

**Mihai-Dan Chițoiu
Savu Totu
(coordonatori)**

Filosofie și religie în spațiul românesc

**Mihai-Dan Chițoiu
Savu Totu
(coordonatori)**

Filosofie și religie în spațiul românesc



Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Viorel Cernica, Universitatea din București

Pr. conf. univ. dr. Gheorghe Holbea, Universitatea din București

Autorii volumului își asumă întreaga responsabilitate pentru respectarea normelor legale în ceea ce privește drepturile de autor și a normelor etice și deontologice ale cercetării, inclusiv utilizarea echitabilă (fair use) a lucrărilor supuse legislației copyright-ului.

Drepturile de proprietate intelectuală aferente tuturor lucrărilor publicate în cadrul volumului aparțin Academiei Române – Filiala Iași. Volumul poate fi citat fără permisiune scrisă, doar cu specificarea sursei, în condițiile respectării regulilor utilizării echitabile a lucrărilor supuse legislației copyright-ului

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Filosofie și religie în spațiul românesc / Mihai-Dan Chițoiu,

Savu Totu (coord.). - București : Pro Universitaria, 2015

Bibliogr.

ISBN 978-606-26-0342-7

I. Chițoiu, Mihai-Dan (coord.)

II. Totu, Savu (coord.)

1 (498)

2 (498)

Cuprins

<i>Introducere</i>	7
<i>Precauții hermeneutice în înțelegerea raportului dintre filosofie și religie în spațiul românesc (Mihai-Dan Chițoiu)</i>	13
<i>Părintele Dumitru Stăniloae și istoria isihasmului în ortodoxia românească (Savu Totu)</i>	29
<i>Teologia iubirii și cadrul ei conceptual în spațiul românesc (Ionuț Cambei)</i>	45
<i>Cunoașterea ca experiență – paradigmă centrală a filosofării bizantine și influența sa asupra spațiului românesc (Răzvan Cîmpulungeanu)</i>	65
<i>Dimensiuni alethice ale matricii stilistice românești ἐντελέχεια și εὐδαιμονία (Constantin Rusu)</i>	85
<i>Creștinism și filosofie la iustin martirul și filosoful. Observații privind receptarea literaturii patristice în spațiul cultural românesc (Constantin-Ionuț Mihai)</i>	111
<i>Concepția despre dreptate în învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Particularități ale spațiului răsăritean ortodox (Florentina Grigore)</i>	131
<i>Vocație și destin isihast în Moldova (Liviu Petcu)</i>	149
<i>Rolul și locul sfintei scripturi în gândirea și scrierile mișcării de reînnoire isihastă din țările române în sec. al XVIII-lea. (I) În scrierile Sfântului Vasile de la Poiana Mărului (Marian Vild)</i>	165
<i>O filosofie a autenticității. Presupoziții existențialiste în trăirism (Ionuț-Alexandru Bârliba)</i>	193
<i>Metoda indicării formale și filosofia religiei în spațiul românesc (Alexandru Bejinariu)</i>	213
<i>Istoricitatea ca mister. Lucian Blaga și transfigurarea antinomică a istoriei (Ioan Drăgoi)</i>	247

<i>Abstract</i>	273
<i>Despre autori</i>	279
<i>Indice de termeni</i>	283
<i>Indice de nume</i>	286

Introducere

Studiile cuprinse în volumul de față își propun să urmărească specificul și evoluția raportului dintre discursul filosofic și experiența religioasă în spațiul românesc. Astfel, în unele dintre contribuții s-a insistat pe aspectul cronologic al relației filosofie-religie în arealul cultural românesc, iar altele au urmărit precizarea specificului pe care această relație a dobândit-o în acest areal. Discuția asupra interacțiunii între filosofie și religie s-a făcut în câteva accepțiuni. Astfel, s-a urmărit lămurirea felului în care discursul filosofic românesc și-a propus să se raporteze la și să interpreteze formele trăirii și expresiei religioase, a suferit influențe dinspre aceste forme sau a exercitat o influență asupra acestora. Pe de altă parte s-a urmărit investigarea măsurii în care expresia religioasă, conținând în sine o formă proprie de filosofare, identificabilă în principal ca mod de viață, a rezonat și interacționat cu discursul filosofic formal. De asemenea, de interes a fost urmărirea căilor pe care modernitatea, cu formele sale culturale (inclusiv demersul filosofic) a exercitat o influență specifică asupra religiozității în context românesc, iar pe de altă parte, semnificația dialecticii influenței reciproce între formele expresiei religioase și discursul filosofic pentru identitatea spațiului cultural românesc.

Textele însumate în volum prezintă, în intervalele istorice semnificative, coordonatele fiecăreia dintre cele două aspecte majore ale identității cultural-religioase românești. Însă aceste analize a fost săvârșite cu punerea în lucru a unor instrumente interpretative adecvate, însăși stabilirea lor constituind un rezultat important al cercetării prezente în paginile acestui volum. Hermeneutica contemporană a pus cu claritate această cerință radicală atunci când se dorește obținerea unei înțelegeri pertinente ale datelor unui orizont cultural specific, ori în legătură cu spațiul românesc s-a făcut insuficient în această direcție. Pe ansamblu, volumul se dorește a fi o contribuție la conturarea unei perspective de ansamblu și coerente a dialecticii raportului între filosofie și religie în spațiul românesc. În paginile cărții pot fi găsite douăsprezece contribuții, astfel:

Mihai-Dan Chițoiu, în „Precauții hermeneutice în înțelegerea raportului dintre filosofie și religie în spațiul românesc”, își propune să pună în discuție un număr de precauții de care trebuie să se țină seama atunci când se vrea investigarea nuanțatei și complexeii relații între filosofie și religie în spațiul românesc. Aceasta deoarece, atât actul filosofării cât și discursul teologic, au primit în arealul românesc multiple semnificații, uneori foarte distincte. În exegeza recentă a istoriei și evoluției filosofării ca act și discurs, dar a experienței religioase cât și a discursului teologic în context românesc, s-au făcut de multe ori confuzii și suprapuneri ilicite, ceea ce a dus

la o descriere eronată a meditației și experienței spirituale românești. De bună seamă că trebuie, în orice proiect de explicitare a particularităților experienței filosofării și a trăirii religioase în orizontul cultural românesc, să se pornească de la un număr de premise interpretative pe care le voi indica în textul de față. Bunăoară, dacă nu se ține seama de faptul că atitudinea față de filosofare în spațiul românesc a fost decisiv influențată de descrierea pe care bizantinii au dat-o filosofiei și rosturilor sale, nu este posibilă o înțelegere adecvată a lipsei apetenței pentru originalitate în meditația filosofică românească de până în veacul al nouăsprezecelea. Ba mai mult decât atât, chiar și identificarea a ceea ce este meditație filosofică în istoria culturală românească de până în modernitate, nu poate fi făcută decât dacă sunt implicate instrumente hermeneutice adecvate.

Savu Totu, în studiul „Părintele Dumitru Stăniloae și istoria isihasmului în ortodoxia românească”, și-a propus o abordare a relației religiei cu filosofia luând ca reper câteva elemente ale gândirii Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae cu scopul de-a evidenția necesitatea înțelegerii corecte a mediului cultural în care trebuie să ne dezvoltăm spiritual, asumând necesitatea raportului teologiei cu filosofia ca unul esențial pentru așezarea noastră duhovnicească. A subliniat, de asemenea, câteva trăsături definitorii ale tradiției isihaste pe teritoriul României luând ca reper spiritual câteva argumente din monumentală operă a Părintelui Dumitru Stăniloae. De altfel, apelul la personalitatea Părintelui are, în primul rând, rostul de a coagula sursele unei viitoare cercetări a istoriei isihasmului pe teritoriul românesc și, în al doilea rând, de-a înțelege mai bine legătura dintre mișcarea isihastă și dezvoltarea spirituală a poporului român. Nu în ultimul rând, a considerat că este nevoie de-a reaminti tuturor că isihasmul nu este vreun „curent religios” înregistrat ici și colo în istoria omenirii, ci un „mod de viață”, unicul pe care vreo religie l-a confirmat ca așezare în Cale, Adevăr și Viață.

Ionuț Cambei, în studiul „Teologia iubirii și cadrul ei conceptual în spațiul românesc”, urmărește itinerariul conceptual a termenilor *στέργειν*, *ἔρως*, *φιλεῖν*, *ἀγαπάω* începând cu filosofia greacă și ajungând în teologia creștină. Își propune evidențierea problematicii *iubirii* în redimensionarea acesteia de la concept, așa cum este statuat în filosofia greacă, făcând recurs la gândirea socratică, platoniciană și aristotelică, la dimensiunea ei ontologică, cum este afirmată în teologia creștină. Teologi români, precum Dumitru Stăniloae, au „convertit” teologia dogmatică într-o teologie a iubirii, ca element de realitate metafizică a relaționării cu Dumnezeu personal și al interrelaționării între oameni. Teologia oferă un cadru ontologic iubirii, ca realitate prin care se exprimă și se comunică Dumnezeu în actul revelației, dar și ca răspuns al omului în conformitatea realizării în act a vocației ontologice, iubire prin care omul se îndumnezeiește. Actul creației se explică în iubire, recapitularea ontologică a naturii umane de către Mântuitorul Iisus Hristos se explică în iubire, posibilitatea metafizică a unui discurs despre Dumnezeu stă centrată în iubire. Prin iubire Dumnezeu Se comunică într-o intenționalitate fenomenologică față de *alteritate*, față de o entitate creată și personală.

Răzvan Constantin Câmpulungeanu, în „Cunoașterea ca experiență – paradigmă centrală a filosofării bizantine și influența sa asupra spațiului românesc”, își propune să evidențieze faptul că în spațiul creștinismului răsăritean cunoașterea este o experiență care se desfășoară în relația personală și iubitoare a omului cu Dumnezeu. Cunoașterea este o experiență dinamică a devenirii omului în propria sa valoare ontologică. Această dimensiune a cunoașterii experiențiale, ca paradigmă centrală a filosofării bizantine, s-a încetățenit în gândirea teologică a spațiului românesc. Analiza sa se deschide prin precizarea celor două moduri ale cunoașterii lui Dumnezeu: una procedează prin afirmații (teologie catafatică sau pozitivă), iar cealaltă, prin negații (teologie apofatică sau negativă). Cea dintâi ne duce la o anumită cunoaștere a lui Dumnezeu, dar incompletă. Cunoașterea apofatică presupune redimensionarea cunoașterii dincolo de categoriile empirice, dincolo de ceea ce nu poate fi definit în concepte. În teologia ortodoxă nota distinctivă ce va marca apofatismul, nu este accentul pus pe contemplația intelectuală, ci pe ceea ce se numește *unire*: unire între două persoane, om și Dumnezeu, unire la care se ajunge prin purificare și o permanentă îmbunătățire duhovnicească, prin exercițiu ascetic, prin contemplație. Apofatismul este structurat pe trei nivele, fapt foarte bine evidențiat de Dumitru Stăniloae: (1) teologia negativă intelectuală; (2) nivelul unde părăsim orice considerare a conceptelor și orice preocupare de a le nega și intrarea într-o stare de linisște produsă de rugăciunea curată. Această etapă este echivalentă cu simțirea energiilor divine; (3) vederea luminii dumnezeiești.

Constantin Rusu, în „Dimensiuni alethice ale matricii stilistice românești: *ἐντελέχεια* și *εὐδαιμονία*”, își propune a evidenția răspunsul filosofiei creștine și Bisericii, aceasta pentru că, în prim-planul realității, de răspunsul dat acestei întrebări fundamentale depinde coerența parțială sau totală, matură sau puerilă, asupra modului de a fi întru ființă, dar mai ales depinde raportarea la Dumnezeu prin intermediul propriei paradigme culturale. Evoluând dintr-un firesc al interogației cotidiene, ca un conglomerat de idei convergente în timp dar străbătând la pas meandrele istoriei gândirii, problema cunoașterii devine locul de întâlnire al majorității iubitorilor de înțelepciune. Istoria cunoașterii - din Antichitate și până în modernism - poate aduce mărturii ale unei tradiții îndelungate care a teaurizat neodihna ceasului de taină străjuind la flacăra credinței logodna gândurilor cu lucrurile, pentru a le așeza în cumpăna vremelnică a cuvintelor. În acest fel, relația limbaj – ființă, aceea care după Sfinții Părinți nu era reductibilă doar la dimensiunea vectorială a actului comunicațional ci implica, dar mai ales făcea aprehensibilă, acțiunea germinatoare logosico-pnevmonică, apolinică, asupra realității. Din perspectiva creștină românească, soluția impune simpla normare morală a acelor mecanisme ale cognitivului prin intermediul cărora se poate demonstra că realitatea lumii, poziționată între fizic și metafizic, nu se caracterizează pe raporturi de exclusivitate ci rămâne condiția *sine qua non* a aprofundărilor ontologice prin apariția unei culturi globale și prin contribuția gânditorilor secolelor III-VI din spațiul românesc.

Constantin-Ionuț Mihai, în „Creștinism și filosofie la Iustin Martirul și Filosoful. Observații privind receptarea literaturii patristice în spațiul cultural românesc”, analizează câteva aspecte privitoare la modul în care scrierile aparținând literaturii patristice au fost receptate în cultura română, insistând asupra modului în care componenta lor filosofică a fost recuperată la nivelul traducerilor și exegezelor realizate în decursul secolului XX. O atenție particulară a fost acordată scrierilor lui Iustin Martirul și Filosoful, scrieri al căror conținut reclamă din partea exegezei moderne nu doar o lectură din perspectivă teologică, ci și una din perspectivă filosofică. Versiunile românești ale acestor scrieri trădează o abordare dintr-o perspectivă preponderent teologică, în care aspectele filosofice sau retorice ale acestor scrieri au fost insuficient puse în lumină. În cuprinsul studiului său, Constantin-Ionuț analizează critic traducerile românești ale acestor scrieri, investigând o serie de factori culturali și istorici care au putut determina o astfel de abordare – aproape exclusiv teologică – a textului patristic.

Florentina Grigore, în „Concepția despre dreptate în Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Particularități ale spațiului răsăritean orthodox”, propune o discuție despre dreptate înseamnă porind de la *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Omul în viziunea lui Neagoe Basarab, trebuie să se construiască pe sine, să-și asume norme, principii, responsabilități. Construit astfel omul poate îndeplini, poate împlini demnități, funcții, poate face dreptate și poate constitui o garanție a acestor funcții. Calitatea omului poate garanta sistemul juridic, legea, dreptatea, sau dimpotrivă funcția fără temeiul calității celui care este chemat să o îndeplinească, poate fi coruptă și la rândul său va compromite sistemul juridic, legea, dreptatea. Controlul sistemului juridic se asigură în primul rând prin autocontrolul temeiului, temei reprezentat de omul chemat să îndeplinească funcții în sistem juridic. Acesta își impune un autocontrol pe baza valorilor pe care s-a format. Universul juridic construit în *Învățăături* ne arată că „a judeca” înseamnă a face dreptate, mai precis, a face ca dreptatea să coincidă cu justiția. Este vorba despre un raport delicat între Dreptate Θέμις și Δίκη Justiție, pe de o parte și un alt raport, între omul construit după valorile creștine și valorile etern umane: binele, dreptatea, adevărul, respectul pentru om și demnitatea lui și sistemul juridic, pe de altă parte. Nu avem în *Învățăături* atât o construcție de sistem juridic, cât o discuție despre temeiul sistemului juridic, temei reprezentat de calitatea omului chemat să construiască și să îndeplinească un sistem juridic. Autorul *Învățăturilor* expune manifest o poziție antropocentrică în concepția despre dreptate, iar acest antropocentrism poate ca face justiția coincidă cu dreptatea.

Liviu Petcu, în studiul „Vocație și destin isihast în Moldova”, subliniază faptul că primele gânduri referitoare la elaborarea unei colecții de scrieri isihaste și filocalice nu aparțin călugărilor din Athos, ci ucenicilor Sfântului Cuvios Paisie Velicicovski († 1794) marele profesor de isihasm al Carpaților, stareț de mănăstiri și promotor al renașterii isihaste din Europa de Est în secolul al XVIII-lea la Mănăstirile Secu și Neamț. Datorită lui și a ucenicilor lui, limba română a fost prima limbă modernă în care a fost tradusă *Filocalia*, înainte de a fi tradusă în limbile rusă și cele occidentale. Liviu Petcu prezintă învățătura Sfântului Grigorie Palama despre ființa

lui Dumnezeu și energiile Sale necreate, descriind apoi isihasmul ca un curent tradiționalist și novator, descriind receptarea lui în cultura și spiritualitatea românească ca și trăsăturile distinctive ale isihasmului românesc, opiniile marilor teologi occidentali despre locul românilor în mișcarea paisiană. Este evidențiat rolul providențial al unor stareți în organizarea vieții monahale în legătură cu practica isihastă a rugăciunii inimii și subliniind în ce măsură experiența religioasă din țara noastră a fost influențată de răspândirea *Filocaliei*.

Marian Vild, în „Rolul și locul Sfintei Scripturi în gândirea și scrierile mișcării de reînnoire isihastă din Țările Române în sec. al XVIII-lea”, dorește să examineze receptarea patristică a Sf. Scripturi. Folosind termenul „patristic” într-un sens mult mai larg, cercetarea vizează momentul reînnoirii duhovnicești din sec. al XVIII-lea din Țările Române, îndeobște cunoscut sub numele de „paisianism”; în special operele celor doi inițiatori ai acesteia: Sfinții Vasile de la Poiana Mărului și Paisie Velickovsky. Scopul cercetării este evaluarea și aprofundarea fundamentului biblic al acestei mișcări așa cum apare acesta în opera celor doi sfinți. După o parte introductivă extinsă (care cuprinde prezentarea pe scurt a acestei mișcări, precum și stadiul cercetării acestui moment de reînnoire, dar și stadiul cercetării în ceea ce privește recuperarea exegezei patristice), tema este abordată în două mari capitole fiecare fiind dedicat unuia dintre sfinți. Cu o structură asemănătoare, ele abordează prezența, importanța și modul cum diferitele texte biblice fundamentează mai cu seamă cele două aspecte importante ale acestei mișcări: isihia și rugăciunea inimii.

Ionuț-Alexandru Bârliba, în studiul său „O filosofie a autenticității. Presupoziții existențialiste în trăirism”, propune o discuție asupra câtorva concepte centrale ale filosofiei existențialiste, în intenția de a crea o legătură tematică între existențialism și curentul filosofic interbelic românesc inițiat de Nae Ionescu, *trăirismul*. Conceptul prim în jurul căruia se dezvoltă argumentul articolului este conceptul de *autenticitate*. În esență, autenticitatea are în vedere ceea ce ne este propriu nouă înșine prin excelență; anume propriul sine, individualitatea. A fi autentic înseamnă în primul rând a *deveni* autentic. Autenticitatea nu este o stare de fapt dată, ci presupune un demers prin care omul se descoperă pe sine. Trimițând la textele unor filosofi precum Søren Kierkegaard, Martin Heidegger sau Jean-Paul Sartre, articolul dezvoltă o analiză asupra autenticității religioase dar și sociale. Caracterul relațional al sinelui și predispozițiile afective originare (angoasa) ce deschid individul uman către ființarea sa autentică sunt de asemenea tratate în prima parte a studiului. Plecând de aici, articolul propune în cea de-a doua sa parte o analiză asupra câtorva caracteristici ale curentului trăirist și în special ale filosofiei lui Nae Ionescu. Astfel, sunt trecute în revistă câteva aspecte de sorginte existențialistă precum: anti-sistemismul, iraționalismul, misticismul, substratul cultural religios și caracterul soteriologic al metafizicii. Integrându-se în contextul curentelor de esență existențialistă de la începutul secolului trecut, trăirismul prezintă premisele unui tip de filosofare autentic, axat însă, într-un mod specific, pe valori naționale de esență religioasă, ortodoxă.

Alexandru Bejinariu, în „Metoda indicării formale și filosofia religiei în spațiul românesc”, întreprinde un demers comparativ în ceea ce privește specificitățile filosofiei religiei la trei autori: Martin Heidegger, Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu. Miza demersului său este aceea de a identifica complicitățile ideatice prezente între

două importante zone ale mentalului cultural european: răsăritul și apusul. Fiind vorba despre o filosofie a religiei, se poate porni de la ideea că avem de-a face cu un demers pur speculativ, conceptual asupra religiei, ce va avea ca rezultat un sistem teoretic al religiei. Prin analizele fenomenologice (heideggeriene) la experiența fundamentală a vieții religioase, se poate vedea clar că o abordare filosofică a religiei nu este sinonimă, în mod necesar, cu o considerare teoretică a acesteia. Ba mai mult, metodologia oferită de către fenomenologia heideggeriană (indicarea formală) poate fi de un real folos pentru a aborda în mod autentic, pornind așadar de la religie ca experiență trăită de viață, fenomenul și actul religios. La aceste interpretări ale vieții creștinismului primar (bazate pe epistolele pauline), întreprinse de către Martin Heidegger în cursul „Introducere în fenomenologia vieții religioase”, din semestrul de iarnă al anului universitar 1920–1921, se adaugă cursul de filosofie a religiei, al lui Nae Ionescu, din 1924–1925. Contribuția esențială a acestei apropieri este aceea că la Nae Ionescu se găsește o demonstrație a faptului că actul religios este unul universal și ireductibil la structuri psihologice sau sociologice. Folosindu-se de aceste rezultate, indică astfel că interpretările fenomenologice ale actului religios nu reprezintă demersuri regionale, restrânse ca relevanță, ci scot la iveală însușiri fundamentale ale ființei umane. O continuare a ideilor lui Nae Ionescu este găsită, în continuare, la Mircea Vulcănescu. Concentrându-se asupra textului „Creștinul în lumea modernă” autorul lărgeste contextul interpretărilor fenomenologice heideggeriene asupra vieții religioase în creștinismul primar, aducând în joc resursele limbii române și analizele perioadelor medievale și moderne, în care au survenit modificări semnificative ale vieții religioase. Termeni liberi de balastul metafizic apusean, cum ar fi „veac” sau „chip”, pot ajuta la apropierea indicării formale a fenomenului religios pornind de la propriul culturii răsăritene românești și la continuarea demersului filosofiei religiei pe cont propriu.

Ioan Drăgoi, în studiul „Istoricitatea ca Mister. Lucian Blaga și Transfigurarea Antinomică a Istoriei”, propune aplicarea sistematică a conceptului de antinomie transfigurată, aparținând lui Lucian Blaga, asupra temei istoriei. În prima parte va fi prezentată originea teologică a acestui concept și, de asemenea, rolul metodologic al acesteia pentru sistemul filosofic al lui Blaga. Concepută drept o incursiune în opera filozofului român, cea de-a doua parte reprezintă o dublă aplicație a antinomiilor transfigurate: asupra cunoașterii istorice și deopotrivă asupra creațiilor culturale („actele plăsmuitoare”). Ideile de „criză” și „transcendență” se vor dovedi decisive în această interpretare, al cărui rezultat va consta în configurarea a două scheme de inteligibilitate asupra istoriei.

Mihai-Dan Chițoiu
Savu Totu

Precauții hermeneutice în înțelegerea raportului dintre filosofie și religie în spațiul românesc*

Mihai-Dan Chițoiu

Introducere

Pentru a se ajunge la o descriere acurată și la o interpretare adecvată a raportului între discursul filosofic și experiența religioasă în spațiul românesc trebuie avute în seamă o serie de precauții. În textul de față voi discuta aceste precauții absolut necesare și fără de care apar confuzii oria bordări ce nu reușesc să surprindă propriul acestui raport. Felul în care s-a precizat cadrul experienței religioase în arealul cultural românesc trebuie să fie subiectul unei analize extrem de nuanțate și care să țină seama de rigorile hermeneutice cele mai exigente. Asta pentru că se are în discuție o istorie de milenii, ce a presupus sedimentarea lentă, dar stabilă, a unor pattern-uri ce au dat specificul și diferența practicilor spirituale din Carpați. Multe comunități au avut o existență neîntreruptă pe o perioadă ce acoperă un interval cu mult anterior creștinismului. Atunci când s-a primit mesajul Evangheliei, acesta nu a părut ceva străin sau nepropriu felului în care era înțeleasă realitatea lumii acesteia și realitatea ultimă de către oamenii acelor comunități. A fost mai mult o confirmare. Astfel că Vestea cea Nouă a fost împropriată natural și fără rezerve, nefiind necesar un interval în care creștinismul să se impună prin tensiuni și lupte cu păgânismul. Creștinismul nu a fost privit ca o *religie* în spațiul pre-românesc, mai mult decât atât, nici nu a devenit o religie pur și simplu. A fost privit ca o cale de aprofundare a ceea ce se trăise până atunci, aducând o și mai adâncă legătură între cer și pământ. Desigur, vestea Întrupării și a Învierii, ca evenimente unice în istorie, a fost înțeleasă ca atare, cu toată excepționalitatea sa, dar această veste a putut ușor reprezenta reperul în care s-a dezvoltat apoi experiența spirituală. Asta face ca anumite elemente ale modului de viață și de practică spirituală dacică să fie integrate și să supraviețuiască de atunci. Este aici o alterare a mesajului original al creștinismului? Nu, pentru că felul în care a fost propovăduit creștinismul nu a vizat impunerea unei dogmatici, a

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC - doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

unui set de idei, cadre și reguli, ci esența Veștii celei Bune. S-a lăsat, cu înțelepciune, ca sămânța acestui mesaj să rodească în pământul fertil al comunităților care au primit propovăduirea.

Pe parcursul antichității târzii și a intervalului medieval, influența constantă, mai mult sau mai puțin directă ori vizibilă, pe care a primit-o spiritualitatea românească, a fost din partea Bizanțului. Între multe aspecte ale acestei influențe este și o anumită accepție a filosofiei. Filosofia, așa cum o înțelegeau bizantinii, avea două niveluri, cel mai înalt fiind experiența personală a Realității Ultime Personale. Această accepțiune a actului de filosofare a fost una din presuposițiile constante ale trăirii și discursivității în spiritualitatea românească. Astfel că o înțelegere corectă și coerentă a diferenței între religie și filosofie, sau altfel spus, între experiențe și filosofare în spațiul românesc cere o analiză care să utilizeze instrumentele hermeneutice adecvate și să aibă o bună cunoaștere a particularităților pe care le-a dobândit experiența spirituală din arealul românesc.

Modernitatea a adus în spațiul românesc un alt înțeles și o altă utilitate a filosofiei, de influență franceză și germană, astfel că se poate vorbi de un sens dublu și mai mult sau mai puțin distinct pentru actul filosofării. O situație similară a fost și în legătură cu teologia odată cu modernitatea, acum începe a fi pusă în lucru o descriere a semnificației și rosturilor teologiei ce datorează mult paradigmei occidentale. Este motivul pentru care nu o dată au fost tratate indistinct sau suprapuse două accepțiuni ale teologiei, una de filieră bizantină, cealaltă de inspirație modern occidentală.

Funcționarea mai multor accepțiuni pentru ceea ce înseamnă filosofie ca și pentru ceea ce înseamnă teologie aduce, de bună seamă, o dificultate deloc de neglijat atunci când se urmărește dinamica relației între filosofie și teologie în spațiul românesc. Este motivul pentru care în secțiunile următoare voi discuta câteva precauții interpretative ce trebuie luate în considerare.

Semnificația și rosturile filosofării în modelul cultural de tradiție bizantină

Dacă în intervalul medieval a funcționat în spațiul românesc un anumit înțeles al filosofiei și filosofării ca act existențial, este fundamental să parvenim la o înțelegere adecvată a folosinței pe care actul filosofării l-a avut în Bizanț, adică în intervalul dintre veacul al patrulea de după Hristos și până în veacul al cincisprezecelea.

O primă și foarte importantă constatare este că autorii patristici ca și cei de mai târziu au avut o dublă atitudine față de filosofie, de respingere și în același timp de utilizare a căilor și mijloacelor sale explicative. Nikolaos Matsoukas care vede că această situație își are originea în ceea ce el numește metodologia dublă implicată de bizantini în actul gnoseologic. Spre deosebire de ceea ce s-a întâmplat în Apusul latin, unde a fost pusă în joc o metodă de lucru unică, în Răsărit a fost utilizată o metodă

diferită atunci când era vorba de ceea ce Matsoukas numește *teologie harismatică* spre deosebire de cazul *teologiei științifice* (Matsoukas 1997, 117). Astfel, există o expresie discursivă urmare a dobândirii harismei, și o altă modalitate de expresie cu caracter secund, și care urmărește explicitarea afirmațiilor făcute de harismatic. Filosofia este implicată doar în discursul de al doilea tip. În măsura în care se ignoră această diferență și filosofia are pretenția de a se substitui afirmațiilor discursului harismatic, ea trebuie respinsă. Această atitudine de respingere poate fi deseori observată când referința era la idei sau afirmații de inspirație neoplatonică. Nu de puține ori neoplatonismul a fost considerat principalul pericol din cauza dimensiunii sale mistice, și au fost mai mulți autori bizantini care s-au lăsat seduși de posibilitatea folosirii cadrelor mistice oferite de platonismul târziu ca o alternativă în căutarea adevărului pe calea exercițiului rațional.

Se poate astfel înțelege de ce afirmațiile teologice au fost făcute întotdeauna sub precauția raportării întotdeauna la experiența harismatică. Puțini au fost recunoscuți a fi teologi în Bizanț, din acest motiv. Numele de „Teolog” au primit, în peste o mie de ani, doar Ioan Evanghelistul, Grigorie de Nazianz și Simeon, cel numit „Noul Teolog”. S-a socotit că aceștia au avut deplina experiență teologică, cunoașterea a ceea ce este Dumnezeu în ale Sale, și nu lucrările divine asupra creației.

Originalitatea în gândire, exercițiul rațional făcut cu pretenția că acest travaliu poate duce la cunoașterea ultimă dor prin sine, era considerat și în plus lipsit de sens, așa că această obsesie a vremurilor moderne este practic inexistentă în filosofia bizantină. Filosoful bizantin nu scria sub conștiința că oferă o înțelegere superioară care depășește tot ceea ce s-a produs în gândirea de până la el, și nici nu avea pretenția de a schimba mai mult sau mai puțin spectaculos cadrele demersului filosofic. Este o firească atitudine a celui ce își concepea filosofia nu ca pe un discurs autonom, ci ca unul menit să clarifice și justifice propriile eforturi spirituale. La o mai acurată interpretare se observă că ceea ce pare a fi o simplă repetiție este de fapt o re-luare, o asumare proprie a temelor filosofice care i-au preocupat pe cei dinainte. Ceea ce bizantinii numeau *filosofia din afară* nu a avut intenția și rolul un discurs autonom, preocupat doar de datele sale, ci a fost întotdeauna practică din perspectiva dorinței de a dobândi și *filosofia interioară*, ori această înțelepciune dinlăuntru este mai ales un fapt al spiritualității. Știm că orice tradiție spirituală accentuează că ținta sa poate fi atinsă doar prin urmarea unei *căi*, prin dobândirea unor atitudini interioare care nu ar putea fi niciodată predate sau transmise direct. Pot fi evocate aici multe spații culturale în care spiritualitatea a ocupat un prim rang, cum ar fi cel chinez sau indian, care prezintă o similaritate cu ceea ce s-a întâmplat în Bizanț în privința rolului filosofiei. Filosofia înțeleasă ca o cale către ceva mai mult și mai adânc decât ea, trebuia căutată încercând cu orice preț să calci pe urmele maestrului, și nu încercând experimente îndoielnice pe cont propriu. De aceea și în Bizanț cel ce voia să fie filosof trebuia să înceapă mai ales prin reluarea traseelor mentale ale înaintașilor. A filosofa însemna a porni pe calea pe care au fost cei dinainte deși, în mod paradoxal, este cu neputință să repeți experiența făcută de altcineva. Un exeget conștient de această atitudine a autorilor bizantini trebuie să caute diferitul în asemănător, propriul în ceea ce este comun. Este un act interpretativ

cu mult mai dificil, pentru că se pune mai degrabă necesitatea identificării nu atât a unor teme sau concepte, a unor motive filosofice noi, cât a accentelor și insistențelor sau a nuanțelor care marchează stilul unui autor.

Pe ansamblu, este practică distincția între *esoterike* și *exoterike* în exercițiul filosofic, adică între filosofia exterioară și cea interioară (Cavarnos 1968, 15). Prin „filosofia exterioară” sau „filosofia din afară” se înțelegea filosofia antică greacă și filosofia păgână din primele secole creștine. Ceea ce interesa pe bizantin din învățarea și exercițiul acestei tradiții filosofice precreștine sau păgâne era instruirea minții în gândirea logică și dialectică. Accentul era pe *cum* și nu pe *ce*. Mult mai complexă era însă înțelegerea „filosofiei interioare”. Acesta putea să însemne, pe de o parte, învățătura creștină ca și corp de doctrine, idei, metode transmise oral sau în scris, și aceasta pentru că în aceste învățături se revelează Înțelepciunea însăși, Logosul cel veșnic, care a luat trup. Este implicată și accepțiunea de practicare a filosofie ca practică a virtuților creștine. Mai erau desemnate sub numele de filosofie anumite forme particulare de nevointă spirituală, în special liniștea interioară. Acest ultim înțeles devine tot mai important începând cu secolul al treisprezecelea, atunci când isihasmul devine o temă spirituală și culturală majoră. Accepțiunile filosofiei interioare sunt nu numai complexe dar și mereu nuanțabile. Ele nu pot fi epuizate de o încercare formală de definire și se pot adăuga oricând noi înțelesuri.

Dincolo de această apreciere de ansamblu a căii bizantine de filosofare, trebuie afirmată existența unei reale și constante evoluții a filosofiei în Bizanț, conturarea unor epoci și curente în felul de a face filosofie. Chiar dacă anumiți termeni, motive și termeni pot fi găsiți în textele bizantine de-a lungul veacurilor, folosințele și semnificațiile acestora diferă și variază de la o epocă la alta. Limbajul neoplatonic poate fi întâlnit la fel de bine în veacul al IV-lea ca și în cel al XIV-lea. Semnificația pe care creștinismul răsăritean îl dă exercițiului filosofic se depărtează de uzanța pe care modernitatea o acordă acestui act. Rolul acordat filosofiei în modernitate are presupoziii de ordin antropologic: pentru obținerea cunoașterii veritabile este nevoie de o separare a rațiunii de amestecul simțurilor și implicit a trupului și a tot ceea ce ține de sensibil în genere. În perspectiva de tradiție bizantină actul filosofic este înțeles pornindu-se de la alte presupoziii de ordin antropologic, întrucât actul de cunoaștere este socotit a fi rezultatul conjugării tuturor facultăților umane, nu doar ale minții, trupul jucând un rol la fel de important. În acest fel poate fi justificat interesul pe care literatura patristică îl acordă curățirii trupului, a facultăților umane în ansamblul lor prin ceea ce numim astăzi *asceză*. Exercițiul ascetic nu are nici o legătură cu mortificarea trupului, așa cum uneori s-a înțeles prin extrapolarea din practicile ascetice indiene, ci vizează pregătirea omului pentru săvârșirea experienței comuniunii cu Cel mai presus de această lume, o comuniune cu consecințe radicale și totale nu doar de ordinul simplei relații într-o dorință soteriologică. O astfel de nevoie trimite la ideea unei virtual nesfârșite posibilități de prefacere atât interioară cât și a ceva din raționalitatea de a fi a lucrurilor, idee care a fost cel mai bine reprezentată de isihasmul palamit al veacului XIV. Într-o controversă iscată de neînțelegerile pe care Varlaam le avea în legătură cu

practica isihastă, Grigorie Palama va oferi o serie de formulări extrem de importante pentru înțelegerea poziției de pe care erau practică *calea liniștii* sau a *isihiei*. Dincolo de alte aspecte foarte semnificative și ele, ne rezumăm la afirmația potrivit căreia, pe o anumită treaptă a practicii sale, vede ceea ce poartă numele de energii necreate *cu ochii truști*. Aceste energii nu sunt un simbol, o imagine în oglindă a dumnezeirii, ci chiar în-fățișarea acestei dumnezeiri. Energiile necreate sunt manifestarea Treimii din veci, dinainte de creație. Nu poate fi contemplată o esență a divinității în nici un chip, dumnezeirea poate fi cunoscută numai prin energiile sale necreate. Important este că ele pot fi sesizate cu simțurile trupului, însă desigur cu simțurile truști curățate prin exercițiul ascezei. Astfel creatura se deschide nu doar la o contemplare a necreatului ci este vorba și de o *împropriere* a dumnezeiescului în om. Se susține implicit că există o posibilitate de a accede la ceea ce este mai presus de funcționarea normală a simțurilor și deci că acestea se modifică în consecință, deși continuă să îndeplinească aceleași funcțiuni. Este o modificare subtilă ce nu anulează statutul inițial al corporalității, nu face din om supra-om, ci deschide spre o sesizare a unei raționalități mai adânci a lucrurilor dincolo de lucruri. Această deschidere nu este doar cunoaștere ci și posibilitatea exercitării unei influențe, a unei interacțiuni a persoanei cu natura creată. Este ceea ce ar putea fi numit ca spiritualizare a materiei. Este dimensiunea ontologică a actului de libertate, a putinței de a fi liber ce este propriu omului.

Această înțelegere a filosofiei o se fundamentează pe o atitudine diferită față de ceea ce a acreditat modernitatea în conceperea libertății. A gândi liber înseamnă a gândi dezlegat de constrângeri, a te situa în afara oricărei căi spirituale ce te-ar constrânge prin rigoarea sa, ceea ce pentru bizantin ar fi fost împotriva ideii sale despre filosofie. Dacă există o libertate în gândire și ideea era susținută de bizantini, această libertate echivala cu puțința adâncirii, nuanțării, precizării temelor ce străbat de la un cap la altul spiritualitatea bizantină. A fi liber înseamnă a fi tu însuși, iar autenticitatea interioară, adâncirea caracterului personal al experienței este rodul apropierei de Cel ce face cu puțință ființarea la modul persoanei, adică de urmarea a căii *comune* tuturor. Pot fi descoperite în legătură cu aceste accente semnele a ceea ce mai mulți exegeți contemporani au numit a fi existențialismul gândirii și spiritualității bizantine. Christos Yannaras în *Persoană și Eros* vorbește de „faptul existențial al libertății” în tradiția răsăriteană, ca diferență între natură și persoană. Libertatea este înțeleasă ca o premisă a existenței personale, faptul existențial nemijlocit empiric al relației între persoană și natură, trăit de existența omenească unitară ca diferență ontologică între existența și esență, ca identitate naturală și alteritate existențială” (Yannaras 2000, 244-245). În plus, Yannaras insistă de ideea unei *asceze a libertății*, ca semn al atitudinii existențialiste răsăritene. Și John Meyendorff vede că tradiția răsăriteană se găsește sub semnul existențialismului. În analiza sa făcută dispușei hesychaste, Meyendorff consideră adevăratul spirit bizantin, cel susținut de Grigorie Palama, se găsește sub semnul personalismului existențial, în timp ce formula susținută de Varlaam și ceilalți antipalamiți poate fi încadrată ca filosofie esențialistă (Meyendorff 1995, 101). Practica filosofiei

interioare este un exercițiu niciodată abandonat în Estul European (în măsura în care ortodoxia creștină înseamnă un neîncetat apel la criteriul oferit de tradiție în trăire), chiar dacă acest exercițiu nu a fost întotdeauna făcut sub acest nume.

Există desigur evoluții și schimbări în felul în care s-a făcut filosofie în Bizanț. Raționalitatea sub care aceste schimbări și noutăți se conturează este însă alta decât cea care întemeiat istoria filosofiei în Apusul Medieval. Apelul la tradiție atât în ceea ce privește înțelepciunea din afară - clasicismul grec - cât și cea din interior - scripturale și patristice, face ca ceea ce animă nevoia de schimbare, atunci când ea apare, să nu implice vreodată ignorarea acestui criteriu. Se pot identifica cel puțin două temeuri care au motivat noutatea: criza dogmatică și asumarea personală a experienței spirituale susținută de tradiția creștină. Ori de câte ori înțelegerea creștinismului a fost pusă în discuție dintr-o perspectivă ce avea consecințe decisive asupra înfățișării mărturisirii de credință, controversa care a urmat a însemnat și noutate în filosofie. Precizarea dogmatică a avut mereu nevoie de noi dimensiuni ale sensului termenilor, termeni care mai întotdeauna proveneau din filosofia greacă. Se vorbea despre ceea ce nu se mai vorbise până atunci, căci criza dogmatică pune în discurs lucruri ce erau doar simțite în experiența mistică. Formularea rațională a experienței trăite presupune o utilizarea nouă și neobișnuită a cuvintelor și rezultatul înseamnă o modificare a expresiei și conștiinței colective. Asumarea personală a experienței adevărului creștin nu putea să se rezume nicicum la precizarea dogmatică, căci ar fi fost o formă lipsită de conținut. Ceea ce este prin și dincolo de dogmă este un act personal al cărui conținut are dimensiunea unicității și irepetabilului. Filosofia bizantină a fost solid fundată pe o antropologie ce descria omul în termenii persoanei, ori această dimensiune personală presupune unicitatea radicală a experienței și trăirii.

Aceste elemente conduc către afirmația că specificul spiritualității creștin ortodoxe este în mod evident mai aproape de un anumit sens al științei decât de moralismul și pietismul ce au caracterizat adeseori discursul teologic occidental. Propriu practicii spirituale ortodoxe este ceea ce ar putea primi, în anumite limite, numele de *experiment*, sau după exprimarea lui Părintelui Stăniloae, *experiere* (întrucât accentul trebuie pus pe dimensiunea personală, legată de persoană, a experienței). Înțelegerea în această dimensiune a căii de cunoaștere a ceea ce este mai presus de lumea aceasta, dar și a raționalității care o guvernează, nu mai dă conotația de forțat și artificial în apropierea între teologie (în sens răsăritean fiind aici inclusă și filosofia) și știință. Contextul cultural actual facilitează în mod excepțional un astfel de tip de apropiere. Pe de o parte, s-a recuperat în coordonatele de esență spiritul tradiției ortodoxe, grație unor autori ai secolului douăzeci care au corectat o tendință de a se face teologie în Răsărit ce era improprie acestui spațiu.

În acest context, istoria spiritualității creștinismului de Răsărit a cunoscut o altă înțelegere și un alt rol a ceea ce numim *teologie*. Pentru bizantini, a funcționat de la bun început un sens „tare” al termenului, singurul care va și funcționa: teolog este cel care vorbește despre Dumnezeu în ale sale, despre ceea ce este propriu lui Dumnezeu-Treime,

și nu despre lucrările Sale față de Creație. Foarte puțini au fost cei cărora li s-a recunoscut această dimensiune a scrierilor lor, mai exact numărul lor a fost doar de trei.¹ Celelalte aspecte ale discursului Părinților pe care noi astăzi le încadrăm astăzi tot în zona teologiei au fost socotite ca ținând de filosofie. Încadrare derutantă pentru vremurile noastre, însă care își are justificarea într-un alt înțeles pe care bizantinii l-au acordat termenului *philosophia*, un înțeles care a făcut și distanța dar și apropierea față de moștenirea filosofiei grecești clasice și eleniste. Mesajul Evangheliei aduce o mare și radicală diferență în ceea ce privește felul în care era înțeleasă Suprema Realitate, Dumnezeu, și raporturile sale cu lumea. Dacă pentru orizontul grec precristian distincția majoră care funcționa în raportul Zeu-lume era cea între *negenerat* și *generat*, în consecința textului evanghelic diferența între Dumnezeu și creația Sa este cea între *necreat* și *creat* (Matsoukas 1997, 124). Această nouă înțelegere a diferență de natură între Dumnezeu și lume a fost plină de consecințe pentru modul în care era concepută posibilitatea cunoașterii. Dacă în orizontul anterior creștinismului se afirma că posibilitatea cunoașterii adevărului era oferită de co-naturalitatea minții umane cu Zeul, întrucât lumea nu este diferită în grad ontic de Zeu ci este o emanație a acestuia. Însă doctrina creștină aduce conștiința unei prăpastii de netrecut între mintea creată și Dumnezeu necreat și de aici imposibilitatea ca mintea să afle prin propriile putințe ceva despre cele ale lui Dumnezeu. Din acest motiv a trebuit să fie reconsiderată accepțiunea filosofiei ca exercițiu căutător de adevăr. A filsofa nu mai putea însemna un efort rațional de pătrundere a misterelelor realității. Însă nici nu s-a respins valoarea exercițiului filosofic clasic în maniera lui Platon sau Aristotel. Însă i s-a acordat acestui fel de căutare un rol pregătitor, însă unul foarte important în economia atingerii scopului ultim al exercițiului filosofic. A fost numit *exoterike*, însă prin aceasta nu se conota o inferioritate de nivel ci se semnală că acesta este maximul pe care efortul uman îl poate atinge în cunoaștere, este o cunoaștere *dinafară*. Acest în afară are semnificația lipsei a ceva ce poate oferi deplina și veritabila cunoaștere, adică a fi în afara relației cu ceea ce îți poate livra adevărul. Pentru întreaga istorie culturală a Răsăritului creștin, mai ales în intervalul bizantin, practicarea acestei filosofii dinafară nu a fost socotită ca secundară și neimportantă. Rolul său esențial a fost considerat a fi cel de formare a putințelor de discernământ ale minții, pentru că orice experiență mai înaltă (pe care astăzi noi o numim *mistică*, însă care nu a purtat acest nume, întrucât nu avea caracterul de excepțional pe care îl asociem astăzi experienței mistice, ci o dimensiune a experienței la care era chemat oricine căuta autentică cale către Hristos) este plină de pericole și de riscul căderii în propriul imaginar atâta timp cât capacitățile raționale nu sunt pe deplin formate. S-a considerat că o instrucție temeinică în textele filosofiei clasice grecești poate îndeplini această sarcină formativă. Pentru acest orizont spiritual adevărul nu mai este ceva ci este Cineva, și de aici posibilitatea parvenirii la adevăr ia forma unei relații personale cu Adevărul ca Cineva, ca persoană. Devine

¹ Ioan Evanghelistul și Teologul, Grigorie de Nazianz și Simeon Noul Teolog.

limpede că nu mai poate fi vorba de o cunoaștere obiectivă a adevărului, ba chiar se suspendă mult uzata diferență de mai târziu a modernității între obiectiv și subiectiv (De Beauregard 1995, 86). Există deci o filosofie interioară, *dinăuntru*, care a primit numele de *esoterike* (și asta încă de la primele precizări și raportări la filosofia greacă, în veacul IV). Această filosofie nu mai urmărește rigorile raționalității clasicismului grec: specificul ei este dat de ceea ce este propriu fiecărei persoane în parte în deschiderea ei de comuniune cu Logos-ul, cu Dumnezeu. Este motivul pentru care în intimitatea ei, această treaptă a filosofiei este mai presus de discurs, este denumirea pentru ceea ce este adâncul relației personale între Creator și creatură, o relație mereu unică și irepetabilă. Totuși rațiunea nu este absentă din această experiență ci ia forme mai înalte ce nu pot fi de-a dreptul puse într-o exprimare discursivă. Aici este și paradoxalitatea acestei experiențe care nu ocolește raționalul dar nici nu poate fi pusă în cuvinte. Este dimensiunea cea mai practică cu puțință a filosofiei, una care angajează întreaga ființă, toate capacitățile umane și are drept consecință o schimbare a omului în străfundurile sale ce a primit numele de *metanoia* în textele patristice. Adică o schimbare a minții, însă nu în sensul că ar fi vorba de o modificare a funcționării acesteia, o scădere sau alterare a capacităților sale raționale, ci de o deschidere a acesteia spre înțelegerea a ceea ce este mai presus de creat, o *participare* la necreat. *Metanoia* înseamnă deci și *theosis*, numele grecesc pentru îndumnezeire: omul se îndumnezeiește, adică într-un fel subtil depășește limitările creaturii, astfel că are acces la o cunoaștere ce este dincolo de cadrele lumii. Dar consecințele acestei experiențe sunt mai ample, ele implică întreaga ființă umană, chiar și la nivelul trupului. Se schimbă și raporturile cu lumea, felul de interacțiune cu aceasta, încât se poate vorbi de o influență *reală* a omului asupra lumii prin schimbările interioare ale acestuia și nu prin acțiunea directă exterioară asupra lucrurilor. Din această perspectivă se poate chiar afirma că o influență subtilă dar care să implice chiar modul adânc de a fi al lumii este consecința realizării acestei *metanoia*, mai degrabă decât interacțiunea exterioară cu obiectualitatea lumii.

Orizontul modernității și evoluțiile înțelegerii raportului filosofie-religie

Spiritualitatea pe care Răsăritul creștin a cultivat-o a apărut modernilor ca fiind învechită, conservatoare, dominată de imobilism. Această impresie s-a conturat în contextul paradigmei științifice care a dominat ceea ce numim modernitate. Această paradigmă a apărut în conjunctura inițiată de iluminism, o doctrină ostilă ideii de tradiție. Este motivul pentru care știința modernă nu a fost ferită de influența ideologiei, a unei ideologii reticente la tot ce nu era raționalism. Pentru a crea cadrul unei adevărate înțelegeri a deschiderilor existente între ortodoxia creștină și știința fundamentală e nevoie mai întâi să evaluăm cadrul cultural în care dialogul dintre cele două se poate

face. Însă fundalul pe care acest dialog este posibil se dovedește a fi un prim aspect decisiv, întrucât un model cultural influențează, direct sau indirect, atât formele pe care experiența umană dintr-un anume orizont religios le îmbracă, cât și modul în care se face știință.

Așa cum preciza Michel Henry, tipul de știință inaugurat de Galilei, cel care va domina conștiința științifică, are ca act fondator reducția calităților sensibile, vii ale corpurilor discreditate ca aparență și iluzie și înlocuirea lor cu cunoașterea matematică a formelor și relațiilor lor abstracte (Henry 2000, 153). Aceste forme și relațiile lor pot fi cunoscute doar pe cale matematică, asta însemnând că cel mai autentic înțeles al rațiunii trebuie legat de această formă de cunoaștere. Direcția în care se îndreaptă știința începe să prindă primul contur odată cu doctrina lui Galilei, doctrină îmbrățișată de posteritate ca singura formă validă de știință. Filosofia a stat și ea sub influența acestei înțelegeri, astfel încât doctrina galileiană se dovedește a fi una din sursele cheie ale modernității. Orizontul interpretativ al modernității până în secolul XIX a stat sub imperialismul ideologic al unicului mod în care se considera a fi cu putință cercetarea: știința galileiană și instrumentele sale. Caracterul ideologic al acestei paradigme interpretative, ce a luat forma unui credințe, a fost peste tot vizibil nu numai în investigația științifică ci și în celelalte forme culturale, între care filosofia și teologia. Temeiul era oferit de productivitatea practică al acestui mod de înțelegere și investigare a realității, mai exact de progresul tehnologic. Însă la sfârșit de veac XIX încep să fie vizibile limitele acestei perspective. Wilhelm Dilthey este filosoful care va insista pe distincția radicală între două modalități ale investigației, pe diferența de esență dintre științele naturii și științele spiritului. Dacă științele naturii au ca propriu *explicația*, cele ale spiritului au ca propriu *înțelegerea*. Psihologia, potrivit acestei împărțiri, era socotită între științele naturii. Obiectul științelor spiritului este *trăirea*, iar singura cale de înțelegere a acesteia este *retrăirea* (Dilthey 1999, 78). Autori precum Sören Kierkegaard și Henry Bergson au consolidat opoziția în fața pretențiilor de exclusivitate ale paradigmei descriptiv-explicative de factură galileiană. Însă reacția masivă a venit din partea existențialismului și hermeneuticii, începând cu anii treizeci și patruzeci ai veacului trecut. Existențialiștii au afirmat primatul existenței în fața esenței ca protest față de doctrinele esențialiste de inspirație hegeliană. Însă punctul de pornire a protestului lor era senzația de sufocare în fața unei tehnologii tot mai agresive față de cotidianul vieții umane. Cam tot în aceeași vreme Martin Heidegger scrie un studiu despre *esența tehnicii*, în care descrie impropriul atitudinii tehnice față de natură, în măsura în care este vorba de *o cerere insistentă de livrare* pe care omul o adresează naturii (Heidegger 1996, 139). Hermeneutica filosofică, în descrierea lui Hans Georg Gadamer, va aduce în atenție o altă deficiență capitală a modelului cultural impus de modernitate: nesocotirea propriului, specificului, caracteristicilor fiecărui model și moment cultural (Gadamer 2000, 640). Diferența între orizontul autorului și cel al interpretului, dintre orizontul și mentalul unei epoci și alteia, este de neînălțurat, și tocmai atitudinea cvasi-ideologică a paradigmei de cercetare clasice a fost cea care a neglijat total o asemenea distincție. Paradigma raționalismului de factură iluministă a considerat că nu poate exista decât o

perspectivă a adevărului și de aceea, potrivit definiției proprii a ceea ce este adevărat și real, a judecat și clasificat întreaga producție culturală a omenirii. Hermeneutica filosofică va restrânge pretențiile interpretului de a înțelege ceea ce interpretează la *fuziunea orizonturilor*, aceasta însemnând că nu poți avea pretențiile unei înțelegeri depline, totale a nici unui semn cultural al altei epoci, că trebuie să existe întotdeauna conștiința limitei în înțelegere. S-a impus conștiința *diferenței*, în accepțiunea cea mai concretă, recunoașterea *propriului* altui orizont sau autor, a „datelor” unui act cultural ce nu se suprapune presupuzițiilor sau așteptărilor noastre, ce nu se suprapune pe imaginarul nostru cultural.

De fapt, veacul trecut, mai ales în a doua jumătate a sa, a pus la dispoziție instrumente și paradigme interpretative care au făcut posibilă recuperarea perspectivelor culturale și în mod special a spiritualității din spațiul european, care au avut alt temei decât paradigma raționalismului modern. Este vorba, în primul rând, de specificul spiritualității răsăritean-creștine, cea care a fost pur și simplu ignorată, dacă nu desconsiderată de autorii occidentali ai veacurilor XVII și XIX, tendință ce s-a manifestat parțial și în secolul trecut. În vremea lui Voltaire, istoria Bizanțului era privită ca un exemplu de penibilitate culturală (Ducelier 1997, 9). Se considera că intervalul bizantin măsoara imobilității și sterilității culturale, o epocă a înghețului cultural, dacă nu mai rău. Această stare de lucruri a influențat chiar și contururile atitudinilor și practicilor creștine. În anii 1800, dar chiar și la începutul anilor 1900, era evidentă, indiferent de confesiunea creștină, valorizarea învățăturii evanghelice în ceea ce s-a numit *pietism* și *moralism*. Această atitudine, aparent corectă formal și garantă a mântuirii, a avut o semnificativă influență chiar și în Răsăritul ortodox, din Grecia și până în Rusia, deși își primise formularea în anumite mișcări spirituale occidentale. Teologia a primit mai degrabă vecinătatea moralei, în aspectele ce nu țineau strict de doctrina revelației. Dacă pietismul psihologizează actul credinței, moralismul reduce înțelesul mesajului scriptural la un set de norme comportamentale, la un model axiologic, care odată împlinite garantează „corectitudinea” credinței. Jumătatea veacului XX consemnează apariția unei mișcări de revenire la semnificațiile autentice ale patristicii, care a primit, impropriu, numele de neopatristică (pentru că nu se căuta o formă nouă a discursului patristic ci recuperarea acestuia pentru orizontul modern). Mișcarea viza restaurarea unor semnificații profunde pe care intervalul patristic le afirmase în legătură cu mesajul evanghelic, potrivite adevăratului spirit al creștinismului. Autori precum Dumitru Stăniloae, Iustin Popovici sau Gheorghe Florovsky au descris dimensiunea totală a doctrinei creștine, care nu poate fi pusă în cadre descriptive izvorâte din imaginarul cultural al unei epoci. În același timp și filosofia a început să fie conștientă de limitările oricărei filosofii întemeiate pe înțelesul îngust al moralei izvorâtă din speculații metafizice. Această înnoire a mesajului patristic s-a petrecut într-o conștiință deschisă la valorile și paradigmele timpului. Dumitru Stăniloae, în traducerea sa a Filocaliei, îl citează în notele de subsol pe Martin Heidegger. Referința la filosofia cea mai recentă a momentului înseamnă de fapt recunoașterea tacită pe care

acești reprezentanți ai mișcării de recuperare a mesajului patristic o dau schimbării de perspectivă aduse de existențialism, hermeneutică și fenomenologie. De altfel, este cu totul interesantă evoluția fenomenologiei husserliene în contextul gândirii franceze. De la bun început, fenomenologia se dorește a fi o anchetă radicală a ceea ce putem numi *fenomen*, în situația în care este abandonat cu totul discursul despre ființă. Din acest motiv discursul fenomenologic este cel mai puțin susceptibil nu doar la imixtiunile ideologicului, dar manifestă rezervă și față de imaginarele culturale. Radicalitatea acestei modalități de a ancheta nu fenomenul ci fenomenalizarea acestuia a condus către rezultate care s-au apropiat spectaculos și oarecum în primă instanță neașteptat, de afirmații evanghelice. Michel Henry își mărturisește surpriza confluentei cercetării sale, ce a urmat cu rigoare metoda fenomenologică, cu frazele esențiale ale textului iohanic (Henry 2000, 140). Pentru fenomenologia franceză actuală, parvenirea la autenticitatea mesajului creștin presupune cercetarea semnificațiilor și implicațiilor actului Întropării ca irumpere fenomenală a Absolutului în temporalitate, în lume.

Înțelesul pe care creștinismul răsăritului îl dă exercițiului filosofic se depărtează de semnificațiile pe care modernitatea le acordă acestui act: în spatele evoluțiilor culturale moderne în privința rolului acordat filosofiei stă o premisă de ordin antropologic, anume că pentru obținerea cunoașterii veritabile este nevoie de o separare a rațiunii de amestecul simțurilor și implicit a trupului, a tot ceea ce ține de sensibil în genere. În perspectiva de tradiție bizantină actul filosofic este înțeles pornindu-se de la alte presupoziii antropologice, întrucât se afirmă că actul de cunoaștere este rezultatul conjugării tuturor facultăților umane, nu doar ale minții, trupul jucând un rol la fel de important, pentru că el dis-pune în cunoaștere. În acest fel poate fi justificat interesul pe care literatura patristică îl acordă curățirii trupului, a facultăților umane în ansamblul lor prin ceea ce numim astăzi asceză. Exercițiul ascetic nu are nici o legătură cu mortificarea trupului, așa cum uneori s-a înțeles prin extrapolarea din practicile ascetice indiene, ci vizează pregătirea omului pentru săvârșirea experienței comuniunii cu Cel mai presus de această lume, o comuniune cu consecințe radicale și totale nu doar de ordinul simplei relații într-o dorință soteriologică. O astfel de nevoie trimite la ideea unei virtual nesfârșite posibilități de prefacere atât interioară cât și a ceva din raționalitatea de a fi a lucrurilor, idee care a fost cel mai bine reprezentată de isihasmul palamit al veacului XIV. Într-o controversă iscată de neînțelegerile pe care Varlaam le avea în legătură cu practica isihastă, Grigorie Palama va oferi o serie de formulări extrem de importante pentru înțelegerea poziției de pe care erau practicată *calea liniștii* sau a *isihiei*. Dincolo de alte aspecte foarte semnificative și ele, ne rezumăm la afirmația potrivit căreia, pe o anumită treaptă a practicii sale, vede ceea ce poartă numele de energii necreate *cu ochii trupești*. Aceste energii nu sunt un simbol, o imagine în oglindă a dumnezeirii, ci chiar în-fățișarea acestei dumnezeiri. Energiile necreate sunt manifestarea Treimii din veci, dinainte de creație. Nu poate fi contemplată o esență a divinității în nici un chip, dumnezeirea poate fi cunoscută numai prin energiile sale necreate (aceasta este o diferență importantă între înțelegerea creștinis-

mului răsăritean față de cel apusean în ceea ce privește putințele cunoașterii lui Dumnezeu). Important este că ele pot fi sesizate cu simțurile trupului, însă desigur cu simțurile trupești curățate prin exercițiul ascezei. Astfel creatura se deschide nu doar la o contemplare a necreatului ci este vorba și de o *împropriere* a dumnezeiescului în om. Se susține implicit că există o posibilitate de a accede la ceea ce este mai presus de funcționarea normală a simțurilor și deci că acestea se modifică în consecință, deși continuă să împlinească aceleași funcțiuni. Este o modificare subtilă ce nu anulează statutul inițial al corporalității, nu face din om supra-om, ci deschide spre o sesizare a unei raționalități mai adânci a lucrurilor dincolo de lucruri. Această deschidere nu este doar cunoaștere ci și posibilitatea exercitării unei influențe, a unei interacțiuni a persoanei cu natura creată. Este ceea ce ar putea fi numit ca spiritualizare a materiei. Este dimensiunea ontologică a actului de libertate, a puținței de a fi liber ce este propriu omului.

Aceste elemente conduc către afirmația că specificul spiritualității creștin-ortodoxe este în mod evident mai aproape de rigoarea de tip științific decât de moralismul și pietismul ce au caracterizat adeseori discursul teologic modern. Propriu practicii spirituale ortodoxe este ceea ce ar putea primi, în anumite limite, numele de *experiment*, sau după exprimarea lui Dumitru Stăniloae, *experiere* (întrucât accentul trebuie pus pe dimensiunea personală, legată de persoană, a experienței). Înțelegerea în această dimensiune a căii de cunoaștere a ceea ce este mai presus de lumea aceasta, dar și a raționalității care o guvernează, nu mai dă conotația de forțat și artificial în apropierea între teologie (în sens răsăritean fiind aici inclusă și filosofia) și știință. Contextul cultural actual facilitează în mod excepțional un astfel de tip de apropiere. Pe de o parte, s-a recuperat în coordonatele de esență spiritul tradiției ortodoxe, grație unor autori ai secolului XX care au corectat o tendință de a face teologie în Răsărit care era improprie acestui spațiu (așa numita mișcare neopatristică). Pe de alta, știința a conștientizat pericolozitatea imixtiunii ideologicului și în general a construcțiilor ideatice de proveniență raționalist-iluministă. De asemenea, prin provocările pe care le-a lansat odată cu spectaculoasele descoperiri din ultima sută de ani (de la mecanica cuantică la noua viziune cosmologică și la neuroștiințe), cercetarea de graniță din știință a chemat la noi precizări și poziții din partea teologiei, fapt pozitiv pentru că a corectat tendința de stereotipie sterilă care paște nu o dată discursul teologic. În același timp, filosofia a oferit o instanță extrem de favorabilă acestei apropieri prin fenomenologie. Fenomenologia, așa cum a dovedit-o fenomenologia franceză recentă, poate oferi atât o cale de înțelegere cât și un limbaj ce permite înțelegerea reciprocă a fenomenalității din cele două căi de căutare a adevărului, științific-experimentală și spirituală de formulă isihastă. Cercetarea viitoare va adevăra cu siguranță că o astfel de cale de apropiere nu numai că este validă, dar că și poate produce rezultate excepționale pentru înțelegerea a ceea ce numim realitate de ultimă instanță. Atât cât poate un moment cultural, un stadiu al experienței spirituale și puțințele capacităților omenești de cunoaștere.

Conștiința sub care se articulează discursul fenomenologic actual este un semn al unui context cultural care este în mod excepțional favorabil unei deschideri reciproce între spiritualitatea ortodoxă de factură patristică și cercetarea fundamentală din științele actuale. Această „sensibilitate” la pericolul amestecului unor construcții mentale ce au luat adeseori forma ideologiei și au deturnat atât exercițiul spiritual cât și investigația științifică de la adevăratul lor scop, a adus o conștiință pe care modernitatea până nu de mult nu o avea. Este un orizont de posibilitate nemaîntâlnit până acum, care nu reprezintă însă neapărat și garanția purtării unui dialog fructuos între modalitatea răsăriteană de înțelegere a experienței creștine și investigația științifică. Poate cu ușurință să apară impresia unei apropieri forțate între două dimensiuni ale experienței umane ce vizează niveluri de realitate diferite. Chiar dacă au fost depășite limitele pe care în mod special metafizica le-a impus modalităților în care fenomenul religios poate fi receptat, mai este mult de făcut în direcția limpezirii poziției pe care se găsește ortodoxia în ceea ce privește natura experienței creștine. Doctrinile metafizice din vremea inaugurării modernității și până la cele aparținând filosofiei clasice germane au stabilit condiții potrivit cărora fenomenul religios putea fi acceptat ca având consistență doar supunându-se principiului rațiunii, adică au impus cerința de a se stabili oricărei realități un concept și o cauză a sa, având drept consecință repudierea revelației în sens deplin. În metafizica germană, revelația nu scapă descalificării ei metafizice decât limitându-se strict la ceea ce admite rațiunea sau identificându-se pur și simplu cu travaliul conceptului, în ambele cazuri ea trebuind să renunțe la specificitatea sa: aceea de a anunța un eveniment, de a enunța un cuvânt care depășește condițiile de posibilitate ale experienței și au derogare de la exigențele principiului rațiunii (Henry 2007, 15). Există o diferență între conținuturile tradiției creștine răsăritene și ceea ce modernitatea a impus sub numele de *teologie*. În intenția de a împlini rigorile pe care rațiunea, așa cum a descris-o iluminismul, ar trebui să le impună oricărui discurs consistent, în vremurile moderne ceea ce a purtat numele de teologie a tins tot mai mult să fie ceva *sistematic*. Trebuiau enumerate și înșiruite după o logică anume toate aspectele importante ale doctrinei creștine, în capitole distincte, pornindu-se de la ceea ce era socotit a fi mai important, către ceea ce era văzut a fi secundar. Această cale de prezentare a religiei, a creștinismului mai cu seamă, care a dominat discursul occidental, a avut o serioasă influență și asupra discursului teologic ortodox modern. Însă acest tip de discurs nu este deloc pe potrivă spiritului în care s-a articulat Tradiția creștină răsăriteană: o simplă trecere în revistă a principalelor scrieri ale acestei tradiții indică orice numai o abordare sistematică nu. Este adeseori prezentă fragmentaritatea, ce ia forma *Capetelor*— scurte texte ce condensează meditația asupra unui anume fapt. Devine evidentă necesitatea reconsiderării interpretărilor de acest fel făcute asupra spiritualității Răsăritului creștin, însă acest lucru este posibil numai dacă se ține seama de intenția fundamentală care a dominat un fel de a scrie: departe de inventarierea sistematică a afirmațiilor ce pot fi făcute asupra diferitelor articole de credință, e vorba de modul în care s-a articulat experiența practică a unui comandament evanghelic,

experiența concretă a *cui*va. Este calea pe care s-a cristalizat ceea ce poartă numele de Tradiție – acumularea mărturiilor acestei experiențe practice. Pentru exigențele noastre culturale o astfel de acumulare nu semnifică mai mult decât îndosărirea unei cazuistici conjuncturale și subiective (chiar subiectivizante) ce poate reprezenta cel mult o materie primă pentru prelucrări ulterioare care să ofere un tablou coerent și sistematic al acestei Tradiții. Este tocmai ceea ce trebuie evitat pentru a se putea parveni la adevăratul spirit al acestei moșteniri.

Concluzii

Istoria spiritualității bizantine dovedește că experiența duhovnicească comunitară nu a stat sub semnul unui progres stabil care să conducă către o tot mai precisă formulare a regulilor acestei experiențe sau a corpusului dogmatic. Mai în fiecare veac al intervalului bizantin s-a petrecut un fenomen ce l-am putea numi ca *discontinuitate*. În secolul IV, ca și în secolul VI sau XI, s-a conturat un imaginar a ceea ce ar trebui să fie calea de împlinire a scopurilor la care trimite viața creștină. Acest imaginar era, într-o măsură mai mare sau mai mică, un gen de sinteză a întâmplărilor duhovnicești ale epocii, ceea ce se traducea într-un anume fel de înțelegere a semnificației Tradiției. O înțelegere plină de riscuri, însă. Căci mereu în Bizanț s-a căutat punerea de accent pe receptarea vie a predaniei Părinților, pe ajungerea la sensul învățăturii acestora în concretul experienței cotidiene, astfel că nu a prevalat un sens teoretic al *adevărului* acestei predanii. Și în aceasta constă caracterul specific al mării răsăritene în ce privește raportarea la adevăr, sau a întrebării asupra veridicității. Însă această cale de validare a sensului unei afirmații sau unei metode spirituale practice își are riscurile și paradoxurile sale. Aceste riscuri provin din însăși modul de constituire a conștiinței noastre, a felului în care omul își stabilește comportamentele. Fenomenologic vorbind, spiritualitatea bizantină nu s-a putut „stabiliza” într-o serie de afirmații și formulări cu caracter încheiat (dacă au existat afirmații dogmatice, acestea au avut o formă negativă, neconținând definiții, constructul dogmatic necăutând epuizarea afirmațiilor posibile despre un aspect anume, ci evitarea urmăririi unei direcții greșite) întrucât a fost de la început respinsă orice discuție despre vreo „esență”, acceptată fiind doar recunoașterea caracterului personal al dumnezeirii și al omului. Dacă propriu dimensiunii personale este libertatea, atunci este evident că o înțelegere a acestei dimensiuni în termenii esenței trebuie abandonată în favoarea recunoașterii spontaneității de principiu, și a noutății impredictibile. Deci, a recunoașterii unui mod excepțional al survenirii, al manifestării. Însă, ceea ce se adună într-un interval temporal ca efecte ale acestor manifestări va deveni grundul pe care se va configura o *image* a ceea ce se înfățișează ca *realitatea celuilalt*, Dumnezeu sau om. Este atitudinea naturală a conștiinței de a conferi *raționalitate* sumei de întâmplări al căror martor este și mai cu seamă al celor ce se arată dinspre alte persoane. Și tocmai aici survine riscul. Pentru că, inevitabil, acest

act de a da o noimă celor ce se petrec se instituie într-o *proiecție*, într-un soi de estimare a ceea ce ar putea fi în viitor. Imaginarul are ca sursă majoră aceste mișcări ale minții. Așa că o mai mică atenție la propriul manifestări în favoarea încrederii în proiecția dată de imaginar în ceea ce privește viitorul posibil duce la o încredere în veridicitatea estimărilor proprii. Scade importanța acordată concretului și propriului fenomenalității și crește cea a putinței cvasi-calculatorie de estimare. În cazul practicii spirituale un asemenea traseu poate avea consecințe dramatice. Mai toate marile orizonturi spirituale au înregistrat această dificultate, însă ea a fost cu adevărat dramatică prin implicațiile sale în Răsăritul creștin, pentru că aici s-a jucat o miză centrală în jurul ideii de tradiție. Dacă litera nu a reprezentat elementul cheie în livrarea veridicității pentru bizantini, acest rol a revenit *predaniei*. Tradiția a fost întotdeauna invocată ca adevărata modalitate de a avea acces la autentică învățătură a lui Hristos, însă apelul la Tradiție își are paradoxul său. Reluarea în epoci diferite a acestui apel presupune raportarea la ceea ce s-a acumulat între timp, deci nu este vizat același conținut și se poate spune că nu este vizat un conținut propriu-zis ci o modalitate, o atitudine. A face apel la Tradiție în veacul XI nu mai implică aceleași conținuturi pe care le viza o astfel de referire cu șapte secole mai devreme. Există riscul de a se socoti tradiția infailibilă mai ales printr-un soi de anticipare a ceea ce ar fi posibil în viitor, de a crede că tradiția înseamnă o certitudine a soluțiilor spirituale care nu mai poate primi corective. E parcursul pe care se ajunge la un construct imaginar-anticipativ ce înlocuiește sensul original al predaniei în accepție bizantină. Este întoarcerea pe ușa din dos la ceea ce se dorea cu tot dinadinsul evitat: formalismul, îndosărirea literei.

Raportarea la o tradiție spirituală, ca și încercarea urmăririi unei căi spirituale, nu poate fi un act pur, un act care să implice exclusiv o raportare directă la transcendență, ci se petrece în cadrele istorice proprii modului cultural de ființare în lume. O anumită epocă își are cadrele sale culturale care rămân orizontul de neevitat pentru felul în care se poate articula experiența umană, indiferent de intenționalitatea sub care stă. Schimbarea de epocă aduce cu sine o dificultate în accesul la sensul afirmațiilor ce aparținuseră textualității epocii anterioare, ba o dificultate chiar și în înțelegerea oamenilor care, prin formația lor, nu aparțin epocii contemporanilor lor. Schimbarea de configurație culturală merge până foarte departe, riscul pe care nenumărate generații l-au încercat în istorie fiind acela de a proiecta propriile canoane de înțelegere asupra produselor culturale anterioare. Mai ales în cazul intervalelor în care preocuparea centrală din perspectivă intelectuală este sinteza datelor moștenirii unui trecut.

Toate aceste aspecte pe care le-am invocat în studiul de față reprezintă presupuziții esențiale ale unei analize pertinente asupra specificului raportului dintre religie filosofie în spațiul românesc. Desigur, evoluția raportului între experiența religioasă și discursul filosofic în context românesc își are diferențele și caracteristicile sale specifice, însă se plasează în orizontul pe care l-a conturat modelul spiritual și cultural bizantin. Dacă căile de împlinire au fost diferite, idealul care a animat experiențele spirituale și orientarea exercițiului filosofării a fost același în întreg Răsăritul

creștin. Și tocmai aceasta este o caracteristică fundamentală a modelului spiritual și cultural ce traversează istoria Răsăritului creștin: existența unor soluții specifice de practică spirituală și de filosofare în cazul fiecărei națiuni, regiuni sau comunități.

Referințe bibliografice

- Alfeyev, Hilarion. 2000. *St. Simeon the New Theologian and Orthodox Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Bradshaw, David. 2004. *Aristotle East and West—Metaphysics and the Division of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavarnos, Constantine. 1968. *Byzantine Thought and Art*. Massachusetts: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies.
- De Beauregard, M. Costa, Dumitru Stăniloae. 1995. *Mica Dogmatică vorbită*. Sibiu: Deisis.
- Dilthey, Wilhelm. 1999. *Construcția lumii istorice în științele spiritului*. traducere de Virgil Drăghici. Cluj-Napoca: Dacia.
- Ducellier, Alain. 1997. *Bizantinii*. traducere de Simona Nicolae. București: Teora.
- Gadamer, Hans Georg. 2000. *Adevăr și metodă*. traducere de Gabriel Cerceș și Larisa Dumitru. București: Teora.
- Heidegger, Martin. 1997. *Originea operei de artă*. traducere de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu. București: Humanitas.
- Henry, Michel. 2000. *Întrupare. O filozofie a trupului*. traducere de Ioan I. Ică jr. Sibiu: Deisis.
- Marion, Jean-Luc. 1989. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc. 2007. *Vizibilul și revelatul*. traducere de Maria-Cornelia Ică jr. Sibiu: Deisis.
- Matsoukas, Nikolaos. 1997. *Introducere în gnoseologia teologică*. traducere de Maricel Popa. București: Ed. Bizantină.
- Matsoukas, Nikolaos. 2003. *Istoria filosofiei bizantine*. traducere de Constantin Coman și Nicușor Deciu. București: Editura Bizantină.
- Meyendorff, John. 1995. *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*. traducere de Angela Pagu. București: Ed. Enciclopedică.
- Stăniloae, Dumitru. 1990. *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*. Craiova: Editura Mitropoliei Craiovei.
- Tatakis, Basile. 2010. *Filosofia bizantină*. traducere de Eduard Florin Tudor. București: Editura Nemira.
- Yannaras, Christos. 2000. *Persoană și Eros*. traducere de Zenaida Luca. București: Anastasia.

Părintele Dumitru Stăniloae și istoria isihasmului în ortodoxia românească*

Savu Totu

Viața unui om precum Părintele Dumitru Stăniloae nu poate fi dezlegată de opera sa. Am putea spune că adevărata sa operă este însăși viața lui! De obicei, acești oameni care trăiesc ceea ce gândesc într-un mod deplin, fără tensiuni interne sau compromisuri lumești care să conducă la o tulburare a minții și sufletului lor (generatoare de schimonosiri și otrăviri ale caracterului), devin repere morale pentru multe generații. Părintele Stăniloae a trăit o vreme în care societatea românească a trecut prin mai toate încercările posibile (de la inevitabilele războaie până la nefericitele regimuri politice dictatoriale, și de dreapta și de stânga), pe care nu doar istoricii au încă a le cerceta mai mult pentru a le înțelege mai bine!... Din acest punct de vedere, cred, este mai ușor de înțeles de ce creștinismul trebuie văzut nu doar ca o religie printre altele, ci ca un *mod de viață* asumat în contextul dezvoltării culturii europene pe care a nutrit-o; între cultura europeană și creștinism există o legătură de permanentă și reciprocă înrăurire. Este imposibil, apoi, să înțelegi evoluția societății românești și ce înseamnă pentru ea tradiția creștină fără a te raporta la specificul creștinismului unui popor de origine latină, european prin poziția geografică și cultură dar bizantin prin trăire.¹ Doar astfel vom înțelege mai bine de ce opera Părintelui Stăniloae nu este doar un simplu rod al eforturilor sale omenești, ci și mărturisire a strădaniilor pentru înțelegerea și explicarea dimensiunii creștine a vieții omenești prin asumarea spiritualității ortodoxe în ceea ce are ea ca temelie: isihasmul. Creștinismul ar fi, într-adevăr, doar o religie printre altele dacă nu ar fi construit pe această „piatră” de temelie pe care să se poată edifica viața de zi cu zi a omului, indiferent de vremuri. Când Părintele Stăniloae va fi început traducerea *Filocaliei* grecești, pe care a completat-o nu doar prin bogate note de subsol, ci și cu alte opere ale unor mari isihăști, transformând-o astfel într-o „filocalie românească”², mesajul acestei întreprinderi duhovnicești era împlinit prin rostul trecerii acestei traduceri în *pregătirea* noastră pentru „vremea lucrării”... celei a Domnului (Ierótheos 2014).

*

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC - doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

¹ Referirea este la ritualul religios bizantin.

² Este ceea ce și cercetătorii străini recunosc.

În acest articol mi-am propus să vorbesc mai întâi, în mod special, despre una dintre deschiderile operei Părintelui Stăniloae, și anume modul în care problema relației dintre filosofie³ și religie în spațiul românesc a fost intrinsec legată de rolul isihasmului în cultura noastră europeană. De altfel, cred că atât de mult „prizată” afirmație a lui Malraux, cu rang de apoteogmă în mediul intelectual european, „Secolul XXI va fi spiritual/religios, sau nu va fi deloc!”⁴ este un semn al frământărilor dintotdeauna ale întregii lumi moderne. Faptul că isihasmul a fost, este și va fi ceea ce a înseamnă „aluatul” din care este făcută o comunitate religioasă, nu încapă îndoială. Cu siguranță, însă, „secolul al XXI-lea va fi unul dificil și va juca, totodată, un rol hotărâtor. Iar pentru a avea ceva de oferit, astfel încât să-i ajute pe credincioși să poată înfrunta noile condiții de viață ce vor veni, Biserica trebuie să le facă mai bine cunoscută Tradiția sa neptică, isihastă, și să-i îndemne la a o trăi ei înșiși” (Ierótheos 2014, 9), spune Ierótheos, Mitropolit al Nafaktosului. De această dată, afirmația nu este doar foarte clară, ci și „programatică”. Într-adevăr, isihasmul este singura șansă a viețuirii celui alt „om nou”, propovăduit de Biserică, spiritualizat sau *înduhovnicit*,⁵ prin care se poate vorbi de o comunitate cu adevărat „umană”. Părintele Stăniloae era conștient de acest lucru, dovadă fiind întreaga sa viață pusă în slujba Bisericii, pe care opera sa o reflectă într-o mare măsură. Cu adevărat „moștenirea” sa lăsată nu doar nouă, românilor, dincolo de opera lui teologică, este *duhul rostirii Adevărului*. Părintele Stăniloae „a știut” că lumea se clatină și a făcut tot ce a putut ca isihasmul să fie cunoscut și trăit de cât mai mulți dintre semenii lui. Nu întâmplător l-a „chemat” mai întâi pe Sfântul Grigorie Palama să le reamintească tuturor credincioșilor ce înseamnă „vederea lui Dumnezeu”! Nu întâmplător și-a dedicat întregul timp „traducerii” *Filocaliei* nu doar în pagini de carte, ci mai ales în pagini de viață...

Direct și indirect, avem surse foarte bogate, românești și străine, care permit înțelegerea acestui raport dintre cultura europeană și isihasm, pe care doar răsfoind biobibliografia Părintelui le-am putea exploata ușor. Dar nu o asemenea cercetare mi-am propus să întreprind aici, ci doar o deschidere către această temă a *păcii minții și sufletului* prin surprinderea laolaltă a unor reflexii ale gândirii sale în modul receptării de către noi a lucrării culturale și duhovnicești; firește, deosebind „cultura Duhului”⁶ de

³ Atât în sens larg, de meditație asupra problemelor vieții, cât și în sens restrâns, de „răspuns” la acele probleme care generează un anume tip de spiritualitate.

⁴ De altfel, Malraux însuși, în diferite interviuri, a spus că prin „spiritual nu se referea la o religie dintre cele existente (cu siguranță, nu la creștinism), ci la o posibilă formă de *spiritualitate*, nu neapărat religioasă (pe care nu o exclude, dar pe care o înțelege în perspectivă strict metafizică), care ar putea „da” un „model exemplar de om”, adică atât de inteligent încât să nu mai permită „răutatea” acestei lumi; așadar, visa la un „alt „om nou”. Iar acel „nu va fi deloc” este doar o figură de stil prin care nu se afirmă „sfârșitul lumii”, la propriu, ci doar că lumea va pierde dimensiunea gândirii inteligente, care pentru Malraux ar echivala cu „a nu fi deloc” (există nenumărate surse ale acestei „dispute” - <https://paultumanian.wordpress.com/2008/02/11/>).

⁵ Păstrarea terminologiei respective nu înseamnă neapărat o respingere a vocabularului creștin latin, ca inexpressiv din punct de vedere dogmatic, ci este o păstrare a „miresmelor” dezvoltării *istorice* a unui creștinism care a înflorit în timp, o dată cu poporul român. În terminologia „veche” (atunci când sensurile unei experiențe anume sunt receptate dincolo de semnificația lingvistică a termenilor) se spune mai bine istoria dezvoltării creștinismului purtate de un anume specific.

⁶ În sensul pe care îl dă Ieromonahul Rafail Noica, în „Cultura Duhului” 2002.

cultura lumească, pe care Profesorul Dumitru Stăniloae o interoga într-un mod exemplar pentru a redescoperi acele sensuri mereu noi în căutările omului modern⁷. În acest sens, iată, este interesant faptul de-a înțelege prin cei care l-au cunoscut îndeaproape cum anume a fost percepută personalitatea sa în legătură cu raportul dintre filosofie și teologie.⁸ Asemenea „repere” vor fi suficiente, sper, pentru a înțelege că personalitatea Părintelui Stăniloae este o „piatră de temelie” pentru cultura creștină europeană.

De pildă, încercarea de-a privi unitar, din perspectiva problemei cunoașterii lui Dumnezeu de către om, ar putea da seamă mai bine de cele afirmate anterior. „O perspectivă extrem de interesantă, de natură să evidențieze caracterul unitar și dinamic al operei Părintelui Stăniloae, ne-o oferă dimensiunea gnoseologică sau problema cunoașterii lui Dumnezeu, care străbate ca un fir roșu toate lucrările sale. Modul sintetic și echilibrat de abordare și de evaluare a contribuțiilor patristice în acest domeniu permanent actual al teologiei îi permite să identifice răspunsuri noi la eterna întrebare: în ce măsură omul poate să-L cunoască pe Dumnezeu? Aceste răspunsuri au toate o notă comună, nu doar de ordin metodologic, ci și structural, care constă în predilecția constantă pentru tipul apofatic de cunoaștere divină. Spre deosebire însă de alți teologi ortodocși, la Părintele Stăniloae apofatismul nu este opus catafatismului sau cunoașterii raționale, ci este conceput ca inseparabil de acesta, chiar dacă îi este superior. Accentul insistent pus pe apofatismul divin are ca urmare directă evidențierea caracterului personal al lui Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de alta, afirmarea posibilității reale a omului de a experia prezența nemijlocită a lui Dumnezeu la nivelul creației” (Buchiu 2013, 11-12). Această „predilecție constantă pentru tipul apofatic de cunoaștere divină”, pe care Părintele profesor Ștefan Buchiu o consideră, pe bună dreptate, „firul roșu” al întregii opere a Părintelui Stăniloae, poate fi înțeleasă și ca expresie a modului în care este receptat isihasmul în tradiția ortodoxă. Această semnificare a „metodei apofatice” este în acord cu ceea ce se confirmă prin permanenta corelare în scrierile sale a „apofatismului divin” cu „apofatismul uman”, care exprimă taina umană după chipul Tainei lui Dumnezeu, ce nu poate fi „supusă rigorii științifice”, ci „înțelegerii și experienței lui ca *persoană în comuniune* (s.a.) ce se revelează creând, însă fără să-și epuizeze taina” (Buchiu 2013, 13). Excelenta prezentare a rolului apofatismului în opera Părintelui Stăniloae, pe care Părintele Buchiu îl descrie în cartea sa prin opt moduri de cunoaștere (dogmatic, trinitar, cosmologic, antropologic, eclesiologic, eshatologic, mistic și liturgic) - care pot fi sintetizate și prezentate sub forma unei întreite modalități prin care „credincioșii experiază, chiar dacă în moduri diferite, aceeași Taină a prezenței sfințitoare și mântuitoare a lui Dumnezeu” (Buchiu 2013, 14), adică, prin apofatismul dogmatic, apofatismul mistic și apofatismul liturgic - oferă posibilitatea înțelegerii dimensiunii profund ortodoxe a gândirii sale teologice. Adică, acest mod al gândirii apofatice „promovat” de către teologul român este efectul unei

⁷ Este cazul filosofilor existențialiști, mai ales.

⁸ În acest articol este avută în vedere doar *deschiderea* către tema raportului dintre filosofie și religie și punerea în evidență, în această perspectivă, a rolului isihasmului în constituirea spiritualității ortodoxe românești.

trăiri puternic ancorate în autentică spiritualitate ortodoxă de origine apostolică, pe care doar isihasmul a putut-o prezerva.

Tot cu privire la ceea ce numim „ecouri” ale gândirii Părintelui Stăniloae în mințile și inimile celor care l-au cunoscut personal sunt și două dintre modurile în care a fost receptat interesul său pentru relația dintre filosofie și teologie. Poate chiar acest lucru l-a făcut ceva mai ușor de perceput ca partener de dialog de către Occident, știut fiind faptul că ceea ce l-a nemulțumit în tinerețe, când începuse să studieze teologia, a fost acel mod „rece”, raționalist de-a privi lucrurile duhovnicești. Dintre nenumăratele exemple pe care le-aș putea da în această privință nu poți privilegia pe nici unul. De aceea, am ales din considerente strict personale două viziuni complementare asupra acestei probleme a relației dintre filosofie și teologie, pentru a-mi evidenția mai ușor punctul de vedere asumat. Poate nu întâmplător, începutul unui articol scris de către un teolog și sfârșitul altui articol scris de către un filosof pot *deschide* acest cerc al interpretării mele, pe care îl figurează cele două moduri de receptare a personalității Părintelui Stăniloae, privind tema noastră. Iată:

„Părintele Dumitru Stăniloae a constatat criza umanismului din veacul XX și a căutat rădăcinile acestei crize nu numai în rătăcirile în care s-au adâncit laicii, ci și în *imobilismul* (s.a.) manifestat de cei care încercau să teologhisească în Biserică, în anacronismul acestora. Menținerea teologiei românești într-un steril tradiționalism al formei l-a determinat pe Părintele Stăniloae să caute mai întâi frământarea, întrebările veacului, pentru ca să găsească răspuns în Tradiția Sfântă a Bisericii. Economia cu care teologul român interpretează pe Gabriel Marcel, Berdiaev, Heidegger, L. Lavelle și alți filosofi contemporani nu înseamnă nicidecum o renunțare la fidelitatea dogmatică deoarece această economie este împlinită prin actul altoirii acestor filosofi în Tradiția răsăriteană a Sfinților Părinți ai Bisericii” (Holbea 2002, 147-170).

„Citindu-l pe Stăniloae, poate, cel mai mare teolog al ortodoxiei, din acest veac, și, oricâtă rezerva sa față de filosofie, totuși, între marii filosofi ai timpului, ne încumetăm să mai credem în noi, paradoxal, întrebându-ne, dacă nu chiar îndoiindu-ne, asupra noastră. Aparent definitiv în demonstrații, este neliniștit și neliniștitor, provoacă, dezvăluindu-ne mereu ceea ce nu suntem, pentru a fi ceea ce trebuie să fim.

Să-l citim, deci, pentru a ne întreba, ca să ne răspundem, și pentru a ne răspunde interogativ! Acest „profil” este, doar, ca „protreptic sufletesc” pentru înțelepciune, prin acest mare înțelept, al lumii noastre, vremelnice” (Vlăduțescu 1992, 20).

Dar despre acest raport dintre filosofie și teologie în relație cu spiritualitatea ortodoxă însuși Părintele Stăniloae a scris o carte intitulată *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, apărută în 1943 la Sibiu, „o carte de gândire, de meditație creștină în sens larg” (Stăniloae 2013), o carte în care, după propria-i mărturisire, încerca să facă înțeleasă dogma Întrupării Mântuitorului în termenii istoriei, ai acelui *timp* în care oamenii își împlinesc sau își ratează rostul pe acest pământ. Poate nu întâmplător, această carte „de meditație creștină în sens larg”, de o teologico-filosofică meditație creștină, dacă am putea spune, este scrisă între „Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama” (1938) și tipărirea primului volum al *Filocaliei* (1946).⁹ Pentru că, nu

⁹ Vedeți „Cuvânt înainte” al cărții.

întâmplător, între *timpul* în care Sfântul Grigorie Palama apăra creștinismul de „laicizare” și acest *timp* în care Părintele Dumitru Stăniloae hotărăște să scrie este o asemănare indubitabilă. *Filocalia* nu este, așadar, doar o simplă traducere a unor cărți de înțelepciune, ci este o *deschidere* către mințile și sufletele oamenilor „veacului acesta” a Înțelepciunii Mântuitorului Hristos. *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* nu este, de aceea, o simplă carte, ci un mod de-a mărturisi Calea, Adevărul și Viața. Dialogul teologiei cu filosofia (ca înțelepciune lumească) a fost dintotdeauna necesar, pentru a-i înțelege limitele, sau pentru a-l respinge când (își) depășea limitele. Apelul la filosofii vremurilor, la teologii catolici și protestanți, pe care Părintele Stăniloae îl face cu maximă sinceritate pentru înțelegerea gândirii lor, niciodată din plăcerea de-a polemiza, este tot timpul în vederea deschiderii către *teologia vie,* către *Viața în Hristos.* ¹⁰

În *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, în „Introducere. Revelația ca împlinire a omului”, Părintele Stăniloae deja anunță în ce fel trebuie înțelese frământările oamenilor, pe care filosofii vremii le exprimă cel mai bine. Spunând că „principala trăsătură a credinței este aceea că ea nu este un simplu fenomen lăuntric al sufletului nostru, ci este o raportare la o realitate care nu se confundă cu actul credinței sau cu ceva ce face parte din ființa omului” (Stăniloae 2013, 19), va analiza acest aspect al ei în legătură cu filosofia vremii. Considerațiile filosofilor privind diferite probleme ale vieții omenești nu sunt respinse ca total neadecvate omului credincios. De altfel, asumând că această carte stă sub semnul unei îndoite greutate a scrierii sale, datorate „amplorii și adâncimii subiectului”, respectiv, dificultății de-a reda viața lui Hristos reliefând „aspectele actualității, corespondența Lui cu problemele vieții ale timpului nostru, fără a lăsa în umbră sau a utiliza în trăsături prea generale formulele dogmatice în care au cuprins Sinoadele ecumenice doctrina despre El” (Stăniloae 2013, 15-16), intră într-un dialog viu cu unii dintre cei mai mari filosofi ai timpului. De pildă, vorbind despre credință, spune că „N. Hartmann, voind să dovedească realitatea transsubiectivă a obiectelor cunoașterii, a arătat cât de mult este scăldat actul cunoașterii în acte emoționale, care au și ele un caracter transcendent, lansându-se dincolo de conștiință” (Stăniloae 2013, 20). Dar credința, spune Părintele Stăniloae, „este experiată de credincios nu ca un produs personal, ca un rezultat al eforturilor proprii, ci ca o presiune pe care o exercită asupra conștiinței o prezență sau semnele covârșitoare ale unei prezențe, care e una cu realitatea în care crede” (Stăniloae 2013, 22). Paralela pe care o face între actul credinței și modul în care Hartmann analizează actele ce însoțesc cunoașterea nu face altceva decât să arate în ce măsură filosoful este capabil să perceapă, dar nu în termenii dogmatici ai creștinismului, ceea ce este totuși „credință”¹¹. Dacă nu se poate vorbi încă de *credința* în Dumnezeu cel viu, Hartmann „vorbește de experiența de-a fi apăsător sau purtat de o forță transsubiectivă, căreia nu se poate să nu-i corespundă ceva real, chiar dacă acel ceva rămâne ascuns cunoașterii” (Stăniloae 2013, 23). Pentru că „experiența vreunei părți din realitate stă în raport direct cu gradul de

¹⁰ În sensul pe care îl regăsim la Sfântul Nicolae Cabasila, în „Scrieri, Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos” 1989.

¹¹ Este vorba de modul perceperii credinței ca act al *conștiinței* .

participare la ea”, chiar dacă s-ar putea obiecta că în cazul filosofiei lui Hartmann că obiectele cunoașterii sunt accesibile tuturor oamenilor pe când în cazul credinței nu, aceasta nu înseamnă că acest alt mod de-a înțelege „experiența” ar contrazice posibilitatea credinței creștine. „Nici realitățile cognoscibile pe cale naturală, îndeosebi cele ale vieții spirituale, nu le cunosc și nu le mărturisesc toți oamenii. Filosofii, prea adeseori, afirmă experiența unor realități care spirituale care nu se impun tuturor conștiințelor cum se impune lumea obiectelor. E adevărat – deși și acest fapt este negat de mulți filosofi – că toți ar putea ajunge la cunoașterea lor. Dar cine ne spune că n-ar putea ajunge toți oamenii și la cunoașterea realităților de credință?” (Stăniloae 2013, 24)... Așadar, cum stau lucrurile în acest caz?...

„O a doua trăsătură principală a credinței este că ea se ivește în om într-un chip minunat. Certitudinea omului despre realitatea divină se naște altfel decât cunoașterea lumii naturale” (Stăniloae 2013, 24), spune Părintele Stăniloae. De această dată face apel la un alt filosof pentru a ilustra o altă „mărturisire” filosofică: „Cuvântul cifru, pe care îl întrebuițează Karl Jaspers pentru a arăta calitatea lucrului concret de-a ne descoperi, când suntem în stare, transcendența, se potrivește cât se poate de bine în special pentru omul a cărui credință este ocazie care face să se aprindă în noi siguranța de Dumnezeu” (Stăniloae 2013, 25). Urmând, în carte, exemplului prin care Sfântul Pavel afirmă această „trăsătură” a credinței, „mărturisirea” filosofului german este catalogată drept „probă” a exprimării posibilității credinței religioase.

John Cullberg sau Louis Lavelle, Karl Jaspers sau Martin Heidegger – pentru a nu-i numi decât pe cei mai cunoscuți nouă astăzi – nu sunt doar autorii pe care Părintele i-a citit, ci niște persoane cărora le răspunde la niște întrebări pe care aceștia nu le puteau pune bine din anumite considerente. De altfel, știa foarte bine ce înseamnă filosofia existențialistă (ne putem da ușor seama cât de multă filosofie citise), înțelegea bine personalismul filosofic și, de aceea, înțelegea „apropierea filosofiei existențialiste de creștinism” pentru că, ne spune, la fel ca în creștinism, era revendicată „totalitatea omului”, înțelegerea lui ca un întreg. Totuși, adaugă, „putem spune că tensiunea manifestată de cugetarea omenească în filosofia existențială după o transcendență e satisfăcută de-abia în creștinism” (Stăniloae 2013, 75). Doar creștinismul poate oferi o înțelegere a deplinei existențe, pentru că numai aici omul este în raport cu adevărata transcendență, spune Părintele Stăniloae. Critica unor mari filosofi ca Jaspers sau Heidegger nu este deci o respingere rece și neînțelegătoare a efortului lor de-a reda demnitatea omului modern, ci o reorientare a cugetului către adevăratul „personalism”... Doar „când întâlnim *absolutul într-o persoană concretă* facem experiența transcendenței” (Stăniloae 2013, 76).

Iisus Hristos sau Restaurarea omului este o pledoarie pentru dialogul cu filosofia și științele vremurilor, cu teologia catolică și protestantă (puternic influențate de „secularizarea” societății - dacă prin aceasta înțelegem o tot mai mare renunțare la credința în Dumnezeu în beneficiul credinței omului în propriile-i forțe), cu „omul modern”, care este pe cale să-și piardă iremediabil Calea către Adevăr și Viață. Nu întâmplător, așadar, această „carte” urmează alteia numită *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* și o precede pe alta numită *Filocalia*. Aceste două lucrări omenești

ale Părintelui Stăniloae sunt, de fapt, anunțarea că suntem *mereu* la „vremea lucrării”, acel „timp oportun” pe care omul este dator să-l trăiască prin „a face lucrarea Domnului”.

Deși, referindu-se la cartea scrisă cu un scop explicit, afirmând că „scrierea de față nu este o carte de dogmatică propriu-zisă”, ci este „o carte de gândire, de meditație creștină în sens larg” (Stăniloae 2013, 16), ea nu poate fi dezlegată de „conștiința dogmatică”¹² a Părintelui Stăniloae. Contextul în care a fost scrisă a „imprimat”, oarecum, o formă a expunerii credinței creștine în acord cu nevoile semenilor noștri. Adecvarea „conștiinței dogmatice” la „conștiința liberă” a oamenilor din acea vreme este, însă, o întreprindere mai delicată decât s-ar crede.

•

Istoric, o dată cu „limpezirea apelor” gândirii dogmatice creștine prin confruntarea ultimă¹³ dintre rațiune și credință (de fapt, confruntarea privind diferitele moduri de-a înțelege rosturile acestora în planul mântuirii), prin disputa dintre Varlaam și Sfântul Grigorie Palama, isihasmul a început să fie înțeles din ce în ce mai bine ca singura modalitate de-a păstra vie legătura oamenilor cu Dumnezeu. La limită, isihasmul este *pacea* pe care Mântuitorul a dat-o creștinilor ca darul cel mai de preț în vederea dobândirii Împărăției Sale. Părintele Dumitru Stăniloae a fost „purta” de duhul tradiției creștine ortodoxe la izvorul Vieții, din care a băut cu prisosință și, astfel, prin înmulțirea talantului care i-a fost dat, a răspuns chemării de a lucra la mântuirea întregului neam românesc. Vastitatea și varietatea acestei lucrări duhovnicești s-a reflectat extrem de bine și în opera Părintelui. Posibilitatea diferitelor abordări ale acesteia confirmă faptul că avem de-a face cu o bogăție nu numai a experiențelor sale personale, ci și cu o mărturisire a modului dinamic în care trebuie să înțelegem comuniunea oamenilor cu Dumnezeu. Astfel, opera Părintelui Stăniloae este o mărturisire de credință ortodoxă în cel mai înalt sens. Putem înțelege mai bine aceasta, așa cum spuneam, în spiritul uneia dintre scrierile sale, anume studiul său privind istoria isihasmului în ortodoxia românească (nu doar ca pe o dovadă printre altele privind importanța acestuia pentru creștinismul ortodox în genere) mai ales prin „ecourile” lăsate în inima și mintea celor care l-au cunoscut direct sau prin opera sa (Stăniloae 1979).

•

Despre viața și opera Părintelui Dumitru Stăniloae s-au scris, apologetic și critic, nenumărate articole și studii, teze de doctorat (la noi și în străinătate), evidențiind unul sau altul dintre aspectele unei opere care se întinde aproape pe întregul secol al XX-lea, un timp, așa cum spuneam, al frământărilor și evoluțiilor mai mult sau mai

¹² În sensul dat de către Arhimandritul Sofronie (Saharov).

¹³ „Ultimă”, evident, în sens dogmatic. Deși nici pentru unii „ortodocși” lucrurile nu sunt clare.

puțin așteptate ale întregii lumi, operă care cuprinde zeci de mii de pagini despre tot ceea ce poate trăi un om în lume (de la problemele vieții de zi cu zi la înaltele chemări ale creștinului ortodox). Este aproape imposibil să faci o „sinteză” a lucrărilor sale fără a lua în calcul permanenta mișcare a unei gândiri care încerca să surprindă viul oricărei experiențe lumești. Acest caracter *viu* al gândirii Părintelui Dumitru este „marca” vieții unui sihastru din „pustia” civilizației pe care a încercat să o supună ritmului inimii sale împăcate cu bucuria de-a fi acolo unde poate fi mereu de folos. „Timpurile interesante” de care nici românii nu au fost feriți (un vechi blestem chinezesc sună așa: „Să ai parte de trăirea unor vremuri interesante!”) au fost trăite din plin de către unul dintre acei români care au reușit să înțeleagă și să exprime cel mai bine rosturile vieții monahale și felul în care sihaștrii români au lăsat moștenire Europei un „petec de Cer” duhovnicesc peste acest mare ocean al dezbinării lumești.

Părintele Stăniloae a fost chiar de la primele sale „începuturi” în ordinea construcției culturale a operei în acord cu structurile lui sufletești, iar acestea au fost mereu în rezonanță cu mentalitatea poporului român. De aceea, nu întâmplător, cele două „coordonate” ale operei sale, recunoscute de întreaga exegeză, sunt spiritul filocalic întrupat de *Filocalia* românească și gândirea profund creștin-ortodoxă exprimată în *Dogmatica*, care au configurat armonios întreaga sa personalitate. Între aceste două linii de forță se vor fi desfășurat mai toate experiențele intelectuale și încercările sale duhovnicești.

În ceea ce privește abordarea de față, prin cele două „coordonate” voi încerca să arăt și în ce măsură preocuparea Părintelui Stăniloae pentru istoria isihasmului în ortodoxia românească „coincide” cu viața unui neam a cărui origine creștină nu numai că nu poate fi contestată, ci mai ales trebuie recuperată de întreaga civilizație occidentală ca pe un „mod de a fi” al unei națiuni fără de care Europa, de ieri și de azi, ar fi mult mai săracă. Dacă anumite interpretări ale rolului monahismului românesc pentru viața poporului nostru au fost catalogate de către unii critici occidentali ca fiind „naționaliste”, mai ales într-un anumit context, cu siguranță acestea nu au vreo acoperire. Atunci când Părintele Dumitru mergea în Sfântul Munte Athos, ca pelerin alături de un călugăr român de acolo, dinspre Kareia către Mănăstirea Iviron, ne spune cât era de „încântat de convorbirea încinsă cu un om simplu, blând, cu totul stăpânit, în gândurile, în graiul și în purtarea lui, de Dumnezeu, fără să aibă însă nimic din fanatismul agresiv și displăcut al oricărui sectar sau fals creștin, ci, răspunzând și descriind modest viața lui de aici, pare că *cerându-și iertare ca prin starea ce și-a ales ar vrea să fie mai mult în slujba lui Dumnezeu decât alții* (s. m.)” (Stăniloae 2012, 142), e limpede că Părintele Stăniloae știa să distingă între fanatismul agresiv al sectarului sau falsului creștin și propovăduirea Evangheliei. De asemenea, știa să distingă între cele două „lumi” în care, deseori, trăim sfâșiați din bine-cunoscutul motiv al trufiei. Iată ce spune pelerinul Dumitru Stăniloae vizitând Mănăstirea Marea Lavră, cea mai renumită mănăstire din Sfântul Munte, la acea vreme, prin vechime, bogăție și importanță: „Nicăieri nu m-a impresionat atât de mult arta ascetică bizantină ca aici. Minunata lume a credinței și a legendei înflorește din pereți, amestecându-te cu parfumul ei de mister și de extaz. La stânga intrării [este vorba de Trapeza mănăstirii, locul unde

călugării mâncau în comun] crește pomul dreptilor. Socrate, Platon, Solon și Pitagora, Plutarh, Aristotel și Sibilele arată toți spre Mântuitorul. La dreapta, convoiul sfinților conduși de Petru s-a oprit la poarta Raiului. Totul e străbătut de viață și de mișcare, și totuși totul e de-o înțepeneală sacrală și de-o imobilitate transcendentă. Numai în lumea noastră e neliniște, năvală și agitație, dincolo e liniște și odihnă” (Stăniloae 2012, 142). Această imagine a celor „două lumi” este extrem de revelatoare; limbajul poetic în care este descrisă evidențiază sensibilitatea omului care avea să fie vreme îndelungată în dialog deschis cu teologii Occidentali (știut fiind faptul că aceștia acordă o atenție deosebită culturii lumești). Înțelegem, chiar și din această scurtă mărturie, de ce creștinii de altă confesiune decât cea ortodoxă au găsit în Părintele Stăniloae un partener de dialog sincer și nepătimăș.

În timpul traducerii unor texte ale Filocaliei grecești, Părintele Stăniloae, consultând și alte traduceri străine (mai ales germane), observă că unul dintre intelectualii occidentali ai vremii, A.M. Amman, nu vorbește decât despre isihăștii Bisericii grecești și ai celei rusești. Mai mult, în descrierea acestuia făcută vieții isihaste, cercetătorul amintit trece de la secolul al XV-lea direct la secolul al XIX (mai exact, în cazul Bisericii Ruse, de la Nil Sorschi la Paisie Velicicovschi), amintind doar, „în general”, „că scrierile filocalice, care circulau în manuscrise la Athos, <nu erau străine de Răsăritul greco-slav>” (Stăniloae 1979, 555). Părintele Stăniloae va scrie un studiu intitulat „Isihăștii sau sihaștrii și rugăciunea lui Iisus în tradiția ortodoxiei românești” (Stăniloae 1979, 555), în care arată cu dovezi istorice incontestabile (vechi manuscrise, scrieri autohtone despre organizarea vieții monahale pe teritoriul vechilor țări românești, mărturii ale pelerinilor străini ș.a.) că pe teritoriul actual al României monahismul este atestat istoric încă din secolul al IV-lea, iar isihasmul palamit a putut fi atât de ușor receptat de către comunitățile monahale pentru că exista deja o tradiție isihastă. De altfel, prefața lui la una dintre cele mai documentate cărți scrise, până acum despre, despre istoria monahismului românesc, implicit a isihasmului, cea a ieromonahului Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*, (Bălan 1982) Părintele Stăniloae spune explicit care a fost „rolul” isihasmului: „Legat de Dumnezeu prin dreapta credință apostolică, printr-o aleasă trăire morală și cu o străveche tradiție călugărească, cu sute de mănăstiri, schituri și sihăstirii și cu mii de sihaștrii rugători în codri și munți, nimic nu putea clinti pe creștinul nostru din pământul sfânt al țării sale, pentru că prin aceste locașuri și prin viețuitorii lor își avea rădăcinile în Dumnezeu însuși” (Stăniloae 1982). Așadar, „naționalismul” Părintelui Stăniloae a fost doar această încercare de-a păstra vie în memoria neamului românesc rostul creștinului adevărat în această lume. Într-un fel, prin analogie cu gestul călugărului athonit pe care l-a însoțit într-un pelerinaj la Sfântul Munte Athos, „naționalistul” Stăniloae *pare că își cere iertare pentru că a ales să fie mai mult în slujba lui Dumnezeu decât alții...*



Nu interesează aici documentarea propriu-zisă a fenomenului isihast pe care o realizează Părintele Stăniloae în această scriere decât pentru a întări convingerea că

spiritualitatea românească este strâns legată de monahismul ortodox în mod special prin latura sa accentuat de origine isihastă. Desigur, monahismul oriental a fost dintru început centrat pe „*isihia*”, pe linișt(ir)ea minții prin coborârea ei în „inimă”, însă abia cu Sfântul Grigorie Palama (secolul al XIV) și viața de obște a mănăstirilor va cunoaște acel mod de rugăciune care s-a identificat cu forma desăvârșită a nevoinței creștine. Nu întâmplător, așadar, „descoperirea” Sfântului Grigorie Palama a însemnat „începutul” încercării duhovnicești a Părintelui Stăniloae de-a redescoperi pentru conștiința europeană dimensiunea ei creștină reală. Faptul că această încercare stă sub semnul polemicii calabrezului Varlaam cu Sfântul Grigorie Palama a făcut ca multe dintre luările de poziție ale Părintelui Stăniloae să fie realizate, uneori, în aceeași formă deoarece contextul istoric a rămas aproape neschimbat. Strânsa legătură a problemei dogmatice a „dublei naturi” a Persoanei Mântuitorului Hristos cu cea a „vederii” Lui în „lumina necreată”, adică, la limită, chiar a înțelegerii Învierii Lui și deci a mărturisirii Adevărului, este perfect ilustrată de „evoluția” vieții și operei teologului român. Pe lângă efortul de-a „dovedi” identitatea poporului român și de-ai reconfirma demnitatea în fața Occidentului prin dezvăluirea istoriei isihasmului în ortodoxia românească și, implicit, originea și continuitatea spiritualității românești, lupta cu „spiritul decadent al lumii” sau secularizarea a fost o altă preocupare neîncetată a *dascălului* român.

Istoria isihasmului în ortodoxia românească nu este deci doar o constatare a unor fapte trecute sub tăcere de Occident (probabil din necunoașterea limbii), ci o descoperire a rostului său în ceea ce se va fi numit de curând „construcția” noii Europe. Azi, mai mult decât oricând, neînțelegerea și deci nerecunoașterea identității popoarelor va conduce inevitabil la accentuarea diferențelor dintre ele și confirmarea lor, a acestor neînțelegeri, ca *limite* ale viețuirii împreună a oamenilor.

Ceea ce trebuie evidențiat este faptul că Părintele Stăniloae a reușit să facă posibil un dialog al culturii occidentale cu cea orientală prin mărturisirea vie a tradiției creștine. Amintesc doar una dintre tezele de doctorat din străinătate care confirmă acest lucru, cea scrisă de catolicul benedictin Maciej Bielawski (Bielawski 1998), și care prezintă cât se poate de obiectiv, luând în considerare contextul în care a trăit și a scris, că a fost un adevărat mărturisitor creștin. Dincolo de „măsurarea” personalității teologului român în „câtimi” de admirație sau de critică neafectate de apartenența la confesiuni creștine diferite, putem ușor constata faptul că Occidentul a receptat excelent personalitatea teologului român. După cum se știe, Olivier Clément și Kallistos Ware, mai întâi, apoi și alți mari teologi occidentali, au afirmat valoarea operei Părintelui Stăniloae și au subliniat importanța traducerii sale în limbi de circulație internațională. Bibliografia sistematică, „mai mult sau mai puțin completă, a părintelui Dumitru Stăniloae, enumeră: 90 de cărți, 33 de traduceri, 275 de articole teologice, 22 de recenzii, 16 prefețe, 35 de cuvântări comemorative, 437 de articole de ziar, 17 interviuri, 15 predici publicate și 60 de convorbiri sau interviuri înregistrate la radio și televiziune. Chiar și fără a lua în considerare posibilele lucrări rămase nepublicate, bibliografia oficială reprezintă multe mii de pagini”(Bielawski 1998, 10).



Desigur, în aceeași măsură, aş putea continua să aduc argumente peste argumente în favoarea importanței înțelegerii corecte a rolului isihasmului în cultura românească și, implicit, în cea europeană. Mă opresc doar la a sublinia un aspect mai puțin înțeles al rolului isihasmului pentru înțelegerea relației dintre filosofie și religie, ambele înțelese ca *moduri de viață*. La limită, este vorba de a înțelege ceea ce le apropie dar, în același timp, le și deosebește, adică: modul în care este înțeles raportul dintre rațiune și credință în perspectiva altei relații, cea dintre filosofie și teologie. Toate aceste distincții, mai mult sau mai puțin lămuritoare, au totuși rostul de-a exprima ceva mai bine „nordul” așteptărilor celor care încă nu au înțeles ce este libertatea. Dar aceasta este deja o altă problemă, pe care aici nu o putem decât schița. Astfel, atât timp cât nu se va înțelege că religia creștină, ca *mod de viață*, nu are doar o dimensiune spirituală, în sens larg, de „cultură spirituală”, care se întâlnește cu filosofia, tot ca *mod de viață*, în același sens larg, ci și una *mistică*, de „cultură duhovnicească” (Noica 2002), adică *isihastă*, omul modern va continua să trăiască într-o continuă frământare, chinuit de spectrul unui viitor din ce în ce mai nesigur.

Strădaniile Părintelui Stăniloae de-a arăta că *restaurarea omului* nu se poate face decât în Persoana Mântuitorului Hristos, Prototipul „omului nou”, nu sunt, așa cum spuneam, doar omenești, ci mai ales duhovnicești. Modul în care se poate realiza acest lucru depinde însă de fiecare dintre noi în parte, prin alegerea liberă a rostului pe care și-l dorește. La fel „se întâmplă” și cu popoarele!...

Fără a înțelege cu adevărat că între rațiune și credință nu există raporturi nici de incluziune și nici de excluziune – acestea fiind doar modalități de-a *verifica*, în registre diferite (natural și supranatural), acele *certitudini* de la care pornind capătă *sens* ceea ce *asumă* ca *adevărat* omul – nu se poate înțelege ce înseamnă *isihia*. Mă voi limita doar la a prezenta câteva elemente ale disputei dintre rațiune și credință, așa cum transpar din ceea ce a fost numit „controversa isihastă”, pentru a figura mai bine problematica relației dintre filosofie și religie în spațiul creștin european.

Controversa lui Varlaam cu Sfântul Grigorie Palama s-a purtat în jurul a trei teme: *valoarea științei* pentru mântuire, *valoarea rugăciunii* în general și a rugăciunii mintale în special și *caracterul luminii* pe care au văzut-o apostolii pe Tabor (Stăniloae 1993, 26). Nu voi acorda atenție decât anumitor aspecte ale controverselor care se referă neechivoc la relația dintre rațiune și credință, comentând acele afirmații în care avem trimeri directe la „constituția” gândirii isihaste. De pildă, Varlaam, prin afirmația „Cum este cu sănătatea, așa e și cu filosofia (...)”, încearcă să acrediteze ideea că așa cum între sănătatea primită în dar de la Dumnezeu și sănătatea recâștigată de om prin știința medicinei nu este nici o diferență, la fel, între înțelepciunea Profetilor și a Apostolilor și cea pe care științele omenești ne-o procură nu este, de asemenea, nici o diferență. Sfântul Grigorie Palama contestă un asemenea raționament, spunând că, în raportare la mântuire, adevărurile științelor nu sunt de ajutor. Așadar, a rămâne în „logica omenească” înseamnă a rata mântuirea, pentru că înțelepciunea profetilor și a apostolilor caută să înțeleagă și să facă *voia* lui Dumnezeu, pe când științele omului, nu!

În plus, această înțelepciune este dată de Duhul Sfânt în mod direct, personal, însă nu este cazul celor care nu sunt „aleși”.¹⁴ Cât despre faptul că „filosofia vine de la demoni”, afirmație pe care Varlaam o atribuie Sfântului Grigorie Palama, acesta „răspunde, citându-și cuvintele, că nu despre filosofie în genere a spus că e de la demoni, ci despre a acelora își mărturisesc despre ei că sunt inspirați de demoni, despre a celor necredincioși, care cuprinde atâtea abateri de la dreapta credință” (Stăniloae 1993, 28-29). Distincția palamită dintre cele două tipuri de înțelepciune este, de fapt, o reafirmare a celor făcute de către Sf. Apostol Pavel și de către Sf. Vasile cel Mare. Împărțind darurile dumnezeiești în naturale (unde apare și filosofia) și duhovnicești sau supranaturale, Sfântul Grigorie Palama nu condamnă mintea și științele, „ci abuzul și reaua lor întrebuințare și venerația nemăsurată ce li se acordă” (Stăniloae 1993, 29). Așa cum spuneam, înțelepciunea duhovnicească presupune cunoașterea *voii* lui Dumnezeu. Apoi, dacă înțelepciunea lumească/naturală ar fi fost capabilă să-L cunoască pe Dumnezeu, atunci nu ar fi fost declarată *nebună* chiar de către El. În plus, spune Sfântul Grigorie Palama, de fapt, nu mintea în sine este *nebună*, ci *lucrarea* ei fără Dumnezeu. „Sunt în înțelepciunea <filosofia> (n.m.) elinilor și lucruri bune, dar e amestecată cu otravă și e primejdioasă pentru cine nu poate distinge bine. E bine să se ocupe omul puțin, mai ales în tinerețe, cu ele dar e rău să-ți dedici viața exclusiv lor. <Recunosc și eu, spune Palama, că e bine să te ocupi puțin cu studiul limbilor, cu retorica, cu istoria, cu tainele naturii, cu științele logicii, cu figurile geometrice, cu toate, bune și rele. Și aceasta nu numai pentru a le întrebuința la ceva, ci și pentru că exercitează ochiul sufletului pentru a discerne lucrurile. Dar a rămâne ațâțat lor tot timpul, e rău>. Sau <Desigur, nu i-aș opri să se ocupe și cu științele pe cei ce voiesc, care nu și-au ales viața monahală. Dar nu sfătuiesc pe nimeni să se atașeze definitiv lor. Îi îndemn însă categoric să nu aștepte ceva precis despre Dumnezeu de la ele>” (Stăniloae 1993, 30). Reiese foarte clar, așadar, *valoarea științelor* pentru mântuirea omului.

Cât despre „rugăciunea mintală, sau neîntreruptă, sau internă, sau a inimii”, spune Părintele Stăniloae, „este vorba despre rugăciunea săvârșită de minte în inimă, rugăciune care ajută să se întărească în inimă gândul permanent la Iisus Hristos și care curăță și sfințește prin acest gând toate cugetările și simțirile și îndreaptă toată activitatea spre împlinirea poruncilor lui Hristos. Mintea este liturghisitorul, iar inima este altarul pe care se aduce lui Dumnezeu jertfa tainică a rugăciunii, cum se exprimă așa de frumos Paisie Velichovschij.” (Stăniloae 1993, 33) Este foarte clară legătura dintre înțelepciunea duhovnicească și „rugăciunea minții în inimă”. Așadar, mintea omului trebuie să fie una cu a lui Dumnezeu prin aceeași *lucrare* pentru a se înțelepți, adică prin a face „*voia*” Lui. De aceea, Sfântul Grigorie Palama afirmă *categoric* să nu trebuie să aștepte cineva „ceva precis despre Dumnezeu” de la științele omenești, adică de la puterile omului. E drept, nu prin rațiune înțelegi acest îndemn, ci prin credință...

¹⁴ „Aleșii” nu sunt „elita”, în sens omenesc, ci cei care au primit să facă *voia* lui Hristos, creștinii.

Scopul explicit al „rugăciunii minții” (Stăniloae 1993, 32-52) este acela de-a face ca Dumnezeu „să locuiască” în om prin chemarea neîncetată și curată a numelui Mântuitorului: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, mântuiește-mă” (în alte formulări apare și adaosul „pe mine păcătosul”). Acest scop poate fi atins prin înlăturarea oricărui gând, chiar așa-zis „bun”, din minte. Firește, aceasta pentru ca nici un gând să nu țină mintea dependentă de lume (mai exact, de „lumesc”). Astfel, omul redevine *liber* față de lume și, prin urmare, capabil de-al primi pe cel *Liber*, adică pe Mântuitorul Hristos. Libertatea nu este, așadar, nimic altceva decât adevărata *natură* a omului care se manifestă prin înțelegerea *valorii vieții* în raport cu *Viața*, ce este (în) Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat. *Isihia* este *pacea* pe care Mântuitorul o *dăruiește* celor care cred în *Învierea* Lui. Respingerea „lunii” nu implică defel urârea ei, așa cum ar părea, ci, dimpotrivă, iubirea ei mai presus de înțelegerea rațională, limitată la „sensuri” pe care *mintea fără Dumnezeu* le construiește independent de adevărata *Viață*. „Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui și toate acestea se vor adăuga vouă” (Matei, 6, 33). Această afirmație, care vine să completeze altele la care trimite în text cuvântul „acestea” (de care omul nu știe cum să aibă fără a ști voința lui Dumnezeu),¹⁵ trebuie văzută ca îndemn la „rugăciunea inimii” și la *valoarea* ei pentru mântuire. Ar fi multe de spus despre „acestea”, dar nu este aici nici locul și nici rostul lor.

„Rugăciunea inimii” nu este doar o „metodă” de-a primi sigur „arvuna” *Vieții* veșnice. Ea presupune și o „disciplinare” în lume a omului, o învățare a „ierarhiei” fără de care nimic nu ar fi la „locul său”. *Dacă vrei să fii întâiul, atunci consideră-te ultimul om!* Și așa numai că nu te poți păcăli pe tine însuși, dar tocmai astfel te cunoști pe tine însuși! Dar toate „acestea” presupun *libertatea*, adevărata libertate, care nu se poate dobândi prin alte metode, în afara celei isihaste. Nu (mai) pot spune decât atât: *nu poți fi liber decât în Hristos!*... Libertatea nu este altceva, spune Sfântul Grigorie Palama, decât *convertirea* răului în bine.¹⁶ Libertatea înseamnă „cultura Duhului”, adică o convertire a trupescului în duhovnicesc,¹⁷ nu o „eliberare” a trupului din strânsorile sufletului (pe care cultura apuseană o identifică total greșit cu libertatea). Iată „beneficiile” acestei rugăciuni, iată *valoarea* ei adevărată!

Cât despre „lumina spirituală” ca fiind tot una cu lumina științei, așa cum afirmă Varlaam, trebuie să reamintim că înțelegerea *naturii* ei presupune *credința desăvârșită*, adică „vederea în Duhul Sfânt”. Aici controversa lui Varlaam cu Sfântul Grigorie Palama este extrem de complexă. Ca s-o înțelegem, trebuie mai mult decât o cunoaștere a adevărilor de credință; este nevoie de foarte bună pregătire duhovnicească. Voi

¹⁵ Există multe comentarii avizate pe această temă, de aceea trec doar la ceea ce ne interesează privitor doar la tema noastră.

¹⁶ „Cine ridică sabia, de sabie va pieri”... Și totuși, unii cred (mai ales oamenii politici), că binele se poate face cu forța...

¹⁷ În Apus s-a dezvoltat o „cultură a trupului”, rezultat al despărțirii trupului de suflet, care a condus la apariția multor filosofii ale „spiritului”, în speranța că omul s-ar putea înțelege mai bine astfel (existențialismul este numai vârful aisbergului care este acest fenomen).

relua doar anumite aspecte ale acesteia, mai ales pentru a evidenția acele trăsături ale disputei care au legătură directă cu problema relației dintre filosofie și teologie.

Lumina taborică nu este nici ființa lui Dumnezeu, nici „lumina minții” (în sens de lumină a cunoașterii mintale). Singurele „argumente” în favoarea *vederii* ei sunt doar mărturisiri, directe și indirecte, din viețile sfinților. „Vederea” ei presupune prezența *harului* lui Dumnezeu în cel ce o privește. Pentru că omul este o ființă sensibilă (corporală) și vede în mod sensibil (corporal) nu-l va putea vedea pe Dumnezeu în *ființa* lui (care este incorporală). Fără a intra în prea multe detalii privind natura umană, deși putem afirma că mintea lui este non-sensibilă sau in-corporală, totuși, aceasta este *creată*. Dacă nu am admite distincția dintre creat și necreat, dintre om și Dumnezeu, în acest caz, atunci Varlaam ar avea dreptate: lumina taborică ar fi doar lumina cunoștinței omenești. Totuși, „cel care a devenit însă duh și privește în Duh, cum nu va vedea pe Acela prin Acela?” (Stăniloae 1993, 57). Nu omul, ci omul devenit duh, care privește *împreună cu Duhul*, adică, prin *împreună-lucrare* cu Acesta, „va vedea pe Acela prin Acela”. Oamenii, „uniți cu această lumină care-i deosebită de toate existențele, ei știu că ea nu-i nimic din cele create (...) Acestei uniri nu i se poate găsi o numire proprie. Nu i se poate zice în sens propriu nici unire, nici vedere, nici simțire, nici cunoștință, nici înțelegere, nici iluminare; și totuși, numai ei i se cuvin propriu-zis asemenea numiri”. (Stăniloae 1993, 57). Nici „teologie apofatică” (lumina acesteia fiind cunoștință, deci rațională) nu este această unire, căci „ea este negrăită și neînțeleasă chiar de ce-i ce o experimentează” (Stăniloae 1993, 58). Omul se „vede” pe sine ca lumină în această lumină, fără amestecare a sa, a creatului, cu Necreatul sau Creatorul lui. Aici este de fapt *taina*¹⁸ „vederii luminii” de pe Tabor. „Schimbarea la Față” a Mântuitorului Hristos era, de fapt, „arvuna” Vieții veșnice. În el, cele două firi, umană și divină, sunt „neîmpărțite și nedespărțite, neamestecate și neschimbate”. Nu despre o „schimbare” a Lui este vorba, ci de o „transfigurare” a omului care va crede în Învierea Lui. Lumina taborică este *slava* în care Dumnezeu arată oamenilor *lucrarea* îndumnezeirii lor, devenirea lor ca „fii ai luminii”. Lupta dintre Varlaam și Sf. Grigorie Palama este de a arăta *natura* acestei lumini. La limită, putem spune, că este vorba de un singur lucru: acceptarea sau neacceptarea Învierii Domnului... De ce?! Pentru că, în măsura în care înțelegem *harul* ca fiind creat sau necreat, putem înțelege sau nu Învierea în consecințele ei ultime. A admite că nu există vedere mai presus de minte și, implicit, că lumina taborică nu este ceva de natură necreată, Învierea nu este altceva decât o consecință a înțelegerii *mintale* a ei. Dacă *mintea* lui *vede* lumina taborică, este deci capabil să înțeleagă Învierea, așadar *să fie* Dumnezeu.¹⁹ Pentru a distinge între creat și necreat, nu de minte e nevoie, ci de *inimă curată*, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

¹⁸ „Taina” înseamnă aici nu ceva esoteric, ci ceva care se „ascunde” prin chiar scoaterea lui în evidență. Învierea Mântuitorului este ceva de natura evidenței, însă ea va rămâne o „taină” pentru cei care nu au ochii duhovnicești prin care să „vadă” (și pe care doar Harul lui Dumnezeu îi poate face „văzători în Duh”).

¹⁹ Doctrina „Filioque” nu este, așadar, o simplă interpretare a unui eveniment scripturistic, ci o denaturare profundă a Adevărului.

Lumina inimii, primită în dar de către credincios²⁰ prin rugăciunea inimii în care a unit mintea cu inima, este *vederea* lui Dumnezeu. Referindu-se la credință, în urmarea exprimării naturii ei de către Sfântul Pavel, Părintele Stăniloae spune, urmând Sfântului Grigorie Palama: „Credința face nebună toată știința minții. Nu cel care are știință, ci cel care are credință în inimă are în el pe Iisus Hristos” (Stăniloae 1993, 60).

Cât despre *caracterul* luminii pe care au văzut-o apostolii pe Tabor, lucrurile sunt mai greu de explicat în acest mic articol. Distincția dintre ființa divină și lucrările dumnezeiești nu poate fi făcută în afara înțelegerii harului drept o *energie necreată*. Logica naturală nu te ajută să explici așa ceva. „Varlaam raționalizează cu totul îndumnezeirea, căci n-a experimentat-o. Cine a experimentat-o știe că e negrăită” (Stăniloae 1993, 70). Prin urmare, doar sfinții pot spune Adevărul; ceea ce și face Sfântul Grigorie Palama apelând la Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Ioan Gură de Aur, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul, Simeon Metafrastul...



Părintele Dumitru Stăniloae a arătat din plin, așadar, readucând în atenția Bisericii Ortodoxe viața și opera Sfântului Grigorie Palama, revigorând viața creștină prin cultivarea *Filocaliei*, că isihasmul nu este o simplă „dispută istorică”, ci chiar *chipul* Vieții celei adevărate, care începe aici, pe pământ. Lumea nu este doar „loc” al încercărilor duhovnicești, ci, din nefericire, și „locăș” al pierderii de sine a omului care *mint* ori de câte ori spune, de la sine, că *are* minte!... Nu rațiunea înlătură credința, și nici invers, ci omul care (are?!) minte afirmându-se pe sine ca stăpânitor al adevărul care ar fi (în) minte! Istoria o confirmă din plin!...

„Creștinismul nu reprezintă numai un mesaj trimis de Dumnezeu, ci pe Dumnezeu însuși intrat în lume, ca obiect al Revelației. Dumnezeu este și subiect și obiect al Revelației totodată. El Se arată pe Sine, Se dă, Se comunică oamenilor, Se face conținut al relației eu-tu cu oamenii, rămânând în același timp și subiect al acestei comunicări și al acestei relații pe care o înființează” (Stăniloae, 2013, 134).

Referințe bibliografice

- Bălan, Ioanichie. 1982. *Vetre de sihăstrie românească*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Bielawski, Maciej. 1998. *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*. Sibiu: Deisis.
- Cabasila, Sfântul Nicolae. 1989. *Scrieri, Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii și Despre viața în Hristos*. București: Editura Arhiepiscopiei Române.

²⁰ Sfântul Grigorie Palama consideră credința „o vedere de altă natură a inimii”, „vedere mai presus de minte”, o „înțelegere” mai presus de orice înțelegere a minții ca atare.

- Buchiu, Ștefan. 2013. *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui Stăniloae*. București: Basilica.
- Holbea, Gheorghe. 2002. „Integrarea teologică a filosofiei în opera Părintelui Dumitru Stăniloae.” *Orthodoxia* LIII, nr. 1-2.
- Ierótheos, Mitropolit al Nafpaktosului. 2014. *Vremea lucrării, Chipul lăuntric al Tradiției ortodoxe: teologie și viață*. București: Sophia.
- Noica, Rafail. 2002. *Cultura Duhului*. Alba Iulia: Editura Reîntregirea.
- Stăniloae, Dumitru. 2013. *Opere complete IV, Iisus Hristos sau Restaurarea omului*. București: Basilica.
- Stăniloae, Dumitru. 1993. *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*. București: Scripta.
- Stăniloae, Dumitru. 1979. *FILOCALIA sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.
- Stăniloae, Dumitru. 2012. „Sfântul Munte Athos” (conferință ținută la *Societatea Ortodoxă a femeilor române din Sibiu la Duminica Ortodoxiei*). în *Opere complete 1, Cultură și duhovnicie, Articole publicate în Telegraful Român (1930-1936)*. București: Editura BASILICA a Patriarhiei Române.
- Stăniloae, Dumitru. 1982. „Prefața” la Ieromonah Ioanichie Bălan, *Vetre de sihăstrie românească*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, Dumitru. 1979. „Din istoria isihasmului în ortodoxia română.” în *Filocalia*, vol. 8. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Vlăduțescu, Gheorghe. 1992. „Dumitru Stăniloae, profil de filosof.” *Academica*, 3, nr. 5 (17).

Teologia iubirii și cadrul ei conceptual în spațiul românesc*

Ionuț Cambei

Introducere

Dintotdeauna a existat în conștiința umană tentația de a *defini* ceea ce este tainic, profund, dar și axiologic în structura verticală a existenței umane, deschisă orizontului transcendent. Ceea ce scapă capacității de a fi posedat, manipulat sub autoritatea rațională a gândirii umane, se vrea a fi concretizat, articulat în faptul conștiinței intenționalității, măcar la nivel conceptual. O gândire unitară umană trebuie să înglobeze într-o precizare complementară filosofico-religioasă valorile fundamentale ale existenței umane. Ceea ce a produs rațional exercițiul gândirii a vizat, dintotdeauna, omul și cadrul referențial al existenței într-o continuitate a afirmării identității sale ca entitate conștientă de propria sa existență.

Iubirea este o coordonată în care este centrată persoana umană, ca subiect, ca un *cine* conștient și liber. Filosofii au început să conștientizeze faptul că există un anume mod de a fi, al ființării prin care se încearcă accederea, cel puțin rațională, spre planul transendenței, al lui *dincolo*, iar teologia creștină a evidențiat această căutare a existenței umane în noi termeni ai experienței *iubirii*. Nu putem să omitem faptul că filosofia din ziua de azi, raportată la filosofia antică, se situează într-o nouă paradigmă de expertiză. Un fapt normal, de altfel, întrucât filosofia a căutat și caută să ofere răspunsuri în dinamica provocărilor venite din partea dezvoltării științifice, mutațiilor din societatea globalizată, provocări care pun problema omului *aici* și *acum* , ceea ce obținează perspectiva lui asupra transcendentului. În acest sens, ni se pare paradigmatic Jean-Luc Marion, care anunță un faliment al filosofiei de azi în valorificarea *iubirii*:

Filozofia numai spune astăzi nimic sau foarte puțin despre iubire. De altminteri e mai bună această tăcere, câtă vreme atunci când riscă să vorbească despre ea o maltratează sau o trădează. Aproape ne-am îndoi că filosofii o mai încearcă, dacă n-am bănui mai degrabă că se tem că nu mai au nimic de spus despre ea. Pe bună dreptate,

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

fiindcă ei știu mai bine decât oricine că nu mai avem nici cuvintele pentru a o spune, nici conceptele pentru a o gândi, nici puterile pentru a o celebra. De fapt, filozofii au abandonat-o, au destituit-o din rangul de concept și în cele din urmă au respins-o în marginile întunecoase și neliniștite ale rațiunii lor suficiente - împreună cu refutul, cu nespusul și nemărturisitul. (Marion 2004, 25).

Un anume mod filosofic de recuperare a *iubirii* s-a operat în teologia ortodoxă prin Părintele Stăniloae, ca sintetizator și continuator al gândirii patristice. Analiza noastră își propune să parcurgă, în linii de generalitate, itinerariul *iubirii* din filosofia greacă la teologii răsăriteni, și în mod special la încetățenirea iubirii în gândirea teologilor români, iar aici Dumitru Stăniloae este normativ, sau cariera *iubirii* de la *concept* la *dimensiune ontologică*.

1. Semnificațiile noțiunii de iubire în filosofia greacă și doctrina creștină

Orice demers analitic trebuie să se deschidă cu sumă de precizări conceptuale. În consecință și noi vom proceda la fel, căutând să prezentăm semnificațiile cuvintelor prin care este redată *iubirea*.

Iubirea, ca o expresie a unei dinamici de raportare la Dumnezeu și la semen în structura socială, este prezentă în cultura religioasă abrahamică din cele mai vechi timpuri. Astfel, pentru a exprima ideea *iubirii*, evreii foloseau verbul *āhēb* și substantivul derivat *ahabah*, *dôd*, *ra' yâ*, adjectivul *yādīd* și verbul *hāšaq* (Freedman 1992, 375), fiecare din acești termeni având propriile variațiuni semantice. În limba latină sunt patru termeni care redau iubirea și considerăm că este oportun a face o scurtă prezentare a lor în scopul unor precizări conceptuale. *Amor* este un termen cu conotație sexuală, echivalentul lui *eros*. Rădăcina sanscrită a lui *amor* este *sam* - rădăcină care poate fi observată la grecul *hama*, latinescul *similis*, germanul *samt* și englezul *same*. Semnificația bazică a lui *amor* este, în opinia lui Cyril C. Richardson, cea de *likeness*, care s-ar traduce în limba română prin *asemănare*, *similaritate* și evidența lingvistică primară trimite la ideea conexiunii cu *iubirea*. *Amicitia*, un derivat al lui *amor*, este termenul care definește *prietenia* și este echivalentul lui *philia*. Cuvântul primește o semnificație ulterioară în teologia creștină, așa cum se poate observa că Toma de Aquino privește iubirea față de Dumnezeu ca „o prietenie” față de El. Utilizarea acestui cuvânt pentru Toma este determinată de dependența sa față de Aristotel, la care *philia* exprimă ideea de a iubi o persoană de dragul ei. Al treilea termen, *dilectio*, semnifică afecțiunea pentru lucruri sau persoane. Acest sens derivă din ideea distingerii și selectării lor pe măsura valorii lor. Arătăm afecțiune față de acele lucruri sau oameni pe care le socotim importante pentru noi. Al patrulea termen este *caritas*, iar semnificația sa originară este cea de *neprețuit*, *scumpete*, ceva ce este drag și exprimăm un sentiment ca atare față de lucrul respectiv, și este derivat din *carus*, care înseamnă *valoros* sau *scump* (Richardson 1943, 173).

Spre deosebire de evrei și latini, grecii, ca exponenți de înaltă excelență în definiția conceptelor, dispuneau de patru termeni/verbe, prin care era denotată semnificația *iubirii* în complexitatea valențelor ei: *στέργειν* (afecțiunea părinților pentru copiii lor), *ἔρως* (iubirea-dorință), *φιλεῖν* (relația de prietenie) și *ἀγαπάω*, termen foarte uzitat în scrierile nou testamentare și căruia îi vom acorda o sumă de precizări conceptuale, întrucât exprimă o anume identitate în resemnificarea *iubirii* în teologia creștină. Nu în ultimul rând, menționăm faptul că termenii *πόθος* și *ἐννοία* („dor”, „bunăvoință”) sunt folosiți de unii scriitori creștini greci ca sinonimi pentru *iubire* (Špidlík 1997, 333). T. Špidlík prezintă *iubirea* în filosofia greacă în rezumatul a trei puncte (Špidlík 1997, 334), pe care se va centra și analiza noastră: 1. Dumnezeu nu iubește nici lumea nici oamenii. Filosofia ne oferă noțiunea unui Bine suveran, obiect suprem al iubirii, dar incapabil de a iubi altceva decât pe sine însuși, închis în indiferență și într-o veșnică imobilitate, cum afirmă Aristotel: „În mod necesar există un Prim motor, fără să fie mișcat de un altul” (*Fizica*, 256 a). 2. Omul tinde spre Dumnezeu pe care-L dorește printr-o necesitate a naturii. Iubirea, scrie Socrate în *Phaidros*, deschide aripile sufletului, pentru ca el să se poată întoarce la Adevărul, Dreptatea, Înțelepciunea, Frumusețea, Cunoașterea deplină (*Phaidros* 251a - 252c). 3. Fericirea nu constă în iubire. A iubi înseamnă a-ți căuta desăvârșirea, or Dumnezeu - Motorul nemișcat - posedă desăvârșirea tocmai în autosuficiența sa: „Or,/ Dumnezeu, scopul ultim/ pune în mișcare/ fiind imobil/ precum obiectul iubirii, în vreme ce celelalte lucruri pun în mișcare/ alte lucruri/ mișcându-se la rândul lor” (*Metafizica* XII, 7, 1072 a).

Ceea ce este important pentru analiza noastră este semnificația fiecărui termen în complexitatea valențelor sale, și cu precădere vom insista asupra lui *ἔρως*. În vocabularul antichității grecești, acest cuvânt comporta o sumă de semnificații. Astfel, în cosmogoniile prefilosofice, *Eros* era una din personificări alături de Noaptea, Haosul, Pământul, Cerul (*Metafizica*, XII, 6, 1071 b). Spre deosebire de acestea care reprezentau stări, *Eros* reprezintă o forță care unește, de unde ideea de dinamism, o semnificație fundamentală a acestui termen. Cu această semnificație apare *Eros* în cosmogoniile orfice unde le unește pe toate și din aceste uniri se naște neamul zeilor nemuritori, iar la Hesiod, *Eros*-ul este printre primii care se desface din Haos și le adună laolaltă pe toate. Proclus scrie că Zeus, când vrea să creeze ia chipul lui *Eros* (Peters 2007, 103). Este suficient de a rezuma aici opinia lui Phaidros, care verifică această calitate de zeu special al lui *Eros*: „*Eros* e un mare zeu și vrednic, deopotrivă, de admirația oamenilor și a zeilor, în tot felul de privințe și nu în ultimul rând în cea a obârșiei sale ... Iar dovada vechimii lui *Eros* este următoarea: el nu are părinți, ei nu sunt pomeniți de nimeni, fie el poet ori prozator. Dimpotrivă, Hesiod afirmă că mai întâi a prins ființă Haos. Ceea cu pieptul întins, pe veci ...și după aceea și fără clintire, Temelie a toate, *Eros* apoi...Pe Hesiod îl încuviințează și Acusilau, care spune că acestea două sunt divinitățile care au apărut după Haos: Gea și *Eros*. Iar Parmenide

spune despre nașterea lui: *Primul zeu dintre toți adus înființa - a fost Eros*. Vedeți dar cum toți spun același lucru: că Eros este unul dintre zeii cei mai vechi (*Banchetul* 178 b - c).

Putem concluziona că până a fi prelucrat de gândirea filosofică greacă, cuvântul *ἔρως* avea deja o anume identitate de semnificații implementată în gândirea mitologică: o forță motrice plăsmuită după un model sexual, folosită pentru a explica „însoțirile” și „nașterea” elementelor mitologice, un fel de „Prim Mișcător” al vechilor cosmogonii și recunoscut ca atare de Aristotel „un Prim motor nemișcat, care pune în mișcare” (*Fizica* 259 b). Din concursul mitologiei cu speculațiile filosofice, *ἔρως* a rămas valabil în vocabularul gânditorilor, dar semnificațiile sale sunt ajustate într-o precizare mai bună. Astfel, *iubirea* (*ἔρως*) devine erijarea unei emoții umane la rangul de forță cosmologică, mod de abordare prezent în *Banchetul* lui Platon, unde cuvântarea lui Eriximah (*Banchetul*, 185 e - 188 c) relevă amploarea cu care acționează în natură principiul „atracției”, idee familiară, așa cum am putut observa, și la mitografi și la filosofi.

Cea mai bine conturată și mai reprezentativă concepție a filosofiei grecești asupra *iubirii* este cea cuprinsă în *Banchetul* (*Symposion*) lui Platon. Erosul este „năzuință către valorile supreme” - Bine, Adevăr, Frumos -, tendința de ascensiune și forță animatoare și susținătoare în urcușul către cunoașterea adevărată, binele absolut, frumosul nepieritor, sete după cele bune, dorul de a poseda de-a pururi binele, dorul după fericire și sete de nemurire. Astfel, *eros*-ul este, în primul rând, dorință, iar dorință are cel lipsit de obiectul dorinței sale: „cineva dorește numai ceea ce-i lipsește sau, mai bine zis, nu dorește ceea ce nu-i lipsește” (*Banchetul* 200 b). Exprimând o lipsă, o privațiune, *eros*-ul este iubitor de ceva mai înalt, este neliniștea celui neîmplinit, aspirația spre binele încă neînsușit, tendința de posesiune a acestui bine-lipsă, setea de o lume care nu este lumea aceasta în care nu se atinge plinătatea. Cel stăpânit de *eros* își manifestă, prin aceasta chiar, lipsa și imperfecțiunea: „Așadar, un asemenea om, ca și oricare om care dorește ceva, dorește și iubește ceea ce (acum, în prezent) nu-i stă la îndemână și nu stăpânește, ceea ce îi lipsește, ceea ce deocamdată nu este” (*Banchetul* 200 e).

Iubirea este definită ca fiind dorința de a stăpâni de-a pururi binele: „oamenii nu iubesc nimic altceva decât ceea ce este bun [...] iubirea este iubire de un bine care să fie al tău mereu” (*Banchetul* 206 a), „orice iubire este iubire de bine” (*Banchetul* 206 b); „dorința de bine și de fericire, în toate formele ei, aceasta este pentru toată lumea marea și ademenitoare a iubire” (*Banchetul* 205 d); năzuința firii muritoare de a deveni nemuritoare: „Iar dacă, așa cum am a statornicit împreună, iubirea este dorința de a dobândi binele pentru vecie, nemurirea trebuie neapărat dorită împreună cu binele și, prin urmare, iubirea trebuie să fie negreșit și iubire de nemurire” (*Banchetul* 207 a). Mai mult decât atât, iraționalitatea iubirii este în realitate un fel de nebunie divină și ea se află în suflet ca un reflex al amintirii pe care sufletul o are despre *eide*-le ce i s-au dezvăluit înainte de a reveni în cele trecătoare: „Fiece suflet însoțitor de zeu, care ajunge să privească un crâmpel din lucrurile adevărate ...nefiind în stare să țină urma

celorlalte, sufletul nu a apucat să vadă și năpădit, prin cine știe ce năpastă, de viciu și uitare, se îngreunează și, îngreunat astfel, își vatămă aripile și cade pe pământ” (*Phaidros* 248 c).Exprimând reperele filosofice pe care le-a primit de la Diotima, Socrate afirmă că *eros*-ul este la jumătatea distanței dintre înțelepciune (*σοφία*) și ignoranță, în sensul că omului care nu-și dă seama de propria sa deficiență îi va lipsi iubirea pentru înțelepciune (*φιλοσοφία*):

După câte am vorbit, i-ar fi limpede și unui copil că aceștia sunt cei care se află la mijloc între cunoaștere și necunoaștere. Iar *Eros* este unul dintre aceștia. Într-adevăr, cunoașterea se numără printre lucrurile frumoase și *Eros* este iubitor de frumos, astfel că *Eros* trebuie să fie neapărat un iubitor de cunoaștere și, ca atare, la mijloc de cunoaștere și necunoaștere. Dar chiar obârșia lui este pricină la aceasta. Pentru că se trage dintr-un tată știutor și descărăț, însă dintr-o mamă neștiutoare și neajutorată. Iată, așadar, iubite Socrate, care este natura acestui daimon. Cât privește ce credeai tu despre *Eros*, nu-i deloc de mirare că ai căzut în asemenea greșală. Tu credeai, din cât reiese chiar din spusele tale, că *Eros* e ceea ce este iubit, nu ceea ce iubește. Bănuiesc că de aceea ți s-a părut ție că *Eros* este de o frumusețe desăvârșită. Și chiar așa este câtă vreme vorbim despre ceva care este cu adevărat vrednic de iubire: acel lucru este frumos, gingaș, fără cusur, preafericit, însă ceea ce iubește este într-alt chip, acela pe care ți l-am înfățișat eu (*Banchetul* 204 b - 204 c).

Pentru Palton, temeiul *eros*-ului îl reprezintă ideea de frumos (*καλλός*), condiție indispensabilă a existenței, și astfel iubirea devine atracția spre frumos: „*Eros* este iubitor de frumos” (*Banchetul* 204 b). Frumosul, ca idee fiindând de sine, idee autonomă și veșnică, nu mai cere nici o întemeiere a existenței ei, ci ea fundamentează tot ceea ce se orientează spre ea (Todoran 1956, 140). Participarea la lumea frumosului, cadrul de referință al aspirației umane, este una progresivă, o inițiere cu mai multe trepte în dinamica unei continue largiri de orizont, până la contemplarea infinitului ocean al frumosului. Ascensiunea intelectuală determinată de *eros* are patru trepte: a frumuseții fizice, a frumuseții morale, a frumuseții cunoștințelor și a frumosului în sine:

Atunci când, urmând așa cum se cuvine calea iubirii de tineri, urci, treaptă cu treaptă, deasupra frumuseților pieritoare, începe să ți se arate Frumusețea de care vorbesc și te afli aproape de liman. Așadar, aceasta este calea cea dreaptă care duce în înaltul iubirii, fie că o străbatem cu singurele noastre puteri, fie că suntem călăuziți de un altul. Pornind de la frumusețile din lumea noastră pieritoare și vrând să ajungem la Frumusețe, urcăm neconținut, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; și de la trupurile frumoase la faptele frumoase, apoi de la acestea la învățăturile frumoase, până când de la acestea din urmă ajungem în sfârșit la acea învățătură care este nimic altceva decât tocmai învățătura despre Frumusețe, la al cărei capăt aflăm ce este Frumusețea cu adevărat (*Banchetul* 211 c).

Pe ultima treaptă, iubitorul filosof, printr-un real exercițiu de iluminare spirituală, vede Frumusețea supremă și unică, Frumusețea necreată și nepieritoare, față de care toate celelalte frumuseți nu sunt decât palide reflexii ale ei: „Ea Frumusețea trebuie închipuită ca existând în sine, deopotrivă cu sine și împreună numai cu sine, și ca având, în veșnicia ei, mereu aceeași formă. Iar toate celelalte frumuseți sunt părtașe la ea, dar în astfel de chip încât nașterea și pieirea acestora nu duce nicidecum la vreo creștere sau la vreo scădere înlăuntrul Frumuseții, pe care toate acestea o lasă neschimbată” (*Banchetul* 211 b). *Eros*-ul reprezintă mișcarea în sus prin forța de atracție a ceea ce este superior, dezvăluind prin aceasta tot o lipsă ființială și deci o nevoie de împlinire, ascensiunea la Binele suprem (Moss 2010, 11). Iubirea platonice se caracterizează prin năzuința de ridicare neîncetată, *eros*ul exprimă dorința de înlăturare a lipsei prin ridicarea la contemplarea lumii suprasensibile a frumosului veșnic și impersonal.

În filosofia platoniciană este foarte dificil un exercițiu de distingere între *eros* și *philia* întrucât în multe locuri din *Banchetul* și *Phaidros* termenii par a fi interșanjabili. Concret, *philiadenotă* pentru grec legătura dintre oameni, dintre oameni și zei, între state (*Banchetul* 188 c). Iubirea *philia* este ceea ce face ca două lucruri să se potrivească, să se atragă, să se armonizeze. Ceea ce este foarte important de precizat este faptul că diferența fundamentală dintre *eros* și *philia* este următoarea: *eros*-ul ține de subiectivitatea persoanei umane, privește o ieșire din sine spre un cadru de referință transcendent, o dimensiune verticală, creând astfel toate premisele unei filosofii mistice la Plotin, iar *philia* are o aplicare în câmpul social, o dimensiune orizontală ca relație interpersonală, în perspectiva creării unui raport autentic între oameni.

Semnificația filosofică a iubirii este ridicată pentru prima oară în *Lysis*, unde Socrate, căutând o definiție a acestei atracții dintre oameni, avansează ideea că ea ar putea fi analogă atracției dintre cele ce se aseamănă. Socrate subliniază faptul că prietenie nu poate exista decât între cei care se aseamănă: „Ei arată, fără îndoială, ce înseamnă prietenia, când spun că zeul este cel care-i împrietește pe oameni, apropiindu-i unii de ceilalți. Pe cei asemenea mereu zeul unul către altul îi mână și-i face să se cunoască” (*Lysis* 214 a). *Philia* presupune o empatie, o corespondență de compatibilitate și fiecare din această ecuație a prieteniei își manifestă disponibilitatea față de celălalt. Prietenia este un act de iubire: „dacă cineva nu iubește, nu poate fi prieten” (*Lysis*, 215 b).

Se impun niște precizări în privința termenului *ἔρως* ce urmează a fi pus, în exercițiul cercetării noastre, în paralel cu *ἀγάπῳ*, termen încetățenit în câmpul conceptual creștin, ca definiție a iubirii divine. În limba greacă veche, *agapao* înseamnă a respecta, a trata cu amabilitate (Coenen and Beyreuter 1976, 27). Este un termen cu o oarecare exclusivitate în scrierile nou testamentare, unde apare de 135 de ori și derivatele acestui verb, substantivul *agape* și adjectivul, de 117, respectiv 63 de ori (Rovența 1936, 6). Aproape inexistent în textele filosofice ale grecilor, *agapao* se profilează într-o identitate unică în gândirea creștină a primelor veacuri. Practic, termenul a fost transpus de Părinți în scrierile lor apologetice și filosofice, într-o manieră semantică care să cumuleze valențele iubirii creștine: iubirea lui Dumnezeu

față de om, iubirea omului față de Dumnezeu, iubirea fraternă între semenii, iubirea caritativă a meselor de agapă prin care se exprima actul milosteniei și responsabilitatea față de săraci. Menționăm aici faptul că Teodoret al Cirului, Diadoh al Foticeei, Dionisie Areopagitul folosesc termenul *ἔρως* pentru a marca o *ἀγάπη* mai efervescentă, mai arzătoare, iar la Isihie Sinaitul, cei doi termeni sunt aproape sinonimi (Șpidlîk 1997, 334).

Se pune problema relației dintre *ἔρως* și *ἀγάπῳ*. Fiecare termen avansează o anume paradigmă a *iubirii* în două culturi filosofice diferite, dacă plecăm de la fundamentele doctrinare și religioase ale creștinismului, care implică un Dumnezeu personal care se situează într-un raport cu creatura. În opinia lui Cyril C. Richardson, *ἔρως* este ireconciliabil de a fi gândit alături de *ἀγάπῳ*, întrucât prin conotația sa este radical opus lui *ἀγάπῳ* din cauza conotației sale de iubire sexuală, de aici și absența lui *ἔρως* din Noul Testament (Richardson 1943, 173). În lumina cercetărilor unor teologi, care au făcut carieră în problema relației dintre *ἔρως* - *ἀγάπῳ*, între aceste două concepte nu există opoziție de neîmpăcat, așa cum afirmă E. Brunner (Brunner 1937, 24-30). H. Scholz afirmă o diferită situarea iubirii în creștinism și filosofia greacă, astfel că vorbim de *iubire-eros* la Platon și Aristotel, respectiv *iubire-caritas* în Evanghelii (Scholz 1929, 93). Dincolo de opoziția reală dintre *eros* și *agape*, L. Grünhut postulează o unitate mai înaltă, încercând o sinteză între aceste două forme de iubire, socotite opuse, nu printr-un simplu compromis între ele, ci printr-o nume alăturare a uneia la cealaltă sau prin aceea că formele cele mai înalte ale *eros*-ului sunt considerate ca fiind punctul în care își face apariția *agape*. În opinia acestuia, deosebirea dintre *ἔρως* și *ἀγάπῳ* se întemeiază pe deosebirea metafizică dintre ființă și persoană. *Eros*-ul, raportându-se la ființă, este dorul religios, „forma elementară a religiei în genere” și „motivul cel mai intim și forma aspirației umane către Dumnezeu” (Grünhut 1931, 4). Dar cum ființa are calitatea generalității, înglobând mai multe euri/persoane, *eros*-ul nu se îndreaptă către Dumnezeu ca spre o persoană, ci ca spre ființă.

În concepția lui D. I. Belu este indicată o adevărată sinteză dintre *ἔρως* și *ἀγάπῳ*, sinteză în care mișcarea în jos a lui *ἀγάπῳ* se îmbină creator cu mișcarea în sus a lui *ἔρως*, constituind marea și unitara acțiune mântuitoare, cu inițiativa lui Dumnezeu (Belu 1945, 10-11).

2. De la concept la dimensiune ontologică: rolul iubirii în creștinism

Creștinismul s-a impus pe scena religioasă a lumii ca o religie a iubirii, cu o structură doctrinară care, oarecum, continuă gândirea filosofică a grecilor precizându-o în noi elemente de relevanță prin completări metafizice. Teologia creștină în fondul ei dogmatic este organic conexată cu filosofia greacă, fapt verificat nu în privința fondului doctrinar, ci în baza aceluiasi tezaur conceptual. Desigur, în demersul unui exercițiu hermeneutic, se pune întrebarea de ce teologia creștină, în scopul de a sublinia noile adevăruri revelate, a făcut recurs la vocabularul grecesc. Dan Chițoiu răspunde la o

asemenea întrebare, menționând că munca esențială a teologilor, începând cu cei capadocieni, a fost reconsiderarea termenilor filosofiei clasice grecești, mutarea înțelesurilor pe care le formulase filosofia greacă întru dimensiunile spiritualității creștine. De ce a fost preferată limba greacă, apoi filosofia greacă, și în special termenii filosofiei platoniciene și aristotelice în conturarea căii pe care poate fi exprimată dogma și trăirea creștină? Răspunsul trebuie căutat în puțințele pe care nu numai limba greacă, ci mai ales noile înțelesuri pe care filosofia acestei tradiții le-au putut oferi unei exprimări precise și nuanțate.

Terminologia impusă de Platon și Aristotel a reprezentat o bună șansă de a se exprima într-un mod cât mai adecvat posibil inefabilul Revelației divine. Ceea ce a interesat nu a fost conținutul acestor filosofii antice, cât efortul pe care marii gânditori ai antichității grecești l-au făcut în redefinirea termenilor cu scopul de a împlini cât mai precis sarcina exprimării gândirii conceptuale. Acest efort de a exprima altceva decât un sens propriu, apoi intenția de a viza o realitate ce este inaccesibilă simțurilor ci doar rațiunii, a făcut ca acești termeni să fie cei mai potriviți în a exprima în cuvinte omenești realități ce depășesc cu totul capacitatea omenească de comprehensiune (Chițoiu 2003, 51-52).

Axându-ne pe tema analizei noastre, și anume *iubirea*, creștinismul afirmă precis și frapant pentru conștiința religioasă antică că „Dumnezeu este iubire” (Ioan 4,16). Practic, prin teologia creștină se operează o schimbare de paradigmă: *iubirea* de la nivelul conceptului capătă o reală dimensiune ontologică. Dumnezeu este Realitatea Ultimă personală asupra căreia nu se poate aplica o operație intelectuală, rațională de cunoaștere, printr-un vocabular conceptual. Măsura niciunui cuvânt nu relevă dimensiunea infinită a ființei divine. Dar cunoașterea lui Dumnezeu se propune în termeni foarte direcți: „Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat” (*Evangelia după Ioan* 17, 3). Devine mai evident faptul că în teologia creștină operează un nou mod de a ne raporta la Dumnezeu: în calitate de Persoană, de Treime de Persoane, Dumnezeu Se descoperă, Se revelează, Se comunică. Și faptul comunicării este concretul iubirii: *Ὁ θεός ἀγάπη ἐστὶ* „Dumnezeu este iubire” (Zamfir 1980, 68).

Dacă faptul comunicării este concretul iubirii, trebuie subliniat faptul că iubirea creștină își împlinește concret cadrul în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Întrupat. Iubirea creștină nu poate fi gândită în esența ei fără a face referire la iubirea hristică, care oferă un contur personal viu și real al iubiri dintre oameni și Dumnezeu. Prin Iisus Hristos, umanitatea noastră devine din nou transparentă în lumina harului, întrucât prin întrupare Fiul lui Dumnezeu împărtășește organic aceeași natură umană cu noi, dar pe care a adus-o în starea. Prin aceasta, dialogul Lui cu noi devine un dialog al comuniunii continue de putere transformatoare, de maximă și veșnică ridicare spirituală a noastră în comuniunea cu Dumnezeu (Stăniloae 1987, 163).

Nu ne propunem să facem o prezentare a învățăturilor dogmatice hristologice, nu ne impune acest fapt tema analizei noastre, însă trebuie subliniat faptul că în Iisus

Hristos *iubirea* devine noutatea de relație a lui Dumnezeu cu omul. În esență, totul se rezumă la *iubirea* divină: din *iubire* este adus în ființare creatul, din *iubire* Logosul creator și mântuitor restaurează natura umană în condiția dimensiunii sale originare, din *iubire* totul are un sens spre o devenire ontologică, în *iubire* omul își actualizează vocația de a deveni participant la viața dumnezeiască: „Iubirea este *modul* existenței dumnezeiești [...] Mișcarea erotică, aceea care pornește de la Dumnezeu către cele zidite și de la cele zidite din nou la Dumnezeu, sintetizează *modul* în care *este* ceea ce este și descoperă spațiul lumii ca fiind în totalitate acel *cum* lipsit de cantitate și de măsură al unei comuniuni de dragoste - spațiu care poate fi înțeles numai prin categoriile calității («în bine, din bine, spre bine»), numai ca manifestare dinamică «în afara lui Dumnezeu» a tainei erosului treimic” (Yannaras 2000, 135-136). Este foarte interesantă observația lui Christos Yannaras, care redimensionează conceptul platonician de *eros* într-o semnificație creștină.

Probabil una dintre definițiile cele mai exhaustive ale *iubirii* ne-o oferă Sfântul Maxim Mărturisitorul, definiție în care sunt inserate valențele și implicațiile ei:

Taina iubirii care ne face pe noi, din oameni, dumnezei, și-i adună pe cei împărțiți în rațiunea generală a poruncilor și, cuprinzându-i pe toți în chip unitar prin bunăvoință [...] Iubirea este sfârșitul bunătăților (virtuților), ca cea care duce *la* și apropie *de* Dumnezeu, Cel mai înalt vârf al bunătăților și cauza a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este însăși credincioasă și nu cade și rămâne (I Corinteni 13, 8) [...] puterea iubirii care adună cele divizate și face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de viață și aduce la egalitate și netezește tată inegalitatea și deosebirea. Mai mult, ea mișcă în chip cuvenit [...] spre o inegalitate lăudabilă, întrucât fiecare atrage cu voia pe aproapele la sine (în locul său) așa de mult și-l cinstește cu atât mai mult pe acela ca pe sine... și se adună în unica simplitate și identitate [...] Iubirea este binele cel dintâi și prin excelență dintre toate cele bune, ca una ce unește prin sine pe Dumnezeu și pe oameni în jurul celui ce o are și ca una ce face pe Făcătorul oamenilor să Se arate ca om prin asemănare deplină a celui îndumnezeit cu Dumnezeu prin binele care devine propriu omului atât cât îi este cu putință lui (Maxim Mărturisitorul 1990, 28-35).

Așa cum se poate observa, Sfântul Maxim Mărturisitorul lumea ca un fapt al iubirii, un fapt erotic unitar și nedimensional, nemijlocit, ca o relație erotică dinamic ierarhizată și ca o mișcare erotică universală, care alcătuiește zidirea într-o înălțare „de comuniune” cu raportare și întoarcere la Dumnezeu. *Iubirea* deschide orizontul comuniunii dintre Dumnezeu și om, iar ca fundament al acestei comuniunii, este „adevărată filosofie și face să sălășluiască Dumnezeirea între oameni, aduce raiul sau cerul pe pământ: „Și noi am cunoscut și am crezut iubirea, pe care Dumnezeu o are către noi. Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el.” (I Ioan 4,16). „Filosofia dragostei” înseamnă trăirea dragostei cu toate implicațiile acestui fapt (Coman 1988, 306).

Teologia patristică recalibrează iubirea-eros de la dimensiunea reflexivă - de la sine pentru sine - la dimensiunea relației: de la sine pentru altul. Dumnezeu *iubește* lumea, iubește pe om, iar omul îi răspunde lui Dumnezeu în iubire. În orizontul acestei iubiri intră și iubirea pentru semenii, ca un factor integrator: „Iubiților, să ne iubim unul pe altul, pentru că dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire”. (I Ioan 4,7-8). Răspunsul la *iubirea* lui Dumnezeu este articulat de om cu o *iubire* care îl convertește în integralitatea ființei sale. În iubirea pentru Dumnezeu fiecare persoană umană își găsește desăvârșirea. Or, persoanele nu pot ajunge la desăvârșirea lor dacă nu se realizează unitatea firii umane. Iubirea de Dumnezeu va fi legată deci în mod necesar de iubirea față de aproapele. Această iubire desăvârșită îl face pe om asemănător lui Hristos, căci va fi unit prin firea sa creată cu întreaga omenire și el va reuni în persoana sa ceea ce este creat cu ceea ce este necreat, compusul omenesc și harul îndumnezeitor (Lossky 1998, 193).

Și Pavel Florensky subliniază dinamica *iubirii* ca forță unificatoare a oamenilor:

Natura metafizică a iubirii constă în depășirea supralogică a identității goale eu-eu și în ieșirea din sine-însuși. Aceasta se produce când puterea dumnezeiască care rupe legăturile aseității umane și finite, se scurge spre altul și-l pătrunde. Ieșind din sine însuși într-un altul, într-un non-eu, eul devine acest non-eu, devine consubstanțial fratelui; consubstanțial, homousios și nu numai asemănător prin substanță homousios (Florensky 1999, 65).

Iubirea de Dumnezeu este în mod esențial unificatoare, în sensul unificării în aceeași identitate creștină, deschisă orizontului social. Tipul de comunitate, de „trup al Hristos”, pe care îl reprezintă Biserica reprezintă sau anticipează vocația societății umane a cărei membri se identifică în unitatea identității prin aderarea la aceeași conformitate de valori religioase. Elementul coeziunii, care respectă și promovează ireductibilitatea fiecărei ființe umane, ca persoană, este iubirea, care astfel devine un factor fundamental al inter-relaționării, al adevărului, al unității. Aspectul comunitar al iubirii nu trebuie limitat la un plan al gândirii abstracte, ci cere în mod necesar manifestări concrete, până la o unire efectivă. În dimensiunea integratoare și comunitară a iubirii se relevă semnificația cuvântului „împreună”: joncțiunea a două subiecte care participă la un act, la un mod de viață într-o unitate organică.

Iubirea redimensionează pe om și îl statuează ca factor participativ în comunitate. comunitatea este iubire adevărată, dar nu indiferentă la calitatea subiectului spre care se îndreaptă, este iubire luptătoare în sensul de luptă pe care o persoană o duce pentru modul de existență în comuniune atât pentru sine, cât și pentru altul (Cristescu 1999, 22). Specificul unei astfel de iubirii este deschiderea totală și implicit

devalorizarea egoului propriu. Aceasta este iubirea comuniunii pe care o găsim numai în creștinism, o maximizare a iubirii *philia* din filosofia greacă în Iisus Hristos. Pentru a înțelege această iubire este necesar să se precizeze faptul că teologia iubirii pleacă de la teologia *persoanei*. Nu ne propunem să dezvoltăm acum această problemă teologică, întrucât va face obiectul analizei noastre în ultima secțiune a prezentului studiu.

3. Specificul reflecției filosofice și a experienței spirituale în spațiul românesc

În această secțiune vom încerca să evidențiem faptul că reflecția filosofică românească asupra *iubirii* se conjugă într-o deplină conexiune cu teologia răsăriteană. Vom prezenta poziția lui Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu în ceea ce privește problematica *iubirii* și ceea ce este foarte interesant este faptul că ambii nu disociază *cunoașterea de iubire* în experiența spirituală.

Nae Ionescu menționează două poziții care s-au articulat în istoria gândirii omenеști, poziții oarecum antagonice în ceea ce privește raportul de la *iubire* la *cunoaștință*. Înainte de a reda cele două poziții, facem precizarea că termenul *cunoaștință* este „mai mult decât un exercițiu de cunoaștere mecanic între subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. În cunoaștere, aceste două entități existențiale distincte, ca ființă, formează totuși un singur tot *sui generis*: cunoaștința” (Vulcănescu 1991, 22).

Revenind, la cele două poziții enunțate de Nae Ionescu, menționăm într-o ordine metodologică și normativă că 1. prima ține de punctul de vedere psihologic și privește de fapt nu atât cazul special al *iubirii*, ci subliniază efectul pe care îl are pasiunea în genere asupra facultății noastre de a cunoaște: *iubirea*, ca oricare altă pasiune, împiedică libera exercitare a funcției de cunoaștere. A doua poziție, mai mult metafizică, statuează că *iubirea* și *cunoașterea* sunt nu numai forme care se întâlnesc împreună, dar care iau naștere una din alta sau în orice caz se ajută una pe alta. Această poziție și-a găsit expresia în marile sisteme metafizice cu preocupări etice: gândirea indiană, greacă și creștină (Ionescu 1991, 154-155).

La Platon, hermeneutica *iubirii* ia evident o formă mai subtilă. El deosebește două semnificații ale termenului *eros*: 1. *psihologic* sau subiectiv - *eros* este tendința de a trece de la o cunoaștere relativă la una absolută; 2. *obiectiv*, ontic. Ca *principium agens*, *eros*-ul este tendința de a trece de la neexistență la existență, de la materie la *Idee*. Ca principiu cosmic, acționând întreaga realitate sensibilă, *eros* e o forță creatoare, dar creația este relativă. Formele noi nu sunt realități, existențe, decât în măsura în care ele participă la prototip, la *Idee*, care singură posedă realitatea adevărată, și aceasta în grade diferite. *Ideea* însă nu poate fi creată de *eros*, ci ea a fost și va fi întotdeauna. Ceea ce iubirea dă neîncetat la iveală, nu sunt în fapt decât „reproduceri” ale acestor arhetipuri veșnice. *Eros* este dorul nesfârșit al sufletului către contemplarea lumii preexistente a ideilor. Și tot așa și iubirea sexuală care leagă pe bărbat de femeie, este tendința de a se uni a celor două părți ale „omului” - idee. Aici se relevă caracterul specific al conceptului iubirii platonice: *iubirea* nu e decât o consecință a împărțirii

totului. Existența este una singură și nedespărțită, iar în lumea părerii și a multiplicității *iubirea* este forma care tinde tocmai la refacerea unității veșnice, dar câmpul ei de activitate este însă fatalmente redus la realitatea sensibilă. Însă în lumea existenței adevărate, la Ființa supremă, acolo unde unitatea este de fapt și pentru totdeauna realizată, *iubirea* nu-și are locul. Aceasta este rațiunea pentru care dumnezeirea greacă nu poate iubi, ea este absolut pasivă (Ionescu 1991, 158). Aici devine evidentă cealaltă semnificație a *eros*-ului la Platon, ca tendință de a trece de la un stadiu imperfect în cunoaștere la unul perfect. Înțelepciunea stă în cunoștința adevărată, care e cunoașterea ființei supreme, iar *iubirea* este forța în virtutea căreia cunoștința urcă trepte din ce în ce mai înalte. Această iubire e însăși setea de știință. Capabili de iubire sunt numai doritorii de înțelepciune, filosofi și numai întrucât urcă treptele cunoașterii. O dată ultima treaptă atinsă, *iubirea* dispare și ea, ca lipsită de scop. *Iubirea* este un proces de integrare în tot; dacă țelul suprem al cunoașterii este atins, cel acre cunoaște se confundă cu însăși ființa supremă, supremul bine și supremul frumos.

În linia acestor precizări, suntem acum într-o poziție mai bună să înțelegem poziția lui Nae Ionescu despre raportul *iubire-cunoaștere*:

Raportul dintre iubire și cunoștință: *iubirea* acompaniază cunoașterea în procesul ei, este un fel de *quid movens* în virtutea căruia cunoașterea are loc. Nu numai că este preexistentă, dar chiar cauzează într-un anumit fel cunoștința. De aici caracterul ontic, metafizic, și nu epistemologic propriu-zis al raportului dintre iubire și cunoștință la Platon. *Iubirea-eros* provoacă, declanșează oarecum procesul cunoașterii și asistă, excitând și îndemnând în toată desfășurarea lui, dar din afară (Ionescu 1991, 159).

În consecință, Nae Ionescu subliniază că creștinismul a apărut pe scena religioasă a lumii ca o doctrină a iubirii, dar ca o răsturnare a valorilor gândirii filosofice grecești. În creștinism, nu mai vorbim de o iubire în mișcarea de jos în sus, de la individul activ către Dumnezeu indiferent, ci de o corespondență personală în iubire între Dumnezeu și om (Ionescu 1991, 160).

Mircea Vulcănescu vine cu o amplă schemă care conexează *iubirea* și *cunoașterea* în articularea experienței spirituale. El afirmă, într-o delimitare metodologică a receptării *iubirii*, în cadrul tipului răsăritean, spre deosebire de cel apusean/catolic - pentru care *iubirea* e subordonată cunoștinței, în care *iubirea* nu e decât o cale, un instrument, un mijloc de cunoaștere adâncă - trebuie să distingem două subtipuri: *tipul elen* și *tipul indic*. Deosebirea între aceste două tipuri nu stă în raporturile dintre dragostea și cunoștința propriu-zisă, ci în modul însuși de înțelegere al *cunoștinței* și al așezării acesteia în fața existenței. În tipul indic, *cunoașterea* e concepută ca o dezrobire, ca o trecere peste legăturile ființei, ca o contopire cu marele tot cosmic, ca o întoarcere a părții la întreg, ca o trecere de la ființă la neființă (în termeni aristotelici). În concepția elină, *cunoașterea* este înțeleasă ca o adâncire în ființă, ca un contact direct cu aceea ce este, cu acel *to ontos on*, ca o depășire a aparențelor înșelătoare, spre a lua contact cu plinătatea neschimbătoare a lucrurilor care

sunt cu adevărat. În consecință, în tipul indian, *iubirea* înțeală ca un instrument al cunoașterii eliberare, va fi un instrument de depășire, de trecere peste sine, de nimicire a eului propriu, în vreme ce în tipul elen va fi, dimpotrivă, un suspin după plinătate, un avânt al celui ce se lasă în lipsă, către ceea ce i-ar putea aduce îndestulare, plinătate (Vulcănescu 1991, 12-13).

Fiecare din aceste două tipuri se regăsește în metafizica răsăriteană a creștinismului: tipul indic stă ca o presupunere fundamentală la temelia întregii vieți ascetice din Răsărit, iar tipul filosofiei platonice se regăsește în speculația răsăriteană sub forma celui suspin universal al firii după mântuire, a acelei nevoi de plinătate, căreia vine să-i răspundă darul de sine al lui Dumnezeu: întruparea (Vulcănescu 1991, 13). Dumnezeu este *iubire* este punctul cardinal care deosebește fundamental doctrina creștină despre Dumnezeu de toate celelalte filosofii despre Realitatea Ultimă, despre Absolut.

În dimensiune ontologică, *iubirea* este o relație imaterială, o unitate spirituală a doi termeni. În dragoste, nu avem de-a face cu o relație între doi termeni, din care unul prinde pe celălalt: un subiect și un obiect, ci avem de-a face cu doi termeni, susceptibili de intenționalizare reciprocă: două subiecte. În dragoste, există o convergență a tendințelor, de o întâlnire reciprocă de intenții. În dragoste avem de-a face cu o unitate spirituală, cu o realitate nouă sub care cei doi termeni, existențiali distincți și liberi, sunt una (Vulcănescu 1991, 24). Ceea ce afirmă un filosof precizează și un teolog, și anume Dumitru Stăniloae:

Dragostea se realizează deci atunci când se întâlnesc într-o trăire reciprocă deplină două subiecte în calitatea lor de subiecte, adică fără să se reducă reciproc la starea de obiecte, ci descoperindu-se la maximum, ca subiecte, dar cu toate acestea dăruindu-se reciproc și întru toată libertatea. Iubirea e pătrundere reciprocă a două subiecte în intimitatea lor fără să înceteze să fie suverane și autonome (Stăniloae 2002, 365).

Nu în ultimul rând, Petre Țuțea este dedicat complet conceptului de *eros* platonician, ca dorință spre Binele-Dumnezeu: „A fi bun aparține cu precădere lui Dumnezeu. Bine este mai ales ceva ce e dorit. Orice tinde spre propria desăvârșire. Desăvârșirea însă și forma se realizează în acțiune după chipul celui ce acționează, deoarece tot ceea ce acționează, lucrează potrivit naturii sale. De aceea, acțiunea însăși e de dorit și are natura Binelui. Însă deoarece Dumnezeu este prima cauză activă a tot ceea ce este, rezultă că lui îi aparține esența Binelui și spre el se năzuiește” (Țuțea 2003, 534).

4. De la dimensiunea românească a ființei la semnificația iubirii în gândirea și teologia românească

În această ultimă secțiune a analizei noastre, vom încerca să evidențiem semnificația *iubirii* în teologia românească, avându-l drept referință pe Părintele Dumitru Stăniloae, ca unul care a adus noi observații asupra temei noastre din punct de vedere

dogmatic, creionând o autentică teologiei a persoanei, prin care *iubirea* este înțeleasă mult mai bine.

În primul rând, Dumitru Stăniloae lămurește textul biblic „Dumnezeu este iubire” (Ioan 4,16). Identificarea lui Dumnezeu cu Iubirea este o formulare ontologică validă în acest sens mai degrabă epistemologic, decât într-un esențialist, întrucât ontologia și epistemologia nu sunt separate într-o viziune teologică de tip răsăritean (Rogobete 2001, 90). Dumitru Stăniloae conexează poate cel mai bine ontologia, epistemologia și iubirea. Realitatea ultimă este o Realitate intersubiectivă guvernată de iubire. Este o Realitate în care trei „Eu”-uri divine, trei subiecte, coexistă etern, dăruind și primind în mod continuu iubirea de la și către fiecare, și totuși fiecare de pe poziția Sa ca un *centru* în relație cu celelalte centre. Afirmând că Sfânta Treime este „structura supremei iubiri”, Stăniloae afirmă de fapt că la baza Ființei Divine nu este nici Persoana, nici Esența ci, în mod paradoxal, sunt *amândouă*, formând o Realitate Personală supremă pe care numai iubirea o poate explica. (Rogobete 2001, 260). Aportul Părintelui Stăniloae la dezvoltarea teologiei actuale într-o mai bună precizare în contextul filosofico-cultural al zilelor noastre este acela că nu identifică Realitatea ultimă cu iubirea înțeleasă într-un mod substanțialist, esențialist, punând astfel o esență la temelia ființei. Noi nu știm și nici nu putem ști la urma urmei *ce* se află la temelia existenței, însă ceea ce *putem ști* și ceea ce *într-adevăr* știm prin revelație este că natura Realității ultime este *iubirea*.

Iubirea dumnezeiască e mișcarea lui Dumnezeu spre făpturi, spre unirea cu ele (Stăniloae 1978, 278). Dumnezeu vrea să depășească intervalul (diastaza) dintre El și aceste persoane nu numai prin mișcarea Sa, ci și prin mișcarea lor liberă spre El. Mișcându-se spre Dumnezeu, creatura își pune de acord voia cu firea ei, în care Dumnezeu a sădit dorința iubirii față de El și puterea de a se mișca spre El (Stăniloae 1978, 279).

În demersul teologic al lui Stăniloae, *iubirea* este descrisă ca fiind mai mult decât o comunicare de energie:

Cel iubit nu-și trimite numai energia în ființa celui iubitor, ci pe sine însuși întreg fără să înceteze de a rămâne și în sine. E o proiectare a ființei sale întrei prin energia sa în sufletul cel iubitor. Iar chipul celui iubit nu se impune silnic, ci e primit și păstrat cu bucurie, mai bine zis e absorbit de cel iubitor, încât nu știi care trimite cu chipul său mai multă energie de la sine la celălalt: cel iubit sau cel ce iubește (Stăniloae 1993, 139).

Prin iubire, Dumnezeu însuși intră într-un raport cu noi și deci în apropierea noastră. El dă firii noastre o lărgime capabilă se experimenteze infinitatea iubirii mai statornic (Stăniloae 2002, 374).

Iubirea se realizează atunci când se întâlnesc într-o trăire reciprocă și deplină două subiecte în calitatea lor de persoane, fără a se reduce la calitatea lor de obiecte. Iubirea devine astfel „pătrundere reciprocă a două subiecte în intimitatea lor, fără să

înceteze a fi suverane și autonome. Prin iubire pătrunzi în intimitatea unui semen. Îl pătrunzi fără să-l nimicești sau împruținezi, ci, dimpotrivă, dându-i ocazia să crească” (Stăniloae 2002, 365).

Arhetipul iubirii îl găsim în dogma trinității, în cea ce Părintele Stăniloae numește „Sfânta Treime, structura supremei iubiri”, o iubire ca unitate-relație. În Dumnezeu e o comuniune de persoane între care se manifestă iubirea. Iubirea în Dumnezeu ar implica și ea o mișcare de la o persoană la cealaltă. Dar întrucât în Dumnezeu nu e o mișcare pentru depășirea unui grad de iubire spre un grad mai intens și deci spre depășirea unei distanțe ce mai există între persoanele divine, sau apare o mai deplină unire între Ele, mișcarea iubirii în Dumnezeu e unită în mod paradoxal cu nemișcarea: Dumnezeu e „mai presus nu numai de mișcare, ci și de nemișcare” (Stăniloae 1993, 65).

Teologia Părintelui Stăniloae este, prin coordonatele sale de punere în lumină a învățăturii ortodoxe, un tratat care are ca obiect de cercetare relaționarea omului cu Dumnezeu prin *iubire*, relația dialogică și personală dintre un *Eu* și un *Tu*. Matricea acestei relații este *iubirea*, și așa cum este articulată teologic de Părintele Stăniloae, această *iubire* aduce într-o relație efectivă, reală necreatul și creatul, dumnezeiescul și omenescul, chipul și Arhetipul, transcendentul și omenescul. În *iubire*, exercițiul despătimirii și dinamica îndumnezeirii devin plauzibile într-o ordine transfiguratoare reală. Realitatea ultimă a filosofiei grecești devine Dumnezeu Personal și iubitor, care se angajează în dialog cu omul prin Logosul divin, prin Cuvântul creator și mântuitor:

Prin faptul că Fiul lui Dumnezeu e numit nu cuvânt, ci Cuvântul, se arată că El nu este o persoană între altele, ci Persoana *par excellence*. În El e realizată în grad suprem Persoana, adică intenționalitatea spre comuniune și, prin aceasta, puterea trezitoare de subiecte și atrăgătoare a lor în raport de comuniune. Cuvântul este mijlocul suprem de revelare a celei mai intensive și neanulabile realități. El are dintre persoanele Sfintei Treimi rolul revelării lui Dumnezeu oamenilor (Stăniloae 1993, 82).

Este important să revenim la conținutul *persoanei* așa cum îl desprindem din teologiei răsăritene. În centrul existenței umane se situează persoana în ansamblul său. Ea are caracter sacru, de vreme ce prin manifestarea sa, constituie un mod de existență plenar în Dumnezeu Însuși. Un Dumnezeu ne-personal ar situa omul în afara religiei, incapabil de a se înțelege pe sine însuși, lipsit de orice suport relațional, desemnat într-o singurătate. Numai într-o existență personală, desprinsă din modelul existenței plenare în Dumnezeu Tripersonal, poți deveni tu însuși, liber și pe deplin afirmat într-o identitate. În înțelesul concret, persoana presupune *comuniune* liberă. Viața în Dumnezeu este definită de comuniunea deplină a Celor Trei Persoane, iar desfășurarea acestei „relații” reciproce este realizabilă prin iubire. De fapt, prin iubire îți poți desluși identitatea proprie, prin participare liberă la viața și experiența altora devii *cineva* în conștiința celui alt, unic și irepetabil în mod propriu. Conform gândirii Sf. Părinți,

„rațiunea de a fi” a fiecărei ființe, nu se găsește în natura acesteia, ci în persoană, „adică în identitatea creată liber de iubire și nu de necesitatea autoexistenței sale ca persoană.” Suntem asemenea „chipului” Lui Dumnezeu, nu în ideea de ființă sau natură, ci de persoană, căci nu ne putem substitui naturii divine; ne putem împărtăși liber din existența plenară a Divinității prin participare după modelul personal de manifestare. Un alt aspect desprins din cugetarea Sfinților Părinți, referitor la persoană, îl constituie *unicitatea* și însușirea de a fi *irepetabil*. Ceea ce ne separă în sensul deosebirii, este *personalitatea* fiecăruia; aceasta ne face unici, pentru că relația ce o presupune persoana ne definește și ne identifică în raport cu celălalt. A fi *persoană* exclude a rămâne de unul singur în individualismul opac; însușirea *personității* ne aduce pe fiecare în raport cu celălalt, cu un altul, descoperindu-ne reciproc în libera manifestare a iubirii.

Persoana nu e persoană în afara relației. Relația o definește (Stăniloae 1971, 371). Într-o relație cu un *Tu* ne actualizăm ca subiecte personale, experiindu-l pe celălalt prin noi, descoperind dimensiunea comuniunii. Iubirea anulează realitatea egoismului. *Iubirea* este o condiție care corespunde adevăratei ontologii a omului. Persoana este izvor de iubire și în această calitate ea ființa conștientă de propriul sine este cea mai adâncă și cea mai complexă realitate, cea care caută și dă tuturor sens, cuprinde și transcende totul, realitatea cea mai paradoxală. Ca izvor inepuizabil al unei permanente noutăți și continue receptări de sensuri și legături, persoana este o neconținută revelație și o neîntreruptă taină (Daniel 2007, 261). Dar, în mod frapant, prin iubire persoana se comunică în orizontul relației cu altă persoană și devine un subiect al cunoașterii, cunoașterea înțeleasă ca *participare* la taina persoanei prin iubire.

Din iubirea lui Dumnezeu față de fapte răsare iubirea lor față de El și deci iubirea lor față de El nu poate fi despărțită de iubirea Lui față de ele. Iubirea prin care ele însele se mișcă spre El este iubirea prin care Dumnezeu le mișcă spre El (Stăniloae 1978, 280). Ceea ce ne oferă valoare personală este *iubirea*.

Iubirea este dinamică și își descoperă această forță transfiguratoare în relația interpersonală. În corespondența acestei relații de iubire se creează disponibilitatea comunicării. În iubire, omul se deschide, devine autentic în exprimarea sa față de celălalt, trăind sentimentul siguranței și al împlinirii fericite. Practic, omul trăiește mai mulți în alții decât în el însuși, mai mult în comuniune decât în individualitatea sa. În alt eu pe care îl iubește, fiecare persoană se vede pe sine însuși și înțelege substanța sa cea mai intimă, alt eu al său care nu este de altfel distinctiv de al său (Cristescu 1999, 26).

Din eu-l altuia primim confirmarea persoanei noastre, și aceasta se face evidentă mai ales în procesul iubirii, care creează o unitate indestructibilă între două persoane. Această unitate nu constă în supunerea unei persoane prin alta, nici chiar în supunerea conștientă a uneia față de alta. În iubire nu există un concurs al eurilor, ci o afirmare a fiecărui eu prin valorizarea sa în celălalt eu. Transparența eului vis-à-vis de sine însuși nu poate fi atinsă decât printr-o interacțiune vie a persoanelor care se iubesc (Cristescu 1999, 27). Trebuie făcută o precizare într-o logică de a înțelege teologic personalismul iubirii: cu cât sunt mai unite persoanele prin iubire, cu atât rămân mai neconfundate,

după modelul Persoanelor dumnezeiești. Din această afirmație teologică putem conchide evidența faptului că iubirea interpersonală din Sfânta Treime reprezintă tiparul unității și comuniunii dintre oameni.

Păstrând valorile antropologiei apofatice, de care vorbește Andre Scrima (Scrima 2005), prin *iubire* omul devine în mod autentic o *persoană*: ca ființă în sine rămâne de nepătruns, tainică, infinită, neanalizabilă la nivel conceptual și formal, dar iese din sine spre relație cu celălalt prin iubire. Or, tocmai ceea ce constituie prima expresie a omului ca chip al lui Dumnezeu este capacitatea de a fi în relație. Prin *iubire* astfel, omul se construiește ca persoană sau își găsește valoarea și demnitatea de persoană. Prin întâlnirea cu alte persoane, omul se actualizează, mai bine spus, ca persoană: „Marea taină a iubirii este unirea realizată între cei ce se iubesc, fără desființarea lor ca subiecte libere” (Stăniloae 2002, 357). *Iubirea* presupune o chenoză, a deșertării de propriul ego în împlinirea autenticul eu. Printr-o continuă negare a individualității sale posesive, printr-o chenoză de dăruire totală prin iubire omul se raportează la referința modelului suprem de dăruire și iubire al Persoanelor Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Conformitatea chipului cu Arhetipul se articulează prin iubire.

Suntem acum într-o poziție mai bună să afirmăm că în tiparul teologiei ortodoxe *a cunoaște* este *a fi*, dar în teologia ortodoxă *a fi* devine *a iubi*. În ultimă analiză, cunoașterea deplină este întotdeauna iubire. Cunoașterea este referirea iubitoare a unui subiect la un alt subiect (Stăniloae 1978, 233). Experiența iubirii este experiența cunoașterii lui Dumnezeu. Apofatismul este o atare experiență de redimensionare mistică a chipului spre conformitatea asemănării prin iubire. Actul cunoașterii are premiza posibilității sale numai în parametrii iubirii. De aceea, începând de la cunoașterea catafatică, trecând prin negație dincolo de cunoaștere apofatică și culminând în vederea luminii dumnezeiești, ca mod de existență haric, omul se transpune de la situarea în exterior față de iubire în interiorul ei. Comunicarea lui Dumnezeu față de omul angajat liber într-un exercițiu de devenire este iubire, iar îndumnezeirea este desăvârșirea și deplina pătrundere a omului de Dumnezeu.

Concluzii

Acest exercițiu rezumativ al teologiei iubirii ne relevă faptul că *iubirea* este puternic ancorată în sufletul omenesc ca fundament al construcției unui raport între transcendent și imanent. Dacă filosofii greci, precum Platon, Socrate, Aristotel au văzut iubirea ca un *eros* care definește o dorință pentru ceea ce este dincolo stabil, sublim, perfect, infinit, teologia ortodoxă a repus *iubirea* într-o noutate funcțională și eficientă ca relație dinamică între om și Dumnezeu. Iubirea divină este o ieșire din Dumnezeu prin energiile necreate către creatura, iubire în care rezumă și cauzalitatea existenței creaturii, iar în această ieșire Dumnezeu își găsește partener de discuție în persoana umană creată după „chipul Său”, capabilă de a primi iubirea, de a o trăi și de a o exprima. Omul nu este creat cu necesitatea ca Dumnezeu să-și manifeste în el iubirea sa

nelimitată, căci în cadrul Sfintei Treimi iubirea este absolută și infinită, ci în sensul că creează alte persoane ca să le facă părtașe acestei iubiri. Astfel omul este un subiect al dialogului cu Dumnezeu. Iubirea creștină este dinamică, este activitate, și este îndumnezeitoare, este viață și trăire în comuniune cu Dumnezeu și cu aproapele.

Dialogul lui Dumnezeu cu umanitatea este o provocare de a răspunde la iubirea-dar a Sa. Dar acest răspuns solicită din partea omului o conștientizare a ceea ce este, a ceea ce trebuie să devină și a celui *cum* să devină „dumnezeu” după har. Efortul omului spre îndumnezeire este descris ca o cale spre dobândirea iubirii și un urcuș spre desăvârșirea prin iubire. Distanța între om și Dumnezeu este spațiul adimensional, nefizic al creșterii în iubire. Iubirea este legată de persoană. Persoana e elementul fundamental al întregului edificiu doctrinar al creștinismului. De aceea trebuie subliniat că pentru Părintele Dumitru Stăniloae persoana nu ține de accepțiunea ei antropomorfizată. Persoana vizează subiectul cu maximă deschidere spre comunicare. Afirmarea calității de persoană relevă tocmai o ontologizare a intersubiectivității.

Dumnezeu ca Persoană este izvorul cel mai adânc pentru înțelegerea și împlinirea tuturor persoanelor create și că legătura omului cu El, adică participarea sa la împărăția nesfârșită a vieții lui Dumnezeu, înseamnă desăvârșirea vieții umane într-o neîncetată îmbogățire prin iubire. Tocmai ceea ce numim spiritualitate demarcă această experiență a legăturii personale libere și conștiente sau a comunii personale. Întreaga existență, întreaga creație își găsește în persoana umană elementul unificator și transfigurator în lumina harului. Prin om, subiect conștient, întreaga existență este realitate participatoare la iubirea lui Dumnezeu.

Dar trebuie subliniat faptul că iubirea desfășurată în plan orizontal, în vectorul realizării unității persoanelor umane, este centrată în iubirea verticală care coboară din Dumnezeu spre om. Altfel, ar risca să devină o iubire autosuficientă, centrată pe suma unor interese perisabile și fără calitate valorică permanentă și într-un final s-ar consuma derivând într-o criză a omului în societate, ca mediu al întâlnirii omului cu omul și al construcției unui mod de viață comunitar. Practic, aceasta este situația care se poate observa în spațiul secularizat, desacralizat, descreștinat occidental, unde criza identității omului devine o sumă de crize sociale. Această iubire conexează transcendentul și imanentul în persoana lui Iisus Hristos, Logosul creator și mântuitor. Practic, în creștinism iubirea se verifică sau este recapitulată într-o nouă identitate valorică maximală prin întruparea, viața, moartea, învierea și înălțarea Fiului lui Dumnezeu: „Eul său nu rămâne numai Eul divin, ci se face și *eu* uman pentru orice *tu* dintre oameni.” Opera de reșezare a omului în împlinirea vocației sale ontologice de către Iisus Hristos se verifică în expresia iubirii. În mod magistral, în creștinism se evidențiază această proximitate între om și Dumnezeu printr-o relație dialogică personală. Din motivația iubirii, Dumnezeu aduce existența în ființare, din iubire o susține, din iubire o reactualizează în vectorul transfigurării sale prin om, subiect personal investit cu această capacitate a conștientizării iubirii și a asumării ei.

Referințe bibliografice

- Aristotel. 1996. *Fizica*, traducere și note de N. I. Barbu. București: Editura Științifică.
- Aristotel. 2007. *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea. Ediția a II-a. București: Humanitas.
- Belu, D. I. 1945. *Despre iubire*. Timișoara.
- Brunner, Emil. 1937. *Eros und Liebe*. Berlin.
- Chițoiu, Dan. 2003. *Repere în filosofia bizantină*. Iași: Fundația Axis.
- Coenen L., E. Beyreuter și H. Bietenhard (ed.). 1976. *Dizionario di concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizione Dehoniane.
- Coman, Ioan G. 1988. *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea ortodoxă*. Timișoara: Editura Mitropoliei Banatului.
- Cristescu, Vasile. 1999. *Antropologia în perspectivă teologică*. Iași: Editura Junimea.
- Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. 2007. *Comori ale ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*. Iași: Trinitas.
- Florensky, Pavel. 1999. *Stâlpul și temelie adevărului*. Iași: Polirom.
- Freedman, Noel, Gary A. Herion, David F. Graf și John David Peins. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 4. New York: Doubleday.
- Grünhut, L. 1931. *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung*. Leipzig.
- Ionescu, Nae, 1991. „Funcția epistemologică a iubirii.” *Studii Teologice* 3: 153-164.
- Lossky, Vladimir. 1988. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă. București: Editura Bonifaciu
- Marion, Jean-Luc. 2004. *Fenomenul erosului. Șase meditații*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr. Sibiu: Editura Deisis.
- Moss, Vladimir. 2010. *The Theology of Eros*. Orthodox Research Institute
- Peters, Francis E. 2007. *Termenii filosofiei grecești*, traducere de Dragan Stoianovici. București: Humanitas.
- Platon. 1976. *Opere II*. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Platon. 1983. *Opere IV*, traducere de Petru Creția. București: Editura Științifică și Enciclopedică.
- Platon. 2001. *Opere complete II*, traducere de Petru Creția. București: Humanitas.
- Richardson, Cyril C. 1943. „Love: Greek and Christian.” *Journal of Religion* 23: 173-185.
- Rogobete, Silviu Eugen. 2001. *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*. Iași: Polirom.
- Rovența, Haralambie. 1936. *Iubirea creștină*. București.
- Scholz, Heinrich. 1929. *Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums*. Halle.
- Scrima, Andre. 2005. *Antropologia apofatică*. București: Humanitas.
- Sfântul Maxim Mărturisitorul. 1990. *A aceluiași către Ioan Cubicularul. Despre iubire, în Scrieri. Partea a doua. Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești*, traducere, introducere și note de Pr. prof. Dumitru Stăniloae. *Părinți și Scriitori Bisericești 81*. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

- Špidlík, Tomáš. 1997. *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, traducere de Ioan Ică jr. Sibiu: Editura Deisis.
- Stăniloae, Dumitru. 1971. „Dumnezeu este iubire (I Ioan 4,8).” *Ortodoxia* 3: 366-402
- Stăniloae, Dumitru. 1978. *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. Craiova.
- Stăniloae, Dumitru. 1978. *Teologia dogmatică ortodoxă*. Volumul I. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, Dumitru. 1993. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Craiova: Editura Omniscop.
- Stăniloae, Dumitru. 1993. *Iubirea creștină*. Galați: Editura Porto-Franco.
- Stăniloae, Dumitru. 1993. *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*. Cluj-Napoca: Editura Dacia.
- Stăniloae, Dumitru. 2002. *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, Dumitru. 2002. *Ascetica și mistică Bisericii Ortodoxe*. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Todoran, Isidor. 1956. „Eros și Agape.” *Studii Teologice* 3-4: 139-154.
- Țuțea, Petre. 2003. *Omul tratat de antropologie creștină*. Iași: Editura Timpul.
- Vulcănescu, Mircea. 1991. *Logos și Eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filosofie medievală*. București: Editura Paideia.
- Yannaras, Christos. 2000. *Persoană și Eros*, traducere de Zenaida Luca. București: Anastasia.
- Zamfir, Modest. 1980. „Virtutea iubirii în Epistolele Sfântului Ioan.” *Glasul Bisericii* 1-2: 68-71

Cunoașterea ca experiență – paradigmă centrală a filosofării bizantine și influența sa asupra spațiului românesc*

Răzvan Cîmpulungeanu

Introducere

Teologia ortodoxă prezintă un profil particular al cunoașterii: *cunoașterea* nu este un simplu exercițiu mecanic de recunoaștere a propriei identități, ci un act de relație personală, de participare la „viața dumnezeiască”. Omul trăiește tensiunea cunoașterii lui Dumnezeu ca perspectivă eshatologică: „Aceasta este viața veșnică: ca să Te cunoască pe Tine, Unul, Adevăratul Dumnezeu” (Ioan 13,3). Cunoașterea este o experiență în care omul se îndumnezeiește. Experiența de cunoaștere pe care o face omul în încercarea sa de apropiere de *Realitatea supremă treimic personală* este în mod esențial un act ce se desfășoară pe tărâmul persoanei, este „o relație între persoane”. Chiar dacă această *Realitate* transcendentă se află dincolo de capacitatea noastră de comprehensiune, certă pentru om este dimensiunea personală a supra-ființialului: „Transcendentul este acel *Tu* ultim al oricărei relații dialogice” (Stăniloae 2000, 16). *Participarea* traduce cel mai corect această relație personală dintre om și Dumnezeu. Dumnezeu Se comunică, iar omul îl cunoaște. Dar în această comunicare, Dumnezeu rămâne neschimbabil, incognoscibil și inaccesibil în *ființă*: modul de existență personal al omului este prin *participare* la lucrările necreate ale lui Dumnezeu.

Cunoașterea este experiență a *participării*, iar *participarea* devine posibilă datorită lucrărilor divine în afara Ființei. *Participarea* este un fapt existențial, ea înseamnă *unire* cu ceea ce este cunoscut. Dumnezeu Se revelează pe Sine prin voința Lui activă de a stabili o relație personală și o comuniune de iubire în *afara* existenței Sale, voință ce invită la *ființare* capacitatea umană de a stabili o relație personală. Nu este vorba de experiența constatării unui obiect, ci de experiența *relației* personale, a relației care se concretizează ca întâlnire reală între activitatea cognitivă personală a omului (a capacității lui raționale) și logოსul diversității personale a Lucrărilor lui Dumnezeu.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

1. Cadrul conceptual al cunoașterii în filosofia bizantină - cunoașterea/cunoștința ca devenire existențială

În filosofia bizantină, modurile cunoașterii lui Dumnezeu pot fi reduse, în principal, la două: modul catafatic (sau afirmativ) și cel apofatic (sau negativ). Termenul *apophasis* reprezintă corespondentul grec pentru „negare” și este opusul lui *kataphasis* – „afirmare”. Termenul a căpătat acest sens la Platon și Aristotel, iar mai apoi a dobândit o încărcătură metafizic-religioasă specifică la filosoful neoplatonic Proclus, și de acolo în teologie creștină prin scrierile lui Pseudo-Dionisie Areopagitul.

Teologia afirmativa sau *catafatică* se străduiește să descopere atributele divinității. În acest scop, se aleg atributele care au cea mai mare valoare pentru oameni și se aplică divinității, considerându-le la superlativ. De exemplu, dacă omul este *bonus*, atunci Dumnezeu este *optimus*. Sau dacă omul este *potens* și puterea este considerată o mare valoare, atunci divinitatea este *omnipotens*; ș.a.m.d. Dar s-a făcut imediat constatarea ca un atribut nu e același atunci când e aplicat creaturii lui Dumnezeu și când e aplicat lui Dumnezeu (Frenkian 1998, 260).

Necesitatea utilizării termenului „apofatic” a intervenit odată cu faptul că ființa lui Dumnezeu, esența Lui, este atât de diferită de a noastră, încât limbajul uman nu poate să-l descrie, atribuindu-i în mod pozitiv calități (Bulzan 1996, 52). Abisul care le separă este atât de profund, încât același atribut aplicat creaturii și divinității este de natură să ne inducă în eroare; el reduce caracterul sublim al esenței divine, pe care n-o poate nici cuprinde, nici exprima. Așa încât, dacă se spune despre om că e *bonus*, cu atât mai mult trebuie să se spună despre Dumnezeu că *non est bonus*, iar dacă se spune despre om că e *potens*, e de preferat să se spună că Dumnezeu *non est potens* ș.a.m.d. În sfârșit, al treilea moment al gândirii religioase ce caută să identifice atributele divinității constă în exprimarea caracterului lor care depășește sensul acelorași atribute întâlnite la creaturile lui Dumnezeu (Frenkian 1998, 260-261).

Deși se întemeiază pe Revelație și pe gândirea patristică bizantină, împărțirea sub cele două forme – apofatic și catafatic – este înțeleasă în chip diferit în tradiția creștină răsăriteană și în cea apuseană (Buchiu 2002, 13). În tradiția apuseană, *apofatismul* este numele unei teologii ce se sprijină pe afirmația lui Thoma d’Aquino, potrivit căreia „noi nu cunoaștem ce fel de existență este Dumnezeu” (*Summa Theologiae*, I, q.12, a.13, ad 1 citat în Turner 2002, 19). La Thoma, prin intermediul celor trei moduri de atribuire: *Deus est sapiens*, *Deus non este sapiens* și *Deus est supersapiens* se instituie cele trei căi de cunoaștere a lui Dumnezeu: *via affirmationis*, *via negationis* și *via eminentia* (Frenkian 1988, 261). Înainte de Thoma d’Aquino, o utilizare similară a negației poate fi găsită la scriitorii din perioada medioplatonismului, dar și la Părinții Alexandrini și Capadocieni.

Teologia negativă (apofatică) poate fi tulburătoare și foarte aproape de erezie. Chiar și așa, ea a fost totuși adoptată de Părinții Bisericii (Frenkian 1988, 262) și apreciată ca unul din principiile fundamentale ale gândirii creștine (Maksim 1976, 654).

De unde provine această doctrină a teologiei negative? S-a recunoscut că ea își are originea la Plotin. Realitatea supremă, Absolutul, este la acest gânditor neoplatonic

inefabilă și transcendentă, așa încât atributele obișnuite – care sunt proprii ființelor ce trăiesc pe pământ – pierd orice sens atunci când sunt aplicate divinității – acelui misterios Unul(*to en*) al lui Plotin. Pascal spunea că „omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură, dar o trestie care gândește”, iar gândirea el o găsea ca fiind singura demnitate a omului. Plotin este de o cu totul altă părere: divinitatea sa (Unul), „nu gândește”, întrucât gândirea, departe de a fi o perfecțiune, nu e, în fond, decât un defect. Într-adevăr, pentru a gândi e nevoie de un *subiect* care gândește și de un *obiect* care este gândit. Drept urmare, dacă divinitatea, Unul, ar gândi, ea ar înceta de a mai fi Unu, trebuind să facă loc dualității. Apoi, gândirea presupune o mișcare dialectică, o schimbare, care de asemenea nu convine divinității, aceasta fiindu-și suficientă sieși (*Enneade* V.6, citat în Frenkian 1998, 264-265).

Deși există numeroase similitudini formale între teologia mistică a lui Dionisie Areopagitul din tradiția creștină și apofaza plotiniană (Lossky 1998, 16), totuși rolul apofazei nu este identic la neoplatonici comparativ cu autorul tratatului *Despre teologie mistică* (Lossky 1979, 142-143). Chiar dacă investigația privind căile de cunoaștere își împrumută termenii și caracteristicile generale din filosofia elenistă, spiritualitatea bizantină va contura un tip original de apofatism, această schimbare fiind necesară întrucât apofaza de tip creștin nu mai este de esență intelectualistă (Chițoiu 2003, 101). Mai precis, tot ce s-a putut spune despre platonismul gânditorilor bizantini se reduce la asemănări din afară, care nu pătrund în adâncul învățăturii și nu țin decât de un vocabular comun (Afloroaei 1993, 168).

Calea afirmativă cunoaște pe Dumnezeu din zidirile Lui, atribuindu-I într-un grad mare – în calitate de cauză – toate însușirile făpturilor. Modul negativ al cunoașterii lui Dumnezeu renunță la toate atributele împrumutate din făpturi. El devine o realitate nu construită și dedusă de minte, ci apărând spiritului în mod apofatic din trăirea lui Dumnezeu însuși.

Teologul trebuie să lase deoparte toate numele teologiei catafactice, întrucât se află pe calea experienței și cunoașterii apofactice. Totuși unitatea funcțională dintre catafatic și apofatic există permanent; de aceea și cele două moduri există armonios. Altfel, teologul trebuie să accepte că uneori se desființează această unitate dintre creat și necreat, dintre exprimabil și inexprimabil (Matsoukas 1997, 22).

Imposibilitatea de a prinde în noțiuni lucirea prezenței tainice a lui Dumnezeu, cu anumite însușiri atribuite lui Dumnezeu, o redă Sf. Grigorie de Nazianz într-o descriere a experienței lui Moise pe muntele Sinai, în care e greu de despărțit cele două cunoașteri: „Dumnezeu este și va fi pururi; mai bine zis este pururi. Căci a fost și va fi sunt secțiuni ale timpului nostru ai ale firii curgătoare. Iar El este pururea, fiindcă așa S-a numit El Însuși către Moise, când acesta se afla pe munte” (*Oratio* XXVIII; *Theologica* II, citat în Stăniloae 1996, 85).

Din cuprinsul Sfintei Scripturi a *Vechiului Testament* desprindem diferite nume date lui Dumnezeu, dintre care unele privesc raporturile lui Dumnezeu cu lumea, iar altele se referă la „perfecțiunile interioare transcendente ale lui Dumnezeu” (Semen 1993, 22).

Sfântul Dionisie Areopagitul explică că teologii lui Dumnezeu îl laudă pe El și ca pe Cel fără nume, dar și din tot numele. Fără nume îl arată atunci când spun că obârșia dumnezeiască uimește pe cel ce întreabă în una din arătările tainice ale arătării dumnezeiești simbolice: *Care este numele Tău?* (Fac. 32, 29); și Acesta, renunțând la a face cunoscut prin orice nume dumnezeiesc, spune: *Și pentru ce întrebi despre numele Meu? Acesta este minunat* (Fac. 32, 29); Oare nu acesta este cu adevărat numele minunat, că e mai presus de tot numele, că e fără nume, că *e deasupra a tot numele ce se poate numi fie în veacul acesta, fie în cel viitor* (Ef. 1, 21)? Iar cu multe nume îl arată atunci când îl prezintă zicând *Eu sunt Cel ce sunt* (Ieș. 3, 14): Viața, Lumina, Dumnezeu, Adevărul (cf. Fac. 28, 13; Ioan 8, 12; 14, 6) (Sf. Dionisie Areopagitul 1996, 138).

Primul din diferitele nume atribuite de izraeliți lui Dumnezeu este: (Yhwh) pe care Septuaginta îl traduce prin „Κύριος”, iar Vulgata prin „Dominus” (Ieșirea 6, 2), nume cu care Dumnezeu Însuși se face cunoscut lui Moise când zice: *'Ehieh'asher ehieh...ehieh șekahani'alekhem*; Septuaginta – *Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν... ὢν ἀπέσταλκεν με πρὸς ὑμᾶς*, Vulgata – *Ego sum qui sum, Qui est, misit me ad vos*; „Eu sunt Cel Ce sunt... Cel ce este m-a trimis la voi” (Ieșirea 3, 14).

Rădăcina numelui divin vine de la verbul (*havah*), forma mai veche pentru (*hah*) = „a fi”, pe care în formele noastre verbale îl putem traduce prin trecut, prezent și viitor, adică: „Cel ce era, Cel ce este și Cel ce va fi”. Prin urmare: (Yhwh) însemnează „Cel ce este” (Cel ce ființează), înțeles pe care îl dă Dumnezeu însuși prin cuvintele adresate lui Moise. Deci consoanele ebraice „YHWH” ale numelui lui Dumnezeu au legătură cu verbul a fi.”Dumnezeu îi dezvăluie lui Moise, nu Numele Său, ci faptul că „El este cel ce există”. Descoperindu-se lui Moise ca „Cel ce este”, Dumnezeu vrea să arate că El există numai prin Sine, adică este o existență „necauzată, necondiționată, nemărginită și neschimbată de nimeni și de nimic din afară de Sine..., care nu numai că este ferită de orice imperfecțiune, ci Ea Însăși este izvorul perfecțiunii” (Semen 1993, 45-46). „El este Ființa primă și supremă care este absolut imobilă și care a putut spune cu toată forța: *Eu sunt cel ce sunt* (Gilson 2002, 116-117).

Dumnezeu este infinit și anevoie de contemplat, și numai aceasta se poate sesiza din El: infinitatea. Gânditorii bizantini țin să accentueze că nici această infinitate trăită nu e ființa Lui, căci ea ar putea fi identificată cu esența universului, sau a spiritului uman, sau în continuitate de natură cu acestea, ca la Plotin. Dumnezeu nu este esența lumii, sau a spiritului uman; El este transcendent acestora pentru că este necreat, iar acestea sunt create. Transcendența Sa e asigurată de caracterul de *persoană*, capabilă să fie deasupra unei infinități care nu e ea însăși persoană.

Cunoașterea apofatică implică atât o „coborâre” a lui Dumnezeu la capacitatea omului de a-L sesiza, cât și *transcendența* Lui. Dumnezeu se coboară prin energiile Lui. Caracterul Lui de persoană asigură transcendența Lui. Persoana Lui transcende chiar infinitatea Lui (Stăniloae 1996, 87). „Numai prin intermediul energiilor sau

lucrărilor naturale este descoperit, revelat modul în care este esența sau natura, iar acest mod este alteritatea personală” (Yannaras 2000, 81).

Referindu-se la *calea apofatică* în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa, Vladimir Lossky atenționează că aceasta nu poate avea drept rezultat neantul: „Dumnezeul de necunoscut al creștinilor nu este dumnezeul impersonal al filosofilor, ci este Sfânta Treime” (Lossky 1998, 72). Sfinții Grigorie de Nyssa și Dionisie Areopagitul desemnează prin apofatism un receptacul al revelației, prin care se sesizează prezența personală a unui Dumnezeu ascuns (Lossky 1993, 38).

Atât Lossky, cât și Yannaras (Yannaras 1996) au explicat și teologia apofatică răsăriteană din caracterul de persoană a lui Dumnezeu. Pentru că Dumnezeu e persoană, cunoașterea Lui prin experiență e și în funcție de curățirea noastră de afecțiunea pătimasă și oarbă față de lucrurile finite. Dar tocmai aceasta ne dă să înțelegem că, dincolo de bogăția mereu nouă pe care o sesizăm, există un *izvor* al ei care nu intră în raza experienței noastre. Putem spune, împreună cu Pr. Stăniloae, că există două apofatisme: apofatismul *a ceea ce se experiază*, dar nu se poate defini, și apofatismul *a ceea ce nu se poate nici măcar experia*. Ele sunt simultane (Stăniloae 1996, 87).

În general, Părinții bizantini declară, referitor la cunoaștere, că „ea este deplină atunci când implică *unirea* între cel ce cunoaște și cel cunoscut, precum ignoranța este cauza de separare, sau efectul separării” (Stăniloae 1996, 160).

Prin urmare, în afara *comuniunii* nu există o cunoaștere adevărată. În cuvintele Pr. Dumitru Stăniloae, „cunoașterea nu este nici pur rațională, dar nici pur relațională: ea presupune sau implică *iubire*” (Rogobete 2001, 72-73). Nu poate exista nici cunoaștere de sine și nici cunoaștere a celoralți fără iubire: „nu există cunoașterea deplină în afara uniunii în iubire între cel ce cunoaște și cel cunoscut. [...] Cunoașterea este în ultimă analiză referirea iubitoare a unui subiect la un alt subiect” (Rogobete 2001, 73).

Folosind în mod ingenios, în discursul său despre ontologia divină, jocul de cuvinte dintre esență și persoană, Stăniloae Îl va numi pe Dumnezeu „supraesență tripersonală” sau o „tripersonalitate supraesențială”, vrând să ilustreze, astfel, echilibrul capodocian dintre cei doi termeni. Prin urmare, considerate separat, nici *ousia* și nici *ipostasul* nu se situează la temelia ontologiei divine, ci doar atunci când sunt considerate împreună. Însă pentru a evita posibilele acuzații de esențialism impersonal sau de misticism („ontologie divină mistică”), devine foarte relevantă identificarea lui Dumnezeu cu Iubirea.

Realitatea ultimă este în mod paradoxal atât *existentă prin Sine*, cât și *comunitară*, în același timp. Fiind *iubire perfectă*, este capabilă de existență în și prin sine, dar în același timp iubirea desăvârșită presupune în mod automat comuniune sau relațiile interpersonale. Realitatea Personală supremă, ca existență în sine, nu e monopersonală, ci o *comunitate personală*. Persoanele divine sunt interioare Una Alteia, deci nu primesc nimic din afară,

dar nu se confundă între Ele, aflându-Se într-o mișcare și comunicare a ființei și a iubirii. *Iubirea* reprezintă categoria ontologică unică ce poate funcționa ca mijloc de mediere a Realității divine ultime către noi (Rogobete 2001, 90-92).

2. Dimensiunea mistică a cunoașterii lui Dumnezeu - experiența participării la relația dialogică cu Dumnezeu prin energiile necreate

„Dar ajungând Pavel în Dumnezeu”, se întreabă Sf. Grigorie Palama, „și văzând cele nevăzute ale lui Dumnezeu în extaz a văzut, oare, ființa lui Dumnezeu?” (Sf. Grigorie Palama 1999, 297).

Sfântul Vasile face celebra deosebire între lucrările (energiile) lui Dumnezeu și ființa Lui (Stăniloae 1979, 68). „Lucrările sunt diferite, pe câtă vreme ființa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări Îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de ființa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară la noi, pe când ființa Lui rămâne inaccesibilă” (Sf. Vasile cel Mare 1988, 483).

Participarea omului la realitatea divină nu trebuie să afecteze însăși esența divină. Trebuie să fie o participare reală, personală, prin har, la viața divină (Thunberg 1999, 131). Tocmai de aceea Sf. Grigorie Palama sintetizează tradiția Părinților, recurgând la o distincție decisivă în Dumnezeu, între esența Sa și energiile Sale divine necreate. Noi nu cunoaștem atributele lui Dumnezeu decât în dinamismul lor și în măsura în care ne împărtășim de ele. Înșușirile lui Dumnezeu, așa cum le cunoaștem noi, își dezvăluie bogăția lor în mod treptat, pe măsură ce noi devenim apti să ne împărtășim de ele. Dar ca ființă subzistentă personal, Dumnezeu rămâne totdeauna mai presus de ele, deși într-un fel oarecare El este izvorul Lor. De aceea, ca manifestări dinamice ale lui Dumnezeu, ele sunt „în jurul ființei Lui” și nu ființa Lui însăși (Stăniloae 1996, 105).

Dumnezeu se împărtășește lumii, rămânând inaccesibil în ceea ce privește ființa Sa, căci în El „Unirile sunt mai presus de distincții” (Dionisie Areopagitul 1996, 140-141). Aceasta înseamnă că distincțiile nu sunt împărțiri sau separări în ființa dumnezeiască. *Dynameis*-urile - Sinonim cu „ἐνέργεια” (Lampe 1961) - ori energiile, în care Dumnezeu purcede în afară, sunt chiar Dumnezeu, dar nu după ființă (Lossky 1998, 102).

Sinodul din 1351 a rezumat învățătura ortodoxă privind energiile divine în șapte puncte principale:

1) Există în Dumnezeu o distincție (*diakrisis*) între esență și energii sau energie. (Este deopotrivă legitim să ne referim la acestea din urmă ori la singular, ori la plural.)

2) Energia lui Dumnezeu nu este creată, ci necreată (*aktistos*).

3) Această distincție între esența necreată și energiile necreate nu strică în niciun fel simplitatea divină; nu există nicio „compunere” (*synthesis*) în Dumnezeu.

4) Termenul „divinitate” (*theotis*) poate fi aplicat nu doar la esența lui Dumnezeu, ci și la energii.

5) Esența se bucură de o anume prioritate sau superioritate în raport cu energiile, în sensul că energiile purced din esență.

6) Omul poate participa la energiile lui Dumnezeu, dar nu la esența sa.

7) Energiile divine pot fi experiate de om în forma luminii – o lumină care, deși văzută cu ochii trupești ai omului, este în sine nematerială, „inteligibilă” (*noeron*) și necreată. Aceasta este lumina necreată care s-a manifestat apostolilor la Schimbarea la Față pe Muntele Tabor, care este văzută în timpul rugăciunii de către sfinți în vremea noastră și care va străluci peste și din cei drepți la învierea lor la Judecata Universală. Ea posedă, deci, un caracter eshatologic: este „lumina Veacului ce va să vină” (Ware 1975, 130).

Termenul utilizat în textul Noului Testament de la Matei 17,2 și Marcu 9, 2-3 este *μετεμορφώθη* și, în limba română, are semnificația de: „a-și schimba forma, a (se) metamorfoza” (Carrez și Morel 1999, 185). În acest context, cuvântul „transfigurare” nu denotă schimbarea substanței unui lucru, ci pur și simplu a înfățișării sale exterioară: adică este pusă sub un nou aspect (Barnes 2000, 342-343).

Domnul, din cauza mării sale smerenii, ne atenționează Clement Alexandrinul, nu a venit ca un înger, ci ca om, și când a apărut apostolilor pe munte, arătându-Se pe Sine, nu a făcut aceasta pentru Sine, ci pentru Biserică, care este „seminție aleasă” (I Ptr. 2, 9) (Habra 1974, 30).

În una din Cuvântările sale, Sfântul Grigorie Palama adresează auditoriului o întrebare: „Ce înseamnă că s-a schimbat la înfățișare?” (Sf. Grigorie Palama 1991, 36). Auzind „schimbarea la față”, să nu crezi că a lepădat atunci trupul; ci fața și hainele s-au arătat mai strălucitoare, fiindcă dumnezeirea a arătat ceva din razele Sale, și aceasta pe cât au putut ei să vadă (Sf. Teofilact al Bulgariei 1998, 103).

Sf. Vasile, în *Omilia la Psalmul 44*, 5, precizează că „Petru și fii tunetului au văzut Frumusețea pe munte, strălucind mai presus de splendoarea soarelui, și au fost găsiți vrednici de a vedea preludiul venirii Sale glorioase” (*Comentariu la Psalmul 44*, 5 citat în Habra 1974, 34).

„- Pentru ce a luat numai pe acești apostoli?- Pentru că aceștia depășeau pe ceilalți apostoli; Petru, prin aceea că-L iubea foarte mult pe Hristos; Ioan, prin aceea că era foarte iubit de Hristos; iar Iacov, prin răspunsul pe care l-a dat Domnului împreună cu fratele lui zicând: *Putem să bem paharul* (Matei 20, 22). Pentru a-i îndemna pe ucenici la toate luptele care vor urma în misiunea lor de propovăduire a Evangheliei, Hristos a adus alături de El, pe Muntele Taborului, pe cei care au strălucit în Vechiul Testament” (Sf. Ioan Gură de Aur 1994, 646-649).

În tradiția ebraică, Moise este chiar figura celui care contemplă lumina; de aceea Moise și Ilie, ca mari vizionari, sunt cei care stau lângă Hristos cel transfigurat (Evdokimov 1995, 141). Urmând lui Dumnezeu care-l chema și ridicându-se peste toate cele de aici, Moise a intrat în întunericul unde era Dumnezeu, adică în viețuirea cea fără formă, nevăzută și netrupească, cu mintea eliberată de orice legătură cu altceva fără de Dumnezeu. Și aflându-se în aceasta primește cunoștința care depășește începutul timpului și al firii, făcându-și chip și pildă al virtuților pe Dumnezeu însuși. Și modelându-se frumos după Acela, ca o scrisoare care păstrează imitația arhetipului,

coboară de pe munte arătând, însemnat pe fața sa, harul slavei, ca unul ce s-a întipărit de chipul dumnezeiesc (Sf. Maxim Mărturisitorul 1983, 117). „Astfel strălucea fața lui Moise, de lumina lăuntrică a minții ce se revărsa și pe trup.” Ca atare, lumina de pe fața lui Moise era văzută și cu ochii trupești, de cei ce priveau la el. „Ba fața lui Moise strălucea atât de tare, încât cei ce se uitau la el nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare” (Stăniloae 1992, 289).

Moise coborând de pe Sinai este obligat să-și acopere fața strălucitoare cu un văl; comuniunea cu Dumnezeu îl înseamnă cu luminozitatea Lui, schimbă aparențele materiale și arată că sensul ascuns al cuvântului: *Voi sunteți lumina lumii* (Matei 5, 14) sau *Luminați ca făcliiile în lume* (Matei 5, 16) nu e nicidecum alegoric (Evdokimov 1994, 43).

Dumnezeu îi vorbește lui Moise „față către față”, așa cum cineva ar vorbi unui prieten (Ieșire 33, 11; Deuteronom 34, 10). Este o întâlnire personală cu un Dumnezeu personal, chiar dacă pe Muntele Sinai El este învăluit în mister și întuneric (Lossky 1995, 21). Fața lui Moise strălucește datorită strălucirii feței lui Dumnezeu (Ieșire 34, 29), căci fața lui Dumnezeu este luminoasă. „Fie ca fața Ta să strălucească asupra noastră, Doamne” (Numeri 6, 25).

Fața lui Moise s-a întipărit de lumină prin iradierea luminii dumnezeiești prin faptul că a stat pe munte și s-a reținut de la cele omenești patruzeci de zile, cei aleși din fiii lui Israel nu suportă această lumină (Sf. Chiril al Alexandriei 1992, 369). Moise pune pe fața lui din care iradiază lumina un acoperământ umbrind astfel puterea luminii ce pornea din fața lui și făcând astfel suportabilă această lumină mulțimii. Nu putea mulțimea să suporte o revărsare de comunicare prea bogată, dumnezeiască, pentru că nu era crescut spiritual pentru aceasta.

În textul ebraic al Exodului - Exod 34, 29; Exod 34, 35 -, termenul care desemnează strălucirea feței lui Moise, după ce s-a coborât de pe Muntele Sinai cu Tablele Legii, este „קֶרֶן” - „qâran”: *Qaran*, 'kaw-ran', o rădăcină primitivă; a împinge sau a străpunge; folosit ca denominativ de la *qeren*, „a scoate cornele”; la figurat, „raze”, „iradierii” — „a străluci” (Strong 1999). Deși în *Vulgata* constatăm o traducere mai puțin fericită - „cornuta esset facies”, totuși semnificația cea mai potrivită în contextul de față ar fi desemnată de termenii „strălucitor” sau „radiant” (Barnes 2000, 134).

Cuvântul ebraic *kavodh*, folosit adesea în Vechiul Testament, are sensul de *mărire, cinste, slavă*. În Septuaginta termenul „kavodh” este redat prin grecescul „δόξα” care are două înțelesuri: primul fiind acela de slavă sau distincție printre neamuri, iar cel de-al doilea de slavă rezervată lui Dumnezeu (Mircea 1995, 483), atât în înțelesul de persoană divină care Își manifestă sfințenia, cât și aceea de prezență strălucitoare (Semen 1993, 71).

Psalmul 103 ne prezintă o imagine expresivă a lui Dumnezeu, care este înconjurat de lumină ca de o mantie: „Întru strălucire și în mare podoabă te-ai îmbrăcat, Cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină” (ver. 2) (Buga 1975, 730).

Septuaginta descrie evenimentul transfigurării lui Moise folosind termenul *dedoxastai* (Exod 34, 29): „*kaien dedoxasmene e opsis tou chromatou tou prosopou autou*” (v. 30) și *dedoxastai* (v. 35) (Moșoiu 2002, 197). Sf. Ev. Matei folosește

termenul *metemorphote*, probabil pentru a face o paralelă cu „glorificarea” – *dedoxastai* lui Moise. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu – *shekinah* este atestat de mai multe scrieri iudaice. *Shekinah* – „aceea care rămâne” de la verbul *shakhen* sau *shakhan* („a stăruî”, „a locui”). Acest cuvânt nu este găsit în *Biblie*, dar sunt făcute câteva aluzii la *Isaia* 60, 2. Este folosit pentru prima dată în *Targume* (Orr 1997).

În tradițiile iudaice, se spune că lumina care a strălucit pe fața lui Moise în Sinai și a rămas cu el este lumina primordială pierdută de Adam și Eva (Moses 1996, 122), idee reiterată și de Sfântul Grigorie Palama în *Tratatele* sale (Stăniloae 1993, 180). Lumina *Schimbării la Față* este în primul rând un element definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învățăturii Mântuitorului, așa cum strălucirea feței lui Moise întărea cuvintele adresate izraeliților (Moses 1996, 121). Însă, așa cum se va putea deduce în continuare, strălucirea feței lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feței Mântuitorului Iisus Hristos.

Ezitatea inițială a apofatismului dionisian între „lumină” și „tenebre” inspirate, amândouă din simbolismul prefigurativ al Bibliei, a fost tranșat cu determinare în favoarea antinomiei: „lumina necreată” (Scrima 1969, 168), așa cum o va numi Sfântul Grigorie Palama.

Sinodul din 1351, urmându-le Sf. Anastasie din Sinai și Sf. Ioan Damaschin, definește *energeia* ca „puterea și mișcarea proprie a fiecărei *ousia*” și ca cea care „dezvăluie *ousia* ascunsă.” Citându-l pe Damaschin, Sinodul face o atentă distincție între patru termeni înrudiți: „Ar trebui cunoscut faptul că energia (*energeia*) este un lucru, ceea ce energizează (*to energitikon*) este altul, ceea ce este energizat (*to energima*) este altul, și cel care energizează (*ho energon*) este încă altul. Astfel, energia este mișcarea activă și esențială care purcede dintr-o natură (*physis*); cea care energizează este natura din care purcede energia; ceea ce este energizat este consecința (*apotelesma*) energiei; cel care energizează este persoana (*hypostasis*) care utilizează energia” (*Tomul sinodal din 1351*, §11 citat în de Ware 1975, 131).

În cazul lui Dumnezeu, natura sau *physis* din care purcede energia divină este esența (*ousia*) lui Dumnezeu, în timp ce *hypostasis*-ul utilizând energia este în acest exemplu întreit, întrucât persoanele Trinității acționează întotdeauna împreună. „Consecința” energiei, *energima*, este efectul lucrării lui Dumnezeu în lumea creată. Astfel, există o diferență semnificativă între *energeia* și *energima*: *energima*, ca o consecință a lucrării lui Dumnezeu, formează parte a ordinii creată, dar energia care face ca această consecință să circule este ea însăși necreată și eternă. Este posibil ca Părinții Răsăriteni timpurii, în anumite pasaje în care vorbesc despre energiile lui Dumnezeu, să se refere doar la efectele create ale lucrării divine; dar în teologia patristică ulterioară este trasată o distincție clară între efectul creat și *energeia* necreată care îl cauzează și îl susține în existență (Ware 1975, 131-132).

Filaret al Moscovei exprimă în predica sa de Crăciun, învățătura proprie Bisericii Răsăritului potrivit căreia „Dumnezeu se bucura din veci de înălțimea slavei Sale... Dumnezeu Tatăl este Tatăl Slavei (Efes. 1, 17); Fiul lui Dumnezeu este

strălucirea Slavei (Evrei 1, 3) și El însuși a avut Slava la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5); la fel, Duhul lui Dumnezeu este Duhul slavei (I Petru 4, 14) (citată în Lossky 1998, 102)”. În această slavă proprie, prin Sine, Dumnezeu trăiește într-o fericire desăvârșită mai presus de orice slavă. El dorește să-și comunice fericirea Sa și să-și facă părtași care să fie fericiți de slava Sa, El își activează desăvârșirile Sale nesfârșite și ele se dezvăluie în faptele sale. Aceasta este lumina cea neapropiată în care locuiește Dumnezeu (I Tim. 6, 12), este slava în care le apărea Dumnezeu dreptilor din Vechiul Testament, este Lumina eternă care pătrunde natura umană a lui Hristos, și care, la Schimbarea la Față a dovedit Apostolilor dumnezeirea Sa (Lossky 1998, 105).

Aproape întreaga dispută a Sfântului Grigorie Palama cu Varlaam și Achindin s-a desfășurat în jurul următoarei întrebări: lumina transfigurării a fost ea creată sau necreată? Cei mai mulți Părinți care au vorbit în lucrările lor de Transfigurare afirmă natura necreată și divină a luminii văzute de apostoli pe Muntele Tabor. Pentru Sf. Simeon Noul Teolog, ca și pentru Sf. Grigorie Palama, lumina lui Dumnezeu e spirituală, dar se vede prin ochii materiali, deci prin toată materia trupului, și mai ales prin inimă (Sf. Simeon Noul Teolog 1990, 350).

Sfântul Simeon Noul Teolog îi opune luminii fizice, sensibilă ochilor trupești, o lumină de altă natură, văzută de *ochii spirituali* ai inimii: „Luminile simțibile nu luminează decât ochii simțurilor noastre, ele nu strălucesc și nu fac văzute decât lucrurile sensibile, iar nu și obiectele inteligibile. (...) Prin urmare, trebuie ca ochii spirituali ai inimii spirituale să fie și ei luminați de o lumină spirituală” (Sf. Simeon Noul Teolog 1990, 58-64).

Sfântul Simeon Noul Teolog insistă mult asupra caracterului simplu și supraesențial al luminii divine. Astfel trebuie înțeles că Dumnezeu este lumină: „Lumină este Tatăl, lumină este Fiul, lumină Sfântul Duh. (...) Cei Trei sunt o singură lumină, unică, nedespărțită... Dumnezeu... Se face văzut în întregime ca o lumină simplă” (Krivochéine 1997, 249).

Lumina dumnezeiască experimentată în extaz, la capătul rugăciunii curate, a fost confirmată și de isihăstii din sec. XIV, care afirmă că nu este o lumină fizică, ci spirituală, văzută înăuntru.

Dar lumina aceasta, deși nu e sensibilă, deși e spirituală, se răspândește din suflet în afară pe fața și pe trupul celui ce o are înăuntru. După cum am demonstrat deja, fața lui Moise strălucea de lumina lăuntrică a minții, care însă se revărsa și pe trup. Ca atare, lumina era văzută și cu ochii trupești de cei ce priveau la el. Ba mai mult, „fața lui Moise strălucea atât de tare, încât cei ce se uitau la el nici nu puteau privi la lumina aceea copleșitoare. Așa arăta fața sensibilă a lui Ștefan, ca o față de înger”.

Lumina aceea însăși, arătată în duhul celor ridicați deasupra lor înșiși, chiar dacă se vedea și cu ochii trupești, nu se vedea prin puterea naturală a ochilor, ci prin Duhul Sfânt care lucra prin mintea și prin ochii lor. De aceea dacă reflexul luminii dumnezeiești răspândită pe fața unor sfinți în extaz e văzută *uneori* de oricine, lumina dumnezeiască însăși, nu e văzută de oricine.

Lumina de pe Tabor, deși strălucea mai tare ca soarele, deci ar fi putut să o vadă oricine din orice loc, nu o vedeau decât cei trei apostoli, în care lucra puterea Duhului Sfânt. Deci chiar dacă acea lumină e văzută și de ochii sensibili, întrucât nu e văzută de aceștia cu puterea lor naturală, ea nu e sensibilă (Stăniloae 1992, 289).

3. Actualizarea modului bizantin de filosofare în câmpul teologiei spațiului românesc

Suntem acum într-o poziție mai bună de a înțelege faptul că în spațiul teologic românesc, cunoașterea lui Dumnezeu, cu toate implicațiile ei, este, prin excelență, o experiență de participare în relație personală cu Dumnezeu. Teologii români au insistat asupra faptului că cunoașterea în creștinism nu este un simplu exercițiu mecanic de recunoaștere a propriei identități, ci un act de relație personală, de participare la „viața dumnezeiască”. Omul trăiește tensiunea cunoașterii lui Dumnezeu ca perspectivă eshatologică: „Aceasta este viața veșnică: ca să Te cunoască pe Tine, Unul, Adevăratul Dumnezeu (Ioan 13,3). Cunoașterea este o experiență în care omul se îndumnezeiește. Experiența de cunoaștere pe care o face omul în încercarea sa de apropiere de Realitatea supremă treimică personală este în mod esențial un act ce se desfășoară pe tărâmul persoanei, este „o relație între persoane” (Chițoiu 2003, 106). Chiar dacă această Realitate transcendentă se află dincolo de capacitatea noastră de comprehensiune, certă pentru om este dimensiunea personală a supra-ființialului: „Transcendentul este acel Tu ultim al oricărei relații dialogice” (Stăniloae 2000, 16). Aceasta este marca paradoxului creștin: deși incognoscibil, Dumnezeu este Cel Căruia îi spun „Tu”, Care mă cheamă, Care se descoperă pe Sine ca fiind personal, viu (Lossky 1993, 38). De aceea și în experiența mistică creștină nu este vorba de o contopire extatică inefabilă, ci de o relație personală, care revelează Absolutul ca fiind altul, ca fiind mereu nou, inepuizabil, transcendent: „experiența transcendenței are loc numai în întâlnirea cu un Tu, care este Iisus Hristos” (Stăniloae 1993, 56). Celălalt, recunoscut ca Persoană, poate fi cunoscut în măsura în care se stabilește o relație personală cu El. Dumnezeu este Cel care inițiază această relație personală prin aducerea omului în existență.

Participarea traduce cel mai corect această relație personală dintre om și Dumnezeu. Dumnezeu Se comunică, iar omul îl cunoaște. Dar în această comunicare, Dumnezeu rămâne neschimbabil, incognoscibil și inaccesibil în ființă: modul de existență personal al omului este prin participare la lucrările necreate ale lui Dumnezeu. C. Yannaras precizează că divinele Lucrări ne revelează Existența și diversitatea personală a unui Dumnezeu activ, ele fac accesibilă experienței umane Persoana lui Dumnezeu, fără să desființeze abisul de necuprins cu mintea al distanței esențiale ce ne separă de Dumnezeu. Dumnezeu nu are continuitate de natură cu omul: există un hiat de nedepășit între Necreat și creat. Dumnezeu Se revelează pe Sine prin voința Lui activă de a stabili o relație personală și o comuniune de iubire în afara Existenței sale, voință ce invită la ființare capacitatea umană de a stabili o relație personală. Nu este

vorba de experiența constatării unui obiect, ci de experiența relației personale, a relației care se concretizează ca întâlnire reală între activitatea cognitivă personală a omului (a capacității lui raționale) și „logosul diversității personale a Lucrărilor lui Dumnezeu” (Yannaras 1996, 100-101).

Cunoașterea este experiență a participării, iar participarea devine posibilă datorită lucrărilor divine în afara Ființei. Participarea este un fapt existențial, ea înseamnă unire cu ceea ce este cunoscut.

În spațiul teologic românesc, Pr. Dumitru Stăniloae - o personalitate complexă a spiritualității noastre, cu o vastă operă teologică, una dintre figurile proeminente ale Ortodoxiei sec. XX - a dat naștere unei fericite sinteze între spiritualitate și teologie, prin care a reușit să depășească dimensiunea pur teoretică a cunoașterii lui Dumnezeu, „a cunoașterii la distanță”, și să pună la baza acestei cunoașteri experiența întâlnirii duhovnicești a credinciosului cu Dumnezeu, în vederea desăvârșirii lui morale și spirituale. Cunoașterea lui Dumnezeu nu are numai o simplă dimensiune intelectuală sau gnostică, ci îmbrățișează omul în totalitatea ființei lui psiho-fizice, pentru a-l desăvârși în Hristos. Omul creat după chipul lui Dumnezeu este menit să se înalțe spre asemănarea cu Creatorul său (Popescu 2002, 19).

Așa cum sublinia Pr. Stăniloae, „atât teologia dialectică, cât și Sfântul Grigorie Palama m-au făcut să văd un Dumnezeu viu, personal; dar, în vreme ce în teologia dialectică am găsit imaginea unui Dumnezeu separat și distant, în teologia palamită am întâlnit un Dumnezeu care vine spre om, se deschide spre el ca o lumină, prin rugăciune. Îl umple de energiile Sale, rămânând incomunicabil în ființa Sa, necuprins, apofatic” (Bielawski 1998, 41).

Întreaga operă a Părintelui Stăniloae este străbătută de dorința de a conferi învățaturii dogmatice a Bisericii un fundament spiritual, de a crea o sinteză între teologie și spiritualitate (Popescu 2002, 19):

Ne-am străduit în sinteza noastră dogmatică ca și în studiile noastre să descoperim semnificația duhovnicească a învățăturilor dogmatice, să evidențiem adevărul lor în corespondență cu trebuințele adânci ale sufletului, care-și caută mântuirea și înaintează pe drumul ei în comuniunea cât mai pozitivă cu semenii, prin care ajunge la o anumită experiență a lui Dumnezeu, ca suprem izvor al puterii de comuniune. Am părăsit în felul acesta metoda scolastică a tratării dogmelor ca propoziții abstracte, de un interes pur teoretic și în mare măsură depășit, fără legătură cu viața adâncă duhovnicească a sufletului. Dacă o Teologie Dogmatică Ortodoxă înseamnă o interpretare a dogmelor - în sensul scoaterii la iveală a adâncului și nesfârșit de bogatului conținut mântuitor, adică viu și duhovnicesc, cuprins în scurtele lor formulări - noi credem că o autentică Teologie Dogmatică Ortodoxă e cea care se angajează pe acest drum... Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar în același timp să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum nu au făcut de al lor (Stăniloae 1996, 7).

Potrivit tradiției patristice bizantine, există o cunoaștere a lui Dumnezeu rațională sau catafatică și una apofatică sau negrăită. Cea din urmă este superioară celei dintâi, completând-o pe aceasta. Prin nici una din ele nu se cunoaște însă Dumnezeu în ființa Lui. Prin cea dintâi, Îl cunoaștem pe Dumnezeu numai în calitate de cauză creatoare și susținătoare a lumii, pe când prin cea de a doua avem un fel de experiență directă a prezenței Lui tainice. Aceasta din urmă se numește *apofatică* pentru că prezența tainică a lui Dumnezeu, experimentată de ea, depășește puțința de definire prin cuvinte. Dar, această cunoaștere e mai adecvată lui Dumnezeu. Totuși, nu se poate renunța nici la cunoașterea rațională. Ceea ce spune ea trebuie să fie numai adâncit prin cunoașterea apofatică.

În cunoașterea apofatică, atributele lui Dumnezeu nu sunt numai gândite, ci experimentate întrucâtva direct. De exemplu, pentru ea, infinitatea și atotputernicia lui Dumnezeu, sau iubirea lui Dumnezeu nu sunt numai noțiuni intelectuale, ci presupun și o experiență directă. Prin cunoașterea *apofatică* subiectul uman nu numai că știe faptul că Dumnezeu e infinit, atotputernic, etc., ci și experimentează aceasta (Stăniloae 1996, 81).

Sfântul Grigorie Teologul consideră insuficiența cunoașterea intelectuală a lui Dumnezeu, dedusă în mod rațional din lume. Această cunoaștere se cere completată printr-o cunoaștere superioară, o cunoaștere apofatică, o sesizare într-un mod superior a bogăției Lui infinite, care tocmai de aceea e cu neputință de înțeles și de exprimat.

În cunoașterea rațională omul își dă seama că infinitatea lui Dumnezeu e altfel decât o poate cuprinde într-un concept intelectual al ei. De aceea o corectează printr-o negare a ei, care este însă tot o expresie intelectuală. Aceasta este *via negativa* a teologiei occidentale. În tradiția patristică orientală însă teologia *apofatică* este o experiență directă (Stăniloae 1996, 82).

Ch. Yannaras remarcă diferența dintre teologia negativă occidentală și cea răsăriteană (Yannaras 1971, 87-88): „Este evident că atitudinea apofatică nu se poate identifica cu teologia negațiilor. Istoric, această identificare s-a realizat în apofatismul occidental. El presupune cunoștința natural-afirmativă și negarea simultană” (Stăniloae 1996, 82). Dar teologul grec, urmându-l pe Lossky și spre deosebire de Stăniloae, accentuează aspectul pur apofatic experiențial al cunoașterii (Rogobete 2001, 73).

4. Cunoașterea lui Dumnezeu în teologia dogmatică a Părintelui Dumitru Stăniloae

Pentru Stăniloae, „cele două căi de cunoaștere nu se contrazic, nici nu se exclud, ci se completează” (Stăniloae 1996, 82). Cu alte cuvinte, experiența apofatică a *Divinului* este o experiență în care afirmațiile și negațiile se completează reciproc, ambele conducând la o tot mai profundă adâncire în cunoașterea misterului vieții (Rogobete 2001, 83).

Se poate deci spune: din cele cauzate, sau cunoscute știm despre existența sau Dumnezeirea necauzată sau necunoscută, iar din existența necunoscută înțelegem cele cauzate. Există o comunicare reciprocă între cunoașterea catafatică și apofatică, apofaticul fiind în parte cunoscut prin catafatic și catafaticul fiind mai bine cunoscut prin apofatic. Apofaticul nu e cu totul neștiut, iar catafaticul nu e nici el cu totul înțeles având ca origine apofaticul absolut (Stăniloae 1993, 8).

Apofaticul nu e o necunoaștere totală, și *catafaticul* nu e o cunoaștere deplină. Cauza ultimă are în ea ceva din cele pe care le aflăm în cele cunoscute și cele cunoscute nu le înțelegem niciodată deplin, pentru că niciodată nu înțelegem niciodată deplin cauza lor ultimă, necauzată. Apofaticul aruncă o lumină asupra catafaticului, dar și o taină, și catafaticul, la fel: le cunoaștem pe amândouă, necunoscându-le deplin, și ne deschid taina lor cunoscându-le. Astfel, ne putem folosi de unele din cele cunoscute în lumea cauzată, pentru a cunoaște ceva din cauza lor, care în cea mai mare parte rămâne necunoscută (Stăniloae 1993, 10).

Unirea între *catafatic* și *apofatic* poate fi exprimată ca unire între raționalitate și taină. Raționalul cuprinde în el și tainicul și viceversa, atât în Dumnezeu, cât și în lumea creată. Dar legătura e în fiecare de altă categorie. În lumea creată raționalul ne duce la taină, la taina creatului care nu e prin sine, ci presupune o existență prin sine din eternitate, deci la taina lui Dumnezeu, ca explicare rațională a tainei creațiunii. Și rațiunea noastră implică, ca și explicare a lor (care e taina lor), pe Dumnezeu, ca suprema Rațiune a lor (Stăniloae 1993, 14).

Pr. Dumitru Stăniloae va fixa ordinea celor trei trepte ale desăvârșirii: curățirea de patimi; contemplarea rațiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai e silită, de griji și de plăceri, să se oprească la materialitatea lucrurilor; și cunoașterea tainică sau apofatică a lui Dumnezeu, primită în mintea curățită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu și părăsirea tuturor ideilor lucrurilor (Sf. Maxim Mărturisitorul 1983, 148-149).

Teologia negativă intelectuală e prima formă de apofatism. Teologia negativă este încă o operație mintală, cea din urmă operație mintală, amestecată însă, ca și rugăciunea, cu o simțire a neputinței de a cuprinde pe Dumnezeu. Ea stă în legătură cu contemplarea lui Dumnezeu prin natură, prin istorie, prin Sfânta Scriptură, prin artă, prin dogme și în general prin tot ce este la mijloc între noi și Dumnezeu (Stăniloae 1992, 196). Spre deosebire de Vladimir Lossky, care preciza că apofatismul este altceva decât teologia negativă, Părintele Dumitru Stăniloae sublinia faptul că apofatismul are și el mai multe trepte (Moșoiu 2002, 82), de care teologul rus nu s-a preocupat. Stăniloae vrea să evite impresia că teologia apofatică se limitează la incongnoscibilitatea absolută a lui Dumnezeu, certificând prin scrierile Părinților că incognoscibilitatea lui Dumnezeu se împreună în chip tainic cu cunoașterea și, pe măsură ce urcăm spre misterul divin, ne umplem de tot mai multă cunoștință, desigur de un alt fel de cunoștință, dar și de cunoștința că natura divină e mai presus de orice cunoștință (Stăniloae 1992, 194). „Așadar, nu numai că nu trebuie socotită aceasta cunoștință, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin cunoștință (Sf. Grigorie Palama 1999, 287).

În momentul când părăsim orice concepte desprinse din natură, când ne ridicăm peste orice preocupare de a le nega măcar, intrăm într-o stare de tăcere produsă de rugăciune. Acum avem al doilea grad de apofatism. Această simțire mult mai puternică a depășit cu mult orice teologie negativă intelectuală și simțirea apofatică ce o însoțea.

Dar socotim că nici această a doua treaptă de apofatism nu trebuie identificată cu suprema treaptă a urcușului duhovnicesc, cum se pare că face Lossky. Sf. Grigorie Palama a arătat că textele areopagitice se referă la tenebrele supraluminoasă care însă depășesc atât teologia prin negație, cât și o anumită simțire pe întuneric a lui Dumnezeu. Ele sunt tenebre nu pentru că nu ar exista nici o lumină în ele, ci pentru că sunt o prea mare abundență de lumină.

Rămâne, așadar, stabilit că teologia negativă este altceva decât vederea luminii dumnezeiești, ca o treaptă inferioară aceleia. Tot așa, că între vederea luminii dumnezeiești, mai este un apofatism intermediar, experiat în mod existențial de toată ființa noastră, într-o stare culminantă a rugăciunii, ca simțire în întuneric a prezenței lui Dumnezeu și ca tăcere totală a minții. Primele le atinge omul prin puterile naturale, ajutate, se înțelege, de harul primit la botez și în Taina Sfântului Mir. Prin ele mintea ajunge în apropierea prăpastiei ce desparte cunoașterea ei de Dumnezeu, dar se află încă dincoace, pe tărâmul omenescului. Dar răpită de Dumnezeu, trece dincolo, la *vederea luminii*. Desigur și vederea luminii dumnezeiești este însoțită de un apofatism, căruia i-am putea zice de *gradul al treilea*. Dar nu mai e un apofatism în sensul de vid ca cele anterioare. El constă pe de o parte, în conștiința celui ce vede acea lumină că ea nu poate fi cuprinsă în concepte și exprimată în cuvinte, iar pe de altă parte, că *mai sus de ea este ființa divină*, care rămâne cu totul inaccesibilă, și că însăși lumina accesibilă rămâne o rezervă infinită. Dar ea are un conținut pozitiv de cunoaștere mai presus de cunoaștere, de cunoaștere apofatică (Stăniloae 1992, 200-201).

Sfântul Maxim indică o anumită trecere, de la treptele omenești ale urcușului duhovnicesc, la treptele îngerești. Orice urcuș la o nouă treaptă este negarea unor cunoștințe și deprinderi virtuozice atinse și primirea cunoștințelor și deprinderilor unei trepte superioare. Dar, ajuns nemijlocit la Dumnezeu, omul duhovnicesc experimentează o negare a tuturor cunoștințelor și deprinderilor, care nu mai poate trece la primirea unei cunoașteri și deprinderi superioare, căci acolo nu mai e vreo ordine superioară de existențe sau de fapte, a căror cunoaștere și deprindere să depășească circumscriind sau menținând în sine cunoștințele și deprinderile inferioare. În acest fel, Sf. Maxim consideră negarea cunoștințelor și deprinderilor inferioare nu ca simplă anulare a lor, ci ca absorbire a lor în negațiunile superioare. Nimic nu se pierde din ceea ce s-a dobândit pe treptele urcușului spiritual. Dacă e așa, în negația supremă din vecinătatea imediată a lui Dumnezeu sunt implicate toate cunoștințele și deprinderile virtuozice inferioare, fără ca această afirmare să rezulte dintr-o depășire a acestei negații prin primirea unei cunoașteri și deprinderi care să poată fi iarăși depășită în altă negație. Acolo nu mai e o setă nesatisfăcută de cunoaștere, căci ea s-a depășit în infinitatea apofatică a lui Dumnezeu.

Treapta a treia a urcușului și ultima este ridicarea în indefinitul absolut, părăsindu-se chiar și înțelegerea simplă și tainică a lui Dumnezeu prin negație sau

apofază desăvârșită. Ea coincide, la Sf. Maxim, cu trecerea de la mintea omenească a lui Hristos la dumnezeirea Lui. Aceasta demonstrează că Sf. Maxim nu concepe apofaza ca un gol total, ci ca o intrare în Dumnezeu cel indefinit. Este o intrare încă din timpul vieții acesteia pământești și nu doar în viața viitoare (Sf. Maxim Mărturisitorul 1983, 307). Modul acesta experiențial al teologiei nu e un mod intelectual, ci cunoaște pe Dumnezeu din Dumnezeu însuși, din experiența negrăită a prezenței Lui. (...) Aceasta este lumina dumnezeiască (Sf. Maxim Mărturisitorul 1983, 307).

Vederea luminii reprezintă răpirea prin intermediul acestei lumini a minții dincolo de prăpastia sau abisul dintre noi și Dumnezeu, încât nu se mai află pe tărâmul de dincoace, al cunoașterii naturale, ci pe cel de dincolo (Stăniloae 1992, 201).

Sf. Grigorie Palama, referindu-se la istoria Revelației, arată multitudinea circumstanțelor în care Dumnezeu Se descoperă ca lumină: teofaniile din Vechiul Testament, strălucirea feței lui Moise, viziunea Sf. Ștefan, lumina de pe drumul Damascului și mai presus de toate, lumina lui Hristos pe care au văzut-o ucenicii pe Tabor (Moșoiu 2002, 97).

Concluzii

Vederea lui Dumnezeu e superioară teologiei raționale afirmative și negative. Așa cum explică Pr. Stăniloae, ea constituie „pătimirea” realității dumnezeiești, nu conceperea ei prin intermediul intelectului sau cugetării. Ea este superioară teologiei negative prin faptul că suprimarea a toate nu e generată în mod forțat de gândire, ci pentru că toate cele create și ideile lor sunt copleșite de vederea reală a unei lumini mai presus de fire.

În acest caz, *apofaticul* indică un plus nesfârșit, nu un minus față de cele cunoscute prin simțuri și rațiune. În linia gândirii lui Stăniloae, nevăzutul nu e, pur și simplu, nevăzut. Nevăzutul devine văzut; neînțelesul și necunoscutul sunt experiate, în fapt, mai intens decât cele văzute și cunoscute în planul celor create.

Teologia tainică de tip apofatic nu trebuie situată mai prejos de lumină dumnezeiască necreată despre care vorbește tradiția bizantină. Acea lumină este expresia unei înțelegeri *experiențiale* mai presus de orice gen de înțelegere intelectuală a lui Dumnezeu, afirmativă sau negativă. În acea lumină, mintea curățită sesizează prezența indefinită a lui Dumnezeu. Pe scurt, teologia apofatică nu ascunde o simplă negație rațională a însușirilor atribuite lui Dumnezeu, potrivit asemănării însușirilor făpturilor.

Sf. Grigorie Palama a fost cel care a arătat, prin exemplul Taborului, că lumina dumnezeiască este altceva decât un simbol al teologiei negative intelectuale. Sf. Maxim Mărturisitorul afirmase și el că Fiul lui Dumnezeu „prin însăși lucrarea Sa dumnezeiască în trup, Și-a arătat pe Tabor semnele vădite ale infinității Sale nearătate”. Lumina necreată este, deci, semnul lucrării „lucrării Sale în trup”, nu expresia unei gândiri umane negative. Modul acesta de ordin experiențial al teologiei nu e un mod intelectual, ci cunoaște pe Dumnezeu din Dumnezeu însuși, din experiența negrăită a prezenței Lui.

Aducerea în prim plan a problemei cunoașterii, din perspectivă filosofică și teologică, ca mod de reflecție și raportare la Realitatea Ultimă, în contextul unei societăți în care vectorii principali sunt consumerismul, individualizarea și confortul social. Limbajul filosofic și cel teologic trebuie reimplementat în atenția cognitivă a omului de astăzi, fapt care îi precizează caracterul de persoană, de entitate conștientă de propria existență și de imperativul deschiderii, căutării Realității Ultime.

Referințe bibliografice

- Afloroaei, Șt. 1993. „Însemnări cu privire la scrierile areopagitice, însoțite de o interpretare la «Teologia mistică».” Postfață la Dionisie pseudo-Areopagitul. *Despre numele divine. Teologia mistică*, trad. C. Iordăchescu și Th. Simensky. Iași: Editura Institutul European.
- Buchiu, Șt. 2002. *Cunoașterea apofatică în gândirea Părintelui D. Stăniloae*. București: Editura Libra.
- Buga, Ioan. 1975. „Semnificații ale noțiunii de lumină în Noul Testament.” *Studii Teologice* 9-10: 729-736.
- Bulzan, Daniel. 1996. „Tradiția apofatică și postmodernismul: confluente și divergențe în problema limbajului.” În *Erezie și logos. Contribuții româno-britanice la o teologie a postmodernității*, ed. N.S. Lane, D. Bulzan, S. Rogobete, J. R.W. Stott. București: Editura Anastasia.
- Chițoiu, Dan. 2003. *Repere în filosofia bizantină*. Iași: Editura Fundației Axis.
- Evdokimov, Paul. 1994. *Rugul aprins*. Timișoara: Ed. Mitropoliei Banatului.
- Evdokimov, Paul. 1995. *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția Răsăriteană*, trad. Vasile Răducă. București: Asociația filantropică medicală creștină Christiana.
- Frenkian, Aram M. 1998. „Originile teologiei negative de la Parmenide la Plotin.” În *Scrieri filosofice*, ediție îngrijită, traduceri și note de Gh. Vlăduțescu și Dinu Grama. Editura Ararat.
- Giosanu, Évêque Joachim. 2003. *La déification de l'homme d'après la pensée du Père D. Stăniloae*, Iași: Trinitas.
- Habra, G. 1974. *La Transfiguration selon les Pères Grecs*.
- Krivochéine, B. 1997. *În lumina lui Hristos*, trad. Pr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Lossky, Vladimir. 1979. „Les éléments de théologie négative dans la pensée de Saint Augustin.” *Contacts* 106: 142-152.
- Lossky, Vladimir. 1993. *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus. București: Editura Enciclopedică.
- Lossky, Vladimir. 1995. *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Prof. dr. Remus Rus. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

- Lossky, Vladimir. 1998. *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. de Anca Manolache. București: Humanitas.
- Lossky, Vladimir. 1998. *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba franceză de Pr. Vasile Răducă. București: Editura Bonifaciu.
- Macsim, N. 1976. „Apofatismul în teologia Răsăritului și marea lui actualitate.” *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 9-12: 654-661.
- Moșoiu, N. 2002. *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui D. Stăniloae*. Pitești: Editura Paralela 45.
- Orr, James, John Nuelsen, Edgar Mullins, Morris Evans, and Melvin Grove Kyle. 1997. *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. I, A-AZZUR, Books For The Ages, în col. „The Master Christian Library”. Albany.
- Petraru, Gh. 1987. „Catafatic și apofatic în Cunoașterea lui Dumnezeu.” *Mitropolia Moldovei* 1: 26-41.
- Rogobete, S. E. 2001. *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui D. Stăniloae*, trad. de Anca Dumitrașcu și A. Guiu. Iași: Polirom.
- Scrima, A. 1969. „L’ apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l’Orient chrétien.” *Le Vide – Expérience spirituelle – En Occident et En Orient*. Hermès.
- Semen, P. 1993. *Învățătura despre sfânt și sfințenie în Cărțile Vechiului Testament*. Iași: Trinitas.
- Sf. Chiril al Alexandriei. 1992. *Glafire la Ieșire*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiunea al Bisericii Ortodoxe Române.
- Sf. Dionisie Areopagitul. 1996. *Opere Complete*, trad. Pr. D. Stăniloae. București: Editura Paideia.
- Sf. Grigorie Palama. 1991. „Două Cuvântări la Cinstita Schimbare la Față a Mântuitorului Iisus Hristos, Omilia a 34-a.” *Revista Teologică* 3: 35-44.
- Sf. Grigorie Palama. 1999. *Cuvânt pentru cei ce liniștesc cu evlavie. Despre Sfânta Lumină*. București: Humanitas.
- Sf. Ioan Gură de Aur. 1994. *Omilii la Matei*, trad. rom. Pr. D. Fecioru. București: Editura Institutului Biblic și de Misiunea al Bisericii Ortodoxe Române.
- Sf. Maxim Mărturisitorul. 1983. *Ambigua*, trad. D. Stăniloae. București: Editura Institutului Biblic și de Misiunea al Bisericii Ortodoxe Române.
- Sf. Simeon Noul Teolog. 1990. *Imnele iubirii dumnezeiești*, trad. D. Stăniloae. Craiova: Editura Mitropoliei Olteniei.
- Sf. Teofilact al Bulgariei. 1998. *Tâlcuirea Sfintelor Evanghelii de la Matei și Marcu*. București: Editura Sophia.
- Stănescu, N.V. 1958. „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nissa.” *Studii Teologice* 1-2: 26-33.
- Stăniloae, D. 1992. *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistica*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, D. 1993. *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Craiova: Editura Omniscop.

- Stăniloae, D. 1993. *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama*. București: Editura Scripta.
- Stăniloae, D. 1996. *Teologia dogmatică ortodoxă*. Vol. 1. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, D. 2000. *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*. Cluj-Naloca: Editura Dacia.
- Stăniloae, D. 2002. *Ascetică și mistică Bisericii Ortodoxe*. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Thunberg, L. 1999. *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. Prof. Dr. Remus Rus. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Ware, K. 1975. „God Hidden and Revealed: The *Apophatic Way* and The Essence-Energies Distinction.” În *Eastern Churches Review* VII, 125-136. Oxford.
- Yannaras, Christos. 1996. *Heidegger și Areopagitul*, traducere Nicolae Șerban Tanașoca. București: Anastasia.

Dimensiuni alethice ale matricii stilistice românești

ἐντελέχεια și εὐδαιμονία*

Constantin Rusu

Un lucru pare a se impune astăzi: nu mai putem judeca istoria culturii, a civilizației și chiar a societății civile, încadrând-o procustian în anumite perioade temporale sau categorii imuabile. Odată cu Socrate, conștiința pe care o are omul despre lume se interoghează asupra ei însăși, iar oricărui gânditor îi este astfel mai mult decât necesară o anumită stare capabilă să potențeze valențele unui demers paideic al cunoașterii creatoare. Cunoașterea și în special cunoașterea de sine pot reprezenta, din perspectiva filosofică și a spiritualității creștine, o cale de îndepărtare a răului existențial, a păcatului în ultimă instanță, prin dobândirea și potențarea facultății de a discerne și de a avea opțiuni. (cf. Bussini 1978, 69) Din această cunoaștere de sine omul ajunge la adevărata cunoaștere a tot ceea ce există, acel suprem Adevăr căutat de veacuri, în el cuprinzându-se căutările filosofice dar și realitățile epectazei duhovnicești celei mai tainice și mai înalte. Timp de secole, filosofii aveau să formuleze interogații fundamentale cu privire la natura și condițiile de posibilitate ale diferitelor forme de cunoaștere în spațiul existențial, dar între modelele cugetării omenești și gândirea creștină, ambele capabile să influențeze viața oamenilor, unele au încercat să accepte lumea așa cum este ea, cu oscilații și turpitudini, în timp ce altele au căutat să o modeleze funcție de o anumită proiecție, dorită și uneori tangibilă. Sensul și finalitatea căutării sunt astfel conferite de acel element fundamental al structurii sale ontologice care nu mai poate fi împlinit prin satisfacerea unor cerințe elementare de subzistență, ci doar potolindu-i setea de nemărginire, unica modalitate în care spiritul uman poate să trăiască și să se regăsească pe deplin, evitând orice potențialități conflictuale tributare teluricului efemer. Interesant este faptul că, atât pentru teologie cât și pentru filosofie, timpul a sedimentat și asimilat termenul *σοφία* cu „*sapientia*” – „*înțelepciune, inteligență, judecată*” iar *σοφός* cu „*sapiens*” – „*înțelept, inteligent*”, înțelegând prin aceasta un om încărcat de valori ale înțelepciunii susținute etic de acele virtuți ziditoare prin intermediul cărora putea să obțină *εὐδαιμονία*. Anticipând parcă proiecția dogmatică a eshatologiei creștine, Empedocle vedea posibilă atingerea acestei culmi doar

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

„dacă vom duce o viață curată și dreaptă, vom fi fericiți aici, dar și mai fericiți după despărțirea de viață, când nu vom avea parte de fericire numai pe un timp limitat, ci de una care nu se va sfârși în veci.” (Vlăduțescu 2001, 250)

Însuși Aristotel, așezând-o în rândul virtuților, considera *εὐδαιμονία* drept parte constitutivă a firii umane și concomitent scopul său ultim în atingerea nemuririi zeilor. (*Etica Nicomahică* 1178a) Dar vechii filosofi greci ne-au spus, după cum știm, că numai zeul este un înțelept iluminat - *σοφός*. Erau oare zeii ființe încărcate de știință și de virtuți, erau fericiți? Evident, nu. Mitologia ni-i arată răzbunători, înșelători și uneori de-a dreptul imorali. Este momentul în care, după Lévy-Bruhl, printr-o rodnică mirare filosofia începe deja să pună acel gen întrebări pentru care vechile mituri nu mai aveau răspuns. Atunci, ce era *σοφία* pentru vechii greci? David Armeanul (cf. Dumitriu 1986, 378) ne spune că Pythagora ar fi fost primul care a delimitat înțelepciunea la cunoașterea existenței. „Sophia, spune el, este cunoașterea Ființei” (adică a existenței ca existență). Sophia fiind „cunoașterea Ființei”, aspect deosebit de important pentru logica discursivă, deoarece aceasta îl conduce pe comentator la traducerea termenului *φιλο - σοφία* prin „năzuința de înțelegere a Ființei”. De fapt, David nu face decât să rezume dezbaterea în jurul acestei probleme, contribuția lui fiind doar de domeniul sistematizării și tocmai acest lucru îi și acordă o oarecare importanță. Cu mult timp înainte, Aristotel, în *De Anima* (417 a28), considera că

„doar cel ce cunoaște ceva efectiv este un cunoscător „în realitate deplină (*ἐντελέχεια*) și în sens propriu”

dar, ne atrage atenția și asupra a ceea ce, ulterior, spiritualitatea creștină a Sfinților Părinți a considerat dintotdeauna doar o etapă metanoică pe drumul îngust al mântuirii, respectiv o „întărire spre sine însuși și către actul deplin” (*εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν*) (417 b6-7)

Rostirea des-văluie astfel unul dintre sensurile *entelechiei*: fericirea ca semn văzut al plenitudinii înțelepciunii virtuose. Este evident de aici că grecii nu înțelegeau prin *σοφία* nici ce aveau să înțeleagă romanii, nici ce înțelegem noi. Ea era la origine altceva decât „*sapientia*”, dar, în timp, a devenit o preocupare de ordin filosofic abstract, o modalitate de acces la adevăr și un important reper axiologic al conduitei personale în viață; practic toți se aflau în căutarea acelui principiu generator de virtuți superioare capabil să instaureze starea de împlinire - *ἐντελέχεια*, iar prin intermediul ei se putea deschide individual calea spre dorita desăvârșire ; la nivelul unui întreg popor - și ne referim la strămoșii getodaci - putea să devină catalizatorul care deținea potențialul de a trasa coordonatele alethice ale matricii sale spirituale, adică tocmai acele calități care îi definesc și mai ales îi conservă *ethos*-ul (*ἔθος*).

1. Fundamentul etic al filosofiei

În ceea ce presupune specificitatea *ethos*-ului, deosebit de importantă ni se pare centrarea acestui demers pe un anume fond etic, pornind *ab initio* de la necesitatea sublinierii că, în profunzime, arhitectonica structurală a termenului *φιλοσοφία* era privită

analitic de strămoșii noștri în primul rând ca rezultată a acelor virtuți pe care ei, generatorii acestei matrici identitare, le cultivau în *Andronicon*, prima universitate de spiritualitate - așa cum susțin izvoarele antice referindu-se la spațiul și temeiul cultural-sistemic din Dacia nord-dunăreană, de pe la anul 1400 îHr. Aici se studiau teologia, astronomia, medicina și dreptul - în esență așa-numitele „Legi belagine”-, cu ajutorul unui Codex care apare menționat în izvoarele istorice drept „un codice de legi vechi de 6000 de ani” (Strabon 1,III 1,6) după care își ordonau viața socială pelasgii, înaintașii tracilor. Pentru adânca lor de înțelepciune aceștia erau considerați de către greci de aceeași origine cu zeii (Homer *Iliada*, 422-426, 441) și prin aceasta recunoscuți ca făuritori ai unei culturi care s-a impus în Antichitate și prin echilibrul dintre curaj, dreptate și adevărul ce conferea esență noetică filosofiei lor.

După cum se cunoaște, pentru cei de astăzi, termenul *filosofie* se compune din două cuvinte: *φιλία* - „iubire” și *σοφία* - „înțelepciune”, adică „iubire de înțelepciune”. Cuvântul *φιλία* a atras atenția și lui Martin Heidegger (2003, 123) care-l deriva inițial din verbul *φιλέω* - „a iubi”. Dar, marele filosof german nu a fost mulțumit cu această traducere ci a propus un sens care să fie acceptabil în contextul filosofiei lui Heraclit, unde acesta apare menționat pentru prima dată în legătură cu lumina (*φῶς*), cu „*cel care te luminează*”, ca „iubirea de lumină”- *φιλεῖν τὸ σοφόν*. Omul este dotat cu un intelect care este asemănat cu *lumina* - *φῶς*, iar prezența și chiar și posibilitatea *adevărului* se leagă strâns de distincția făcută între *δόξα* și *ἐπιστήμη* ca și între obiectele ce le sunt proprii. Din fragmentele rămase de la marele gânditor efesian rezultă că *λόγος*-ul vorbește. Această precizare ne amintește de rostirea Sfântului Ioan Evanghelistul, fapt care ne poziționează pe o maximă apropiere hermeneutică. A vorbi cum vorbește *λόγος*-ul este „*λέγειν*”- „a spune” sau „a gândi”. Dar, zice Heidegger (Williams 1994, 251), a vorbi cum vorbește *λόγος*-ul înseamnă *ὁμολογεῖν* - „a vorbi de acord cu ceva”, „a fi în adevăr”, aspect care conduce la *ἁρμονία*, primul stadiu al *εὐδαιμονία*. În aceste condiții, filosoful este pentru Heidegger acela care iubește pe *σοφόν*. Pentru precizie, gânditorul german apelează și la un alt fragment din același filosof în care se afirmă că „*Ὑ Πάντα*” - „Unul [este] Tot”, atribut care ne trimite din nou la rostirea Sfântului Ioan din debutul Evangheliei sale. „Tot” este, în interpretarea lui Heidegger, „*ansamblul celor ce există*”, iar „*Ὑ*” vrea să spună „*ceea ce unește*” (în unitate) aspect ce subliniază regula sistemului de valori umane comune. Este sigur că în cercetarea filosofiei grecești, a naturii ei, Heidegger este primul care a surprins unele nuanțe care au scăpat hermeneuticii clasice. Ea se întâlnește, de fapt, cu aceea a lui David Armeanul, care, după cum am văzut, spune că *φιλία* este adevărul obținut din „*cunoașterea Ființei*”. În explicația termenului *φιλία* și *φιλεῖν* Heidegger observă foarte bine că *ὁμολογεῖν* - a vorbi cum vorbește *λόγος*-ul, apare constructiv prin verbul *φιλέω* - „a iubi”. La rândul lor, termenii *φιλία* și *φιλέω* „iubire” și „a iubi” au un sens principal de natură etică: „*a simți prietenie pentru cineva*” din care ulterior s-a derivat sensul „a iubi”. Mai precis, etimologic, conținutul acestor cuvinte este exact „*a privi pe cineva ca pe un amic*”, „*a-l trata ca pe un prieten*”. Acest detaliu, atunci când ne referim la căutarea adevărului, devine și mai important deoarece acest sens s-a nuanțat cu timpul, dar noi trebuie să distingem pe acela care se potrivește cel mai bine în

context, să fim cât mai aproape de înțelegerea a doi dintre cei mai mari gânditori ai Antichității presocratice, Heraclit și Pythagora, care au întrebuințat primii denumirea de *φιλοσοφία*, dar și de ceea ce afirmă Sfântul Evanghelist Ioan în cea mai profundă, mai filosofică, dintre Evangheliile canonice.

Și pentru că prin natura sa nu se poate vorbi despre posibilitatea unei definiri exacte a adevărului, din perspectiva creștină îl vom considera drept matrice ontico-antropologică supracategorială și supralogică, reflectată tainic în ordinea Creației de către Izvorul lui, Logosul Întemeietor. Pentru spiritualitatea românească aplecată asupra vieții, starea de fericire în viață este intim legată de acest Adevăr și atunci apare, în chip firesc, întrebarea: care dintre activitățile care animă complexa dinamică existențială formează *fericirea* - *εὐδαιμονία* ? De exemplu, *eudaimonia*, starea care ne apropie de Divinitate și implicit de concepția creștină, ca stare specific umană Aristotel o vedea posibilă doar prin cultivarea valorilor pur spirituale, prin obiectivarea adevărului cu ajutorul virtuților și transmiterea acestora din generație în generație. Dar, la getodaci această modalitate de transmitere a sistemului de valori etico-filosofice este una specială, particularizantă, deoarece în conturarea spiritualității noastre arhaice matricea de comunicare a acestor adevăruri și norme generatoare de stări ce implicau fericirea și starea de echilibru a constituit-o hexasilabul *epodelor*. Prin oralitatea și muzicalitatea lor - să ne reamintim de doinele și legendele populare, de strigături și proverbe, de Căluș și colinde – acestea induc o stare specială, generată de ecoul originilor, miezul metafizic specific teritoriului ancestral. De aceea, din perspectiva analitică a filosofiei getodacilor, pe o direcție insuficient sau poate încă epidermic cercetată, doina ar putea fi reconsiderată și interpretată în ordinea firească drept sinteza originală a filosofiei și spiritualității lor religioase activată prin intermediul elementelor arhetipale constitutive, capabile să-i confere perenitate. Doina, dincolo de vehiculata apartenență la genul literar, prin polimorfismul și universul stărilor, gândurilor, tristeții, dorului, angoaselor, suferinței, etc, considerăm că închide în sine o formulă pre-existențialistă specifică, deoarece ea poate transpune axiologic, sau poate condensa și sublima matricea spiritual-filosofică a strămoșilor, una în care rezonază armonios credința nezdrcinată a omului tradițional, obiectivată prin efectul tămăduitor, totemic, anamnezic, vizionar, chiar demiurgic și hieratic al *μῆλος*-ului care le însoțea cotidian bucuriile și durerile. (cf. Butură 1992, 2) Acest spirit indefinibil al locului își va face simțită prezența concretă în sistemul de valori capabil să înfrunte timpul, „*materia vie*” a actului paideic tradițional dar și izvorul nesecat al creațiilor populare românești remarcabile prin unicitatea vieții culturale moștenite, rezultată din multiplele ipostaze de ființare ale cuvântului: de la calitatea de mediator uman-mitic sau uman-uman la cea de simbol filosofic, cultico-utilitar sau estetic, de la capacitatea de a surprinde semantizat prin formalizare, până la momentele de viață cu caracter special care implică prezența sacralului.

Iată de ce, acest spirit specific românesc poate aduce în prim-plan un anume tip de gândire, o filosofie capabilă să esențializeze și să redea generalul, pentru că, după Eliade, este remarcabilă preferința românului - dar nu a omului *in abstracto*, ci omul real, concret - de a se confrunța nu cu un individ ci cu o colectivitate. Astfel, asumarea Tradiției populare a satului - a aceluia creștinism țărănesc („cosmic” și încă tributar

tradițiilor arhaice remanente în subconștientul colectiv în obiceiuri, ritualuri, cutume) marcat de un anume tip de repere spirituale de la care se revendică filosofia și religiozitatea unui întreg popor -poate explica și modalitatea prin care, datorită relaționării simbiotice din care s-a născut Tradiția, în istoria lor milenară ele nu ajuns niciodată în poziții cu adevărat dihotomice. Această Tradiție a făcut ca neamul românesc să se aplece, cu înțelepciune, precum o trestie, în fața talazurilor istoriei și să nu se rupă din pământul în care s-a născut și din care își trage seva. Peste aceste credințe s-a așternut, ca o velință sfântă, creștinismul care, blând și îngăduitor, după porunca Mântuitorului, le-a tolerat și, sensibil, le-a creștinat și le-a valorificat. (cf. Ciobotea 1976, 611) Dacă la români nu s-ar fi dezvoltat, pe fondul getodac, conștiința etnică în cadrul marelui cod de obiceiuri, norme și aspirații, ar fi însemnat ca locuitorii acestor meleaguri să adopte o atitudine pasivă față de propria soartă, știind-o conservată în matricea inițială, făcând astfel imposibilă perpetuarea Tradiției prin traversarea spațiului cultural (ἔθoς) din istorie în mit și invers, pentru că „mitologia este o formă de artă care, depășind istoria, arată ce este veșnic în existența umană, ajutându-ne să vedem dincolo de fluxul haotic al evenimentelor întâmplătoare și să întrezărim miezul realității; de-a lungul evoluției civilizației umane, problema cunoașterii a avut inserată o componentă mitologică în planul profund.” (Armstrong 2008, 12)

Una dintre notele dominante ale spiritualității românești o reprezintă deci orientarea spre o cunoaștere conexuală, integrată în raporturile ei cu Universul, atunci când caută adevărul și prin el starea de pace, de liniște interioară care provoacă reveriile filosofice specifice acestui spațiu cultural.

2. Filosofia ethos-ului românesc

Cercetarea oricărui domeniu al creației spirituale este considerată ca un aspect particular al necesității definirii paradigmelor culturale ale unui popor (cf. Surdu 2010, 18) iar necesitatea (re)stabilirii adevărului impune o întoarcere firească către temeiuri, „pentru buna rostuire a vieții” (Noica 1987, 94) spre o dorită *entelehie* a însăși rațiunii de a fi gânditori și mărturisitori deopotrivă, deoarece „filosofia românească a fost, pe de o parte, chiar în cele mai critice momente ale sale, forma tipică a spiritualismului armonic.[...] Astfel, filosofia românească apare ca fiind o pildă a armoniei universale.” (Ștefănescu 2008, 105) Pe fondul căutării stării de echilibru, alături de matricea spirituală specifică, teologia răsăriteană a constituit un factor de emulație incontestabil în cadrul culturii și civilizației românești și europene.

Importante cercetări din secolele XIX-XXI au meritul de a fi nuanțat imaginea perioadei istorice supusă analizei, în ceea ce am defini drept „zorii” gândirii filosofico-spirituale în arealul danubiano-pontic, respectiv a segmentului temporal cuprins între anul 271, data la care Aurelian dispune în vederea întăririi graniței dunărene retragerea armatei și administrației din Dacia și anul 545, când încetează din viață Sf. Dionisie Areopagitul și marele teolog și Leontius Byzantinus, renumitul gânditor și daco-roman. Debutând cu o efervescență unică în istorie, creștinarea - majorității popoarelor și populațiilor care au completat relativ târziu harta etnico-politică a continentului - s-a

produs spre finalul primului mileniu și chiar la începutul celui de-al doilea. Recunoscut drept cel mai interesant și mai prolific secol din istoria romană, acest secol se află sub amprenta personalităților politice, militare și spirituale. De apogeul administrativ al Imperiului Roman se leagă persoana lui Traian, împăratul care reușește lărgirea granițelor Imperiului cucerind Dacia în 104 și anexarea apoi, pe rând, a Armeniei, Mesopotamiei și Asiriei (114-117). Numele său este legat de noile teritorii anexate deoarece, în contextul urbanizării Imperiului, provinciile romane se dezvoltă după modelul *Cetății eterne*, astfel că la jumătatea secolului al II-lea ele alcătuiau deja un ansamblu ordonat de cetăți libere integrate sub autoritatea Romei. Din perspectiva patristică a dobândirii identității sale, se poate afirma cu certitudine că geneza Europei a presupus o anumită bipolaritate deoarece pilonii pe care s-a întemeiat civilizația europeană au fost duali: cel dintâi este clasicismul greco-latin, iar al doilea a fost creștinismul. Se uită astăzi că Europa a fost o idee latentă chiar din primul mileniu al erei hristice, dar nu ca o realitate politică, ci prin rădăcinile ei creștine. Atunci Imperiul Roman atinge apogeul ca întindere, putere, organizare și aport cultural; popoarele supuse romanizării erau mulțumite cel puțin de încetarea războaielor și de instaurarea păcii - *pax romana* (cf. Mommsen 1988, 116). În planul vieții spirituale era deosebit de activ stoicismul, un curent filosofic care, prin însumarea de adevăruri parțiale și lipsa dorințelor, putea reanima moral societatea romană tributară unui hedonism decadent, doar resuscitând ideea de ordine și echilibru moral. Filosofia stoică devenea importantă în epocă pentru sedimentarea și impunerea, prin coerența modelului etic, a unui alt *Weltanschauung* în rândul senatorilor romani, cristalizând aproape o politică de stat. Dar, un fapt rămâne esențial: acest curent de gândire va formula conceptual un nou *modus vivendi* caracterizat de moderație, unul care va deveni capabil să excludă înrudirea (*συγγένεια*) naturală cu zeii a filosofiei antice și să-i determine pe credincioși să-și împrăpieze ideea creștină a adopțiunii filiale. Prin această schimbare de paradigmă, ca reîntoarcere la adevărata menire a omului, avea să se impună treptat un nou model spiritual care practic „ușurează inserția creștinismului în Imperiu, poate și pentru că proiecta în Răsărit locul unde va fi fost cândva Paradisul pierdut și unde se vor fi născut tiparele de înțelepciune ale omenirii.” (Ceașescu 2000, 21)

În acest context, Creștinismul avea să pătrundă foarte repede în lumea greco-romană, inclusiv în Scythia Minor, astfel că „pe la anul 300 el acoperă practic întregul imperiu.” (Marrou 1999, 13) Referindu-se la spațiul danubiano-pontic, deși termenul *εὐαγγέλιον* -, „*evangelie*” exista în această perioadă, Niceta de Remesiana avea să scrie în „*De symbolo*” (1979, 116) că atunci când încerca să explice catehumenilor daco-romani pe Dumnezeu-Tatăl din *Crez* încă întâmpina greutăți, deoarece mitologia păgână făcea aproape din fiecare zeu un tată, evident, în sens deosebit de cel creștin. Astfel, Niceta este printre primii gânditori creștini care conferă monoteismului un temei bine conturat împotriva politeismului, însă unul prezentat simplu, adaptat puterii de înțelegere a celor care-l ascultau. Dificultățile misionare devin pentru noi aprehensibile astăzi mai ales prin particularitățile ethos-ului, culturii și religiei specifice civilizației getodace, fiind un fenomen complex prin rădăcinile sale istorice, prin varietatea formelor și prin teritoriul în care s-a manifestat. Reconstituirea este un proces anevoios, pe de o parte datorită fenomenologiei imposibil de cuprins în toate amănuntele sale, iar

pe de altă parte datorită numărului redus de izvoare scrise; altfel spus, direcția de cercetare se deschide doar către posibilitatea stabilirii unor raporturi între filosofia clasică greco-romană, înțelepciunea incontestabilă a preoților getodaci și germenii unei filosofii creștine în plin proces de cristalizare. Mai mult, datorită unor similitudini între religia geto-dacă și creștinism, istoria și filosofia religiilor menționează o serie de controverse asupra credinței poporului care atrăgea atenția lui Herodot, cel care în „Istorie” îi menționa sub numele de *pelasgi*. (1961, VII) Dacă le analizăm credința din perspectiva monoteismului - așa cum susținea Vasile Pârvan (și la fel considerau Raffaele Pettazzoni și Erwin Rhode) - trebuie să luăm în considerare într-o primă instanță pe Herodot, care afirma că atitudinea lor specială față de moarte era explicabilă printr-o convingere, aceștia „crezând că nu mai este alt zeu decât al lor. Ei cred că nu mor și că cel care dispare din lumea noastră se duce la zeul Zamolxis” (*idem*, IV, 94).

Considerațiile eshatologice zamolxiene, după Pârvan (1982, 372-373), sunt specifice monoteismului. În acest context religios arhaic, trebuie subliniat că triada Viață - Moarte - Nemurire este determinantă genetic pentru formatarea matricii spirituale a unui popor și mai ales pentru întregul său demers filosofic ulterior. Îndumnezeirea și nemurirea delimitează topos-ul întâlnirii dintre religia lui Zamolxes și creștinism. Să observăm în acest context analitic un aspect interesant: referindu-se la geto-daci Herodot nu ne spune că sufletul separat de corp va merge să-l întâlnească pe Zamolxes, ci omul întreg. Izvoarele atestă că pe această convingere absolută cu valoare de adevăr se fundamenta și actul taumaturgic al vindecătorilor daci, care, după mărturia lui Platon, pentru a vindeca trupul vindecau mai întâi sufletul „cu descântece”, căci

„...descântecele acestea nu sunt altceva decât rostriile frumoase. Din asemenea rostiri **se iscă în suflete înțelepciunea**; iar odată ce aceasta iese la iveală și stăruie în noi, îi este lesne să deschidă cale sănătății și către cap și către trupul tot.” (Charmides, 157a)

„Descântecele” - pe care Tradiția populară le-a conservat în universul satului românesc - sunt structuri logosico-fonetice resacralizate de ritmuri și incantații capabile să refacă ordinea inițială arhetipală a Creației tulburată de un agent perturbator al biocâmpului uman. Cel supus actul taumaturgic, dacă era capabil să se ridice la nivelul comprehensiv al mesajului - care într-o unitate armonică îi purifica somaticul prin potențialul indefinibil și infinit al psihicului - concomitent, în subconștientul arhaic ne spune Platon, se „*isca înțelepciunea*”, o formă specială de filosofie cu valențe vindecătoare, izvorâtă dintr-o percepție esoterică a necuprinsului reșezat acum în matcă.

Dar și în creștinism „a existat întotdeauna o tensiune esențială între cele două mecanisme ale nemuririi: nemurirea care decurge din natura predefinită a sufletului - Platon arăta că, fiind imaterial, sufletul (rațional) nu poate fi distrus și, de aceea este nemuritor - și învierea trupului prin actul divin.” (Tipler 2008, 362) Paralelismul trup-suflet apare frecvent în opera platonice (Gorgias 504b-d), după marele gânditor antic echilibrul și ordinea desăvârșită rânduite de Creator (τάξις και κόσμος) sunt date de sănătate pentru corp, iar pentru suflet de dreptate și cumpătare. Așezând eticul în balanța clipei, se însinuează aici, într-o formulă pre-creștină, dimensiunea euchologică a

vieții, una latentă în formulările ei existențiale dar cu atribute inseparabile de chipul schimbător al lumii asupra căruia își exercită incontestabila atracție. Din această perspectivă analitică, însăși tranziția spre creștinism devine un fenomen care face sinteza tradițiilor ancestrale zamolxiene (Strabon VII, 3,5) cu paradigma noii religii; istoricul Vasile Pârvan afirma în alt studiu că ei sunt total deosebiți de Traci - care sunt politeiști - Geții fiind henoteiști, afirmație prin care se întrezăresc argumente nu doar pentru validarea creștinării timpurii, apostolice, a fondului etnic traco-getic dominant, așa cum este atestat de *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitana* (ed. Delehaye 1902, col.205-206), dar și problematica timpului relativ scurt în care o populație tracogetică presupus romanizată a îmbrățișat noua religie, aspect care presupune încreștinarea directă, apostolică, atestată documentar (Eusebiu, *Historia Ecclesiastica* III,I, 1-3).

Ducând mai departe orizontul cunoașterii și depășind următoarea dihotomie între pretensele adevăruri ale cugetării profane și gândirea patristică, transpare necesitatea stabilirii la nivel arhetipal a acelor *pattern*-uri care oferă echilibrul doxastic necesar precum și sustenabilitatea decelabilă a sistemelor simbolice, singurele care declanșează „pendularea între poziții extreme și atitudinea față de concepte polare.” (Botez, 1996, 22-23) După cum sublinia Ernst Suttner, extrem de important în secolele II-III este faptul că

„începuturile creștinismului la strămoșii românilor erau deja în parte latin-vest-europene, în parte est-grecești” (2011, 16) și în mod implicit angajate într-o luptă pentru supraviețuire poate mai dificilă decât cea a gladiatorilor Imperiului Roman aflat la nadirul istoriei sale, fapt care ar demonstra influențele filosofiei antice și de aici, implicit, importanța cunoașterii limbii și civilizației eline de către liderii eclesiali autohtoni, detalii care ne permit invocarea unui binemeritat recurs la o teo-metafizică a istoriei, chiar dacă unii cercetători au considerat că nu se poate vorbi despre existența filosofiei românești a secolelor III-V, decât ca simplă „invocare.” (Cazan 2001, 37)

3. Protofilosofia românească. Dimensiuni alethice: *εὐδαιμονία* și *ἐντελεχία*

Chiar dacă nu erau filosofi, în totala accepțiune modernă a termenului, cum s-ar putea reduce spiritualitatea acestui neam la o simplă sintagmă, nefastă am zice, când numai tratarea problemelor de ordin dogmatic a impus, indubitabil, în primul rând cunoașterea limbii și uzitarea desăvârșită a conceptelor și ideilor filosofice ale marilor gânditori antici ? Mărturiile apologeticii creștine stau până astăzi la cumpăna istoriei, într-un context în care istoria a așezat păgânismul față în față cu un creștinism încă nefundamentat dogmatic și care avea de înfruntat criticile, măsurile punitive dure ale regimului politic și speculațiile subtile ale ereziarhilor. Astfel, sistemele filosofice pe care gânditorii teologi ai acestor meleaguri și le împrăpiaseră cognitiv la un nivel remarcabil - aspect recunoscut unanim și menționat în documentele epocii - au contribuit semnificativ la apariția și dezvoltarea creștinismului prin faptul că au erodat, printr-o retorică speculativă, sincretismul vechilor politeisme și misterii. Pe acest fond

și în Scythia Minor rodnicia propovăduirii misionare a determinat pe mulți locuitori ai provinciei să caute pe Hristos. Numărul creștinilor era relativ mare, raportându-ne la populația trăitoare în acest spațiu geografic, iar numeroșii martiri (peste 120) care au pătimit la Tomis, Noviodunum, Dinogetia, Axiopolis și în alte părți cu ocazia persecuțiilor lui Dioclețian, mărturii care reprezintă o dovadă grăitoare în aceste sens.

Știm că în anul 290 la Tomis exista chiar un Episcop, Evangelicus, iar după el pare să fi fost un altul (Ephraem). Fără teamă de a greși, putem afirma că în a doua jumătate a secolului al III-lea dHr. în Dobrogea existau destui creștini organizați în comunități bine încheiate și deosebit de active. Așa după cum reiese și din *Notitia Episcopatum*, editată de De Boor (cf. Popescu 1969, 404-412), episcopii de Tomis - dintre care unii erau personalități de o profundă respirație intelectuală, așa cum au fost Teotim I, Timotei, Ioan, Teotim II și Paternus - se aflau în contact permanent cu evoluția spirituală și liniile de gândire ale vremii, perioada sedimentării dogmatice regăsindu-i angajați în disputele teologico-filosofice care tulburau pacea acelor timpuri (Vornicescu 1984, 33-97). Să nu uităm că marii gânditori, scriitori și Părinți au fost educați și cu ajutorul filosofiei înainte de a deveni apologeti ai creștinismului, doar că acum se aflau în luptă cu filosofia redenumită „seculară” și parcă destinată alimentării în timp cu noi și noi file a dosarului ereziologic. Dar problemele acestea de critică și apologetică, în esență aspecte de mare rafinament și profunzime ale cugetării, nu preocupau comunitățile în formare ci interesau în primul rând pe ierarhii viețuitorilor din mănăstirile scite, iar în al doilea rând pe factorul de decizie politico-administrativă ca guvernatorul Iunius Soranus (Sf. Vasile cel Mare, PG XXXII, CLV) care trebuia să asigure pacea și ordinea provinciei. În mănăstiri și biserici, adevăratele centre de iradiere spirituală, episcopii de Tomis Ioan și Theotim al II-lea apărau cu ardoare Logosul ipostatic (cf. Vaida 1972, 56-58) combătând atât erezia nestoriană cât și monofizismul, ceea ce presupune *a mundo conditio*, o anumită finețe exegetico-filosofică, deoarece prin deosebita Sa complexitate în plan conceptual-spiritual Logosul transcende glifa, semnificațiile Sale presupunând un excurs semiotic „deosebit de acela al oricărui corp lingvistic.” (Steiner 1983, 90) Prin urmare, între teologie (supranatural) și filosofie (natural), „filosofia creștină ar introduce un amestec: o cunoaștere care ar trata prin lumina naturală date ale luminii supranaturale.” (Marion 2007, 130)

Vechiul și Noul Testament, alături de filosofia antică, vor fi mai mult decât până acum obiecte de studiu și prilej de apariție a unor lucrări definitorii pentru cultura și civilizația universală, deoarece până la apariția Creștinismului pentru lumea antică „a fi cultivat, a fi dobândit o paideia, însemna a fi versat în scriitorii clasici.” (Behr 2004, 41)

Creștinismul a oferit, acelor care acceptau filosofia lui Socrate și Platon, revelația istorică a Binelui, Frumosului și Adevărului în persoana Dumnezeuului-om Hristos (cf. Schofield, Craven Nussbaum 1982, 119-126) subliniind că rațiunea umană are posibilitatea să se apropie de adevăr, fie și numai în mod nedesăvârșit (cf. Petric 2005, 85) nefiind deranjată de natura prea puțin filosofică a învățaturii Bisericii. În miezul demersului se poziționa, la fel ca și astăzi, necesitatea de a găsi un răspuns

marilor întrebări ce vizează ființa, dar care nu sunt formulări diametral opuse deși sunt distincte, aceasta și pentru că modul de existență al lui Dumnezeu depășește opoziția timpului mobil și a unei eternități imobile. Pentru teolog, Ființa Se revelează într-o realitate iconică în care Adevărul deține o poziție fundamentală, fapt care declanșează o reorientare eminamente teocentrică a ontologicului.

Însușindu-și semnificația Logosului, Biserica a fost definită și ca loc de întâlnire a timpului cu veșnicia. Din punctul de vedere al istoriei gândirii, poziționată mereu în analiza pervertirii relației de cauzalitate dintre cuvânt și adevăr prin intermediul a numeroase categorii și concepte, filosofia s-a dorit dintotdeauna o teorie a lumii ca unitate, abordată ca un tot care nu se întregeste din însumarea faptelor ci din raportarea la idei, la spirit și din înțelesul pe care îl capătă această raportare a realității la adevăr, la o întrupare în viață a idealurilor ființei. De aceea, filosofia are mai întâi în vedere scopurile ultime spre care tinde Viața în timp ce devine împlinire a gândirii și stabilește, ca teorie generală, criteriile ultime ale înțelesului acesteia, iar acest ultim atribut o apropie mult de Creștinism, pentru că „elaborarea conceptului creștin de Adevăr l-a făcut pe acesta ca unul care își găsește esența în Viață. Ca identică cu Adevărul, Viața se înțelege din capul locului drept viață fenomenologică” (Henry 2007, 75) deci ca loc de încercare întru desăvârșire. Platon afirma în *Banchetul*, că

„Erosul este iubirea paradigmelor (παράδειγμα) eterne - a Binelui, a Frumosului, a Adevărului” (Platon *Banchetul*, 211) acestea fiind identice cu Unul, Cel căruia lumea inteligibilă a formelor îi datorează existența. Ideea de Bine (τὸ ἀγαθόν) reprezintă cea mai înaltă formă „pricina pentru tot ce-i drept și frumos” căci aflându-se în stare de νόησις „ea zămislește adevăr și intelect.” (*Republica*, 517 b-4c) De altfel, prin semnul acestui pasaj al timpului prin eternitate, dihotomia rămâne fundamentală pentru realizarea apropierii de Divinitate (ὁμοιωσις τῷ Θεῷ). Ulterior, filosofii și elita eclesială a comunităților creștine vor valorifica într-un plan superior acest concept al Binelui îmbogățindu-l cu iubirea desăvârșită, mai ales prin reîntoarcerea în Bine prin metamorfoza lui ἔρως (ὁ φυσικὸς ἔρως) în ἀγάπη (iubirea care este dăruită), aspect magistral explicat de Dionisie Pseudoareopagitul în „*Despre numele divine*” (PG. IV 14, 712C). Gânditorul dobrogean - căruia unii cercetători îi atribuie origini siriene (Louth 1989, I-2, 14,60,64) - purtând amprenta *ethos*-ului și a spiritualității românești profunde, subliniază că viața Universului își caută echilibrul în aceeași mișcare ciclică a energiilor divine, prin intermediul căreia însuși Universul devine moment al Vieții divine. Astfel, el asigură o înnobilare conceptuală nu numai în plan semantic a termenului βίος care se referă la viața temporală supusă unui diacronism efemer; ulterior, alți gânditori îl vor conduce către mult mai cuprinzătorul ζωή, termen capabil să sedimenteze în câmp conceptual viața veșnică tratată ca ultim deziderat al ființei. Sensul pozitiv al unei relații speciale cu Dumnezeu, sens neaparent în expresia devenită sintagmatică pentru devenirea צֵלֶם (*felem*) - chip, întru asemănare - דְּמוּת (*demuth*), ne apare ca o paradigmă exprimată încă din Cartea Facerii 1,26 : בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ - (*beṣalmenu kidhmutenu*) dar care „începe să se precizeze în traducerea grecească a Septuagintei, unde εἰκών și ὁμοίωσις conduse de prepoziția κατὰ, „cuprind deja o

promisiune de teologie viitoare, marcând un progres al Tradiției, o pregătire evanghelică într-o lumină mai puternică a Revelației.” (Lossky 1998, 130) „Pentru toți Părinții greci, *εἰκὼν* însemna totdeauna ceva real, la fel de adevărat ca *ἀληθεια*.” (Zizioulas 1996, 103)

În cărțile Vechiului Testament, termenii consacrați pentru definirea vieții sunt substantivul *חַיִּים* (*chayiyim*), care are sensul de „viață sau principiu vital”, de la verbul *חָיָה* (*haya*) - „a trăi, a avea viață”, la care se mai adaugă substantivul *נֶפֶשׁ* (*nepheš*) - „suflu vital vegetativ sau creatură” (cf. Semen 2004, 235) însoțite de binecuvântarea divină *שָׁלוֹם* (*Shalom*). Termenul cuprinde în sine și sensul de „pace”. Din perspectiva temei noastre de cercetare, în polisemia limbii ebraice *שָׁלוֹם* mai înseamnă și: „a fi întreg”, „a fi complet”, „a fi de bună credință” exprimând starea omului care se află în armonie (*ἐντελέχεια*) cu Dumnezeu, cu aproapele, cu natura și cu sine însuși. La fel ca și darul vieții omenești, binecuvântarea este întotdeauna un semn al milei și bunătății Sale. Aceasta este calea Adevărului pentru care, îngemănând filosofia și credința, în „omul nobil și omul superior se contopesc, la un moment dat, pe traiectoria conceptualizării nietzscheene a ipostazelor de excelență ale umanului, în ființa *noului filosof*” (Cernica 2008, 173).

Să ne reamintim și faptul că dacii s-au remarcat în istorie printr-o anumită filosofie a vieții dată de percepția lor arhetipală și respectul pentru sacralitatea cuvântului, atitudine marcată mai ales prin corectitudine, știindu-se că la ei toate convențiile erau încheiate verbal și apoi respectate cu desăvârșire. Continuitatea diacronică a acestui *modus vivendi* întemeiat pe echibrul dintre adevăr și credință se face prezentă în tematica debordantă a vieții lor spirituale, care, prin Creștinism, se vor regăsi înrădăcinate la punctul de congruență al axei teologale cu axa sapiențială, așa cum o descoperim păstrată în opera Sf. Ioan Cassian. Analizând rezonanțele păcatului originar asupra naturii etice a omului, Ioan Cassian readuce în planul cugetării ideea că incipitul voinței spre fapte bune și cel al credinței se află ontologic în om. El își demonstrează arta dialectică a argumentării și respingerii, dovedind o sensibilitate filosofică capabilă de a cataliza în sufletul lectorului cele mai înalte trăiri spirituale ale fericirii (*εὐδαιμονία*) cât și nevoia de echilibru interior (*ἐντελέχεια*), pentru că, pentru creștini, idealul ascetic nu trebuie atins prin mortificarea somaticului ci prin meditație, contemplare și liniște interioară, stare evidentă mai ales în *Conlationes*, unde mărturisește profund creștinește și mai ales românește:

„Așadar, cu toată neliniștea, i-am mărturisit acestui Avraam lupta cugetelor noastre, care zilnic ne împingeau cu ardoare sufletească să ne întoarcem în provincia noastră și să ne revedem părinții.[...] Știam că ei nu ne-ar împiedica niciodată de la înfăptuirea planurilor noastre și ne gândeam mereu că mai mult lor le datorăm înaintarea noastră duhovnicească.” (XXIV, 1)

Sfântul Ioan Cassian ne-a lăsat un număr de lucrări scrise de un deosebit interes filosofic și valoare spirituală, dovedind „faptul că în cultura păgână și creștină de până la începutul secolului al V-lea dialogul asociat cu reflecția filosofică și arta

demonstrației persuasive a fost una dintre cele mai importante modalități de comunicare.” (Diaconescu 2013, 102)

A priori, a vorbi despre filosofia creștină devine o acțiune care implică, *sine die*, credința creștină, fapt ce poate a declanșa încă din faza incipientă o contradicție irevocabilă, cel puțin pentru perioada modernă (cf. Brehier 1931, 132-162) atunci când este prinsă în concept. (cf. Tatakis 2007, 3) Contradicția apare din faptul că iubirea de înțelepciune (*φιλοσοφία*) implică exclusiv procese noetice (*νοητόν*) în vreme ce teologia (*θεολογία*) își găsește izvoarele cunoașterii în revelația divină. De aceea, „este necesar să existe poziții clare în ceea ce privește nu numai filosofia greacă veche, ci și caracterul polisemantic al filosofiei” (Matsoukas 2011, 15) care avea să fie încadrată epistemic între celelalte *științe ale timpului* (*ἐγκυκλίω σοφία*). „Într-adevăr, pentru greci, esențialul nu stătea în idei, sentimente, credințe personale ale individului, ci în comportamentul public al cetățeanului” față de zeii cetății sale: expresia elină care traduce credința în existența zeilor a însemnat mai întâi exclusiv „a onora zeii conform tradiției” (*νόμος*) – „singura exigență a zeilor Greciei față de credincioșii lor.” (*ibidem*, 15)

Filosofia, ca valoare intrinsecă a spiritului uman, a venit imediat în legătură cu noua realitate a epocii la care facem referire: Creștinismul. Dar, urcușul Taborului a devenit posibil doar după coborârea în prăpăstiile Parnasului, tocmai în acele momente în care Biserica primară neavând încă propriul limbaj era nevoită să pună în lucrarea apologetică tot ansamblul conceptual și terminologia filosofiei antice, pentru că „de-a lungul istoriei spiritualității, mijloacele lingvistice de comunicare au influențat toate subsistemele unui sistem cultural, contribuind la integrarea funcțională, logică, stilistică a valorilor într-un tot bazat pe un anume principiu normativ.” (Botez 2012, 23) Astfel, putem argumenta de ce analiza semiotică poate asigura reperele esențiale, mai ales atunci când genetica lingvistică reclamă, prin apelul implicit la o reinstaurare semantică de profunzime, cercetarea rădăcinilor filosofice ale creștinismului primar. *Din acest motiv, cercetătorii creștinismului răsăritean au evocat adesea importanța filosofiei eline în procesul de coagulare și sedimentare a învățăturii de credință, fapt ce a condus la o tendință (firească, spunem noi) de împăcare a filosofiei clasice (denumită pe fondul Col. 2,8 „filosofia din afară” - ἡ ἔξωθεν φιλοσοφία) cu filosofia creștină.*

Cât de important este acest demers poate fi redat printr-un exemplu preluat dintr-un alt spațiu spiritual, și ne referim la Philon, „un exeget al Scripturii care a preluat din tradiția greacă pentru a dezvălui și interpreta înțelepciunea ascunsă a filosofiei mozaice.” (Runia 1995, 189) El a combinat ideile derivate din diferitele școli filosofice ale Greciei cu Vechiul Testament în general și Legea lui Moise în special, a formulat direcțiile exegetice pentru textele cărților și un vast material argumentativ pentru teoriile sale; era diferit de conaționalii săi, dedicați Legii în litera ei. Philon n-a fost un formalist, ci a fost un om al trăirii profunde a cultului interior, căutând mai degrabă spiritul Legii, ceea ce vrea aceasta cu adevărat să spună. Filosofia greacă a fost aceea care i-a explicat secretele autorității și a înțeleșurilor ei. Astfel, ideea de *inspirație* i-a venit din filosofia platonice, o filosofie care avea o nobilă și înălțătoare idee despre Ființa divină: ea locuiește în Cerul cel mai de sus. Dar avea, de asemenea, o idee foarte

slabă despre existența materială și, în consecință, Cel Preaînalt nu se putea mulțumi ca să se uite la lucrurile ce sunt în cer și pe pământ. În consecință, învățăturile sale referitoare la relațiile dintre Dumnezeu și lume se diferențiază esențial de cele ale Vechiului Testament.

Din această simplă comparație vom putea înțelege de ce, făcând trimitere la problematica adevărului, deci apelând tot la clasici, gândirea patristică răsăriteană a fost obligată la vremea ei să regândească raportul dintre universal și particular în lumina Revelației divine, pentru a depăși opoziția - postulată de filosofia antică - dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă, care făcea imposibilă întruparea reală a lui Dumnezeu, ca Spirit absolut, în hotarele lumii sensibile sau naturale. Etimologic, termenul „revelație” derivă din latinescul „*retro velum dare*” - „*a da vâul la o parte*”, păstrând sensul verbului „*a descoperi, a dezvălui*” - „*revelo, are*”, cu rădăcina „*velum, veli, velamen*” - „*a ridica vâul*” ; cu alte cuvinte, descoperă, *des-văluie* un sens ascuns încă nedeșluit. Originea stă în verbul ebraic קָלָה (qala^h) - „*a fi descoperit*” (Baker, Carpentier 2003, 205) în timp ce în limba greacă el apare ca ἀποκάλυψις, εως - „*revelație*” - „*descoperire pentru cineva*”. Termenii exprimă, în ultimă instanță, aceeași idee de dezvăluire a ceva tainic, a ceva inaccesibil vederii și cunoașterii directe, dar mai ales ipostaziază reflexivul, mecanismul devenirii sensibile cu o precizie absolută în situații imprevizibile, a acelui „ceva” care cutremură omul în zonele cele mai intime ale psihicului. Exigențele gnoseologiei filosofice grecești își fac simțită prezența aici prin utilizarea a doi termeni complementari: φανέρωσις, εως și ἀποκάλυψις - (*revelatio*) „*descoperire*”. Primul, φανέρωσις - are la origini sensul de „*deschidere*” a Sfântului Mormânt al Mântuitorului Hristos, așa cum îl găsim la Eusebiu de Cezareea (PG XX, 1088D) sau la Sfântul Grigorie al Nyssei, în lucrarea *Contra lui Eunomie*, cu același sens de „*descoperire, a face cunoscut, înfățișare, arătare*” - φανέρωσις τῶν κεκρυμμένων. (PG XLV, 573B) Spre exemplu, la Didim cel Orb termenul exprimă mai ales dinamica modalității de manifestare a Proniei divine, cea care aduce liniștea și echilibrul interior, stare pe care teologia a definit-o drept *iconomie divină* : φανέρωσις τῆς οἰκονομίας (Didymi Alexandrini, PG XXXIX, 701A), în esență un semn văzut al iubirii divine față de Creație. Se poate afirma, prin prisma raporturilor existențial-antropologice cu Divinitatea, că prin reperele existențiale ale acestei stări de liniște, de echilibru în raport cu uranicul, se dovedește că „filosofia în patristică este însă, și într-o ordine mai tare, modul de a fi al filosofiei într-un interval istoric, tot una cu o așezare-reșezare a conștiinței și deci o imagine a omului tot deodată cu o proiecție a lui, a omului dintr-un timp determinat.” (Vlăduțescu 1997, V)

Din perspectiva cunoașterii și a credinței, trebuie subliniat că omul poate căuta singur adevărul, poate urca nenumărate trepte spre iluzia sau visul posesiunii acestuia, dar îl poate atinge doar atunci când Adevărul coboară spre om. Sufletul nu are limite, el poate cuprinde și explica întreaga lume atunci când ea se află cuprinsă în singurul Adevăr care nu poate fi χωρὶς Χριστου - separat, departe de Hristos (cf. Ef. 2,12). Dar, indiferent de limitele ce determină componentele și arhitectonica duhovnicească a comprehensiunii strict umane, pentru credincios „Liturgia e Tradiția prin excelență –,

care creează atitudinea de receptivitate față de prezența în ele a unui Mister; ca orice mister el nu poate fi explicat, decriptat, redus la necunoscut, ci înțeles prin adâncire în multitudinea sensurilor salvate de alegorie și printr-o implicare practică în «logica» lui paradoxală, în care are loc răsturnarea perspectivei decentrarea și reconstituirea eului.” (Ică jr. 2008, 63)

Analizând raporturile care se stabilesc între *necunoaștere* și *refuzul cunoașterii* Divinității „de asemenea, putem menționa folosirea legală, care se sprijină pe antiteza dintre *ἄγνοια* și *προαιρεσις*” (Kittel, Friedrich 2006, 1, 117) așa cum o regăsim la Aristotel (*Etica Nicomahică* III, 2, 1110b) atunci când vorbește despre liberul arbitru. Aici vom ajunge la un adevăr binecunoscut: credința este și rămâne o problemă de libertate care unește laturile subiectivă (*fides qua creditur* – credința prin care se crede) și obiectivă (*fides quae creditur* – credința care este crezută). La fel o vom găsi formulată și în concepția lui Aethicus Histricus (încă din sec. IV-V), *natione scythica*, personalitate reprezentativă a culturii noastre păgâne în epoca dacoromană, un filosof moralist care, prin lucrarea sa fundamentală *Cosmographia*, va atrage atenția marilor gânditori ai Europei printre care Sf. Isidor de Sevilla, marelui învățat al Renașterii carolingiene Hrabanus Maurus, deopotrivă geografului olandez Gerhardus Mercator. Gânditorului Aethicus Histricus i se spunea adesea *sofist* datorită erudiției, spiritului analitic și filosofic (cf. Vornicescu 1986, 797-807)

Punând umărul la deslușirea ADEVĂRULUI ca întreg, cunoașterea are tentația abordării ambelor planuri, pe acela al sensibilului și pe acela al inteligibilului. Omul este cel care construiește în primul rând strategii pentru a scoate de sub robia timpului său ideea capabilă să depășească pragul alethic. Dar, deși dorește absolutul, el nu are decât o fărâma din „adevărul său” și pentru că „sistemul adevărilor și cel al valorilor estetice, morale, politice, religioase au în mod inexorabil o dimensiune istorică, sunt legate de o anumită cronologie vitală a oamenilor, sunt valabile exclusiv pentru anumiți oameni. Adevărul este istoric” (YGaset, 1999, 62), timpul, eonic. În ceea ce presupune dinamica vieții ca timp cronologic (*χρόνος*) subsumat raportului dintre har și libertatea omului orientat spre orizontul mântuirii (*καίρος*), Sfântul Ioan Cassian a declanșat un amplu curent de cugetare filosofico-creștină la care au participat prin dialog și lucrări specifice Sfântul Ioan Hrisostom, Cassiodorus, Alquin. Opera eruditului monah dacoroman a fost valorificată de către Alquin, Paul Diaconul, Petru din Pisa, Toma d’Aquino. Peste timp, (în secolul XI), în opera *De simplicitate*, un alt erudit, Petrus Damiani reține de la Sfântul Ioan Cassian tocmai esența spritualității românești materializată printr-o anume înțelepciune comportamental-socială: **îndemnul la o viață contemplativă, sub auspiciile voinței și puterii de judecată, toate presupunând dreptatea și cumpătarea în condițiile unui trai cât mai modest și aflat întotdeauna în slujba adevărului.**

Adevărul este o idee. Ca idee este scop ultim și valoare absolută. Ca orice valoare absolută e valabilă totdeauna și oriunde... Și, cu toate acestea, vorbim de *istoria* filosofiei. Fiecare dă o interpretare proprie lumii, aduce un adevăr al său. Dar adevărul este o idee invariabilă, idee pentru toți și pentru totdeauna, o lume nemișcată. Cum se împacă această idee cu tot ceea ce am spus până acum, anume că filosofia are istorie ?

Filosofia este expresia aceluiași neschimbat adevăr, cel al oamenilor. Când spunem totuși că filosofia are istorie este ca și când am spune că însuși adevărul are *istorie*. De aici... relativitatea umană a acestuia, dictată de „raporturile dintre rațiune și experiență.” (Ștefănescu 2007, 242) „Asemănătorul merge spre asemănător” spunea Aristotel. (*Etica Nicomahică* 8,1) Platon exprimase acest principiu așezându-l baza fil...a. Astfel, el afirmă că „asemănătorul” este prietenul „asemănătorului” (*Gorgias* 5b), sau în altă parte:

„Atunci ai dat și peste susținerile în același sens din cărțile învățaților cum că pretutindeni asemănătorul este neapărat prieten cu asemănătorul.” (*Lysis* 214a-215c)

Prin urmare, căutând Adevărul, *φιλοσοφία* ne-a condus la *ὁμολογία*, la asemănătorul care se adună cu asemănătorul. Acești doi termeni *φιλία* și *σοφία* trebuiau să fie „omologi” - „asemănători”, să fie „înrușiți”, pentru că, atunci când formula una dintre definițiile ei fundamentale, Platon considera că

„filosofia este asemănarea omului cu divinitatea atât cât îi stă omului în putință.” (*Theaitetos*, 176a)

Cu alte cuvinte, *in extensio*, pentru a fi posibilă o apropiere a spiritualității getodace de înțelepciunea elină - *σοφία*, pe fondul unui politeism încă discutabil, trebuia să se exprime o „asemănare” - *ὁμολογία* între primitor și ceea ce este primit. De aceea, *φιλία* și *σοφός* mai evidențiau, atât pentru greci dar și pentru getodaci, în primul rând o „apropiere de lumină” întâlnirea cu „cel iluminat”, în cazul lor Zamolxis „*primus getarum legislator*” (Lundius 2002, 51) așa după cum se menționează în documentul de la Uppsala, descoperit în 1687. Aici se spune despre strămoșii (hyperborei) ai lui „Samolses” că : „de la ei vine literatura sacră și conceptul de *artes liberales*, care din Grecia au ajuns și în Latium.” (*idem* V, 10) Aceasta și pentru că, spre deosebire de zeitățile grecești care așezau omul într-o lume mărginită de care nu se putea elibera, Zamolxis era și zeul și omul *φιλόσοφος* căutător de adevăr, acel „*cineva care caută lumina*”; tipologic se conturează încă de pe acum divino-umanitatea prin ipostasul omului pentru care fiecare trăire generează, prin încadrarea sa în lanțul vieții, un anumit sentiment de închidere-deschidere într-un început și un sfârșit; el năzuiește spre ea și de aceea, pentru a o primi, trebuie să fie el însuși înrudit cu lumina (*φῶς*), adică doar dacă se remarcă printr-o dublă ipostaziere, de *om* și concomitent de *zeu* purtător de adevăr, de această dată unul dobândit prin contemplarea senină, detașată a armoniei lumii, prin tripla deschidere a orizonturilor ființei către *θεός-ἁνθρωπος-κόσμος*. În religia getodacă, această stare de echilibru și de continuitate teo-antropică și care pare a friza eternitatea, era asigurată de ciclicitatea „morții” și revenirii periodice a lui Zamolxis la viață, la lumină, așa după cum relatează Herodot în *Melpomene*, IV.95. De aici poate și apolonicul luminos al artei și filosofiei populare, gnomice, românești, locul de extracție al filosofiei noastre culte și punctul de întâlnire cu marea filosofie a lumii. Să ne mai mirăm de ce în Evanghelia Sfântului Ioan, Hristos afirmă despre Sine: „*Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții*” (In

8,12) ? Apropierea poate să pară paradoxală, dar să ne reamintim că și Nietzsche, în *Nașterea tragediei*, pledând pentru aceeași stare de echilibru apolinic, scria că se simte

„împins către ipoteza metafizică potrivit căreia ceea ce ființează cu adevărat și henul primordial, ca veșnic suferind și plin de contradicții, are nevoie concomitent de viziunea fermecătoare, de aparența înveselitoare, spre izbăvirea sa continuă: aparență pe care noi, total captivi în ea și constând din ea, suntem nevoiți s-o percepem ca pe ceva neființând cu adevărat, adică o devenire neîncetată în timp, spațiu și cauzalitate, cu alte cuvinte ca pe o realitate empirică.” (Nietzsche 1998, 28)

Și pentru că nimic nu este rod al întâmplării, în hermeneutica textului sacru uzual în spațiul eclesial, cuvântul „adevăr” - echivalent al grecescului *ἀλήθεια* - este tradus în Septuaginta – *אמת* (*emeth*) desemnând o realitate sigură, validă, fermă, solidă. Cu alte cuvinte, prin acest concept se înțelege acceptarea ca autentic a ceea ce e pus în fața cuiva, iar realitatea desemnată de cuvânt este una adevărată. Polisemia limbii semitice relevă un alt aspect interesant: atunci când cuvântul ebraic pentru „adevăr” se referă la o persoană, poate însemna și „integritate”; el capătă astfel în chip specific și sensul atribuit în cadrul civilizației getodace, devenind un element definitoriu al eticii și moralei cotidiene. Continuând paralelismul celor două culturi, din perspectiva *adevărului* conexas la Divinitate, mai poate avea sensul de: „puternic”, „stabilitate”, „mărturie” (la judecată), „învățătură divină”, „învățătură adevărată”, „certitudine” (Abbott-Smith 1990, 20) toate aceste sensuri conferindu-i un sens spiritual apropiat ideii de dreptate divină, cea care semnifică restabilirea unui echilibru ontologic de ultimă instanță, speranță perpetuată *illo tempore*, până astăzi.

Exprimarea unui resort dinamic în definirea conceptuală a adevărului nu este deci rodul întâmplării, ci își are originea în interpretarea etimologică surprinzătoare a lui Platon care desparte cuvântul *ἀλήθεια* în două părți, fiecare cu un sens determinat (*Cratylus*, 421b) : *ἄλη* – „alergare, cursă” și *θεία* – „divină”. Așadar, *ἀλήθεια* însemna pentru marele gânditor „alergarea divină” (cf. Dumitriu 1986, 441) capabilă să producă „efecte psihologice sau materiale în interiorul lumii fenomenale.” (Rivière 2000, 34-35) Această nuanțare permite o proximitate conceptuală cu ideea de mântuire, așa cum o tratează Sfântul Dionisie Smeritul și Areopagitul, personalitate dobrogeană remarcabilă a secolelor IV-V cu recunoscute și prețuite preocupări enciclopedice: jurist, dogmatician, eclesiolog, filosof al cunoașterii, logician și estetician. Erudit precoc, stilul său poartă pecetea blândeții și smereniei specifice românilor. Este considerat părintele misticii creștine, scrierile sale reprezentând o sinteză a viziunii creștine cu privire la urcușul anevoios spre mântuire, dar și un răspuns vehement în combaterea efectelor produse de amalgamul de erezii, credințe și practici religioase păgâne. Pentru critica și demantelarea lor conceptuală a împrumutat noțiuni și expresii filosofice proprii Antichității, arme redutabile în lupta sa cu maniheismul persan, gnoza, agnosticismul lui Philon Alexandrinul, cu antropologia și gnoseologia plotiniană sintetizată în *Enneade*, dar și cu metafizica obscură a lui Proclus. (cf. Diaconescu *idem*, 567) În tratatele areopagitice Frumosul este definit ca o realitate infinită, complexă și dinamică, un atribut al Divinității și de aceea el „este începutul tuturor lucrurilor, fiind

cauza creatoare ce pe toate le mișcă și le strânge la un loc (de unde se numește și *κάλλος* adică chemare, frumusețe). (*Despre numele divine* IV, 7, 76-77)

Adevărat *doctor universalis*, Sfântul Dionisie Smeritul și Areopagitul prin opera sa avea să influențeze Sfinți Părinți ca Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, reprezentanți ai spiritualității occidentale (Toma d'Aquino, Dante), iar din gândirea filosofică românească pe Nichifor Crainic, Dumitru Stăniloae.

Să ne reamintim în acest context al misticii creștine și de etimologia pe care Martin Heidegger o propunea pentru conceptul de adevăr - *ἀλήθεια* : „*ceea ce se arată, descoperă, ceea ce nu se ascunde, non-ascunderea (Unverborgenheit)*” concept care este format dintr-un „*a*” privativ și *λανθάνειν* – „*a fi ascuns*” (Lukinovich, Rousset 1994). În opera sa „*Ființă și Timp*”, Heidegger îl înțelege pe deplin ca *existență* sau *Dasein*. (Protevi 2005, 21) Analizat ca existență, omul este cea mai complexă și plină de sensuri parte a Creației, un adevăr care ne trimite la sintagmatica rostire din *Antigona* lui Sofocle, versul 31: Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδέν ἀνθρώπων δεινότερον πέλει - „*multe sunt minunile lumii, dar nimic nu-i mai minunat decât omul.*” El este unica realitate creată care poartă în sine spirit rațional. Această rațiune (cunoscătoare) a spiritului uman precum și raționalitatea lui pornită în căutarea adevărului, cer un anumit mod de a fi (*τρόπος υπάρξεως*), generat de „o dispoziție proprie a naturii create, o sămânță sau o putere de iubire (*ἀγαπητική δύναμις*) în ființa omului, chemat să ajungă la desăvârșire prin dragoste.” (Sf. Vasile cel Mare, PG XXXI, col. 48CD)

De aceea, adevărul creștin nu caută adevărul numai în credință sau numai în filosofie pentru că prin poziționarea ființei la jumătatea drumului dintre filosofie și religie nu se generează decât frânturi de adevăr; niciodată omul nici fără înțelepciune și nici fără de pogorământ nu se va putea ridica la Adevărul veșnic. Istoria filosofiei facilitează procedura unei desfășurări analitice diacronice, pe o schemă funcțională centrată pe o serie de repere cronologice și esențializată pe acele dimensiuni alethice care pornesc din Antichitate, își continuă curgerea până în următoarele secole după Hristos, devenind repere comune ale unor dezvoltări ulterioare în filosofia și teologia românească. Astfel, adevărata cultură creștină se întemeiază pe revelația anumitor idei, principii și atitudini perene, singurele capabile să structureze întru veșnicie bolțile edificiului Adevărului, Frumosului și Binelui cu liantul Iubirii divine.

Exista în epoca daco-romană o realitate de o inepuizabilă complexitate, care impune cercetătorilor contemporani obligația de a ține cont de „corespondența relativă între condițiile specifice ale operelor analizate, respectiv între imanența textelor și cauzele lor istorice, sociale, filosofico-spirituale” (Diaconescu *idem*, 255). Aceasta deoarece, așa după cum dorim să subliniem, aproape în toate situațiile, în spațiul românesc învățătura de credință, tradițiile spirituale ale monahilor geto-dacilor (*κρίσται* - la geți, *πολισταιί* - la daci ; Strabon, *Geografia* VII, 3,3) și filosofie se întemeiau reciproc și se „adăpau” duhovnicește aducând echilibru prin profunzimea conexiunii lor. Aceste caracteristici specifice i-au permis Sfântului Theotim I Filosoful Episcopul Tomisului (392-403) - un dac din clasa comatilor, dar „cultivat în filosofie” (Sozomen, *Istoria bisericească*, VII, 26), moralist și hermeneut cu însemnătate recunoscută în

epocă - să-l apere pe Sfântul Ioan Hrisostom și opera origeniană în Sinodul de la Stejar, ca reprezentant al teologiei dar și al filosofiei, deopotrivă. Personalitatea cât și autoritatea operei sale vor fi recunoscute ulterior de Fer. Ieronim (*De viris illustrisibus*), Socrate (*Istoria bisericească*, VI, 12) și Sozomen (*idem* VIII, 14) iar Sfântul Ioan Damaschin avea să introducă câteva fragmente din opera sa în lucrarea „*Sfintele paralele*” (PG XCIV, col. 1041-1588 ; XCVI col. 9-442).

De-a lungul câtorva secole, în timpul lui Constantin cel Mare, Câmpia munteană a reintrat în stăpânirea Imperiului, iar moștenirea Romei și a Greciei, pusă în primejdie de năvălirile barbare, a fost treptat transferată în Bizanț. Este cunoscut că vicisitudinile istoriei au făcut ca acest teritoriu, supus acțiunii unor puternici factori modelatori, să dobândească într-un punct situat pe axa istoriei civilizațiilor trăsăturile esențiale ale viitorului Imperiu bizantin. În școlile - *pedagogium*, care funcționau în vechile provincii Scythia Minor și Moesia, eforturile erau direcționate spre *enrratio poetarum*, adică se interpretau sistematic aspectele gramaticale, estetice, alegorice, filosofice și civice ale vechilor manuscrise, supuse unor preocupări exegetice – o adevărată hermeneutică *avant la lettre* (cf. Tudor 1982, 406-410) activitate cu o poziție bine conturată în cultura timpului, când „se produce o sincronizare a scriitorilor, atenți unii la operele celorlalți, mai mult decât ar îngădui să se imagineze presupusa graniță dintre păgâni și creștini.” (Moreschini, Norelli 2013, II/1, 21).

Este timpul în care se evidențiază figura și opera marelui cugetător Leontius Byzantinus, conducătorul grupului *monahilor sciți* diofiziți apărători ai Tomosului calcedonian. Apelând la filosofie, respectiv la dialectica socratică și platonice pe care o utilizează cu fermitate dogmatică în argumentarea adevărului revelat, Leontius Byzantinus va fi cel care în tratatele sale *Trei cărți contra Nestorienilor și Eutihienilor*, *Scolii* și *Contra fraudelor apolinariste*, a convins, mai ales prin rigoarea demonstrațiilor care devin teoreme, despre adevărul credinței creștine. Acordul cu teologia Calcedonului în problema kenozei este evidentă atunci când scrie: „Corespunzător dominării părții dumnezeiești și urmând cu evlavie Sfintei Scripturi, numim Dumnezeu pe întregul Hristos, mai ales pentru că trăsătura cea mai proprie lui Dumnezeu o observăm în El întreg și nu numai într-o parte. Aceasta este nepătimirea. Pe lângă aceea, toată fapta vrednică de Dumnezeu o cunoaștem în El întreg.” (Stăniloae 1978, II, 69) Leontius Byzantinus propovăduiește o teologie ortodoxă a Duhului Sfânt - factor de formare a materiei ca plasticizare a rațiunii (Stăniloae), iar ca teolog al enipostazierii, așa cum este mai bine cunoscut, arată că enipostaza este o formulă de mediere între ipostatic și neipostatic. Ca urmare, demonstrează marele gânditor, umanitatea Mântuitorului nu este enipostatică, „prin urmare, cine zice *nu este o fire neipostatică*, acela spune adevărul, dar nu conchide drept acela care susține că ceea ce nu e ipostatic este ipostază, ca și cum cineva vorbind adevărat ar zice că nu există corp fără formă, dar pe urmă ar conchide drept că forma e un corp și nu poate fi văzută în corp.” (Coman, 1993, 215)

Asemănarea dintre carnea lui Hristos și somatica ființei umane face posibilă urmarea lui Hristos și ca un corolar, aspectul etic al acesui demers atunci când Leontius

subliniază: „moartea a murit pentru că a gustat din carnea Celui care era fără păcat.” (PG LXXXVI, col. 1332)

Sinteza filosofico-religioasă, mijloacele logico-demonstrative care operează cu terminologia categoriilor aristotelice și cele cinci „voci” ale lui Porphyrius, limpezimea argumentelor hristologice și antropologia eminamente creștină, amploarea dar și profunzimea cugetării au determinat un număr însemnat de cercetători să-l considere drept fondator al scolasticii (cf. Bréhier 1994, 327-328), fapt ce avea să deschidă noi orizonturi ale sensului pentru cadrul sapiențial-spiritual al unei metafizici românești eliberată definitiv din captivitatea fluxului temporalității.

4. Ethos și spiritualitate românească

Pentru omul care refuză sau neagă întrebările metafizice, care nu crede în experiența descoperirii personale a lui Dumnezeu, lumea și realitatea materială devin adesea un refugiu sau chiar un alibi în fața propriei conștiințe pentru evitarea întrebărilor despre Divinitate. Acest fapt trădează imperativele realizării unei descrieri comprehensive a omului autodivinizat - *homo noeticus* și din păcate, parafrazându-l pe Rabelais, această știință fără conștiință nu e decât ruina sufletului. Ireductibilitatea fiecăruia are sens în virtutea sensului ireductibilității existenței, în funcție de misterul specific acesteia. Din această perspectivă, individul devine persoană și în virtutea relațiilor pe care le stabilește. El ca *persona* este purtătorul unei ireductibilități divine inerente, aflată dincolo de limitele sale și care se manifestă doar prin intermediul lui. De aici rezultă că ireductibilitatea nu este ceea ce separă, ci ceea ce unește. Lipsa unui răspuns satisfăcător pentru acest atribut macroantropologic transpare dureros nu doar în superficialitatea sau în confuzia în care se regăsește individul, incapabil astfel să-și găsească reperele existențiale într-o dinamică accelerată a vieții sociale, ci mai ales în lipsa dezideratelor ontice autentice. În perioada modernă Constantin Antoniadă scria despre „filosofia care introduce o separare completă între lumea așa cum este în sine și lumea așa cum apare pentru noi, care trage o graniță absolută între numen și fenomen; pentru care numenul este tot atât de real ca și fenomenul, ba încă mai real, căci el este ceea ce este numai pentru noi; filosofia care ia numenul ca un concept limitativ, pentru a arăta granița până unde se întinde cunoștința noastră, ci-l pune ca substrat, ca susținătorul lumii fenomenale, este supusă unei mari contradicții și cade într-o veșnică ispită.” (1985, 156)

Depășind definitiv antagonismul artificial dintre filosofie și credință, se poate argumenta de ce în arealul românesc existența (filosofia) și trăirea (credința) poartă pecetea unor experiențe spirituale semnificative - *cadre noologice* (Bădescu 2002, 28) ancorate sincronic în istorie și prin urmare capabile de aspirații superioare prin căutarea sensului lor unificator, de trăire a întregului în raport cu părțile și recuperarea unității originare, proces asigurat de o *paradigmă spirituală* specifică. Creștinismul dezvoltat în spațiul scitic a creat o adevărată „teologie” prin trei factori fundamentali și anume: acțiunea misionarilor și a localnicilor și contactul lor direct cu gândirea marilor școli

filosofico-patristice ale vremii, precum și atitudinea combatantă a acestora împotriva ereziilor hristologice, în special a nestorianismului și a monofizismului și nu în ultimă instanță persecuțiile abătute asupra comunităților creștine din această provincie și moartea martirică a numeroși creștini, a căror cinstire a întreținut mereu o reflecție complexă asupra imaginii și activității pământești a Mântuitorului Iisus Hristos. Tendințele pseudo-mistice, numeroase la sfârșitul Antichității, căutau să umple abisul dintre lumea văzută și lumea nevăzută. Aceasta deoarece, pentru marii filosofi ai Antichității, unitatea lumii invizibile și a lumii vizibile nu putea fi concepută fără un intermediar oarecare. În acele timpuri aflate la răscrucea istoriei, pentru a oferi așteptatele răspunsuri, urmașii Apostolilor făceau misiune și catehizare oricui s-ar fi adresat : particularilor, păgânilor, împăraților, filosofilor, evreilor, ereticilor... Tuturor li se propovăduiește, cu o căldură și o frenezie dogorind de strălucirea Duhului fondator al Cincizecimii, că în Iisus Hristos se află unitatea cea mai curată a vieții fără de păcat, în care nu-și află loc nici un element străin dizolvat, unitatea cea mai vie exprimată în Jertfă, care este suma unității și sfințeniei. Dar, apărarea Tainelor credinței cu armele filosofiei nu reprezintă o sarcină la îndemâna oricui. Din acest motiv, Părinții Bisericii au dezvoltat, printr-o valorificare critică și purificare conceptuală, o învățătură creștină fundamentată pe repere diacronice și noțiuni din Sfânta Scriptură, cu minime atingeri iudaiste și elenistice. Acest aspect este sintetizat de Constantin Noica, în *Morfologia culturii europene*, unde avea să sublinieze următoarele: „Cultura europeană a crescut în Bizanț aparent din cultura greacă, în realitate însă printr-o ruptură categorică față de ea ; numele cel nou a venit să schimbe nu numai cugetele ci și lumea toată până la urmă...” (1993, 27) După cum observa și gânditorul român D.D. Roșca, importanța momentului grec din evoluția culturii umane a fost uneori exaltată; după unii, grecii ar fi gândit cu anticipație pentru întreaga omenire; rațiunea s-ar fi născut în Grecia (Renan), deci omul însuși, ca animal rațional, s-ar fi născut în Elada. Spirit critic și lucid prin excelență, D.D. Roșca nu trece cu vederea că nu totul a fost preluat de la greci: „Dar, să fim dreți și să nu uităm că trecutul elin continuă să acționeze asupra prezentului, poate nu numai întărind și îmbogățind viața intelectuală a acestuia. În unele privințe, s-ar putea constata că moștenirea greacă ridică în calea inteligenței și oarecare zăgazuri păgubitoare. Căci am moștenit de la elini nu numai ordonatoare idei generale și pozitive cunoștințe de amănunt, nu numai idealuri creatoare de propășire și dexterități ingenioase, ci și câteva prejudecăți și superstiții. Cunoașterea trecutului grec e deci binefăcătoare, și pentru acest motiv ea ne poate libera de sub apăsarea pe care o exercită asupra unora dintre moravurile noastre intelectuale această din urmă moștenire.”(1970, 10)

Această precizare poate valida un argument important, deoarece scrutarea ethos-ului românesc prin intermediul operei teologilor filosofi demonstrează nu doar istoricitatea modelării nucleului etnic daco-roman impregnat de influențele gânditorilor vremii, ci și caracterul ecumenic al scrierilor lor, trăsătură prin care spiritualitatea poporului în formare își va aduce, ulterior, o contribuție remarcabilă, originală, la spiritualitatea răsăriteană, aceeași care va culmina în iluminismul bizantin. Obiectiv,

este însă necesar totuși să fie precizat faptul că acești autori protocreștini sau creștini sunt inegali ca nivel de cultură. Așa cum a demonstrat Haralambie Mihăescu (1958, 607-610) în studiul său „*Scrisoarea lui Auxențiu din Durostor, izvor pentru latinitatea balcanică*”, în unele dintre textele care aparțin primelor manifestări literare autohtone apar aspecte lingvistice caracteristice pentru latina populară, dar, aspect foarte important, ele se află în proximitatea limbii protoromânești. Primele manifestări filosofico-literare autohtone sunt dominate de spiritul religiei creștine, de aspectele ei dogmatice, misionare și catehetice care se vor impune definitiv tocmai în cadrul Evului Mediu, iar printre fondatorii spirituali ai acestui reper diacronic critica de specialitate menționează pe Sfântul Ioan Cassian, Sfântul Dionysius Exiguus sau pe Leontius Byzantinus, personalități prezentate pe larg în toate sintezele importante de Patrologie, dar lipsiți de recunoașterea lor ca truditores întru filosofie. Prin tot ce au scris, ei sunt în foarte multe privințe foarte departe de problematica marilor autori care ilustrează Antichitatea, respectiv clasicismul latin - Vergiliu, Horatius, Titus Livius, Ovidius și alții. În perspectiva acestei evoluții apare deci și mai clară marea importanță istorică a primelor manifestări teologico-filosofice autohtone. Operele lor originale, produse în intervalul de la sfârșitul secolului III și începutul secolului VII, ilustrând genul liric, didactic, oratoric și epistolar, apologetic, dialectic, polemic, memorialistic, autobiografic și arta traducerii, sunt importante pentru că au marcat *profund și definitiv* viața spirituală a poporului nostru într-o perioadă decisivă a evoluției sale spre Creștinism. Ca un numitor comun, în centrul preocupărilor teologico-filosofice, stau Hristos și omul, cel din urmă orientat spre un orizont eshatologic printr-o existență care nu este nicidecum o emanație din existența eternă, ci este creată de Existența eternă, o binecuvântare pentru sfințirea timpului, ceea ce poate defini și interoga întru spirit statutul ființei care „aleargă” după împlinire și pace interioară (*ἐντελεχία*). Teologii filosofi sau filosofii teologi din arealul danubiano-pontic au demonstrat în plan spiritual osmoza unei matrici stilistice specifice, capabilă să armonizeze transcendentul cu imanentul, pentru că tocmai echilibrul dintre *εὐδαιμονία* și *ἐντελεχία* conferă nota dominantă a ethos-ului, acel „stil apollinic al culturii române” despre care amintea Athanase Joja. Gânditorul român evidențiază apoi un adevărat „tezaur” de atribute fondatoare, pur românești: „precumpănirea rațiunii, realismul și refuzul misticismului” (Joja 1977, 235 ; 285). Ori tocmai „cadrele noologice predominatoare într-o societate dată, în trăirile concrete ale membrilor ei, conțin și profeția unei anume lumi, adică schița ei, citită prin ipoteza triumfului spiritual permanent în lume.” (Bădescu *idem*, 29) Cosmogonia noastră folclorică oferă serioase elemente - din păcate insuficient sau unilateral studiate - pentru conștiința spirituală românească aflată în proces de sedimentare a unei protofilosofii dacice, temporal inseparabilă de cugetarea filosofică (cf. Vlăduțescu 1998, 79). O percepție asemănătoare a avut, spre exemplu, Lucian Blaga atunci când ne vorbea despre categoriile abisale ale cunoașterii, ele având rolul de mediator între Adevăr și proiecția acestuia în conștiință, deoarece prin intermediul acestora se anclanșează censura transcendentă care îngreățește aprehensibilitatea

umanului, limitat astfel la o percepție indirectă, sublimată simbolic, metaforic, prin mijlocirea stărilor interioare de *ἐντελεχεία* și *εὐδαιμονία*, adevăratele paradigme ale spiritualității românești.

Referințe bibliografice

- Abott-Smith, George.1990. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edinburgh: T & T Clark Ltd.
- Antoniade, Constatin.1985. *Metafizica*. În *Opere*, București: Eminescu.
- Alexandrini, Didymi.1863. *De Trinitate libri tres*, tom XXXIX col.701 A in *Patrologiae cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Areopagitæ. Dionysii, S.1857. *De divinis nominibus*, tom IV 14 col. 712C in *Patrologiae cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Aristotel.1988. *Etica Nicomahică*, trad. Stella Petecel, București: Științifică și Pedagogică.
- Aristotel.1969. *De Anima*, trad. și note N. I. Ștefănescu, București: Științifică.
- Armstrong, Karen.2008. *O scurtă istorie a mitului*, trad. Mirella Acsente, București: Leda, Corint.
- Baker, Warren, Carpentier, Eugene.2003. *The Complete Wordstudy Dictionary Old Testament*, Chattanooga, TN: AMG Publishers.
- Basili, Căsaræ Cappadociæ Archiepiscopi, S.P.N.1886. *Epistola CLV : Basilius Sorani Scythiæ duci, propinqui sui, querelis respondent in Epistolæ, tom. XXXII* in *Patrologiae cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Basili, Căsaræ Cappadociæ Archiepiscopi, S.P.N.,1885. *Regulæ fusius tractatae*, in *Patrologiae cursus completus, Series græca*, tom. XXXI col. 408 C. D., ed. J.-Paul Migne, Paris.
- Bădescu, Ilie.2006. *Noopolitica. Sociologie noologică. Teoria fenomenelor asincrone*, București: Mica Valahie.
- Behr, John.2004. *Formarea teologiei creștine*, vol. I: Drumul spre Niceea, trad. Mihail G. Neamțu, București: *Σοφία*.
- Biblia sau Sfânta Scriptură. 1975. Tipărită acum a doua oară sub îndrumarea și purtarea de grijă a Preafericitului Părinte † Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Byzantini, Leontii.1865.*Contra Nestorianos et Euthychianos*, tom LXXXVIa, col. 1332, in *Patrologiae cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Botez, Angela.1996.*Concepte integrative antice, moderne, postmoderne*, București: Semne.
- Botez, Angela.2012. *Filosofia românească în dispunere universală*, București: Pro Universitaria.

- Brehier, Émile.1931. "Y-a-t-il une philosophie chrétienne?" *Revue de la métaphysique et de la morale* 2 : 133-162.
- Bussini, François.1978. *L'Homme pécheur devant Dieu*, Coll. Cogitatio Fidei, N°91, Théologie et anthropologie. Paris: Cerf.
- Butură, Valer.1992. *Cultura spirituală românească*, București: Minerva.
- Cassiani, Joannis.1846. *Conlationes patrum*, tom XLIX, col. 477A–1328, in *Patrologiæ cursus completus, Series Latina*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Ceașescu, Gheorghe.2000. *Orient și Occident în lumea greco-romană*, București : Enciclopedică.
- Cernica, Viorel.2008. *Filosofia umanului*, Iași: Institutul European.
- Ciobotea, Daniel.1976. „Elemente ale religiei geto-dacilor favorabile procesului de creștinare a strămoșilor”, *Studii Teologice* 7-10 : 611-622.
- Coman, Ioan G. 1993. „Și Cuvântul Trup s-a făcut”, *Hristologie și mariologie patristică*, Timișoara: Mitropolia Banatului.
- Damasceni, Joannis.1862. *Ta Iερά Παράλληλα*, tom XCV, col. 1041-1588; XCVI, col. 9-442, in *Patrologiæ cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Diaconescu, Mihail.2013. *Istoria literaturii dacoromane*, București: Fundația Internațională „Mihai Eminescu”.
- Dumitriu, Anton.1986. *Eseuri. Știință și cunoaștere. Alétheia - Cartea întâlnirilor admirabile*, București: Eminescu.
- Gregorii Episcopi Nysseni, S. P. N.1863. *Contra Eunomium libri duodecim*, tom XLV, col. 573 B, in *Patrologiæ cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Heidegger, Martin.2003. *What Is Philosophy (Was ist das-die Philosophie?)*, Traslated and Introduced by Jean T. Wilde and William Kluback, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Henry, Michel.2007. *Eu sunt Adevărul. Pentru o filozofie a creștinismului*, trad. Ioan I. Ică jr., ed. a II-a, Sibiu: Deisis.
- Herodot.1961. *Istorii*, 2 vol., trad. și note Adelina Piatkovski și Felicia Vanț-Ștef, București: Editura Științifică.
- Homer.1956. *Iliada*, trad. în metrul original George Murnu, București: Editura de Stat pentru Literatură și Artă.
- Ică jr., Ioan I.2008.*Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor secole*, Sibiu, București: Deisis/Stavropoleos.
- Joja, Athanase.1977. *Filosofie și cultură*, București: Enciclopedică.
- Lossky, Vladimir.1998.*După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, București: Humanitas.
- Louth, Andrew.1989. *Denys the Areopagite*, London: Geoffrey Chapman.
- Lundius, Carolus. 2002. *Zalmoxis-Primul legiutor al Geților*, Uppsala 1687, trad. și note Maria Crișan, București: AXA.
- Marion, Jean-Luc.2007.*Vizibilul și revelatul.Teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu: Deisis.
- Marrou, Henri-Irénée.1999. *Biserica în Antichitatea târzie (303-604)*,trad. Roxana Mareș, București: Universitas.

- Matsoukas.Nikolaos.2011, *Istoria filosofiei bizantine*, trad. Constantin Coman și Nicușor Deciu, București: Bizantină.
- Mihăescu Haralambie.1958. „Scrisoarea lui Auxențiu din Durostor, izvor pentru latinitatea balcanică.” În *Omagiul lui Iorgu Iordan. Cu prilejul împlinirii a 70 de ani*, București: Academiei.
- Mommsen, Theodor.1988. *Istoria romană*, vol. IV, trad. Joachim Nicolaus, București: Științifică și Enciclopedică.
- Moreschini, Claudio, Enrico Norelli.2004. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. De la Conciliul de la Niceea până la începuturile Evului Mediu*, 3 vol., trad. Elena Caraboi și Hanibal Stănciulescu, Iași: Polirom.
- Niceta de Remesiana.1979. „De symbolo.” În *Scriitori bisericești din epoca străromână*, ed. Ioan G. Coman, București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Nietzsche, Friedrich.1998. „Nașterea tragediei.” În *Opere Complete*, II, ed. G. Colli și M.
- Montinari, Ediție critică științifică în 15 volume, trad. S. Dănilă, Timișoara: Hestia.
- Noica, Constantin.1987. *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București: Eminescu.
- Noica, Constantin.1993. *Morfologia culturii europene*, București: Humanitas.
- Pârvan, Vasile.1982.*Getica.O protoistorie a Daciei*, București: Meridiane.
- Petric, Gabriel.2005. *Tragicul și creștinismul. Pe firul cugetării critice și teologice românești*, Deva: Emia.
- Pamphili, Eusebius Cæsareæ Palestinæ Episcopi.1857. *Historia Ecclesiastica*, tom XX, col. 45-904D, in *Patrologiæ cursus completus, Series Græca*, ed. J.-P. Migne, Paris.
- Pamphili, Eusebius Cæsareæ Palestinæ Episcopi.1857. *Vita Constantini imperatoris libri quatuor*, tom XX, col. 1088D, in *Patrologiæ cursus completus, Series Græca*, ed. J. P. Migne, Paris.
- Platon.1968. *Banchetul*. În Platon, *Opere*, vol. I, trad. Constantin Noica, București: Științifică și Enciclopedică.
- Platon.1986. *Republica*. În Platon, *Opere*, vol. V, trad. Andrei Cornea, București: Științifică și Enciclopedică.
- Platon.1974. *Gorgias*. În Platon, *Opere*, vol. I, trad. Alexandru Cizek, București: Științifică și Enciclopedică.
- Platon.1996. *Lysis. Cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri de Constantin Noica*, trad. dialogului și note de Alexandru Cizek, București: Humanitas.
- Platon.1989.*Theaitetos*. În Platon, *Opere*, vol.VI, trad. Constantin Noica, București: Științifică și Enciclopedică.
- Platon.1978.*Cratylus*, În Platon, *Opere*, vol. III, trad. Simina Noica, București: Științifică.
- Platon.1974. *Charmides*. În Platon, *Opere*, vol. I, trad. Simina Noica, București: Științifică.

- Popescu, Emilian. 1969. „Contributions a la geographie historique de la Peninsule Balcanique aux V-e siecles de notre ere.” În *Dacia - Revue d'Archeologie et d'Histoire aniciennes* XIII : 404-412.
- Protevi, John (ed.). 2005. *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh: University Press Ltd.
- Pseudoareopagitul, Dionisie. 1993. *Despre numele divine. Teologia mistică*, trad. Cicerone Iordăchescu și Theofil Simenschy, Iași: Institutul European.
- Roșca, D.D. 1970. „Minune” greacă. În *Studii și eseuri filosofice*, București: Științifică.
- Runia, David T. 1995. „Philo and the Church Fathers : a Collection of Papers”, *Vigiliae Christianae Supplements* 32, Leiden, New York, Köln : E. J. BRILL
- Schofield, Malcolm and Martha Craven Nussbaum, eds. 1982. *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*, presented to G.E.L. Owen: Cambridge University Press.
- Semen, Petre. 2004. „Originea, sensul și valoarea vieții în gândirea iudaică și creștină.” În *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza” Iași*, IX: 235- 260.
- Septuaginta. 2006. *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes* editit Alfred Rahlfs, Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hannart, Duo volumina in uno, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitana* (ed. H. Delehay). 1902. În *Propylæum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles.
- Stăniloae, Dumitru. 1978. *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Steiner, George. 1983. *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, trad. Valentin Negoită și Ștefan Avădanei, București: Univers.
- Strabon. 1974. *Geografia*, trad. Felicia Vanț-Ștef, București: Științifică și Enciclopedică.
- Surdu, Acad. Alexandru. 2010. *Izvoare de filosofie românească*, București: Biblioteca Bucureștilor.
- Suttner, Ernst Christoph. 2011. *Teologie și biserică la români de la încreștinare până în secolul XX*, trad. Adriana Cînta, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg.
- Ștefănescu, Marin. 2008. *Filosofia românească*, Studiu introductiv, îngrijire ediție și note Constantin Schifirneț, București: Historia.
- Ștefănescu, Marin. 2007. *Filosofia creștină. Contribuție la înțelegerea filosofiei*, București: România Press.
- Tatakis, Basil N. 2007. *Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition*, (Coll. Orthodox Theological Library N° 4), Edited, translated and adnotated by George Dion Dragas, Rollingsford, New Hampshire: Orthodox Research Institute.
- Tipler, Frank J. 2008. *Fizica nemuririi. Dumnezeu, cosmologie modernă și învierea morților*, trad. și adaptare Roman Chirilă și Doina Țimpău, București: Tehnică.
- Tudor, Dumitru (coord.). 1982. *Învățămintul*, în *Enciclopedia civilizației romane*, București: Științifică și Enciclopedică.
- Vaida, Petru. 1972. *Gândirea filosofică în perioada dacoromană (sec. IV-VI)*, în *Istoria filosofiei românești*, vol. I, București: Academiei.

- Vlăduțescu, Gheorghe.1997. „Cuvânt înainte.” La Anton I. Adămuț, *Literatură și filosofie creștină*, vol. I, Secolele I-VIII, Iași: Fides.
- Vlăduțescu, Gheorghe.1998. *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, București: Paideia.
- Vlăduțescu, Gheorghe.2001.*O enciclopedie a filozofiei grecești*, București: Paideia.
- Vornicescu, Nestor.1985. „Un filozof străromân de la Histria Dobrogeană, Aethicus Histricus, autorul unei cosmografii și a unui alfabet (sec. IV-V).” *Mitropolia Olteniei* XXXVII, 11-12: 797-807.
- Vornicescu, Nestor.1984. *Primele scrieri patristice în literatura noastră, sec. IV-XIV*, Craiova: Mitropolia Olteniei.
- Williams, John Reynold.1994.”Martin Heidegger’s Philosophy of Religion.” In *Canadian Corporation for Studies in Religion*, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Y Gasset, Ortega.1999.*Ce este filosofia? Ce este cunoașterea?*, introducere Manuel García Morente, trad. Sorin Mărculescu, București: Humanitas.
- Zizioulas, Yoannis.1996. *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, București: Bizantină.

Creștinism și filosofie la Iustin Martirul și Filosoful. Observații privind receptarea literaturii patristice în spațiul cultural românesc*

Constantin-Ionuț Mihai

Chestiuni preliminare

Studiul de față își propune să aducă în discuție câteva aspecte privitoare la modul în care scrierile aparținând literaturii patristice au fost receptate în cultura română, urmărind evoluția acestui proces pe două paliere complementare – anume cel al traducerilor și cel al exegezelor aplicate acestor scrieri în decursul secolului XX. Din rațiuni ce țin de spațiul alocat cercetării de față, nu vom supune atenției decât o parte dintre aspectele ce alcătuiesc un astfel de proces, deosebit de vast și de complex prin multiplele forme în care s-a manifestat pe parcursul evoluției sale, investigând cu precădere doar câteva scrieri patristice în care, alături de componenta propriu-zis teologică, întâlnim și o componentă filosofică, ce constă în reluarea și valorificarea în sens creștin a unora dintre marile teme ale filosofiei grecești.

În ce măsură însă un demers ca acesta poate fi unul legitim? Este oare posibil să surprindem ceva din specificul dialecticii religie-filosofie investigând modul în care o parte a literaturii primelor veacuri creștine a fost tradusă și interpretată în spațiul cultural autohton? Pot constitui versiunile românești ale scrierilor patristice un suport pentru investigarea modului în care se definește raportul religie-filosofie într-o cultură modernă? Oare nu ar fi mai prudent să apelăm la scrierile autorilor care aparțin *de facto* acestei culturi, pentru a înțelege într-o manieră mai pertinentă un astfel de raport? Ce ne-ar putea spune în schimb, privitor la aceeași problematică, un text creștin de secol II sau III, tradus și comentat în limba română?

Firește, modul în care scrierile patristice sunt receptate într-o cultură modernă este condiționat, între altele, de importanța acordată acestor scrieri, dar și de o serie întreagă de factori culturali și istorici care sunt de natură să determine, într-o mare măsură, însuși specificul unei anumite culturi. Nu trebuie însă să pierdem din vedere faptul că disponibilitatea pentru receptarea unor texte aparținând altei epoci istorice, în cazul de față epocii patristice, reprezintă un criteriu pe baza căruia poate fi evaluat atât

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

gradul de maturitate al unei culturi, cât și deschiderea pe care aceasta o manifestă la nivelul dialogului inter-cultural. Maniera în care o cultură modernă receptează scrierile aparținând literaturii creștine, scrieri care se dovedesc de multe ori a fi deopotrivă scrieri teologice și filosofice, poate oferi o imagine destul de clară asupra modului în care „funcționează” dialectica religie-filosofie în interiorul acelei culturi. Din această perspectivă, se poate afirma totodată că o cultură modernă care nu și-a asumat încă textele Antichității greco-romane, pe cele ale creștinismului timpuriu sau pe cele ale Evului mediu nu are asumată pe deplin nici experiența dialogului, neavând posibilitatea de a se înțelege pe sine prin raportarea la un model cultural pornind de la care s-a constituit și ale cărui forme de manifestare, în mare parte nealterate, încă le deține.

O astfel de raportare directă la modelul cultural al Antichității, pe a cărui temelie s-a fondat cultura modernă, se poate realiza, în chip privilegiat, prin receptarea textelor aparținând acelei culturi. Această receptarea trebuie să aibă loc însă nu doar la nivelul traducerilor, ci și al comentariilor și exegezelor aplicate textelor respective. Aceste exegeze ar trebui să ofere cititorului modern posibilitatea de a sesiza și înțelege într-un mod cât mai adecvat gradul de complexitate al unui text grecesc ori latinesc la care, adeseori, el nu mai poate avea acces nemijlocit, ci doar prin intermediul traducerilor disponibile (sau nu) în cultura sa. O traducere care nu este însoțită de un aparat de note și comentarii suficient de consistent nu reușește să transmită cititorului decât o mică parte din profunzimea textului original, la nivelul căruia polisemia termenilor, jocurile de limbaj sau aluziile inter-textuale anunță o bogăție semantică aproape imposibil de redat ca atare prin simplul act al traducerii.

Analizând modul în care literatura patristică a fost receptată în cultura română la nivelul traducerilor și exegezelor produse în decursul secolului XX, vom aduce în discuție, alături de o serie de considerații de ordin general, un caz particular al acestui proces, acordând o atenție aparte modului în care au fost receptate scrierile lui Iustin Martirul și Filosoful. Poate mai mult decât în cazul altor autori aparținând epocii respective, la Iustin se remarcă o propensiune și o deschidere aproape totală către marile teme ale filosofiei grecești, scrierile sale constituind astfel un exemplu reprezentativ pentru modul în care creștinismul și filosofia au fost asociate și integrate într-un proiect apologetic de o forță și amploare considerabile, dacă luăm în calcul puținele demersuri precedente de acest fel. Scrierile lui Iustin pot fi privite ca o mărturie privitoare la procesul întâlnirii dintre două moduri de a gândi și de a fi considerate nu de puține ori ca fundamental opuse între ele: modul de a fi al lumii grecești, păgâne și cel creștin.

Dată fiind această deschidere a lui Iustin față de filosofia greacă, ne putem întreba în ce măsură datele acestui raport au fost recuperate la nivelul traducerilor operelor sale sau la nivelul exegezelor aplicate lor, disponibile în momentul de față în cultura română. Reliefarea modului în care componenta filosofică a scrierilor lui Iustin a fost receptată în spațiul cultural autohton reprezintă unul dintre obiectivele principale ale acestui studiu.

Investigarea acestui aspect va evidenția totodată faptul că traducerile românești ale scrierilor aparținând autorilor patristici se remarcă de cele mai multe ori printr-o

accentuare a laturii teologice a acestor scrieri, în defavoarea celei retorice ori filosofice. De cele mai multe ori, traduceri existente nu sunt însoțite de studii introductive sau note și comentarii care să dea seama de încărcătura filosofică a textelor respective, în ciuda faptului că autorii lor au recurs frecvent la categoriile de gândire specifice școlilor filosofice grecești. Din această perspectivă, o traducere a unui text patristic care nu pune în lumină și raportul autorului respectiv cu spiritul culturii clasice, în interiorul căreia s-a format și a scris, cunoscându-i și asimilându-i valorile, nu poate fi decât una limitativă, nereușind să redea pe deplin specificul și complexitatea textului sursă. Prin absența unui aparat de note riguros alcătuit, care să pună în lumină locurile paralele din filosofia greacă, discuțiile în registru filosofic inserate în textul patristic nu pot fi redade corespunzător, iar substanța filosofică a acestor texte se pierde în traducere. În felul acesta, cititorul mai puțin avizat nu poate surprinde afinitățile care există între un text patristic și tradițiile filosofice care îl precedă.

Studiul de față își propune să argumenteze tocmai în favoarea necesității unei astfel de abordări, din perspectivă filosofică, dar și filologică și retorică, a scrierilor respective, o manieră de lucru încă puțin exersată în cultura română. Alături de reliefarea acestor aspecte, studiul în cauză va căuta să identifice, în final, și câțiva dintre factorii care au putut determina, în spațiul cultural românesc, o astfel de raportare, preponderent teologică, față de textul patristic. Pentru identificarea presupuzițiilor traducătorilor respectivi voi aduce în discuție o serie de aspecte ce țin de mentalitatea, tradiția și istoria culturală a poporului român, elemente de natură să încurajeze o anumită atitudine, mai degrabă pietistă și conservatoare, față de textul patristic, în defavoarea uneia de tip filosofic și rațional.

Creștinism și filosofie în scrierile lui Iustin: coordonatele unui demers cu finalitate apologetică și protreptică

Așa cum aminteam mai sus, scrierile lui Iustin Martirul și Filosoful sunt caracterizate de faptul că în cuprinsul lor discursul teologic este dublat – sau mai bine spus susținut – adeseori de un discurs filosofic, autorul în cauză recurgând frecvent la conceptele proprii tradiției filosofice grecești, tradiție pe care, în ciuda convertirii sale la creștinism, nu dorește să o renege cu totul. Ca și alte scrieri aparținând aceleiași perioade de început a literaturii creștine, scrierile lui Iustin se remarcă prin această componentă profund filosofică, determinată nu doar de formația anterioară a autorului lor, ci și de publicul vizat și de finalitatea urmărită prin redactarea lor. De altfel, cultura filosofică a apologetilor greci transpare de cele mai multe ori în chip cât se poate de evident din cuprinsul scrierilor pe care le-au alcătuit. După ce au studiat îndeaproape filosofia într-o primă etapă a vieții lor, acești autori rămân filosofi chiar și după ce s-au convertit la creștinism (*cf.* Quacquarelli 1956, 94).

Conținutul profund filosofic al *Apologiilor* lui Iustin poate fi remarcat chiar și la o lectură sumară și fugitivă a textelor respective, iar *Dialogul cu iudeul Trifon* relevă, de asemenea, alături de componenta sa teologică și exegetică, o latură profund

filosofică, nu mai puțin importantă (Wartelle 1998, 67). Prin conținutul lor, scrierile lui Iustin pot fi astfel apropiate de *Stromatele* și *Protrepticul* lui Clement Alexandrinul, de tratatul *Despre principii* scris de Origen, de *Îndemnul către greci* al lui Pseudo-Iustin sau de celebrul *Discurs de mulțumire adresat lui Origen*, redactat de Grigore Taumaturgul, toate aceste scrieri valorificând o bună parte din temele majore ale filosofiei grecești, împreună cu o serie întreagă de procedee retorice specifice culturii antice.

Dar, dacă toate aceste scrieri sunt importante prin modul în care autorii respectivi au reușit să valorifice temele și conceptele proprii diferitelor sisteme filosofice, cazul lui Iustin rămâne totuși unul aparte în întreaga istorie a filosofiei patristice, și aceasta nu atât datorită originalității concepțiilor sale, cât mai ales datorită faptul că la el întâlnim pentru prima dată figura „filosofului creștin” (Moreschini 2009, 73), el însuși dorind să fie privit astfel (cf. Malingrey 1961, 119). Sugestiv în acest sens este celebrul pasaj din *Dialogul cu iudeul Trifon* 8, 1, în care Iustin declară că pentru el creștinismul constituie singura filosofie sigură și aducătoare de folos, însuși statutul său de filosof fiind recunoscut tocmai pe baza identificării creștinismului cu o filosofie – § 8, 2). Din informațiile pe care le avem, Iustin pare a fi primul autor creștin care stabilește această echivalență, atribuind creștinismului conotațiile unei filosofii (cf. Bardy 1949a, 102). Fără-ndoială, o astfel de echivalență a fost posibilă datorită atât culturii filosofice pe care Iustin o dobândise înainte de convertirea sa la creștinism, cât și dorinței sale de a recupera din filosofia greacă orice parte de adevăr care putea coexista cu doctrina și modul de viață promovate în interiorul creștinismului. În cadrul literaturii apologetice, demersul asumat de Iustin comporta un grad ridicat de noutate și o amploare deosebită, fiind în măsură să impună în rândul autorilor care i-au urmat o anumită direcție în maniera de raportare la tradiția filosofiei grecești. Atitudinea sa va fi ulterior asumată și dezvoltată de autori precum Clement Alexandrinul sau Origen, pentru a nu cita decât aceste două exemple. Putem astfel afirma, împreună cu C. Moreschini, faptul că „la Iustin, întâlnirea dintre cultura greacă și creștinism a produs o sinteză, desigur nu foarte profundă, însă oricum nouă, care a influențat modul de gândire ce a urmat.” (Moreschini 2009, 73).

În virtutea temeinicei sale formații filosofice (cf. Malingrey 1961, 116), Iustin a acordat în scrierile sale o atenție deosebită doctrinei stoice privitoare la Logos, un termen care în limba greacă putea fi înțeles, între altele, ca „discurs”, „rațiune” sau „cuvânt”, o polisemie în măsură să încurajeze deopotrivă speculația filosofică și cea teologică. Potrivit lui Iustin, filosofii antici au cunoscut parțial adevărul fie pentru că s-au inspirat din Biblie, fără a recunoaște acest lucru (Iustin valorifică în cazul de față o teorie veche, formulată în mediul iudaic cu aproximativ două secole înainte de Hristos), fie pentru că au fost inspirați de Logosul divin. Această participare a fost posibilă prin sămânța Logosului care a fost sădită în firea umană – (*Apologia* II, (7) 8, 1; cf. *Apologia* I, 5, 3; 32, 8; 46, 2 și *Apologia* II, 10, 8; 13, 5). Analizând acest element fundamental, recurent în cuprinsul *Apologiilor*, Michele Pellegrino atrăgea atenția asupra faptului că, cel puțin pe baza textelor de care dispunem, îi poate fi recunoscut lui

Iustin meritul de a fi introdus pentru prima dată în teologia creștină teoria Logosului seminal (Pellegrino 1947, 94).

Din perspectiva acestei teorii, Iustin avansează în chip implicit ideea potrivit căreia întreaga istorie a umanității poate fi privită ca o realizare progresivă a unui plan divin al mântuirii. Acest plan se manifestase și în lumea greacă – acolo unde oameni precum Heraclit ori Socrate au dus o viață prin care ar putea fi priviți deja ca niște creștini, datorită faptului că au fost inspirați de Logosul divin (*Apologia* I, 46, 3). Totuși, acesta nu s-a manifestat deplin decât abia în creștinism, odată cu venirea lui Hristos, care este însuși Logosul (*Apologia* II, 10, 3; 10, 8). Dacă unii dintre filosofii greci și dreptii Vechiului Testament au avut acces la o cunoaștere parțială a Logosului (*Apologia* II, 7 (8): 2), creștinii se împărtășesc dintr-o cunoaștere deplină a acestuia, care a devenit posibilă prin întruparea lui Hristos.

Analizând pasajele invocate mai sus, se poate afirma faptul că Iustin a utilizat o parte din instrumentarul filosofiei grecești – în cazul de față teoriile formulate în jurul conceptului de Logos – pentru a interpreta, dintr-o perspectivă creștină, adevărurile recunoscute în cadrul diferitelor școli filosofice, al căror adept fusese el însuși cândva. Cu privire la acest aspect atât de propriu scrierilor lui Iustin, Claudio Moreschini sublinia la rândul său faptul că „doctrina Logosului seminal, dezvoltată pentru a iniția un dialog cu filosofia timpurilor sale, este tipică lui Iustin: el a fost primul scriitor creștin care a folosit-o, deschizând astfel noii religii un orizont misionar amplu, care înglobează nu numai filosofia antică, ci, mai general, și culturile mai diferite, dat fiind că toate participă la unicul Logos divin. Marea deschidere spirituală a filosofului creștin constă în dorința sa de a înțelege și de a recunoaște toate fărâmele de adevăr răspândite în sistemele filosofiei grecești și în scrierile poezilor patristici.” (Moreschini 2009, 66-67).

Din filosofia greacă, Iustin nu a valorificat însă doar anumite concepții aparținând filosofiei stoice, ci și multe dintre temele și motivele expuse în dialogurile platoniciene, pe care este posibil să le fi cunoscut printr-o lectură directă, nemijlocită (Pellegrino 1947, 46-47; Droge 1987, 305). Acest fapt este atestat de numeroasele parafraze și aluzii la unele dintre dialogurile lui Platon, Iustin însuși vorbind despre prețuirea deosebită acordată acestui filosof (e. g. *Dialog cu iudeul Trifon*, 2, 6). Nu este însă mai puțin adevărat faptul că multe dintre temele filosofiei platoniciene i-ar fi putut deveni accesibile lui Iustin prin intermediul exegezelor pe care platonismul mediu le oferise pe marginea acestor teme, în scrierile unor autori precum Albinus, Alcinous sau Numenius (cf. Des Places 1984). Așa cum s-a observat deja, nu de puține ori, atunci când discută despre transcendența divină Iustin se folosește de filosofia medio-platonică (Grant 1988, 59; Droge 1987, 309-310). Cum bine se știe, în teologia lui Numenius întâlnim, între altele, imaginea unei triade, chiar dacă aceasta este înțeleasă într-un mod oarecum diferit în comparație cu descrierea întâlnită în scrierile lui Iustin (*vide* Des Places 1973, fr. 21, p. 60: „Numenius, proclamând trei Dumnezei, pe primul îl numește Tată, pe cel de-al doilea Creator, iar pe cel de-al treilea Creație. Căci, potrivit lui,

Lumea este al treilea Dumnezeu.”). Așa cum observă Robert Grant 1988, 61, „se poate ca Iustin să fie îndatorat lui Numenius pentru uzul anumitor sintagme importante în teologia sa, chiar dacă nu și pentru doctrinele respective luate în sine.” În tot cazul însă, prin recursul masiv la multe dintre categoriile proprii filosofiei grecești (*vide* Wartelle 1988, 69-78), Iustin poate fi considerat cu îndreptățire primul „teolog-filosof creștin” din întreaga istorie a literaturii patristice (Grant 1988, 59).

Prin atitudinea de dialog și deschidere față de tot ceea ce putea fi considerat ca valid din punctul de vedere al moralei și al doctrinei creștine, scrierile lui Iustin pot fi privite ca „un program sistematic de revendicare în folosul creștinilor atât a adevărilor provenite de la greci și barbari, adică a adevăratei filosofii (*Apologii, Dialog*, 1-8), cât și a adevărilor provenite de la evrei, adică a Scripturilor (*Dialog și Apologia I*)” (Moreschini & Norelli 2001, 223).

Dar care putea fi, în fond, miza acestei atitudini conciliante afișate de Iustin în discutarea semnificațiilor filosofiei grecești? Ce anume anima dorința sa de a purta un dialog cu filosofia greacă și cu reprezentanții ei? Unul dintre motivele care par să fi stat la baza acestui demers era acela de a oferi intelectualilor păgâni o perspectivă prin care creștinismul să poată fi interpretat ca o filosofie sau chiar ca adevărata filosofie (*cf. Apologia II*, 12, 5), la care grecii, în ciuda eforturilor lor, nu avuseseră acces. Pe bună dreptate C. Moreschini observa în acest sens faptul că, „unind învățătura creștină cu doctrinele filosofice ale epocii, Iustin urmărește să pună creștinismul sub protecția anticeii și prestigioasei tradiții filosofice a grecilor” (Moreschini 2009, 67), conferind noii religii un statut prin care aceasta să poată fi privită ca demnă de luat în seamă de elitele intelectuale ale lumii păgâne.

De asemenea, însăși intenția apologetică și misionară a scrierilor din perioada de început a literaturii patristice poate explica, cel puțin parțial, întrebuintarea din partea autorilor respectivi a unui vocabular în multe privințe similar cu cel al școlilor filosofice păgâne. Pentru ca mesajul lor să poată fi receptat favorabil de spiritele cultivate ale epocii respective, apologeții greci nu au pregetat să recurgă la multe dintre categoriile proprii filosofiei grecești, fapt sesizabil și în cuprinsul scrierilor lui Iustin (*cf. în acest sens observațiile formulate de Moreschini & Norelli 2001, 367*: „Tot apologeticii de limbă greacă îi este caracteristic să propună cititorului păgân, căruia i se adresează opera, un compendiu sumar al doctrinei creștine, realizat cu utilizarea unor elemente filosofice cel mai des de origine stoică, ușor de înțeles de personalitățile culte, cu scopul de a demonstra că și creștinismul, dacă nu este o filosofie propriu-zisă, este totuși completarea și încununarea filosofiei păgâne, în ceea ce are aceasta mai nobil.”)

Autorii din perioada de început a literaturii creștine au recurs în mod deliberat la categoriile filosofiei grecești, împrumutând numeroase teme și motive care alcătuiau o tradiție ce data de câteva secole, și au făcut acesta tocmai pentru a susține demersul lor de promovare a creștinismului în rândurile intelectualilor păgâni. Pentru convertirea culturii păgâne la creștinism era necesar recursul la instrumentele oferite chiar de

tradiția clasică, în speță de filosofia și retorica antică, în interiorul căreia intelectualii păgâni dezvoltaseră diferite tipuri de discurs în măsură să asigure persuadarea unui public cât mai vast, cu așteptări, credințe și idealuri de multe ori diferite (cf. Welborn 2005, 69; Marcos 2000, 345; Herrero de Jáuregui 2008, 16-17).

De asemenea, nu trebuie să uităm faptul că mulți dintre autorii creștini dobândiseră anterior convertirii lor o solidă cultură retorică și filosofică, de care se puteau sluji pentru a se adresa foștilor coreligionari de pe o poziție cel puțin egală, uzând de un întreg instrumentar oferit de manualele de retorică antice. Iustin însuși relatează peregrinările sale prin mai multe școli filosofice ale epocii respective (*Dialogul cu iudeul Trifon*, cap. 2-8), în vreme ce alți scriitori patristici contemporani lui primiseră o aleasă educație retorică (acesta fiind cazul unor autori precum Tațian Asirianul, Tertulian sau Ciprian al Cartaginei, pentru a nu invoca decât aceste câteva exemple).

În virtutea educației primite în școlile de retorică sau de filosofie păgâne, autorii creștini erau astfel în măsură să răspundă criticilor formulate la adresa creștinismului cu aceeași forță persuasivă și talent retoric de care se slujeau și oponenții lor. Instrumentarul folosit în scrierile lor era, în multe privințe, unul și același cu cel la care recurgeau și filosofi greci în critica lor la adresa creștinismului. Tocmai de aceea, orice demers care-și propune să surprindă complexitatea scrierilor aparținând literaturii patristice nu poate ignora componenta retorică și filosofică a acestor scrieri. O astfel de lectură este necesară cu atât mai mult cu cât ea ar permite evidențierea unei laturi a acestor scrieri încă prea puțin cercetată în spațiul cultural autohton.

Atât prin structura lor, cât și prin temele și motivele invocate, multe dintre scrierile apologetice comportă o dimensiune protreptică, autorii lor vizând, în fapt, nu doar apărarea religiei creștine, ci și convertirea la această religie a unui public încă păgân. Această finalitate protreptică poate explica, o dată în plus, întrebuițarea masivă din partea apologeților creștini a unor teme și motive specifice filosofiei grecești, în cadrul căreia genul literar al discursului protreptic cunoscuse o largă răspândire în decursul Antichității greco-romane.

Din această perspectivă, încă insuficient exploatată de exegeza modernă (cf. Longenecker 2011, 200), studiarea influenței pe care tradiția filosofică a discursului protreptic a avut-o asupra literaturii creștine înseamnă, între altele, studiarea unui aspect particular al laturii filosofice a scrierilor respective, prin raportarea lor la tradiția acestui tip de discurs. În cadrul unui demers de această factură, scrierile lui Iustin pot oferi un câmp de cercetare destul de vast și de fertil pentru interpretările realizate din această perspectivă, de vreme ce în cuprinsul lor întâlnim numeroase secvențe în care se poate decela o influență directă a tradiției filosofice a discursului protreptic.

Dorind să angajeze un dialog cu filosofia greacă și, implicit, cu elitele intelectuale ale vremii sale, Iustin nu va pregeta să recurgă în scrierile sale la anumite locuri comune (*topoi*) ale genului protreptic și la anumite procedee retorice în măsură să confere mai multă forță persuasivă argumentației sale. Recurența acestor motive

protreptice reclamă din partea exegezei moderne o analiză adecvată care să surprindă semnificațiile și funcțiile lor în economia demersului argumentativ asumat de Iustin.

Studiul literaturii patristice din perspectiva tradiției filosofice a discursului protreptic: concepte cheie, definiții și perspective

În limba greacă veche, verbul $\pi\rho\omicron\tau\rho\rho\epsilon\iota\upsilon$ înseamnă, între altele, „a încuraja”, „a recomanda” sau „a îndemna pe cineva să facă un lucru anume”. De la verbul în cauză derivă adjectivul $\pi\rho\omicron\tau\rho\rho\epsilon\iota\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, un termen tehnic întrebuințat frecvent în sfera retoricii și filosofiei antice pentru a desemna un tip de discurs prin care auditoriul este îndemnat să adopte un anumit tip de comportament, să îmbrățișeze o anumită profesie sau un mod de viață, pe scurt, să acționeze într-un fel anume. Scrierile de factură protreptică au cunoscut o largă răspândire în decursul Antichității greco-romane, datorită, între altele, și concurenței existente la nivelul diferitelor modele paideice din acea epocă și dorinței acestora de a atrage, fiecare în parte, un număr cât mai mare de discipoli (cf. Aune 1991, 101-102).

În sfera filosofiei antice, un discurs protreptic este așadar un discurs prin care se îndeamnă la asumarea unui anumit mod de a fi, de multe ori diferit și chiar opus modului de viață practicat anterior (cf. Jordan 1986, 320; 330-331; Aune 1991, 95; Van der Meeren 2002, 597; Slings 2004, 59; Kotzé 2004, 51). Inițial, acest îndemn la o transformare radicală îl așază pe destinatarul unui astfel de discurs în ipostaza unui *homo optans*, care este chemat să-și exercite libertatea alegerii în sensul asumării unui nou parcurs existențial (Herrero de Jáuregui 2008, 22). Discursul protreptic apare astfel strâns legat de experiența convertirii, acesta fiind el însuși un fenomen definitoriu pentru activitatea diferitelor școli filosofice ale Antichității (vide Aubin 1962; Nock 1933, 164-186; Bardy 1949, 46-89).

Numeroase mărturii antice vorbesc despre larga răspândire pe care acest tip de discurs a cunoscut-o în decursul Antichității. În culegerea sa *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Diogene Laertios menționează, între altele, *Protrepticul* redactat de Aristip din Cyrene (II, 85), unul dintre cunoscuții discipoli ai lui Socrate. Lui Antistene, considerat întemeietorul sectei cinicilor, îi este atribuită o scriere de îndemn tratând *Despre dreptate și curaj*, în trei cărți (VI, 16), iar Monimos, unul dintre discipolii lui Diogene Cincul, a scris un *Îndemn la studiul filosofiei* (VI, 83). Mai multe dintre dialogurile lui Platon au fost considerate ca având o finalitate protreptică – printre acestea numărându-se *Apologia lui Socrate* și *Phaidon* (Kent Sprague 2007), în vreme ce anumite secvențe dintr-un dialog precum *Euthydemos* (278e-282d; 288b-307c) oferă un elocvent exemplu pentru modul în care trebuie alcătuit un astfel de discurs (cf. Düring 1961, 19; Jordan 1986, 319-322; Slings 2005, 148-149).

Un loc aparte în cadrul literaturii protreptice îl ocupă, fără-ndoială, Aristotel, dar școala peripatetică oferă și alte exemple de scrieri de acest fel, Diogene Laertios menționând încă două scrieri purtând același titlu redactate de Theophrast și Demetrios din Phaleron (V, 49; V, 81). Și filosofii stoici sunt creditați cu scrieri de această factură:

Persaios, unul dintre discipolii cei mai apropiați ai lui Zenon, ar fi scris un astfel de *Protreptic*, la fel ca și Cleante și, mai târziu, Posidonius (VII, 36; VII, 175; VII, 91, 129). Lista lucrărilor aparținând lui Chrysip nu ni s-a transmis în forma ei completă, dar este posibil ca Diogene Laertios să fi menționat, în catalogul scrierilor etice aparținând acestui filosof, și scrierile protreptice despre care vorbește Plutarh (*De Stoicorum repugnantibus*, 17, 1041e). În fine, Epicur este un alt filosof căruia Diogene Laertios îi atribuie o scriere purtând titlul de *Îndemn la filosofie* (X, 28), alături de care poate fi amintită și *Scrisoarea către Menoiceus*, în cazul căreia dimensiunea protreptică este, de asemenea, evidentă (cf. Hessler 2014, 40-71).

În sfera literaturii latine, cel mai reprezentativ exemplu de protreptic filosofic îl constituie dialogul *Hortensius*, pe care Cicero l-a scris, așa cum ne informează Augustin, „întru lauda și apărarea filosofiei” (*de laude ac defensione philosophiae – Beata vita*, 2, 10). Mai multe pasaje conținând un discurs protreptic pot fi aflate la Seneca, în *Epistulae ad Lucilium* (e. g. Ep. 53; 77; 88; 90) și în fragmentele păstrate din *Exhortationes* (vide Vottero 1998, 194-339; Mazolli 1977). O importantă sursă pentru cunoașterea acestei literaturi o constituie și *Protrepticul* scris în secolul III p. Chr. de filosoful neoplatonic Iamblichos. La acea dată, discursul protreptic fusese deja adoptat de unii dintre autorii creștini, sugestiv în acest sens fiind *Protrepticul* alcătuit de Clement din Alexandria.

Puțin cercetată în trecut, literatura protreptică reprezintă o temă de cercetare de mare actualitate în mediul academic internațional, așa cum o demonstrează și studiile publicate în ultimii ani pe marginea acestei tematici. Alături de încercările de reconstituire și interpretare a două dintre cele mai faimoase scrieri din domeniu – anume *Protrepticul* lui Aristotel și dialogul *Hortensius* al lui Cicero – cercetătorii sunt astăzi tot mai mult interesați de reliefarea modului în care această tradiție filosofică a influențat scrierile aparținând literaturii creștine. O serie de studii dintre cele mai pertinente au fost dedicate deja *Epistolei către Romani* a Apostolului Pavel (Aune 1991; Guerra 1995; Longenecker 2011), *Apologiilor* lui Iustin (Van der Meeren 2010), *Protrepticului* scris de Clement din Alexandria (Herrero de Jáuregui 2008), epistolei *Ad Donatum* a Sf. Ciprian al Cartaginei (Szarmach 1989), *Confesiunilor* lui Augustin (Kotzé 2004) sau *Consolării Filosofiei* redactate de Boethius (Van der Meeren 2011). Aceste studii au oferit interpretări noi – din perspectivă filosofică și filologică – pe marginea unor scrieri de o importanță cu totul aparte în ansamblul literaturii creștine. Cu toate aceste eforturi însă, studiul scrierilor protreptice se află încă într-un stadiu incipient, fiind necesare noi cercetări care să pună mai clar în lumină istoricul, specificul și însemnătatea acestei literaturi (cf. Longenecker 2011, 200).

Până în prezent, în spațiul cultural autohton, literatura protreptică nu a constituit decât în chip sporadic obiect de studiu pentru cercetători. Deși dispunem atât de o traducere a *Protrepticului* redactat de Aristotel (Mincă & Partenie 2005), cât și de una a *Protrepticului* scris, la mai bine de cinci veacuri distanță, de Clement din Alexandria (Fecioru 1982), nici una dintre aceste ediții nu alocă spațiul necesar discutării specificului acestei literaturi. Lipsesc, în continuare, nu doar traducerile unor texte de

primă importanță pentru mai buna cunoaștere a acestei secvențe a literaturii și filosofiei antice, ci și un studiu cuprinzător dedicat acesteia, care să dea seama de originea, evoluția și importanța ei. În lipsa unor astfel de studii, nu putem aprecia în chip adecvat influența pe care tradiția filosofică a discursului protreptic a avut-o asupra literaturii creștine.

În felul acesta, nici traducерile în limba română ale unor scrieri aparținând lui Iustin Martirul și Filosoful, Clement din Alexandria, Ciprian al Cartaginei sau Grigore Taumaturgul, scrieri care comportă, toate, o evidentă dimensiune protreptică, nu au reușit să surprindă influența pe care această tradiție filosofică a avut-o asupra acestor autori. În lipsa unui aparat de note riguros, simpla lectură a scrierilor respective nu-i permite cititorului să perceapă registrul filosofic în care se discută o temă sau alta. De multe ori, traducătorii respectivi nu au acordat atenția cuvenită identificării posibilelor surse filosofice ale acestor scrieri și nici stabilirii locurilor paralele din literatura clasică.

Din păcate, nici literatura secundară, constând în comentarii sau exegeze aplicate acestor scrieri, nu este suficient de bine reprezentată în spațiul cultural românesc. Tendința interpretativă dominantă a fost de departe cea teologică, latura filosofică a acestor scrieri fiind doar rareori discutată în chip extensiv și pertinent.

Cadrul descris mai sus surprinde o serie de carențe și blocaje în dialectica filosofie-teologie în spațiul cultural românesc. În acest context, o abordare din perspectivă filosofică și filologică a textelor literaturii patristice ar putea oferi premisele necesare pentru inițierea unui dialog mai pronunțat între filosofie și teologie (și) la nivelul receptării literaturii patristice în spațiul cultural autohton. În fond, nu putem traduce și interpreta în chip pertinent aceste scrieri fără a le raporta la tradiția culturală a lumii grecești, fără a le integra contextului istoric, literar și filosofic în care ele au fost redactate. În măsura în care aceste texte comportă și o latură protreptică, o perspectivă interpretativă validă – probată deja în mediul academic internațional – ar putea-o constitui tocmai această tradiție filosofică atât de răspândită în Antichitatea greco-romană, tradiție la care ne-am referit în rândurile de mai sus. În felul acesta, cercetarea raportului dintre filosofie și teologie s-ar putea alinia tendințelor curente din alte spații culturale, cu tradiție serioasă în domeniul traducerii și interpretării literaturii patristice.

Această abordare trebuie să pornească însă de la lectura în original a textelor respective, iar actul traducerii ar trebui să parcurgă o serie de trepte preliminare, cum ar fi: 1) identificarea temelor, motivelor și conceptelor filosofice recurente în aceste scrieri patristice și încercarea de a reface filiera pe care s-au produs astfel de împrumuturi; 2) identificarea unor locuri paralele în scrierile autorilor clasici, cu marcarea diferențelor specifice, acolo unde este cazul; 3) cercetarea critică a modului în care situațiile descrise mai sus au fost surprinse în traducерile scrierilor patristice existente deja în cultura română și furnizarea unor noi versiuni sau exegeze care să suplinească eventualele carențe existente la acest nivel.

Dintr-o astfel de perspectivă se cuvin evaluate și scrierile lui Iustin – care se dovedesc a fi deopotrivă teologice și filosofice – pentru a surprinde, în chip adecvat, spectrul larg al semnificațiilor pe care aceste scrieri le dețin. Care este însă stadiul receptării acestor scrieri în cultura română? Reușesc versiunile românești disponibile în

acest moment să răspundă unor astfel de așteptări? În ce măsură componenta filosofică a acestor scrieri a fost recuperată și redată ca atare la nivelul traducerii și al comentariilor conexe?

Aspecte definitorii ale receptării scrierilor lui Iustin în cultura română

Atât *Apologiile*, cât și *Dialogul cu iudeul Trifon* au fost traduse în limba română în cadrul unui demers mai amplu inițiat în a doua jumătate a secolului trecut, demers a cărui miză era tocmai aceea de a oferi culturii române, în mod coerent și sistematic, o parte cât mai însemnată din literatura patristică. Aceste traduceri au fost publicate, în cea mai mare parte a lor, în colecția intitulată *Părinți și scriitori bisericești*, apărută sub auspiciile Patriarhiei Române. Textele traduse în această serie ar putea constitui astfel un material suficient de vast și de generos pentru analiza modului în care conceptele filosofice întrebuițate de autori precum Iustin, Clement din Alexandria, Origen sau alții au fost surprinse și redată în limba română. Ele pot fi înțelese – nu vom înceta să o repetăm – ca situații concrete ale raportului dintre filosofie și teologie, așa cum se manifestă acesta în spațiul cultural autohton.

În ce măsură însă aceste versiuni românești reușesc să surprindă coloratura de multe ori retorică și filosofică pe care o comportă scrierile lui Iustin, autorul de care ne ocupăm în studiul de față? A fost aceasta una dintre mizele majore asumate în momentul realizării traducerilor respective sau a constituit doar un aspect secundar, privit poate chiar ca neglijabil uneori? Care este gradul de receptivitate la nivelul traducerii a ideilor filosofice prezente în textul original? În ce măsură versiunile românești disponibile îi permit cititorului să aibă acces la bagajul conceptual pe care autorul l-a întrebuițat grație familiarității sale cu multe din marile curente filosofice ale epocii? Cum percepem noi astăzi această familiaritate, atât de caracteristică unui autor precum Iustin? Și, dacă nu suntem în măsură să o percepem, ce se pierde din natura textului original și în ce măsură ne putem apropia de înțelegerea lui?

Din păcate, parcurgând traducerile scrierilor lui Iustin existente în cultura română, cititorul interesat află puțin sprijin în încercarea sa de a surprinde încărcătura filosofică a textelor respective. Acest fapt se datorează, între altele, absenței unui aparat adnotativ temeinic, care să includă comentarii de ordin istoric, filologic sau filosofic în marginea pasajelor care reclamă acest lucru. În notele de subsol care însoțesc traducerea scrierilor în cauză întâlnim, e drept, o serie de trimiteri la anumite pasaje din dialogurile platoniciene, dar acestea sunt sporadice și, de cele mai multe ori, nu includ comentarii care să dezvolte similitudinile existente la nivelul textelor respective și nu oferă informații suplimentare privitoare la filiera pe care s-au produs astfel de împrumuturi. În plus, există numeroase pasaje în care Iustin trimite în mod explicit la textul lui Platon (dar și al altor filosofi), fără ca traducătorul să identifice sau să semnaleze în note care anume sunt pasajele vizate de autorul patristic. Pentru a oferi doar câteva exemple în acest sens, în *Apologia* I, cap. 44, secvența „Încât și Platon, atunci când zice: «Vina este a celui care alege, iar Dumnezeu nu este vinovat cu

nimic», a spus-o luând aceasta de la profetul Moisi” (Căciulă 1980, 54) nu este însoțită, în subsol, de o trimitere care să indice pasajul din Platon avut în vedere (*scil. Republica* 617c). În mod similar, pasajul din *Apologia* I, cap. 59: „Dar, pentru ca să știți că și Platon, atunci când a zis că Dumnezeu, schimbând materia care era informă, a făcut lumea, a luat această învățătură de la dascălii noștri, adică din învățătura pe care am primit-o prin profeți” etc. (Căciulă, 1980, 64-65), ar fi necesitat redactarea unei note de subsol în care să se indice, fie și doar în chip rezumativ, locul în care Platon susținuse această idee (trimiterea este, fără-ndoială, la dialogul *Timaios*, 30a; 48e; 50d).

Un alt loc în care un comentariu filosofic ar fi fost binevenit și nespus de util cititorului interesat de raportul lui Iustin cu filosofia greacă este cel din *Apologia* I, cap. 20: „Căci atunci când zicem că toate au fost puse în ordine și făcute de către Dumnezeu, noi părem că susținem învățătura lui Platon, iar când spunem că va fi o conflagrație universală, noi părem că susținem învățătura stoicilor; când spunem că sufletele celor nedrepti, găsindu-se și după moarte în simțire sunt pedepsite și că sufletele celor drepti, eliberate de pedepse, duc o viață fericită, noi ne înfățișăm a fi de acord cu cele ce spun poeții și filosofii voștri.” (Căciulă 1980, 39). În ciuda faptului că în pasajul citat sunt invocate câteva dintre temele majore ale filosofiei grecești, nici în cazul de față autorul versiunii românești a textului lui Iustin nu a înzestrat traducerea sa cu note și comentarii care să poată înlesni cititorului accesul la textele poezilor și filosofilor greci la care se face aluzie în acest context. Prima parte a textului conține o trimitere la dialogul *Timaios*, la care ne-am referit deja mai sus, iar „conflagrația universală” reprezenta una dintre temele majore dezvoltate în cadrul stoicismului antic (*vide* Diogene Laertios, VII, 142; 157). Cât privește concepția potrivit căreia „sufletele celor nedrepti, găsindu-se și după moarte în simțire sunt pedepsite” (*cf. Apologia* I, 18, 2), în vreme ce „sufletele celor drepti, eliberate de pedepse, duc o viață fericită”, concepție atribuită „poeților și filosofilor” greci, este foarte posibil ca în cazul de față Iustin să fi recurs la un loc comun al literaturii protreptice (*cf. Munier* 2006, 40-41, care invocă *Protrepticul* lui Aristotel printre posibilele modele literare pe care Iustin le-ar fi putut urma în alcătuirea *Apologiilor* sale). O imagine în multe privințe asemănătoare se regăsește în dialogul *Hortensius* al lui Cicero (fr. 114 Grilli), în care întâlnim nu doar ideea potrivit căreia sufletele celor nedrepti vor fi pedepsite după moarte, ci și precizarea explicită a faptului că aceste suflete își vor păstra pe deplin și capacitatea de a simți aceste pedepse (*post mortem graviores miseras non habere tantum, verum etiam sentire coguntur*). Motivul unei recompense și al unei pedepse rezervate sufletelor în viața de dincolo se regăsește, de asemenea, la Platon, *Phaidon*, 63c; 107c-d, unde este invocat tot cu o evidentă finalitate protreptică (*cf. Kent Sprague* 2007, 127).

Discuția în registru eshatologic, reluată de Iustin în multe pasaje din scrierile sale (*vide Apologia* I, 8, 4; 10, 2; 12, 1; 19, 8; 68, 2; *Apologia* II, 1, 2), are menirea de a oferi mai multă forță persuasivă demersului său apologetic și protreptic. În acest sens, Iustin insistă asupra libertății date omului de a alege între virtute și viciu (*Apologia* I, 43, 8), discursul său vizând plasarea oricărui posibil destinatar al scrierilor sale în condiția unui *homo optans* (*cf. Daniélou* 1961, 38).

Nu de puține ori, Iustin caută să-și adapteze discursul la orizontul cultural al publicul cărui i se adresează, uzând de imagini și concepte familiare acestuia, pentru a garanta o cât mai bună receptare a scrierilor sale în mediul intelectualilor păgâni. Un exemplu în acest sens este și invocarea unui alt *topos* al literaturii morale antice, anume cel numit „Heracles la răspântia dintre virtute și viciu” (*Apologia* II, 10, 2-8), pe care Iustin îl preferă în locul imaginii celor „două căi” (e. g. *Didahia*, cap. 1-6, în Fecioru 1979, 25-28; *Epistola zisă a lui Barnaba*, cap. 18-21, în Fecioru 1979, 135-137), imagine care reprezenta echivalentul creștin al acestui motiv literar clasic (cf. Munier 2006, 353, n. 9). Prin întrebuițarea frecventă a verbelor din registrul alegerii (*Apologia* I, 28, 3; 43, 8; *Apologia* II, 6 (7), 5-7) și prin formularea explicită a îndemnului la o transformare lăuntrică, îndemn exprimat uneori chiar prin uzul formelor de imperativ (e. g. *Apologia* II, 12, 8), Iustin solicită din partea destinatarilor scrierilor sale o alegere, sugerând că aceasta ar trebui să ia forma unei convertiri la creștinism.

De asemenea, un alt pasaj care ar fi meritat un comentariu din partea traducătorului este cel din *Apologia* II, 12, 7, în care apare imaginea unui personaj tragic care, de la înălțimea unei tribune, denunță nedreptățile și rătăcirea oamenilor. Pasajul ar putea reprezenta o parafrază la Pseudo-Platon, *Clitophon* 407a-b, în care Socrate însuși este înfățișat într-o astfel de ipostază (cf. Pellegrino 1941, 12; Wartelle, 1987, 312; Veronese 2002, 91; Munier 2006, 360, n. 1; Minns & Parvis 2009, 321, n. 1; Van der Meeren 2010, 16).

Astfel de situații întâlnite în versiunile românești ale scrierilor lui Iustin relevă o anumită metodă de lucru adoptată în traducerea și comentarea textelor respective. Analizând natura notelor și comentariilor de ordin filosofic se remarcă, de cele mai multe ori, caracterul lor eliptic, sumar, care trădează o anumită neglijență în reliefaarea laturii filosofice a textelor respective. Din păcate, nici inventarul surselor bibliografice constând în studii sau exegeze aplicate scrierilor lui Iustin nu oferă o imagine încurajatoare. Unul dintre puținele studii disponibile în prezent este cel intitulat *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, structurile religioase și filosofice ale vremii sale* (Reșceanu 2007), un titlu care, aparent, anunță o contribuție remarcabilă în acest domeniu, dar care, în urma lecturii dezamăgește profund. În ciuda titlului ales, scrierile lui Iustin sunt abordate dintr-o perspectivă preponderent teologică, fără o incursiune suficient de coerentă și pertinentă în filosofia greacă. Deși autorul dedică un spațiu destul de larg discutării teoriei Logosului la filosofii greci (Reșceanu 2007, 164-180), singurul amănunt în măsură să atragă atenția cititorului ar putea fi informația potrivit căreia filosoful Xenofon l-a avut ca discipol pe filosoful Parmenide (Reșceanu 2007, 168), informație în fața căreia cititorul ar putea întâmpina serioase dificultăți în identificarea, în istoria filosofiei grecești, a personajelor în cauză.

Situațiile descrise mai sus, referitoare la versiunile românești ale scrierilor lui Iustin și la exegezele aplicate acestor scrieri, nu constituie, din nefericire, un caz singular. Cu excepția câtorva contribuții remarcabile, în spațiul cultural românesc s-a scris încă extrem de puțin despre raportul dintre filosofie și teologie așa cum se manifestă acesta în scrierile primilor autori creștini. Nu avem încă o tradiție exegetică de această factură, și aceasta poate și datorită faptului că nici textele sursă nu au ajuns

încă să fie traduse într-o proporție satisfăcătoare în limba română. Lipsindu-ne încă multe din textele primare, nu ne putem aștepta la apariția unei tradiții exegetice serioase de această factură.

În plus, ca și în cazul traducerilor din scrierile lui Iustin, discuțiile în registru filosofic înserate în alte texte aparținând perioadei patristice nu au fost întotdeauna redade corespunzător în limba română, așa încât substanța filosofică a acestor texte se pierde în traducere. Faptul că autorii patristici au recurs la filosofia greacă, la categoriile de gândire ale timpului lor nu este un element în măsură să-i discrediteze și nici nu este necesar ca textele lor să fie „salvate” de „întinarea” produsă prin recursul la aceste categorii filosofice. Autorii patristici s-au format, au gândit și au scris uzând de un fond lexical comun, recurgând la o serie de mijloace de expresie comune Antichității greco-romane și valorificând frecvent procedee retorice și tehnici argumentative comune gândirii laice a timpului respectiv. Ignorarea acestui fapt este în măsură să producă, la nivelul traducerii textelor respective, o sincopă, o ruptură între două domenii și între două arii culturale care, în realitate, au interferat în decursul Antichității atât la nivelul temelor și motivelor aduse în discuție, cât și la nivelul mijloacelor de expresie întrebuințate.

Lectura unui text patristic ar trebui așadar să-i permită cititorului să surprindă afinitățile care există între un astfel de text și tradițiile filosofice care îl precedă sau îi sunt contemporane (*cf.* Muraru 2008, 274). În fond, discutarea textelor literaturii creștine prin raportarea lor constantă la contextul cultural în care au fost redactate constituie o perspectivă interpretativă cultivată tot mai frecvent în ultimii ani în mediul academic internațional, inclusiv în cazul scrierilor nou-testamentare. De ce așadar această slabă reprezentare în spațiul cultural românesc a unei literaturi exegetice în măsură să dea seama de componenta retorică și filosofică a acestor texte?

Perspective dominante în lectura și interpretarea textelor patristice în spațiul cultural românesc

Care a fost așadar metoda de lucru adoptată de traducătorii acestor texte? Care a fost perspectiva dominantă în traducerea și interpretarea lor? În ce măsură s-a încercat interpretarea lor prin raportarea la contextul cultural mai vast al lumii greco-romane, în încercarea de a identifica locuri paralele în scrierile literare, retorice sau filosofice aparținând culturii clasice, scrieri care ar fi putut exercita o influență asupra lor? Ce presupuziții au asumat traducătorii acestor texte? Care era profilul publicului vizat și care a fost principala miză a demersului lor?

Autorii antici nu au ezitat să întrebuințeze în scrierile lor categoriile filosofiei păgâne. De ce totuși a fost neglijat acest lucru de cea mai mare parte a exegezei patristice produse în spațiul cultural românesc? Este vorba de un demers asumat în mod deliberat sau doar de o consecință a carențelor inerente unei culturi minore, cum ar fi lipsa conexiunilor directe cu mediul academic internațional, raritatea surselor

bibliografice, absența unei reacții critice la traduceri și studiile produse în mediul autohton sau imposibilitatea angajării unui dialog cu alți specialiști din acest domeniu? Printre factorii care au concurat la producerea acestei situații cineva ar mai putea invoca, totodată, anumite trăsături psihologice ale poporului român, o anumită mentalitate în care cultura religioasă tinde să fie privită ca având o importanță cu totul aparte și, poate, cultura filosofică uneori precară a traducătorilor respectivi. Izolarea impusă de anumiți factori istorici nu poate fi, în cazul de față, nici ea, ignorată.

Firește, mentalitatea unui popor, tradiția sau anumite evenimente istorice pot determina, la nivelul inconstientului, o serie de presupuziții ale traducătorilor, în măsură să avantajeze cultivarea unui anumit tip de abordare a scrierilor patristice. Nu de puține ori, concepte precum „spiritualitatea poporului român” sau „spiritualitate răsăriteană” sunt considerate funcționale în motivarea abordării din perspectivă aproape stric teologică a textelor patristice în spațiul cultural autohton. În spatele acestor concepte se regăsesc, în fond, o bună parte din factorii invocați mai sus, factori care se dovedesc în măsură să condiționeze în cele din urmă un anumit tip de raportare a omului la Dumnezeu. În cadrul acestui raport, nu atât facultățile intelective sunt cele în măsură să-i asigure omului o relație autentică și personală cu Dumnezeu, ci trăirea sa lăuntrică, viața duhovnicească, înțeleasă ca o experiență de multe ori inexprimabilă la nivel conceptual. În ortodoxie, „cunoașterea adevărului religios nu este consecința unei activități intelectuale, ci ea stă în trăirea în Dumnezeu, și de aceea rațiunea nu mai este facultatea supremă a omului, iar locul ei este luat de viața bazată pe credința în Dumnezeu.” (Schifirneț 2004, VIII).

Aceștia ar putea fi unii dintre factorii care au determinat, în mediul cultural autohton, atitudinea preponderent teologică față de textul patristic, fie că este vorba de traducerea sau interpretarea lui. De asemenea, publicul vizat prin realizarea traducerilor din autorii patristici a fost, cu precădere, un public înclinat spre o abordare mai degrabă „pietistă” a textului, adept al unei lecturi „tradiționale”, care privilegia conotațiile teologice ale scrierilor respective, în detrimentul celor filosofice. Este posibil însă ca asumarea unei anumite strategii traductologice să contribuie ea însăși la formarea unor anumite așteptări și deprinderi la nivelul publicului receptor, obișnuit cu un anumit tip de lectură pe care ajunge să-l considere nu doar ca pe singurul legitim, ci și ca pe singurul posibil în cazul textelor patristice.

În tot cazul, această tendință în receptarea literaturii patristice denotă o anumită inapetență pentru susținerea unui dialog inter-cultural, dialog care se manifestă însă atât de pregnant chiar în cuprinsul scrierilor autorilor respectivi. Cultivăm prea mult înclinația de a vedea lucrurile dispart, considerând adeseori că două culturi – în cazul de față cultura creștină și cultura clasică – nu pot interacționa decât în termenii unui conflict, asumând astfel tacit celebrele cuvinte ale lui Tertulian: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? (De praescriptione haereticorum, 7, 9)*. Textele patristice, texte deopotrivă teologice și filosofice, care înglobează atât elemente aparținând culturii creștine, cât și elemente ale culturii clasice reclamă însă din partea noastră o perspectivă integratoare, care nu poate fi oferită decât prin asumarea unui

demers interdisciplinar, în care abordările teologice se cer a fi completate de cele de ordin filologic, filosofic, retoric etc.

Fără îndoială, nu ne putem limita la o traducere a textelor patristice doar într-un registru omiletic, în care accentele „străine”, disonante, prea „lumești” ori „filosofice” să fie eliminate sau trecute cu vederea, păstrându-se sau evidențindu-se doar componenta strict teologică a acestor texte. De aceea, actul traducerii trebuie realizat întotdeauna „contextual și critic” (cf. Mîrșanu 2008, 224), ținându-se cont de polisemia termenilor din textul original, de împrejurările în care acesta a fost redactat, de intenția urmărită de autor prin redactarea lui, precum și de publicul căruia îi era destinat. O astfel de abordare ar avea darul de a încuraja dialogul de tip academic pe marginea textelor patristice și ar favoriza producerea unei literaturi exegetice care ar fi în măsură să ofere un instrument necesar pentru o mai bună înțelegere și o mai bună receptare a acestei literaturi. Prin complexitatea temelor abordate, prin conținutul dens de idei filosofice, prin procedeele retorice întrebuințate, textele patristice reclamă, alături de abordarea din perspectivă teologică, o abordare din perspectivă istorică și culturală (cf. Mîrșanu 2008, 225), încă prea puțin vizibilă în mediul academic autohton. O astfel de abordare presupune, în chip inherent, angajarea unui dialog între teologie și filosofie, din care nu sunt excluse nici abordările din perspectivă retorică, filologică, istorică, etc.

Data fiind această lipsă a unei literaturi exegetice riguroase, dată fiind perspectiva aproape exclusiv teologică din care s-au realizat diferitele traduceri, literatura patristică rămâne în spațiul cultural românesc un domeniu încă puțin cercetat. Reliefând câteva dintre aspectele ce caracterizează modul de receptare a scrierilor patristice în spațiul cultural românesc și atrăgând atenția asupra necesității unei abordări a lor din perspective multiple, studiul de față se vrea a fi o pledoarie în favoarea angajării unui dialog mai pronunțat între teologie și filosofie, prin aducerea în actualitate a unor scrieri patristice a căror componentă filosofică trebuie recunoscută ca atare. Acest fapt se cere a fi realizat atât la nivelul traducerilor, prin inserarea unui aparat de note și comentarii riguros și pertinent, cât și la nivelul exegezei și comentariului teologic, filologic și filosofic.

Referințe bibliografice:

Aubin, Pierre. 1962. *Le problème de la conversion. Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme de trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne.

Aune, David E. 1991. „Romans as a Logos Protreptikos in the Context of Ancient Religious and Philosophical Propaganda”. În *Paulus und das antike Judentum*, ed. Martin Hengel și Ulrich Heckel: 91-124. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Bardy, Gustave. 1949. *La conversion au Christianisme durant les premiers siècles*. Paris: Aubier.

Bardy, Gustave. 1949a. „«Philosophie» et «philosophe» dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles”. *Revue d'ascétique et de mystique* 25: 97-108.

- Daniélou, Jean. 1961. *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*. Paris: Desclée & Cie.
- Des Places, Édouard. 1973. Numénius, *Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Des Places, Édouard. 1984. „Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle après J.-C. Numénius, Atticus, Justin”. *Studia Patristica* 15: 432-441.
- Droge, Arthur J. 1987. „Justin Martyr and the Restoration of Philosophy”. *Church History* 56: 303-319.
- Düring, Ingemar. 1961. *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Fecioru, D. 1982. Clement Alexandrinul: *Scrieri*, vol. I, traducere, introducere, note și indici. București: EIBMBOR.
- Fecioru, D. 1979. *Scrierile Părinților Apostolici*, traducere, note și indici. București: EIBMBOR.
- Grant, Robert M. 1988. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Guerra, Anthony J. 1995. *Romans and the Apologetic Tradition. The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter*. Cambridge University Press.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. 2008. *The Protrepticus of Clement of Alexandria: A Commentary* (PhD thesis). Università di Bologna: <http://amsdottorato.cib.unibo.it/1117>.
- Hessler, Jan Erik. 2014. Epikur, *Brief an Menoikeus*. Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar. Basel: Schwabe Verlag.
- Jordan, Mark D. 1986. „Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres”. *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 4: 309-333.
- Kent Sprague, Rosamond. 2007. „Plato's *Phaedo* as Protreptic”. În *Reading Ancient Texts. Vol. I: Presocratics and Plato. Essays in Honour of Denis O'Brien*, ed. Suzanne Stern-Gillet & Kevin Corrigan: 125-134. Leiden-Boston: Brill.
- Kotzé, Annemaré. 2004. *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*, Supplements to “Vigiliae Christianae”, Vol. LXXI. Leiden-Boston: Brill.
- Longenecker, Richard N. 2011. *Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter*. Grand Rapids & Cambridge: William B. Eerdmans.
- Malingrey, Anne-Marie. 1961. „*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.* Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Marcos, Natalio Fernández. 2000. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Mazzoli, Giancarlo. 1977. „Sul *Protreptico* perduto di Seneca: le «Exhortationes»”. *Memorie dell'Istituto Lombardo-Accademia di Scienze e Lettere, Classe di Lettere-Scienze morali e storiche*, Vol. XXXVI, fasc. 1: 7-47.
- Mincă, Bogdan & Partenie, Cătălin. 2005. Aristotel, *Protrepticul*. București: Humanitas.
- Minns, Denis & Parvis, Paul. 2009. Justin, Philosopher and Martyr, *Apologies*. Oxford University Press.

Mirșanu, Dragoș. 2008. „Notă asupra traducerii patristice în cultura română de azi. Răspuns unei critici insuficient contextualizate”. *Studii Teologice* 3: 223-229.

Moreschini, Claudio. 2009. *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica. Iași: Polirom.

Moreschini, Claudio & Norelli, Enrico. 2001. *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I: *De la Apostolul Pavel până la epoca lui Constantin cel Mare*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc. Iași: Polirom.

Munier, Charles. 2006. *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier. Paris: Les Édition du Cerf.

Muraru, Adrian. 2008. „Câteva considerații privitoare la traducerea textelor patristice în limba română. Răspuns domnului Sabin Preda”. *Studii teologice* 3: 231-276.

Nock, A. D., 1933. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford University Press.

Pellegrino, Michele. 1947. *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*. Roma: Anonima Veritas Editrice.

Pellegrino, Michele. 1941. „L'elemento propagandistico e protrettico negli apologeti greci del II secolo”. *Rivista di filologia e di istruzione classica* 19: 1-18; 97-109.

Quacquarelli, Antonio, 1956. *La retorica antica al bivio. (L'Ad Nigrinum e l'Ad Donatum)*, Roma: Edizioni Scientifiche Romane.

Reșceanu, Ștefan. 2007. *Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, structurile religioase și filosofice ale vremii sale*. Craiova: Universitaria.

Schifirneț, Constantin (ed.). 2004. *Națiune și creștinism*, ediție, text stabilit, studiu introductiv și note. București: Elion.

Slings, S. R. 2004. *Plato, Clitophon*. Edited with Introduction, Translation and Commentary. Cambridge University Press.

Slings, S. R. 1995. „Protreptic in Ancient Theories of Philosophical Literature”. În *Greek Literary Theory after Aristotle*, ed. J. G. J. Abbens, S. R. Slings și I. Sluiter: 173-191. Amsterdam: VU University Press.

Szarmach, Marian. 1989. „Ad Donatum des Heiligen Cyprian als Rhetorischer Protreptik”. *Eos* 77: 289-297.

Van der Meeren, Sophie. 2002. „Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre”. *Revue des études grecques* 115: 591-621.

Van der Meeren, Sophie. 2011. „L'influence du protreptique à la philosophie sur la *Consolatio* de Boèce: réexamen de la question”. *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 57: 287-323.

Van der Meeren, Sophie. 2010. „Les Apologies de Justin et le Protreptique d'Aristote”. Journée d'Agrégation, Lyon: http://www.mom.fr/IMG/pdf/Meeren_Justin.pdf.

Veronese, Maria. 2002. „Paulisper te crede subduci in montis ardui verticem celsiorem (Cypr. Don. 6). Alle radici di un'immagine ciprianea”. În *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, ed. Marcello Marin și Claudio Moreschini: 75-98. Brescia: Editrice Morcelliana.

Vottero, Dionigi. 1998. *Lucio Anneo Seneca, I frammenti*. Bologna: Pàtron Editore.

Wartelle, André. 1998. „Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le *Dialogue avec Tryphon*”. În *Les Apologistes Chrétiens et la culture Grecque*, ed. Bernard Pouderon și Joseph Doré: 67-80. Paris: Beauchesne.

Wartelle, André. 1987. Saint Justin, *Apologies*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index. Paris: Études Augustiniennes.

Welborn, L. L. 2005. „The Soteriology of Romans in Clement of Alexandria, *Stromateis*, 2: Faith, Fear and Assimilation to God”. În *Early Patristic Readings of Romans*, ed. Katy L. Gaca și L. L. Welborn: 66-83. New York: T. & T. Clark International.

Concepția despre Dreptate în *Învățăturile lui Neagoe* *Basarab către fiul său Theodosie.* Particularități ale spațiului răsăritean ortodox*

Florentina Grigore

Prin bogăția de interpretări pe care o oferă un asemenea document precum *Învățăturile*, ne-am propus să discutăm concepția despre dreptate declinată în funcție de două noțiuni, respectiv: Dreptate Θέμις și Justiție Δίκη.

Distincții conceptuale

Având în vedere faptul că întreaga arhitectură a discuției noastre se va articula pe aceste două noțiuni, considerăm necesară prezentarea lor detaliată. Numai așa vom putea recupera și, acolo unde este cazul, nuanța înțelesurilor din această prezentare a celor două noțiuni pentru a urmări construcția din *Învățăături*, diferitele nivele care se întrepătrund și se fundamentează reciproc, atunci când este tratată problema dreptății.

Θέμις, Dreptate

„Radicalul comun skr. *rta*, IR, *arta*, lat. *ars*, *artus*, *r̃tus*, desemnând ”ordinea” ca o armonioasă alcătuire laolaltă a părților unui întreg, nu prezintă în IE, o valoare juridică (specifică). Legea este în skr. *dhāman-*, în gr. *thémis* – litt. ”regulă stabilită” de zei (<IE **dhē-*, ”a așeza în fapt”). Regula dată definește dreptul familial: astfel, lui *thémis* i se opune lui *dikē*, dreptul interfamilial” (Benveniste 2005, 7). Conceptul de ”ordine” se pare că a putut fi stabilit din stadiul IE. „Acest concept este reprezentat prin ved. *rtā-*, IR **arta-*. Este vorba despre una dintre noțiunile cardinale ale universului juridic – dar și religios și moral – al lumii IE: este ”Ordinea” care ocârmuiește atât ordinea Universului, cu mișcarea astrelor, petrecerea ciclică a anotimpurilor și a anilor, cât și legăturile dintre oameni și zei și dintre oameni și oameni. Nimic din ceea ce se leagă de om, de lume, nu scapă domniei Ordinii. Ea este, așadar, fundamentul atât religios, cât și moral, al oricărei societăți: fără acest principiu, lumea s-ar întoarce în haos” (Benveniste 2005, 8). Înainte ca ”dreptul” să își particularizeze anumiți termeni, se poate constata „peste tot aceași noțiune: orânduirea, ordinea, strânsa întocmire a

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

părților într-un tot, deși derivatele s-au specializat aparte în fiecare dintre limbi. Iată, deci, încă din IE, un concept general care înglobează, sub diferite varietăți lexicale, aspectele religioase, juridice, tehnice, ale "ordinii". Dar, pentru fiecare domeniu, erau totuși necesari termeni distincți. Iată de ce "dreptul" a primit mai apoi forme de exprimare mai precise, care pot fi analizate în sfera lor proprie" (Benveniste 2005, 10). În cazul limbii grecești, termenul *thémis* este cel mai important. „Alcătuirea lui Θέμις se învecinează cu cea (a neutrlui plural) θέμεθλα (la Homer θέμειθλα se referă la clădiri și arată temeiurile, fundamentele)” (Benveniste 2005,8). În corelație cu Δίκη, care desemna dreptul interfamilial, în cadrul tribului dat, Θέμις desemna dreptul familiei și, ceea ce este cel mai important, *thémis* este de origine divină: „numai această valoare ne poate lăsa să desprindem și să unificăm accepțiunile ei, aparent foarte diferite. Prin Θέμις, se înțelegea "prescripția" care fixa drepturile și îndatoririle fiecăruia de sub autoritatea unui cap al unui γένος – atât în viața de toate zilele, din casă, cât și în împrejurări excepționale: în alianțe, la căsătorie, în luptă. Θέμις era apanajul unui βασιλεύς, de obârșie cerească, iar pluralul θέμιστες denumește "anasamblul prescrierilor", "codul" inspirat de zei, "legile" nescrise, "culegerile de spuse, de hotărâri" ale oracolelor, care determină, în conștiința unui "jude", purtatrea de urmat, ori de câte ori se află în joc "ordinea" din γένος" (Benveniste 2005, 13).

Δίκη Justiție

Lat. *dicō* și gr. *dikē* impune reprezentarea unui drept formular (lat. *dicō*), care determină, în fiecare caz dat, ceea ce trebuie să se întâmple. „Judele – gr. hom. δίκας πόλος - este cel care păzește acest formular și care pronunță cu autoritate, *dicō*, sentința potrivită” (Benveniste 2005, 17). Cutumă, proces, hotărâre judiciară, pedeapsă, regulă, *dike*, este personificare a dreptății (Vlăduțescu 2012, 192). „Δίκη ἰθύντατα εἴποι este, de fapt: "cel mai drept să grăiască". O ποινή este însuși tipul de cauză care privește δίκη,"dreptatea dintre familii". Termenii expresiei homerice ne atestă că, în greacă și în latină, modul de exprimare era același: avem δίκην ... εἴποι, "să se pronunțe dreptul", cum avem și în latină [*ius*] *dicere*. Vedem cum această "arătare" duce la un act de vorbire: în greacă, substantivul δίκη cheamă un verb de "vorbire" (εἴπειν); în latină, însuși verbul "a arăta" (**deik-*) a alunecat până la sensul de "a zice". Să mai scoatem în evidență și adjectivul ἰθύς (ἰθύντατα [la superlativ]), "drept, [direct]" (în sensul "liniei drepte"). Imaginea aceasta o completează perfect pe cea implicată prin **deik-*: "a arăta ce se cuvine", "a prescrie ce este <după normă>". Pentru că – nu o vom uita – δίκη este o <formulă>. "A face dreptate" nu se arată a fi o <operațiune intelectuală> care să ceară lunga cugetare sau discuție, ci este vorba despre transmiterea anumitor <formule> care își au locul în situații precise, iar rolul judeului este anume acela de a le cunoaște și de a le aplica. Ajungem astfel la explicarea corectă a unuia dintre numele vechi și rare ale "judeului": hom. δίκας-πόλος. Este o denumire aparte alcătuită ca αἰ- πόλος, "păstor de capre", βου-κόλος (unde -κόλος este doar o variantă a lui -πόλος, "bouar", ori οἰωνο-πόλος, "cel care urmărește zborul păsărilor (scoțând augurii din el)". În calitate de δίκας-πόλος, judele este "cel care veghează peste δίκαι". Avem în față un compus prin juxtapunere, cu caracter arhaic, al cărui prim termen este un acuzativ plural. Δίκαι sunt,

evident, ”formulele de drept”, care se moștenesc, iar judele este însărcinat să la păstreze și să le aplice. Acest mod de a vedea corespunde cu ceea ce știm despre ”codurile de drept” ale altor popoare care păstrează o civilizație tradițională, ”culegeri de ziceri”, pur orale, strict articulate în jurul legăturilor de rudenie, de clan sau de trib” (Benveniste 2005, 20-21).

Ceea ce ne propunem este să explicităm declinarea concepției despre dreptate în relație cu cele două noțiuni, respectiv: Dreptatea înțeleasă ca Θέμις și Justiția înțeleasă ca Δίκη.

Analizată ca o creație lirică, ca o preocupare pentru ce se petrece în sufletul omului, impresionând prin credința în puterea pe care o conferă celui ce optează pentru valorile creștine și valorile etern omenesti: binele, dreptatea, adevărul, respectul pentru om și demnitatea lui, *Învățăturile lui Neagoe Basarab* reflectă procesul modelării ființei umane după norme riguroase, stricte în care religiosul și laicul se împletesc pentru a crea un model al unui domnitor care ar putea guverna cu succes pentru toate timpurile și pentru toate spațiile și popoarele. „Pământul românesc s-a înscris pe harta spirituală a Europei Renașterii, cu una dintre acele creații pe care Nicolae Iorga le-a numit «cărți reprezentative în istoria omenirii»: *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*” (*Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* 1996,V). Constantin Noica, în 1943, o va numi „Întâia mare carte a culturii românești” (Noica 1944, 15). Propunem o analiză a conceptului de dreptate așa cum se prezintă în construcția din *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, împletire între juridic, moral și religios. Se poate vorbi despre o ontologie socială în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*; iar prin reliefaarea diferitelor fațete ale conceptului de dreptate, vom putea observa modul în care dimensiunea juridică și morală este legitimată prin dimensiunea religioasă, ceea ce constituie particularitatea răsăriteanului ortodox Neagoe Basarab în raport cu alți gânditori precum Erasmus și Machiavelli. Mai precis, sediul materiei prezentului studiu este capitolul IX *Cuvânt pentru judecăt, care au învățat Ioan Neagoe voievod pre fie-său Theodosie și pre alți domni, pre toți. Cum și în ce chip vor judeca*.

Autorul *Învățăturilor* a avut o largă experiență social-politică. Înainte de a fi ajuns domnitor, Neagoe Basarab a îndeplinit funcții politice și diplomatice, a fost grămătic, postelnic, comis, a călătorit în Ungaria și la Constantinopol, a fost încă din fragedă tinerețe în preajma evenimentelor curții domnești, cunoscându-le îndeaproape. Descinzând din familia Craioveștilor, a participat la lupta pentru putere dintre partida Craioveștilor și pretendenți de altă viță la Tronul Munteniei. A fost oștean, conducător militar, afirmându-și această calitate în câteva confruntări militare. Are o vastă experiență politică, militară și diplomatică, la care se adaugă și experiența culturală intensă. Neagoe Basarab cunoștea limba greacă, limba slavonă în care și-a scris *Învățăturile*, limba sârbă, are cunoștințe temeinice în domeniul ortodoxismului. Toate acestea reclamă o puternică personalitate a voievodului care își dorea o domnie pentru Theodosie, fiul său. „Preluând din tradiția creștină numeroase recomandări (și exemple) cu valoare politică și morală, autorul îl îndeamnă pe viitorul domn să asculte sfaturile celor din jur, să le ceară să se pronunțe asupra unor treburi publice, dar, spune

sfătuitorul: „*tu, fățul meu, să taci, să nu zici nimic înaintea lor*“, iar după sfat: „*chibzuiește și tu cu mintea ta*“ ce este bine din ce au spus boierii sau dregătorii. El recomandă prudență și stăpânire de sine la oamenii cu răspundere politică. Domnul nu trebuie să arate nici bucurie, nici întristare sau mânie, ci să asculte totul „*cu socotință și cu luare aminte*“, indiferent dacă cele spuse sunt bune sau rele. Apoi, continuă Neagoe, „*tu toate le ții în mintea ta și nimic dentr-însele să nu uiți... și nimeni să nu te știe*“ ce gândești (tema gândului ascuns în politică, secretul gândirii ținut „*în adâncul și în ascunsul inimii*“ – precum Lăpușeanu). Domnul nu trebuie să reacționeze sub impulsul momentului, deoarece „*cuvântul iaste ca vântul, deacă iase din gură nici într-un chip nu-l mai poți opri și, măcar de te-ai căi și ziua și noaptea, nimic nu vei folosi*“. Aceeași prudență în exprimare și comunicare o recomandă și Machiavelli. Este o prefigurare a unor teme moderne, privind valoarea cuvântului și a atitudinii în comunicarea politică” (Georgiu 2007, 43).

Cadrul juridic pozitiv din vremea *Învățăturilor* este reprezentat de Legea țării. Vechiul drept românesc a fost *ius non scriptum*, adică un drept nescris. „Nicolae Bălcescu afirma că, după întemeiere, Țările Române nu au cunoscut legile scrise, că până la jumătatea secolului al XVII-lea dreptul nostru comun a fost obiceiul juridic, constituit într-un veritabil sistem de drept. Obiceiul juridic reprezintă o regulă nescrisă care, aplicată în mod continuu și timp îndelungat, capătă forță juridică obligatorie. În documentele oficiale redactate în limba latină de către cancelariile străine obiceiul juridic românesc a fost denumit *ius valachicum*, pe când în cancelariile domnești ale țărilor române obiceiul juridic era denumit Legea țării (obiceiul pământului). În toate țărilor române dispozițiile Legii țării au fost aceleași” (Topârceanu, Molcuț 2002, 47). Dispozițiile Legii țării reglementau: domnia, Sfatul domnesc și dregătorii; organizarea Bisericii; organizarea fiscală; organizarea armatei; organizarea administrativ-teritorială; dreptul de proprietate; statutul juridic al persoanelor; rudenția, familia, succesiunea; răspunderea colectivă; obligațiile izvorâte din contracte; domeniul dreptului penal; procedura de judecată și probe. Conform dispozițiilor Legii țării, statele feudale românești erau conduse de către domni, Sfatul domnesc și dregători. „Domnul era șeful statului, se afla în vârful ierarhiei feudale și exercita atribuții de ordin administrativ, militar, judiciar și legislativ. În plan administrativ, domnul hotăra cu privire la organizarea administrativ-teritorială, stabilea impozitele, numea și îi revoca din funcție pe înalții dregători, avea dreptul de a bate monedă, încheia tratate internaționale, declara starea de pace sau de război. Totodată, domnul exercita tutela asupra Bisericii, domnul confirma mitropoliții, episcopii și egumenii” (Topârceanu, Molcuț 2002, 47). Vedem că în *Învățături* se precizează instanța supremă în fața căreia urmează să răspundă atât domnul, cât și reprezentanții bisericii: ”Iar patriașii și mitropoliții și episcopii vor să dea seamă înaintea lui Dumnezeu de beserici și de turma lui Hristos, care sunt date pre mâinile lor și cum vor fi mărturisit și vor fi vestit fără de rușine numele lui Dumnezeu” (*Învățături*, II). Nicolae Iorga, în *Istoria românilor prin călătorii*, atunci când scrie

despre *Țara Românească* *supt Neagoe Basarab* spune: „Neagoe este tipul cezarului bizantin. O pictură care a ajuns populară îl înfățișează împreună cu Milița și copiii lor, cu coroane enorme, cu părul făcut zuluți și atârând în jos, cum e înfățișat și Radu cel Mare, cu haine grele, într-un aspect ieratic, de pare că sunt clerici și nu domni. Iubirea extraordinară de biserică se întâlnește și la Petru Rareș, dar din punctul de vedere al gloriei, pe când dincoace nu e gloria, ci devoțiunea” (Iorga 133, f.a.).

Potrivit Legii țării, procesele erau judecate de către domn împreună cu Sfatul domnesc, dar hotărârile erau pronunțate în nume propriu, dar nu erau investite și cu autoritate de lucru judecat. Aceasta lipsă făcea posibilă rejudicarea aceluiași proces, a aceleiași cauze de către alt domn, urmând a primi hotărâri contrare celor anterioare. „Prin intermediul hrisoavelor domnul exercita și atribuții de ordin legislativ, existau două categorii de hrisoave pe care domnul le putea emite: hrisoave cu caracter individual – acte de aplicare a dreptului la anumite situații concrete și hrisoave cu caracter general – prin intermediul lor se introduceau noi reglementări juridice. Succesiunea la tron avea la bază sistemul electivo-ereditar. Domnul era ales de către Țară, adică de către adunarea vârfurilor societății feudale - boieri, cler, comandanții armatei. Se cerea ca viitorul domn să facă dovada că este de os domnesc că este rudă în linie directă sau în linie colaterală cu unul dintre domnii anteriori. Se mai cerea ca domnul să fie român, creștin ortodox și să nu fie însemnat (adică să nu aibă vreo infirmitate). Sfatul domnesc era un organism colectiv care își desfășura activitatea pe lângă domn. Era format din reprezentanții marii boierimi și ai clerului. Numărul membrilor Sfatului domnesc oscila între 12 și 25. Sfatul era convocat în locuri și la date fixate de către domn. În cadrul atribuțiilor sale, acest organism îl sfătuia pe domn în probleme de stat, confirma titlurile de proprietate, întărea daniile domnești, precum și acordarea de privilegii și imunități feudale, dând garanția respectării acestora. De asemenea, Sfatul domnesc participa la judecarea proceselor, dându-și acordul față de soluția pronunțată de domn. Totodată, Sfatul domnesc era cel care garanta respectarea de către domn a tratatelor internaționale” (Topârceanu, Molcuț 2002, 51). În privința dregătorilor, cei care, potrivit Legii țării, erau numiți de către domn față de care depuneau un jurământ de credință, *Învățăturile* ne spun: „Că mai bun îți iaste săracul cu cinste decât boiarul cu ocară. Și de vă vor zice, sau din boiari, sau dintr-acei spraci, să rădicați pe vreun lefegiu să-l puneți spătar sau cupar sau căpitan, voi să socotiți; că unii au avuție și dau mită celor ce-ți zic ție pentru dânșii. Ci să nu vă grăbiți nici într-un chip să le umpleți voile îndată, să scoateți un vrednic și să puneți un nevrednic, în locul lui. Ci să chemați omul acela înaintea voastră și să-l vedeți: de va fi harnic și vrednic de acea cinste, el să fie” (*Învățături* VI). Potrivit dispozițiilor Legii țării, „dregătorii erau înalți demnitari ai statului ce exercitau atribuții de ordin militar, administrativ și judecătoresc. Dregătorii puteau fi oricând revocați și nu erau remunerați pentru activitatea desfășurată. Dar ei beneficiau de daniile domnești pentru dreaptă și credincioasă slujbă și, totodată se concedau veniturile unor teritorii și primeau daruri de la subalterni. Erau considerați mari dregători cei care făceau parte din Sfatul domnesc, pe când micii dregători erau considerați subalternii lor. Erau considerați mari dregători: *banul* – era cel mai important dregător în Țara Românească, avea atribuții similare celor ale domnului; *logofătul* – era șeful cancelariei domnești, păstra și aplica sigiliul

domnesc pe actele oficiale; *vornicul* – era conducătorul slujitorilor curții domnești, asigura paza hotarelor, judeca anumite procese penale; *postelnicul* – era tălmăciul domnului și sfetnicul de taină al acestuia, coordona relațiile cu alte state și exercita jurisdicția asupra funcționarilor inferiori de la curtea domnească; *vistiernicul* – răspundea de strângerea veniturilor statului și de asigurarea mijloacelor necesare pentru întreținerea curții și a armatei, judeca procesele cu privire la stabilirea și perceperea dărilor; *cămărașul* – administra veniturile domnului, activitatea sa începe în secolul al XVIII-lea când visteria statului a fost separată de cămara statului; *spătarul* – păstra spada domnească, iar în anumite situații de război prelua comanda armatei; *hatmanul* – este comandantul armatei în Moldova; *stolnicul* – administra grădinile, cămările și pescăriile domnești; *paharnicul* – avea în grijă pivnițele domnești; *comisul* – răspundea de grajdurile domnești. Mai existau și alți dregători, care nu făceau parte din Sfatul Domnesc și care exercitau atribuții legate de persoana sau interesele domnului: *armașul* – executa sentințele pronunțate de către domn; *șetrarul* – avea în grijă corturile domnești în vreme de război; *clucerul* – aproviziona curtea domnească cu grâne; *slugerul* – aproviziona curtea domnească cu carne; *pitarul* – aproviziona curtea domnească cu pâine; *căminarul* – strângea dările cuvenite domnului; *jitnicerul* – avea în grijă magazinele cu grâne ale curții domnești” (Topârceanu, Molcuț 2002, 52-53). În partea a doua a *Învățăturilor* cu privire la cei care îl slujesc pe domn se spune: „Așa, fătu mieu, slugile tale care-ți vor greși, nu le tăia pentru cuvintele oamenilor, nici îl băga în foc, ci-i iartă greșala, măcar de te-ar fi și greșit, și-l învață. Când ai doar s-ar întoarce, să fie ca alte slugi, care-ți vor sluji cu dreptate. Iar dacă nu se va întoarce, ești volnic să-l tai, ca și pre acel pomu sterpu. Însă iată că te învățu: să nu fie adeseori paharul tău plin de sânge de omu, că acel sânge, care vei tu să-l verși fără de milă, vei să dai semă de dânsul înaintea lui Dumnezeu” (*Învățăături* VI). Legea țării prevede în dispozițiile în domeniul dreptului penal că cea mai gravă infracțiune era *hiclenia*, adică trădarea domnului de către boieri. „Domnul reprezenta statul, iar boierii prin trădare, încălcau jurământul de credință prestat la înscăunarea domnului. Erau considerate ca intrând în sfera de cuprindere a hicleniei următoarele fapte: ridicarea împotriva domnului, pentru a-l detrona, a-i lua locul sau pentru a instala un alt domn în locul lui; însușirea pe nedrept a banilor visteriei; a birului sau a haraciului; fuga în țară străină fără încuviințarea domnului; sustragerea sau distrugerea bunurilor domnești. Era o infracțiune care putea fi comisă doar de către boieri și era pedepsită invariabil cu moartea și confiscarea totală a averii. Bunurile confiscate de la boierii hicleni erau atribuite, de regulă, de către domn boierilor săi credincioși sau mănăstirilor. În plus, în mod excepțional această infracțiune nu putea fi răscumpărată prin plata unei sume de bani. Pedepsa cu moartea aplicată boierilor hicleni era executată de către domn prin lovirea cu buzduganul. Dar au fost domni care au aplicat boierilor hicleni și pedepse precum tăierea capului sau spânzurătoarea, pedepse care erau aplicate, de obicei, oamenilor de rând. Altă faptă mare (infracțiune) este *osluhul* (neascultarea). Denumirea vine de la slavonescul *osluh*, care înseamnă neascultare. Această infracțiune putea fi comisă de orice persoană, inclusiv de către țărani aserviți. Țăranii aserviți în secolele XV și XVI erau denumiți *rumâni* în Țara Românească, *vecini* în Moldova și *iobagi* în Transilvania. De regulă, dacă infracțiunea de neascultare este comisă de către țărani

aserviți, făptașii fie erau condamnați la plata unor amenzi, fie erau supuși unor corecții fizice executate de către domni sau boieri. Dacă infracțiunea era comisă de către un boier, nu existau criterii de distincție între hiclenie și osluh, iar fapta era pedepsită cu moartea” (Topârceanu, Molcuț 2002, 70-71). În ciuda acestor prevederi, *Învățăturile* îndeamnă la o atentă cercetare a omului, chiar și atunci când a greșit; pentru că ființa umană este înzestrată cu voință și tocmai de aceea, ea poate acționa. În traseul său existențial, omul este o ființă duală și contradictorie, căreia trebuie să i se acorde atenție și îngrijire spirituală.

Universul juridic construit în Învățăături

În *Învățăături* „Domnia, instituția politică supremă, are legitimitate divină, nu este dependentă de

interesele boierilor sau de voința lor conjuncturală. Se conferă independență domniei față de boierime. În istoria românească a existat un permanent conflict între Domn, autoritatea centrală a

statului, și boieri, grupați în partide și fracțiuni care se concureau în ceea ce privește influența asupra puterii și a deciziilor. Acordarea funcțiilor în stat (dregătoriile) se cere a fi realizată după un principiu modern, anume după *valoarea personală a indivizilor, nu după avere și rang social*. În felul acesta el atacă titlurile nobiliare bazate pe avere și poziție socială, fără corespondent în virtuțile personale. El formulează cu toată claritatea principiul „*omul potrivit la locul potrivit*”: În răsplătirea slujitorilor el recomandă principiul „*fiecărui după lucrul său*”, „*fieștecare după cum îi va fi slujba, așa să-i fie și darul și cinstea*” (Georgiu 2007, 43).

Justiție și Dreptate în Învățăături

Universul juridic construit în *Învățăături* ne arată că ”a judeca” înseamnă a face dreptate, mai precis, a face ca dreptatea să coincidă cu justiția. Este vorba despre un raport delicat între Dreptate Θέμις și Δίκη Justiție, pe de o parte și, pe de altă parte, raportul între omul construit după valorile creștine și valorile etern omenești: binele, dreptatea, adevărul, respectul pentru om și demnitatea lui și sistemul juridic. Astfel, în *Învățăături* avem reprezentat mai mult decât un sistem juridic, în care a face dreptate fără oameni construiți după valorile creștine și valorile etern umane nu este posibil. Accentul nu a fost pus numai pe construcția unui sistem juridic, ci, mai ales, pe necesitatea comportării omului în cadrul sistemului juridic după valorile creștine. Putem vorbi despre un binom – omul și sistemul – binom în care fiecărei componente îi sunt stabilite temeiurile, valorile după care ”să fie”. Sistemul juridic este drept și nu poate fi drept decât dacă omul chemat să-l servească este conform valorilor creștine și valorilor etern umane. Deci temeiul sistemului juridic este omul, iar temeiul omului chemat să îndeplinească funcții în sistemul juridic și în sistemul social, este reprezentat

de valorile creștine și valorile etern umane. Aceasta este una dintre particularitățile *Învățăturilor*: înainte de a reprezenta o instituție (juridică) sau altfel spus, pentru a reprezenta o instituție juridică, un principiu juridic, legea însăși, omul se reprezintă mai întâi pe sine și trebuie să se reprezinte în conformitate cu valorile creștine și cu valorile etern umane. Dacă aceasta componentă (omul, calitatea lui) a ceea ce am numit binom (om – sistem juridic) ar fi fost neglijată în *Învățăături*, am fi putut afirma că ”a judeca” ar fi însemnat în cel mai bun caz, a face justiție conform unui sistem juridic. Între A și B Justiția Δικη va stabili că A are dreptate, însă o dreptate legală, juridică, (justiție) ce poate să nu corespundă dreptății Θέμς. Justiția, dreptatea legală, adevărul juridic sunt construite pe probe, pe argumente și nu există întotdeauna o suprapunere între adevăr și adevăr juridic, între dreptate și justiție. Dreptatea legală, justiția construită doar pe baza probelor, poate face o nedreptate umană. Dacă probele reflectă realitatea faptelor, atunci justiția Δικη și dreptatea Θέμς coincid. Dar se poate să nu coincidă. Justiția este cea stabilită, construită prin probe, dar nu este neapărat dreptate. Justiția este dată de sistem, este o rezolvare dată de sistem, este un construct izvorât din fapte acceptate ca probe de sistemul juridic. Justiția poate coincide cu dreptatea dacă ea este înfăptuită de omul construit conform valorilor creștine. Acesta va ști să judece atât în litera legii, cât, mai ales, în spiritul ei. Judecata doar în litera legii poate conduce la o soluție, iar această soluție, pentru că este dată de un sistem juridic, reprezintă justiție. Pentru a merge mai departe și a face să coincidă justiția cu dreptatea, cel chemat să judece trebuie să judece și în spiritul legii, iar acest lucru este posibil dacă judecătorul este construit după valorile creștine și valorile etern umane. Aceste valori creștine se constituie într-un dublu regim: pe de o parte sunt garantul respectării sistemului juridic, iar pe de altă parte sunt sursa/temeiul oamenilor care alcătuiesc și servesc sistemul juridic. Sistemul juridic este un construct formal și rezultatul acestui sistem este justiția, bazată pe adevărul juridic, pe o traducere a realității în realitatea juridică. Fără omul chemat să judece, Justiția este strict formală, așa cum este și sistemul juridic. Numai prin omul întemeiat pe valorile creștine și pe valorile etern umane, devenit temei al sistemului juridic, soluția sistemului, justiția poate să coincidă cu dreptatea, realitatea juridică, cu realitatea, adevărul juridic, cu adevărul.

Omul construit pe valorile creștine și pe valorile etern umane, temei al sistemului juridic

„Neagoe Basarab a dezvoltat o concepție *sui generis* despre modul în care omul este gândit într-o serie de determinări. Determinarea omului prin cunoaștere și voință. Cunoașterea este concepută de Neagoe Basarab ca o trăsătură esențială a firii omului și ca o datorie pe care numai împlinind-o omul rămâne ființă umană, adică *Dumnezeul* lumii sale. Neagoe Basarab înțelegea cunoașterea ca și lumea, în Dumnezeu, accentuând asupra necesității cunoașterii *Scripturii*, a lui Dumnezeu. În același timp, teoretizează necesitatea cunoașterii de sine a omului ca și necesitatea cunoașterii de

către om a semenilor săi, a mediului său social, politic, juridic, cultural. De aici și importanța acordată normelor etice, juridice, politice, religioase. Imperativul căruia Neagoe Basarab i-a dat expresia cea mai clară în *Învățăturile* sale privește *mintea, judecata, dreptatea. Să păzim judecata și să facem dreptate, mintea cea întreagă și curățenia să iubim!* Într-alt loc nota că *limba cea neînvățată numai ce umblă tocând că n-ar bunătați dinnăuntru*. Toată cunoașterea vizează, în reprezentarea lui Neagoe Basarab, o îmbogățire a omului, una lăuntrică îndeosebi. Ideea aceasta este marcată de el însuși ca un fel de crez al *Învățăturilor*: *și să ne înnoim omul cel dinnăuntru*” (Cazan 1980, 39). Prima parte a lucrării care pare a fi o culegere de texte religioase din Biblie îndeosebi, dar și din Hrisostom, Efrem Sirul, Simeon Monahul, Ioan Scărarul etc - anunță, de fapt, fundalul pe care se va desfășura construcția celei de a doua părți, în care sunt discutate treburile politice, juridice, morale, general-umane.

Planul în care își are sediul dreptatea, este cel al unei ordini teocentriste și planul în care își are sediul justiția este cel al unei ordini antropocentriste. Primul plan, cel al dreptății, constituie temeiul celui de-al doilea plan, cel al justiției. De aici, insituirea unei ontologii sociale, ca o ordine a relativului, a umanului și care își are temeiul în ordinea absolutului. Dacă în ordinea absolutului avem teocentrism, Dreptate Θέμις, adevăr, egalitate, cinste, în ordinea relativului, avem antropocentrism, Justiție Δίκη, adevăr juridic, isonomia, corectitudinea. Veriga de legătură dintre cele două planuri/ordini o constituie omul; prin el (în urma unei permanente și atente preocupări față de sine însuși) se poate filtra *ideea* de dreptate. Omul care și-a însușit valorile prin care se exprima principiile (absolute) din ordinea absolută, respectiv teocentrism: Dreptate Θέμις, adevăr, egalitate, cinste, se va constitui în veriga de legătură pentru ordinea relativului, astfel încât, atunci când este chemat să judece și să domnească în această ordine a relativului, acesta va putea să facă justiția să concidă cu dreptatea, adevărul juridic, cu adevărul, isonomia cu egalitatea, corectitudinea, cu cinstea. Astfel, omul, după ce și-a însușit valorile reprezentând expresia în lumea relativului a principiilor din ordinea absolutului, devine criteriu, măsură și temei în această ordine a relativului. De aici, antropocentrismul. Omul devenit criteriu și temei (întemeiat, la rândul său, pe valorile reprezentând principiile din ordinea absolută), explică antropocentrismul care poate fi privit ca pandant cu teocentrismului din ordinea absolută. Putem înțelege mai departe că după înstituirea omului (așa cum am mai spus, întemeiat, la rândul său, pe valorile reprezentând principiile din ordinea absolută), drept măsură și criteriu, în ordinea relativului, „antropocentrismul, antropomorfismul și antropofinalismul sunt ca atributele față cu subiectul ontologic: acesta, în întregul său este fiecare în parte. Astfel, nu avem de-a face cu trei componente ale sale, care l-ar împărți; el este întreg în fiecare și în toate la un loc. De aceea cele trei atribute sunt convertibile, adică antropocentrismul este și antropomorfism și antropofinalism, antropomorfismul este și antropocentrism și antropofinalism, antropofinalismul este și antropocentrism și antropomorfism. Unul nu este mai tare decât celelalte; altminteri, n-ar mai fi coincidente în identitatea întregului. *Încercuindu-l*, cele trei *atribute* nu-l insularizează însă. Ele sunt, fiecare în felul său, ca altă dominantă, moduri de a fi și de a se manifesta ale omului ca măsură a tuturor lucrurilor. Altfel spus ca entitate autonomă,

ceea ce nu este tot una cu independența, teza protagoriană fiind completată de aceea platoniciană: Zeul este măsură a tuturor lucrurilor, mai presus de orice” (Vlăduțescu 2014, 7).

Cele două planuri sunt: unul într-o ordine a absolutului și celălalt într-o ordine a relativului. Dacă sunt privite și explicate în cheie platoniciană, atunci putem afirma că justitia din ordinea relativului este, de fapt, o copie a dreptății din ordinea absolutului.

Discuția de față fiind, în primul rând, de natură conceptuală, o discuție în care încercăm să articulăm o concepție despre dreptate prin raportare la cele două noțiuni: Dreptatea înțelesă ca Θέμις și Justiția înțelesă ca Δικη, nu vom urma în această lucrare un parcurs (care, de altfel, este necesar sub aspect cultural-istoric și cronologic). Excludem deci, o trecere prin neoplatonism (punctată aici prin trecerea de la Concept (Absolutul) la Persoană, apoi preceptele biblice și, în final, dimensiunea umanist-renascentistă, dimensiune care îl face pe Neagoe să pună omul în centrul universului său juridic.

Învățăturile apar ca preocupări ale unei conștiințe lucide, responsabile, încărcată prin voința mai mult proprie, de răspunderea vremurilor ce vor urma. În privința concepției despre dreptate, *Învățăturile* pot fi analizate și ca o discuție despre temeiul sistemului juridic, despre temeiul actului de a judeca, iar temeiul acesta este omul de calitate, moralitatea lui, moralitate construită pe valorile creștine și pe valorile etern umane. Omul astfel construit se va constitui în temei și în garanție pentru sistemul juridic, în garanție a dreptății. „Autorul *Învățăturilor* expune manifest o poziție antropocentrică, un antropocentrism umanist, din moment ce el gândea că : *pre omul făcu-l viețuitoriu și împărat și biruitor tuturor faptelor sale câte sîntu supt ceriu, și încă numai atîta, ci-l făcu soț și moștean și iubăț și fiu și-l dăruî de fii Dumnezeu și biruitor împărății sale cei cerești...*” (Cazan 1980, 38). Titlul capitolului *Cuvînt pentru judecăt, care au învățat Ioan Neagoe voievod pre fie-său Theodosie și pre alți domni, pre toți. Cum și în ce chip vor judeca* ne arată că adresantul este universal, că ierarhia nu este cea care primează, că adresantul este, de fapt, omul construit după valorile creștine și valorile etern umane. Nu există o altfel de ierarhizare în fața acestei exigențe a calității omului, calitate garantată de însușirea valorilor creștine. Toți cei care vor fi chemați să facă dreptate trebuie să se constituie pe un asemenea temei pentru funcția pe care o au de îndeplinit. Pentru că o lege (indiferent cât de bună este în sine) aplicată de un om care nu este construit după valorile creștine și valorile etern umane, este o lege compromisă. Omul trebuie mai întâi să aibă grijă de propria construcție și dezvoltare după valorile creștine și după valorile etern umane. Așa cum reiese din întreaga construcție a *Învățăturilor*, un caracter onest, un om ale cărei temeuri sunt valorile creștine, este mai sigur decât o lege. Acești oameni sunt cei chemați să îndeplinească funcții în sistem (juridic, social) să judece, să facă dreptate, nu doar justiție. „Fătul meu, judecata două lucruri are: unul spre pagubă, iar altul spre ușurare și spre izbîndă. Iar domnul carele va judeca pre dreptu, acela-i domn adevărat și unsul lui Dumnezeu și va dobîndi și lumina care nu va trece niciodată. Iar domnul care nu va judeca pre dreptate și pre legea lui Dumnezeu, acela nu iaste domn, nici se va chema îndreptător și

unsul lui Dumnezeu, ci va fi pierdut în periciunea cea de veci și pentru fățarnicia lui nici fața lui Dumnezeu o va vedea” (*Învățăături* IX). Calitatea de domn *adevărat și unsul lui Dumnezeu* este dată de actul de a judeca drept, de a face dreptate și nu se judecă drept doar pentru că domnul este *unsul lui Dumnezeu*. Vedem cu claritate că accentul în *Învățăături* este pus pe calitatea omului luat în sine, întemeiat spiritual după valorile creștine. Doar faptul că domnul este *de os domnesc* nu prezintă garanția suficientă pentru a asigura dreptatea în realizarea actului de a judeca. Dacă în *Învățăături* am fi avut doar o construcție de sistem juridic, deci un accent exclusiv pe construcția și organizarea sistematică, fără a lua în calcul și construcția individului, sistemul poate că ar fi asigurat justiția. Dar, așa cum s-a petrecut în alte spații, (și în alte construcții imaginare, menționăm *Principele* lui Machavelli, a-i da unui judecător toate puterile pentru a judeca drept, deci ai da puteri peste ceilalți, prezintă riscul major: dacă acel om investit cu această putere nu va fi în primul rând o construcție întemeiată pe valorile creștine (valori care asigura autocontrolul și autocenzura), atunci există riscul ca acesta să nu facă dreptate și poate chiar nici justiție (actul generat de sistem, act care poate face, de fapt, o nedreptate umană). *Învățăturile* ne arată că omul căruia i se dă aceste puteri trebuie să fie, în primul rând, întemeiat pe valorile creștine și pe valorile etern umane. Accentul este pus nu pe funcție, ci pe calitatea omului care este chemat să îndeplinească funcția juridică, funcția socială. Calitatea omului este temelia oricărei funcții și mai mult decât atât este garanția îndeplinirii/împlinirii acelei funcții. Mai simplu spus nu funcția face omul, ci omul împlinește funcția. Cum omul este, de fapt, temeiul oricărei funcții și al sistemului juridic și social, tot omul construit pe baza valorilor creștine și deci prin moralitatea lui este cel care mai întâi se autocontrolează și astfel devine și factor echilibrat și de control al sistemului. Nu avem construcții și ierarhii de control sofisticate tocmai (și aceasta este o altă particularitate) pentru că în *Învățăături* în discuție este temeiul oricărei funcții și al oricărui sistem, respectiv omul, ca rezultat al însușirii valorilor creștine și al valorilor etern umane. Mai ales în discuția despre dreptate și despre actul de a judeca vedem cum grija pentru calitatea omului chemat să judece este atent analizată. Omul chemat facă dreptate, tocmai pentru a fi în primul rând om întemeiat pe valorile creștine este, așa cum vedem în text, pus atât în poziția de judecat, cât și în poziția de judecător. Este un joc de roluri care va duce la un autocontrol al omului și prin aceasta, implicit, la un control al celui care îndeplinește funcția de a judeca. „Pentr-aceia, fătul meu și voi, fraților, când veți vrea să ieșiți la judecată în divan, întâi vă să cade să vă rugați Domnului nostru lui Iisus Hristos, ca să vă fie întărire și învățare, și așa să ziceți în rugăciunile voastre cele de taină: O, împărate atotîntorziile, acela ce ai făcut ceriul și pământul și ai ales pre noi din toate zidirile tale să fim unșii tăi, ca să împărțim săracilor dreptatea fără fățarnicie. Ci de la tine cerem, împărate, Domnul nostru, să ne întărești cu tăria ta și să ne împaci inimile și să ne dăschizi ochii. Și ne dă judecată dreaptă, ca nu cumva pentru nedreptățile noastre să fim lepădați și izgoșiți la înfricoșata-ți judecată și să nu vedem lumina feții tale, nici să rămânem rușinați și batjocoriți, nici să ne potrivești, Doamne Dumnezeul nostru, cu domnii și cu judecătorii cei nedrepti, carii n-au umplut cuvintele tale, nici au împărțit dreptatea săracilor, după cum a fost voia ta. Pentr-aceia, la vremea judecății tale

cei drepte și înfricoșate, vor să fie dăspărțiți de fața ta. Drept aceia și tu, fătul meu și dumneavoastră frațior, cu ce dreptate veți judeca săracii într-această lume, cu aceia vor fi judecate și faptele voastre la împărăția cea cerească. Vedeți ce lucru mare iaste judecata? ” (*Învățători* VI). Omul care și-a însușit valorile creștine și valorile etern umane este temeiul oricărei demințări. Când va fi chemat să judece, acesta va face ca dreptatea să coincidă cu justiția. Justiția este doar rezultatul, soluția unui sistem, și depinde de calitatea oamenilor care alcătuiesc sistemul ca justiția să coincidă cu dreptatea. Întotdeauna confruntarea trebuie dusă în primul rând de către om cu el însuși. Dacă omul este bine construit, funcțiile (juridice/sociale) care vin pe un temei solid (valorile creștine și valorile etern umane) vor fi îndeplinite corespunzător. Mai puțin un control al sistemului și mai mult un autocontrol al omului chemat să îndeplinească funcții (juridice) ale sistemului. Demersul este unul în profunzime deci, al celor ce alcătuiesc sistemul, al celor chemați să îndeplinească și să împlinească funcții. Dacă aceștia reprezintă un temei solid și în permanență autocenzurat, autocontrolat, de valorile pe care și le însușesc, funcția pe care sunt chemați s-o îndeplinească va fi îndeplinită conform valorilor pe care sunt întemeiați acești oameni și implicit sistemul va funcționa înfăptuind dreptate. Dacă omul se ferește de derapaje în propria comportare, cu atât mai mult, același om va fi o garanție (prin moralitatea însușită) pentru funcția pe care o va îndeplini. Păstrarea calității omului asigură păstrarea calității sistemului juridic, în general, și a actului de a judeca, în special, iar justiția va fi dreptate.

Fiind, de fapt, un demers în care temeiul sistemului (juridic) este pus în discuție și nu sistemul juridic în alcătuirea sa formală, procedurală, atunci trebuie evitat, în primul rând, derapajul temeiului, adică abaterea de la calitatea omului chemat să îndeplinească o funcție (să judece) în sistemul juridic. Accentul este pus pe calitatea umană, cea care constituie la acest nivel al temeiului sistemului juridic garanția împotriva derapajelor care se pot ivi în îndeplinirea unei funcții în sistemul juridic. Calitatea umană devine astfel garantul funcționării sistemului juridic, astfel încât justiția să coincidă cu dreptatea. Dacă temeiul, calitatea umană, este viciat, atunci sistemul juridic este viciat, rezultatul sistemului, chiar dacă se va numi justiție, va fi viciat și va purta acest nume, justiție, numai datorită faptului că este rezultat al unui sistem juridic. „Pentr-aceia și voi, când veți șadea să judecați la divan, să șază lângă voi tot oamnei buni și aleși. Și să fie și boiari tineri lângă voi, ca să ia toți învățătură bună și dulce din gurile voastre. Deacii să le ziceți așa: Boiari dumneavoastră și fraților, cești bătrâni și cești tineri, de vom greși ceva, să nu ascundeți, nici să tăceți, ci ne spuneți numaidecât, că această judecată iaste a lui Dumnezeu. Ci să ne dăruiască Dumnezeu să judecăm pre toți săracii pre dreptate și să nu iasă de la noi nimeni cu inima rumtă și cu nedreptate. Și așa, întâi să te îndeletnicești de mânie și de lene, că omul cel mânios și cel lenevos nici o dreptate nu va face săracului. Și să-ți strângi mintea cea bărbătească în cap, să nu ți să clătească mintea ca trestia când o bate vântul și să nu fâțărnicești celui bogat, nici iar să miluiești cu judecata pre cel sărac, ci să faci judecată dreaptă și bogaților și săracilor. Că Dumnezeu v-au ales și v-au pus oamenilor ca un izvor de apă; ci să nu cumva să fiți

unora dulci și altora amari, ci fieștecui să fiți judecători dreپți după lucrurile lor” (*Învățături IX*). Iată enunțate și principii ale sistemului juridic, respectiv judecarea faptelor și nu a persoanelor, egalitatea în fața legii și imparțialitatea celui chemat să judece, principii, care, dacă sunt aplicate de omul care și-a însușit valorile creștine și valorile etern umane, vor face ca rezultatul sistemului juridic, respectiv justiția, să coincidă cu dreptatea. Putem recunoaște și recomandări de natură procedurală: „Și la judecată să nu vă pripipiți, ca nu cumva, neînțelegând jalba săracului, să-l judecați cu nedreptate. Sau dar de-i va fi frică și să va ului și nu va putea spune deslușit, ci să-l întrebați de multe ori, până i să va potoli frica. Deacii cu blândețe și cu cuvinte dulci îi ziceți: Frate, nu-ți fie frică, nici te teme, ci te trezește și te dășteaptă ca din vis, și-mi spune pre dreptu, ca să-ți putem lua seama și noi și să te judecăm pre dreptate” (*Învățături IX*). În caz de greșeală, tot calitatea umană a celui chemat să judece este cea care va garanta reparația. Nu este menționată vreo altă instanță din alcătuirea sistemului juridic care să vină și să asigure controlul, tocmai pentru că temeiul întregului sistem juridic, de la principii până la chestiunile de procedură juridică, este omul căruia i s-a încredințat judecarea litigiilor și care trebuie să fie un om de calitate, care și-a însușit valorile creștine și valorile etern umane; moralitatea acestuia este temeiul și garanția funcționării și a controlului sistemului juridic. Nu este menționată vreo instanță a sistemului juridic care să remedieze eventualele greșeli pentru că demersul din *Învățături* pune accent pe om și pe calitatea lui în raport cu sistemul (juridic). Omul este temeiul sistemului juridic, iar demersul a vizat temeiul și, în consecință, nu detalierea sistemul juridic primează. Strict cu privire la sistem, sunt menționate principii generale și, așa cum am vazut, câteva chestiuni de natură procedurală.”Iar de veți și greși la judecată și boiari voștri vor pricepe că ați greșit, căci nu veți fi înțeles judecata vreunui sărac și nu i-ați făcut dreptate, să nu vă paie că vă fac rușine sau să țineți mânie în inima voastră pentru acel lucru, ci într-acel ceas să primiți acel cuvântu și iar să chemați pre sărac să-i faceți dreptate, ca nu cumva după ce ați făcut judecată rea, să vă pară rău și ați vrea să-i faceți bine și nu veți putea, nici veți avea cum” (*Învățături IX*). Preocuparea pentru calitatea omului chemat să judece poate fi urmărită și printr-un joc de planuri care se poate distinge în acest capitol. Demersul privește, pe de o parte, pe omul chemat să judece, să facă dreptate, iar pe de altă parte pe același om, pus și în rolul celui judecat, judecat după valorile creștine pe care și le-a însușit. Tocmai pentru a fi un om de calitate și pentru ca atunci când este chemat să judece, să facă dreptate, același om trebuie trecut prin rolul celui judecat: „Căci mai bine să nu vă fie voia deplin și inima înfrântă, decât să faci săracului strâmbătate. Căci zice prorocul: Inima înfrântă și smerită nu o va urgisi Dumnezeu. Pentr-aceia, dă te vei smeri lui Dumnezeu, tu te vei chema următor lui Dumnezeu și soție lui Petru apostol. Că și el, deaca au văsut că au greșit, s-au smerit. Așa și tu, deacă vezi că ai greșit, te smerește și te pleacă. Iar să nu vă mâniiați, căci vă vor arăta slugile voastre greșala voastră, nici să vă fie cu necaz și să puneți pizmă în inimile voastre și să nu întoarceți dreptatea săracului, că de veți face așa, decii voi nu vă veți chema unșii lui Dumnezeu, nici veți fi soții lui Petru apostolul,

ci veți fi soții lui Irod” (*Învățăături IX*). Omul care va fi chemat să judece, va fi judecător pentru justiția pe care o stabilește și va fi judecat dacă justiția coincide cu dreptatea. Omul care a fost chemat să judece, va fi chemat și să fie judecat în baza valorilor creștine și a valorilor etern umane. Demersul are două registre mari în care temeiul sistemului juridic, omul, este chemat, pe de o parte, să judece și să facă actul de justiție să coincidă cu actul de dreptate, iar, pe de altă parte, același om este chemat și judecat, la rândul său, conform credinței și moralității pe care și le-a însușit. Iată de unde preocuparea aproape exclusivă pentru calitatea omului. El este centrul în funcție de care se ordonează demersul. Pe de o parte, sunt prezentate aspecte ale proceselor juridice pe care este chemat să le judece, pe de altă parte sunt prezentate aspecte ale unui alt proces, cu o altă procedură, în care același om (cel căruia i s-a încredințat a judeca pe ceilalți) este chemat să fie judecat pentru cum a judecat, la rândul său, iar principiile după care va fi judecat sunt valorile pe care și le-a însușit. Urmează o exemplificare a procesului în care cel care fusese chemat să judece și să facă dreptate este acum în rolul celui judecat: „Căci și acela era unsu, iar pentru pizma ce avea însuși, el prinse pre dreptu Ioan și-l băgă în pușcărie, apoi îl și omorî. Dar pentru ce îl omorî? Pentru că vrea Irod să ia pre cumnată-sa Irodiada, care fusese muiare lui Filip, fraține-său, să-i fie crăiasă, iar Ioan zicea: O, Iroade, nu ți să cade să iai pre cumnată-ta să-ți fie ție muiare! Deacii el văzând că-l oprește fericitul Ioan și-i arată cale lui Dumnezeu cea dreaptă, și cunoscându-și el însuși ale sale fărădelegi, că pentr-acelea-l mustrează Ioan, i să întunece inima de mânie și diavolul se încolăci împrejurul inimii lui, cum se înfășură volbura de viță, și umplu voia satanii, părintelui său. Și făcu atuncea Irod trei păcate deodată, pentru mânia sa: că întâi călcă legea, a doao, făcu curvie, a treia, tăie capul sfântui Ioan. (...) Vezi fătul meu și dumneavoastră, fraților, câtă iaste de rea mânia și nechibzuiala și cât să bucură vrăjmașul nostru, diavolul, de pizmele cele îndelungate! (...) Deci și noi, deaca de vreme ce am greșit noi să ne pocăim și cum au împărțit și au dat noao Dumnezeu hrana pământului, așa să împărțim și noi dintr-însa săracilor milostenie și cuvinte dulci și blânde. Că de vom da noi săracilor noi din hrana noastră, iar Dumnezeu va da noao hrana raiului; iar deaca vom face noi milă îngăduitorilor lui Dumnezeu, noi încă vom fi miluiți înaintea Domnului Dumnezeu”. (*Învățăături IX*). Vedem cum pentru omul în rol de judecat (pus în acest rol tocmai pentru a putea fi un bun judecător), sancțiunile țin de esența omului și abia apoi vin sancțiunile sistemului social. Dacă se prăbușește temeiul funcției, respectiv dacă este compromisă calitatea omului chemat să îndeplinească funcția, atunci însăși demnitatea funcției este compromisă. Un om care nu este de calitate, (care nu și-a însușit moraliata dată de valorile creștine și de valorile etern umane) chemat să facă dreptate, compromite această demintate, compromite sistemul însuși. Trebuie avut grijă de temeiul sistemului juridic, iar acest temei este omul. *Învățăturile* sunt „elogiul adus ființei umane și capacității sale de cunoaștere, definirea omului prin credință și rațiune, rațiune văzută ca un instrument de orientare în viață și în conduita practică” (Georgiu 2007, 44)

Particularități

Învățăturile lui Neagoe Basarab au fost comparate cu *Principele* lui Machiavelli prin stabilirea unui set de reguli, de norme pentru arta de a guverna, dar substanța operelor celor doi gânditori politici ce aleg faptele cele mai potrivite pentru a-și susține tezele, diferă. Pentru Machiavelli, arta de a guverna înseamnă a dirija forțele naturale și pe cele ale națiunii și a înțelege lumea reală și nu pe cea etică. Lumea principelui este o lume reală în care puterea nu mai coboară doar de la Divinitate, ci o lume în care conducătorul își are propriile posibilități de a decide. Dacă lucrarea lui Machiavelli a stârnit comentarii și a fost contestată în numele moralei, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* aduc în discuție ideea monarhiei absolute de drept divin, subordonată însă crezului creștin. Dar o monarhie de drept divin nefiltrată prin efortul permanent al muncii cu propria construcție de sine a a omului, cu atât mai mult dacă omul se află în vârful ierarhiei sociale, va conduce nu numai la o lipsă de substanță a omului, dar și, în final, la însăși prăbușirea sistemului social; așa cum a fost cazul spațiului occidental francez. Apelul în această discuție care raportează o realitate monarhică de secol XVII, din Țara Românească, la o realitate monarhică occidentală, cea franceză, de secol XVII-XVIII, se poate susține doar dacă rămânem la nivelul unei analize conceptuale, de filosofie juridică. Nu căutăm falimentul regimului monarhic francez (și apoi european) numai în cauze juridice. Bineînțeles că acest mod de a pune problema ar fi unul reduționist, s-ar ignora în acest mod cauzele economice, noua ordine mondială - după orientarea spre emisfera vestică, provocările de natură religioasă din interiorul Europei, factorul otoman etc. Este un complex de factori care explică trecerea la "era modernă". Structura juridică a unui stat nu explică, ea singură, complexitatea statului și definirile statutelor sociale sau înțelesurile culturale.

Strict în parametrii discuției noastre (de filosofie juridică), în cazul monarhiei franceze de drept divin, vedem un parcurs în care, de la preocuparea orientată exclusiv spre sistem și ignorarea componentei umane a sistemului juridic și social în ansamblul său, s-a ajuns la prăbușirea sistemului. Juridicului îi va fi refuzată îndeplinirea obligației firești de a reglementa realitatea. Momentul în care se petrece acest lucru este momentul Revoluției sau poate însăși cauza acesteia. Pentru că ne punem întrebarea: Cum a fost posibil? Poate că ar trebui să schimbăm paradigma și să ne întrebăm: Când a fost posibil? Când juridicului i se refuză reglementarea realității. Pentru că, „o revoluție nu este niciodată un caz, un eveniment fortuit” (Duverger 1995, 5). Pornind de la principiul conform căruia, mai întâi apare situația la nivel practic, în realitatea practică și apoi juridicul vine să o sancționeze, să-i ofere un cadru, un temei legal, și deci s-o integreze în societatea respectivă. Realitatea practică este cea care pretinde reglementările juridice ulterioare. Mai întâi avem apariția situației practice, după care va apărea și reglementarea juridică a acesteia. Realitatea practică sau experiența generează reglementarea juridică, având în vedere că orice situație practică își cerea reglementarea juridică, respectiv, revendicări juridice și politice. De această dată,

sistemul juridic în cazul francez refuză să se mai adapteze, deși această potență ține de propria natură, reprezentând un imperativ al juridicului, practic refuză să-și reglementeze realitatea. Și după cum am văzut, consecințele au fost fără precedent. Este drept că au existat tentative de adaptare, de reglementare, tentative care au rămas numai la acest stadiu, de tentative, inițiative nefinalizate, și care credem că au pornit, mai degrabă, din natura însăși a juridicului, de a se adapta la experiență, la realitate, am putea spune dintr-un instinct al mersului firesc al societăților umane organizate. Totuși de ce nu s-a mers mai departe? Ce anume a putut cauza această întrerupere de la mersul normal al lucrurilor? Ce anume a împiedicat această evoluție – apariția unei situații și apoi reglementarea sau sancționarea juridică a acesteia? Am fi tentați ca o primă întrebare în acest sens să fie pusă în felul următor: ce factori politici, economici, sociali au putut determina această întrerupere a unui proces firesc? Dar considerăm că întrebarea corectă în cheia paradigmei pe care o propunem este următoarea: ce componente ale mentalului sau mentalității (iar la nivelul mentalității epocii și deci la nivelul potențialității de a acționa pot fi incluși toți acești factori pe care i-am menționat mai sus: economici, sociali, politici) au dus la blocarea desfășurării firești a acestui proces? Apariția situației și apoi reglementarea juridică a acesteia. Blocajul trebuie să fi apărut la nivelul mentalului puterii politice, în primul rând, și de aici, non acțiunea, nesancționarea, nereglementarea juridică a situațiilor nou apărute. Și cum poate supraviețui o societate, un sistem dacă nu își reglementează propria realitate? Cum poate supraviețui o societate cu prezența unor elemente de extraneitate în sistemul ei de funcționare, elemente care nu numai că nu sunt încadrate în acest sistem, dar împiedică și vor sfârși prin a submina funcționarea însăși a sistemului? Pentru multă vreme s-a încercat ignorarea noilor situații, apoi s-a încercat includerea acestor noi situații în formulele juridice deja existente. Poate că și lucrul acesta s-a întreprins mult prea târziu. Mentalul sistemului monarhic pur și simplu îngheța întreprinderea oricărei acțiuni sau, dacă o inițiativă a reușit să se impună și începea instrumentalizarea acesteia, nicio asemenea acțiune nu a fost finalizată sau implementă în măsura pe care o presupune crearea unui cadru juridic pentru o situație nou apărută într-o societate sau într-un sistem statal.

În binomul om – sistem (juridic) o supralicitare a construcției de sistem (juridic, social) și o neglijare a omului și a construcției sale conform valorilor creștine și valorilor etern umane, așa cum considerăm că s-a întâmplat și în cazul monahiei franceze de drept divin, are drept consecință faptul că "a judeca" va însemna, în cel mai bun caz, a face justiție, dreptate legală, și, probabil, o nedreptate umană și, în final, faptul poate contribui la dispariția sistemului social în întregul său.

Cazul demersului din *Învățăături* prezintă următoarea particularitate majoră: accentul este pus e construcția omului și abia apoi pe sistem (juridic, social). Stă în capacitatea omului de a fi temei al dreptății sau al nedreptății, în funcție de modul în care este el însuși întemeiat. „Neagoe Basarab, asemenea majorității umaniștilor, nu se îndoiește nicio clipă că Dumnezeu este creatorul lumii. El îl vede pe Dumnezeu ca un

supraveghetor celest care a declanșat începutul și așteaptă sfârșitul (moartea) omului. Între aceste două momente, omul trece prin lume el însuși, dar nu fără Dumnezeu. Ființa umană este înzestrată cu voință și tocmai de aceea, ea poate acționa. În traseul său existențial, omul este o ființă duală și contradictorie, trăiește prin simțuri și de aceea nu trebuie să-și alipească mintea de lucrurile amăgitoare și deșarte ale acestei lumi trecătoare, căci „iubirea lucrurilor lumii acesteia deslipește gândul și cugetul de la Dumnezeu, iar cel care cearcă slava își pierde sufletul, fiindcă după cum mănâncă rugina pe fier, așa mănâncă și pe om slava cea omenească și cum înfășoară volbura sau curpenul vița și-i pierde roada ei, așa, fătul meu, pierd trufia și mândrețele roada împăratului și a domnului” (Cartoian 1996, 79). Omul, în viziunea lui Neagoe Basarab, trebuie să se construiască pe sine, să-și asume norme, principii, responsabilități și apoi să construiască un sistem al cărui temei și garant este.

Referințe bibliografice

- Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. 1996. Ediție Facsimilată după unicul manuscris păstrat, Transcriere, traducere în limba română și studiu introductiv de Prof. dr. G. Mihăilă. Cu o prefață de Dan Zamfirescu. București: Ed. Roza Vânturilor.
- Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. 1997. Chișinău.
- Benveniste, Émile. 2005. *Vocabularul instituțiilor indo-europene*. Trad. din lb. fr. de Dan Slușanschi. CarteaV, Drept. București: Editura Paideia.
- Cartoian, N. 1996. *Istoria literaturii române vechi*. București: Ed. Fundației Culturale Române.
- Cazan, Gh. Al. 1980. *Istoria filosofiei românești*. București: Editura Didactică și Pedagogică.
- Duverger, Maurice. 1955. *Institutions politiques et Droit Constitutionnel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Georgiu, Grigore . 2007. *Istoria culturii române moderne*, București.
- Iorga, Nicolae. f.a. *Istoria românilor prin călători*. București: Editura Eminescu.
- Molcuș, Emil, Topârceanu, Nicolae. 2002. *Istoria statului și dreptului românesc*. București: Ed. Universității „Titu Maiorescu”.
- Noica, Constantin. 1944. ”Ce e etern și ce e istoric în cultura românească” în *Pagini despre suflet românesc*. București.
- Vlăduțescu, Gheorghe. 2012. *Limbajul filosofilor greci*. București: Editura Academiei Române.
- Vlăduțescu, Gheorghe. 2014. *Omul ca libertate la vechii greci*. București: Editura Universității din București.

Vocație și destin isihast în Moldova*

Liviu Petcu

O serie întreagă de Apostoli și Părinți ai Bisericii mărturisesc că lumina arătată de Dumnezeu sfinților este altceva decât cunoștința din lucrurile create, e slava naturii dumnezeiești. E singura lumină adevărată, eternă, neschimbată, prin care devine și omul lumină, ca fiu al luminii. Această lumină au văzut-o Apostolii pe Tabor, prefăcându-se, schimbându-se ei înșiși în lumină, apoi Maria Magdalena și ceilalți sfinți. În sensul acesta trebuie înțeles cuvântul lui Ava Iosif către Ava Lot că nu poți să te faci călugăr, de nu te vei face ca focul, arzând tot. El însuși făcându-și odată rugăciunea și-a întins mâinile la cer și i s-au făcut degetele ca zece făclii de foc. Tot așa au fost văzuți *strălucind ca fulgerul* și Ava Pamvo și Silvan și Sisoe (*Pateric*, 1930, 113, 193). Într-una din omiliile sale, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre comuniunea cu ființa divină, făcând referire la *cele trei lumini* dintre care prima este Dumnezeu – „Lumina cea mai înaltă, inefabilă, a doua – îngerii, o anumită revărsare sau comuniune cu prima Lumină, iar o a treia lumină, omul, numit și lumină deoarece spiritul său este iluminat de Lumina primordială care este Dumnezeu” (*Despre Botez* PG XXXVI, 364 BC). Prin aceste mărturii certe se poate spune că Lumina lui Hristos este o realitate concretă ce scaldă întreg pământul de la o margine a lui până la cealaltă, însă ea nu are nici început, nici sfârșit, nefiind circumscrisă în timp și spațiu. Această lumină poate fi văzută numai de omul interior (asemenea Mariei Magdalena) (Lossky 1995, 144), pentru că numai în inimile curate tronează Hristos.

Este binecunoscut faptul că Părintele Stăniloae a adus o contribuție considerabilă Teologiei în general, și tot el a evidențiat, în secolul trecut, plecând de la doctrina palamită, faptul că distincția reală între ființa divină absolut incognoscibilă și neîmpărtășibilă și puterile sau energiile dumnezeiești necreate stă la baza unei teologii veritabile și corecte. În acest sens, Sfântul Grigorie Palama a afirmat că antinomia cognoscibil-incognoscibil, comprehensibil-incomprehensibil își are temeiul în Dumnezeu. Sinoadele din timpul disputei isihaste vor preciza cu claritate de definiție existența în Dumnezeu a esenței, incognoscibilă și inaccesibilă, și a energiilor cognoscibile și accesibile vederii.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

Fără această distincție (între ființa divină și energiile divine necreate) nu poate fi înțeles raportul omului cu Dumnezeu fără a cădea în panteism sau fără a-L despărți pe om de Dumnezeu printr-o prăpastie de netrecut, omul și Dumnezeu rămânând două existențe paralele și independente care nu se întâlnesc niciodată. Dacă am putea la un moment dat să participăm într-o oarecare măsură la esența dumnezeirii, care pentru noi este cu neputință de înțeles, nu am fi ceea ce suntem, ci dumnezei prin natură. Dar noi suntem ființe create, chemate de Dumnezeu să devenim prin har ceea ce este El prin natură. „Dacă am participa la esență, Dumnezeu nu ar mai fi Trinitate, ci o multitudine de persoane” (Lossky, 1998, 48).

Există în Dumnezeu o întreită distincție, dar nu separație, între Persoană, ființă și energie sau lucrări, însă pe primul plan este Persoana ca deținătoare a ființei și energiilor. Nu se poate vorbi de ființă sau de energii fără a vorbi și de persoana care le deține, iar vorbind de persoană vorbim totdeauna și de ființă și de energii (Ferenț, 2001, 19). În Dumnezeu există deci ființa, lucrarea și ipostasurile dumnezeiești. Această distincție nu introduce în Dumnezeu o divizare cum socoteau adversarii Sfântului Grigorie Palama care-l acuzau de diteism ori de politeism. Distincția esență-energii nu este o inovație a Sfântului Grigorie Palama, căci ea are o tradiție mai veche printre Capadocieni, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul. În secolul al XI-lea, Sfântul Simeon Noul Teolog a dezvoltat învățătura Părinților isihasți, anteriori lui, despre relația personală de comuniune și de iubire a omului cu Dumnezeu în lumina divină. Sfântul Grigorie Palama, a subînțeles lumina divină ca manifestare a lui Dumnezeu Cel personal sau tripersonal. Dacă face o distincție între această lumină și esența dumnezeiască, înțelege numai că Dumnezeu Cel personal sau tripersonal nu-și epuizează în fiecare manifestare a Sa ca lucrare sau ca har necreat sau ca lumină, întregul fond infinit de esență care există concret și e ținut în mișcare, sau în nesfârșite lucrări, prin ipostas, respectiv prin Treimea ipostasurilor. Dar vorbind despre lucrarea, sau harul, sau lumina dumnezeiască, Sfântul Grigorie subînțelege totdeauna Persoana sau Persoanele dumnezeiești, ca Subiect, sau ca Subiecte ale lucrării, sau harului, sau luminii (Stăniloae 1976, 438).

În secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama a apărut această învățătură de atacurile scolasticilor teologi apuseni și a dogmatizat-o sub forma învățăturii despre energiile divine necreate de care se împărtășesc credincioșii, fără a se înțelege prin aceasta că ei se împărtășesc de ființa divină, care rămâne incognoscibilă și inaccesibilă oricărei creaturi. „Dumnezeu este numit lumină nu după esența Sa, ci după energia Sa”, spune Sfântul Grigorie Palama (*Contra lui Achindin* PG CL, 823). Adversarii Sfântului Grigorie apărau simplitatea dumnezeiască făcând din Dumnezeu o esență simplă în care chiar ipostasurile primesc caracterul de relații ale esenței. În general, ideea de simplitate dumnezeiască, ține mai mult de filosofia omenească decât de Revelația dumnezeiască (Sf. Maxim Mărturisitorul 1994, 347). Distincția esență-energii nu va distruge simplitatea divină, ci va fi un mod de a ține în echilibru transcendența și imanența lui

Dumnezeu, excluzând panteismul și susținând în același timp realitatea directă a comuniunii personale cu Dumnezeu (Jones, Wainwright and Yaroult 1986, 251).

Însă, distincția esență-energii sau esență și energii sau lucrări nu este o noutate pentru teologii ortodocși și isihasții din secolul al XIV-lea, nici o inovație a Sfântului Grigorie Palama, căci ea are o tradiție mai veche printre Sfinții Capadocieni, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul. Referitor la aceasta, Sfântul Grigorie Palama rezumă învățătura Sfinților Părinți din secolele anterioare, mai precis întreaga tradiție răsăriteană.

Esențialul disputei isihaste s-a purtat în jurul naturii luminii pe care o văd sfinții în rugăciunea neîncetată și asupra modului perceperii ei, și, în același timp, asupra accesibilității lui Dumnezeu. În teologia ortodoxă, deși lucrurile nu poartă încă girul unui sinod ecumenic, ci numai al unor sinoade locale și al unui *consensus Ecclesiae*, modul cum a soluționat isihasmul aceste probleme este de mult familiar, ceea ce ne scutește aici de analize amănunțite.

Pentru Sfântul Grigorie, ființa și energiile divine nu sunt două părți ale lui Dumnezeu, ci două moduri diferite ale existenței lui Dumnezeu, în natura Sa și în afara naturii Sale. Același Dumnezeu rămâne total inaccesibil în esența Sa și se comunică cu totul prin har. „La fel ca în cazul dogmei trinitare, această dogmă a energiilor divine nu reduce în nici un fel simplitatea lui Dumnezeu, atât timp cât simplitatea nu devine o acțiune filosofică care pretinde să determine nedeterminatul” (Lossky 1995, 134).

Unirea omului cu Dumnezeu este una lipsită de confuzie, fără amestecarea sau absorbirea identității umane în cea divină, ci se păstrează caracterul personal al celor care se întâlnesc. Este o comuniune personală cu Dumnezeu Cel personal. Energiile divine necreate pot fi numite *har* (ἡ χάρις) divin în legătură cu ființele umane, doctrina palamită a energiilor necreate poate fi considerată ca teologie a harului pentru Răsăritul ortodox, iar lumina isihastilor trebuie interpretată ca manifestare a acestor energii divine (Jones, Wainwright and Yaroult 1986, 251).

Învățătura Sfântului Grigorie Palama, aprobată de sinoadele constantinopolitane din iunie și august 1341, a fost solemn confirmată de Sinodul de la Vlacherne din iulie 1351, care l-a condamnat pe ultimul adversar al Sfântului Grigorie Palama, filosoful Nichifor Gregoras. *Tomul sinodal*, publicat de acest sinod, constituie manifestul oficial prin care Biserica Ortodoxă a aprobat doctrina Sfântului Grigorie Palama. Hotărârile sinodului au fost întărite, în decursul secolului al XIV-lea, de alte sinoade locale. Conținutul lor a fost reprodus în *Synodicon-ul Ortodoxiei*, culegerea dogmatică proclamată liturgic în duminica *Triumfului Ortodoxiei* și reluat de cărțile liturgice (Meyendorff 1995, 82).

Cea de-a doua Duminică a Postului Mare prăznuiește amintirea acestui sfânt și a învățăturii sale.

Isihasmul - curent tradiționalist și novator

Isihasmul, ale cărui rădăcini bibice sunt evidente, este atestat de la începuturile monahismului; el se afirmă o dată cu introducerea Numelui lui Iisus în rugăciune, începând cu secolul al V-lea și până în secolul al VII-lea, în special în deșertul Gaza și în Sinai, se înrădăcește la Athos, apoi cunoaște două mari momente de renaștere care, de fiecare dată, au reînnoit întreaga Ortodoxie, unul în secolul al XIV-lea, altul la sfârșitul secolului al XVIII-lea (Olivier Clément 2013, XIII-XIV).

Isihasmul, cuvânt de origine greacă – ἡσυχασμός, însemnând „tăcere”, „liniște” și „concentrare interioară”, reprezintă o tradiție ascetică din secolele IV și V, dar care s-a organizat ca o mișcare de renaștere spirituală și teologică în secolele XIII și XIV, prin introducerea „rugăciunii lui Iisus” ca metodă de concentrare și pace lăuntrică, în care sufletul ascultă și se deschide lui Dumnezeu. Isihasmul a fost considerat ca fiind cel mai însemnat fenomen spiritual din creștinătatea ultimelor veacuri.

Isihasmul, această veche practică mistică atestată în lumea monahală siroegipteană încă din secolul al IV-lea (cf. Iorga 1935, 89-90; Tafrali, 1913, 170; Dima 1965, 571) cunoaște o mare înflorire la monahismul bizantin, în special din secolul al XII-lea înainte. Curentul isihast recomandă apropierea credinciosului de Dumnezeu nu prin simțuri sau rațiune, ci printr-o intuiție lăuntrică îndelung pregătită în liniște și singurătate, cu ajutorul rugăciunii.

Invocarea Numelui lui Iisus se face, de regulă, prin formula – evanghelică de altfel – : „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul”, sau, mai simplu, „miluiește-mă”; acest „miluiește-mă” nu redă însă întregul sens al verbului, ci ar putea fi interpretat și astfel: „învăluie-mă cu mila Ta, cu bândea Ta, cu iubirea Ta”. Invocarea se face în ritmul respirației, iar dacă Dumnezeu o vrea, în ritmul bătailor inimii, căci trupul omului a fost creat pentru a deveni „templul Duhului Sfânt” (Olivier Clément 2013, XIII-XIV).

Isihasmul nu e *quietism*, deoarece căutarea liniștii, a adevăratului echilibru care e pacea lui Hristos, pacea dumnezeiască, exultă în adâncul inimii. Eliminarea grijilor multiple, urgente dar nu esențiale, care prin ramificațiile lor rod vitalitatea spirituală, nu e posibilă decât prin unificarea interioară a rugăciunii, urmărind mântuirea și îndumnezeirea. „A-ți dedica întreaga viață rugăciunii – e contrar egoismului, înseamnă a participa în chipul cel mai generos posibil, după actul de martiraj, – la marea operă a lui Dumnezeu-Iubire” (Dima 1965, 576).

Pe lângă puternica reînnoire a vieții spirituale monastice, isihasmul a provocat și o remarcabilă înviorare în domeniul artei, literaturii și gândirii filozofic-teologice, reliefată în numeroasele monumente de pictură și literatură. „Gândirea religioasă propriu-zisă bizantină, care începuse a se afirma încă după schismă, își găsește prin mișcarea isihastă din acest secol cea mai durabilă expresia a sa” (Elian 1964, 171).

În concluzie, isihasmul, și în special palamismul – faza nouă, în care intră isihasmul în secolul al XIV-lea după numele marelui apărător și susținător al ei, Sfântul Grigorie Palama, și constituie stadiul ei apoteotic –, a fost un curent novator, „o trezire spirituală care se referea la toate aspectele vieții creștine” (Meyendorff 1959, 39). De

aici rezultă o altă trăsătură esențială a isihasmului palamit și anume spiritul său conservator pe linia tradiției ortodoxe dinamice. În fața conservatorismului formal, care consta în a repeta verbal formulele Sfinților Părinți, fiind reprezentat de Achindin și adepții săi, Sfântul Grigorie Palama opune adevăratul spirit tradițional dinamic, creator, al teologiei ortodoxe, care voia să comunice experiența vie a Sfinților Părinți (Meyendorff 1959, 60; Dima 1965, 577). Numai pe baza acestui tradiționalism dinamic și-a putut dezvolta Sfântul Grigorie teologia despre energiile dumnezeiești necreate.

Receptarea în spațiul românesc

Isihasmul s-a bucurat de o largă răspândire în țările ortodoxe din sud-estul Europei, încă din secolul al XIV-lea, ajungând în Bulgaria, Serbia, Rusia, precum și în Țările Române.

Mănăstirile bulgărești de la Paroreea și Kalifarevo sunt două centre importante în care literatura isihastă a fost cultivată cu pasiune, mai ales în urma reformării scrierii slave de către cel din urmă patriarh bulgar, Eftimie al Târnovei (Turdeanu 1947, 8). Această literatură isihastă s-a transmis și în nordul Dunării, mai ales în mănăstirile din Moldova, fie de la mănăstirile bulgărești din sudul Dunării, fie direct de la Constantinopol prin marele centru isihast de la Mănăstirea Studion. Vestitul copist Gavriil de la Neamț transcrie o mulțime de lucrări de proveniență isihastă, ceea ce atestă interesul deosebit pe care cercurile monastice moldovene, care dirijau activitatea lui, îl păstrau spiritualității isihaste (Elian 1964, 172-173; Dima 1965, 580).

Așadar, practica isihastă, urmată și apărută de Sfântul Grigorie Palama a pătruns în secolul al XIV-lea și în Țările Române, datorită legăturilor strânse cu Muntele Athos, dar și dezvoltării unei vieți mănăstirești autohtone, însă a cunoscut o mare înflorire în sec. al XVIII-lea, prin lucrarea Cuviosului Vasile de la Poiana Mărului († 1767), a Sfântului Paisie Velickovschi de la Neamț († 1794) și a ucenicilor săi.

La noi reînnoirea monahală de tradiție isihastă aparține Sfântului Nicodim de la Tismana, care a întemeiat mănăstirile Vodița și Tismana, iar după tradiție și mănăstirea Prislop, mănăstiri ce aveau un regulament al practicării isihasmului. Un alt aport isihast în țara Românească îl reprezintă domnitorul Neagoe Basarab (1512-1521), care a scris celebra lucrare *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*. În această lucrare găsim referiri foarte clare privitoare la rugăciunea inimii.

În secolul al XVII-lea renașterea isihastă va lua amploare prin stareții Vasile de la Poiana Mărului († 1767) și Paisie Velickovschi († 1794) (Joantă 2013, 43-117 *et passim*).

Mitropolitul Serafim Joantă (2013, 28-30), subliniază faptul că ar fi anevoios să vorbim despre „isihasm” în sensul genuin al cuvântului înainte de secolul al XIV-lea; și totuși se pare că acest gen de trăire, de viață – nu numai monahală, ci chiar de tip isihast, se regăsește încă din vremuri străvechi fie în Dobrogea, fie în munții Buzăului. Așa încât isihasmul ar putea apărea ca una dintre caracteristicile poporului român – în formare atunci – în punctul de întâlnire a credinței creștine și a romanității, în această

Dacie care părea în mod deosebit a fi pregătită să întâmpine mesajul contemplativ. Astfel, nu e deloc uimitor, deci, că secolul al XIV-lea, atunci când națiunea română devine conștientă de sine însăși în cele două state valah și moldav, cunoaște un entuziasm de proporție care intră prin intermediul Sfântului Nicodim de la Tismana în vibrație intensă și imediată, tocmai cu renașterea isihastă de pe muntele Athos, datorată Sfântului Grigorie Sinaitul.

De aici va rezulta o înflorire, o adevărată „epocă de aur” care va dura până în pragul secolului al XVIII-lea, a cărei notă particulară va fi tot de natură isihastă, întâlnindu-se nu numai la monahi sau în viața credincioșilor simpli, ci și la cei mai mari domnitori. În acest sens, mărturie stă acea capodoperă a literaturii, în același timp isihaste și românești, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, în care Neagoe Basarab, Domnul Țării Românești, încearcă să schițeze portretul unui monarh isihast; „și aceasta în vremea în care Machiavelli scria *Principele!* *Învățăturile* domnitorului român se înscriu în linia spiritualității cabasilene, o spiritualitate «adaptată» pentru laici; autorul lor crede în posibilitatea de a atinge perfecțiunea creștină fără a părăsi lumea, fiecare exercitându-și propriile funcțiuni, de la voievod la cel mai umil dintre supușii săi. În secolul al XIX-lea și în vremurile noastre se va regăsi această caracteristică a unei spiritualități numită de Părintele Dumitru Stăniloae și *integrală*” (Joantă 2013, XXVIII-XXX).

În secolul al XX-lea, isihasmul românesc avea să cunoască o nouă etapă înfloritoare a dezvoltării sale prin marii noștri duhovnici și teologi. În acest context amintim pe Paisie Olaru († 1990), Ilie Cleopa († 1998) și, nu în ultimul rând, pe Părintele Dumitru Stăniloae († 1993), care prin monumentală sa operă a dezbătut pe larg isihasmul, palamismul, în duhul filocalic. Tot aici adăugăm și poezia lui Vasile Voiculescu, tot de inspirație isihastă (Breda 2000, 178-179).

În secolele XVI-XVII, am putea aminti o pleiadă de sfinți români isihști, cum ar fi: Leontie de la Rădăuți (în secolul al XIV-lea), Ioan de la Prislop (secolul al XV-lea), Daniil Sihastrul (secolul al XVI-lea), supranumit și „părintele isihștilor moldoveni”, precum și părintele duhovnicesc al voievodului sfânt Ștefan cel Mare al Moldovei, Rafail de la Agapia (secolul al XVI-lea), Chiriac de la Biserici (secolul al XVII-lea), nevoitor în munții Neamțului, Teodora din Carpați (secolul al XVII-lea), Mavra de pe Ceahlău (secolele XVII-XVIII) etc. Marele Mitropolit Dosoftei (1671-1686) a fost cel dintâi care a scris despre sfinții români „canonizați” de către popor, în lucrarea sa *Viețile Sfinților*. Popularitatea isihștilor români se explică prin relația lor cu credincioșii simpli, cu poporul: adesea ei sunt *duhovnici* (părinți spirituali), sfătuitori ai domnitorilor (cazul lui Daniil Sihastrul este tipic), mari rugători pentru întreaga țară, filantropi, taumaturgi pentru mulțimea care îi căuta până și în peșterile lor.

Urmează perioada „vârstei de aur” a isihasmului la noi, secolul al XVIII-lea. Un om va da numele acestei epoci: Paisie Velicickovski.

Vrednicul de pomenire, Academicianul Virgil Cândea, în lucrarea sa *Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă* (p. 24, 25) susținea, cu argumente temeinice, rezultate din studierea manuscriselor din școala paisiană, vechimea și continuitatea interesului manifestat în monahismul românesc pentru scrierile isihaste, și sublinia existența a cel puțin unei ample culegeri de texte filocalice românești,

anterioară *Filocaliei* apărută la Veneția în anul 1782 și astfel că, limba româna este prima limbă modernă în care a fost tradusă *Filocalia*. În acest fel înțelegem că activitatea cărturarilor români nu a fost secundară în școala paisiană, nici nu a început odată cu ea. Dimpotrivă, opera Cuviosului Paisie, de tălmăcire în slavonă a scrierilor isihaste, a aflat, prin colaboratorii săi români, o „ambianță stimulatorie și sfătuitori încercați, buni cunoscători ai elinei și ai textelor patristice. Marele stareț ucrainean stăpâna de tânăr limba română, putea chiar scrie în această limbă, iar versiunile tălmăcitorilor români îi serveau, după propriile mărturisiri, drept criteriu de exactitate și de limpezire în traducerea sa în slavonă. Abia recent și prin acest studiu, după cum arătam mai sus, asemenea informații care pun în cu totul altă lumină locul românilor în mișcarea paisiană au fost cunoscute și însușite în lucrările lor de autori apuseni” (Cândea 1997, 24, 25).

Importanța participării românești la reînnoirea isihastă a văzut-o și a afirmat-o pentru prima oară părintele Dumitru Stăniloae, considerat drept cel mai îndreptățit să o facă prin cercetările sale de ascetică și mistică, despre isihasm, palamism și despre cele mai vechi traduceri de la noi din textele filocalice (a se vedea referirile la vechile traduceri românești din introducerile la scrierile cuprinse în *Filocalia*, trad. Pr. D. Stăniloae, Vol. I-XII, Sibiu, București, 1946-1991). Mai toate observațiile făcute în ultimii ani în legătură cu contribuția românească la mișcarea paisiană fuseseră deja formulate (Cândea 1994, 18) în 1979, de părintele Stăniloae: 1. existența, fără întrerupere, în Țările Române a unei tradiții isihaste și filocalice, cel puțin din secolul al XIV-lea, care 2. a atras spre mănăstirile noastre călugări ucrainieni și ruși încă înainte de venirea acolo a Cuviosului Paisie și 3. „a fost determinantă pentru desfășurarea operei acestuia pe pământ românesc; 4. faptul că ceea ce ... a adus el în monahismul românesc nu e preocuparea de rugăciunea lui Iisus – căci aceasta s-a menținut mereu între miile de isihasți din munții Țărilor Române – ci o introducere a acestei rugăciuni în viața de obște și prin aceasta o înviore a spiritualității isihaste în ea; 5. rolul tradiției literare patristice românești în opera de traducător a cuviosului Paisie, care pentru tălmăcirile sale filocalice folosisa drept criteriu de acuratețe versiunile românești; 6. distincția dintre activitatea literară legată de *Filocalie* (traducerea și răspândirea ei) și trăirea doctrinei cuprinsă în această carte” (Cândea 1997, 18-21).

Părintelui Profesor Stăniloae îi datorăm și sublinierea particularităților românești introduse în moștenirea paisiană de Cuviosul Vasile de la Poiana Mărului, Starețul Gheorghe de la Cernica sau Sfântul Calinic de la Cernica. Pentru cel dintâi, rugăciunea lui Iisus nu este o rugăciune contemplativă destinată doar unei elite curățite de patimi, ci mai mult o sabie a Duhului înmănată tuturor, chiar și începătorilor, pentru a combate gândurile și patimile. Starețul Gheorghe accentuează mai mult decât Sfântul Paisie latura practică a vieții duhovnicești. Aceasta, nu numai pentru a ajuta pe monahi să-și dobândească în mod mai sigur desăvârșirea nepătimirii, ci și pentru a-i face folositori obștei mănăstirești și chiar altor oameni care au nevoie de ajutor. Sfântul Calinic, floarea cea aleasă a spiritualității cernicane, unește în profilul lui duhovnicesc,

în mod uimitor, rugăciunea și înfrânarea cea mai severă, pe de o parte, cu ascultarea cea mai deplină în obște și cu grija de săraci, iar pe de altă parte, cu activitățile de ctitor și de ziditor de biserici (Stăniloae 1979, 585).

Deci, o importantă trăsătură distinctivă a isihasmului românesc este tendința de a conecta rugăciunea lui Iisus, instrumentul principal al tuturor eforturilor isihaste în lupta pentru perfecțiune, cu rugăciunea zilnică în viața de mănăstire. Isihasmul românesc a reușit să îmbine căutarea permanentă pentru o viață spirituală dinamică cu grija pentru cei săraci. A devenit, astfel, expresia intensificării vieții creștine pe care întreaga biserică ar trebui să o includă, în special mediul monahal.

În secolul XX, o serie de personalități ale culturii române, precum Dumitru Stăniloae – traducătorul și sintetizatorul prin excelență al operei palamite, Nichifor Crainic, Radu Gyr, Vasile Voiculescu, Mircea Vulcănescu, Virgil Cândea, Rafail Noica, Daniil Sandu-Tudor, Alexandru Mironescu, Șerban Cioculescu, Alexandru Elian, Paul Sterian, Vladimir Streinu, Ion Marin Sadoveanu, Benedict Ghiuș, Tit Simedrea, Sofian Boghiu, Arsenie Papacioc, André Scrima, Mircea Eliade etc. au evidențiat perspectivele filosofice și teologice ale isihasmului, evidențiind că, dacă persoana umană ar putea la un moment dat să participe într-o oarecare măsură la esența dumnezeirii, care este pentru om cu neputință de înțeles, omul nu ar mai fi ceea ce este, ci Dumnezeu prin natură. Dar noi suntem ființe create, chemate de Dumnezeu să devenim prin har ceea ce este El prin natură. Așa, participând la energiile divine, omul nu doar că își poate lucra mântuirea, ci chiar atinge îndumnezeirea. O parte dintre personalitățile ilustre menționate mai sus au înțeles aceasta și datorită frecventării mișcării cultural-literare *Rugul aprins*, formată dintr-un grup de dialog cultural, compus din intelectuali laici și monahi, care a funcționat în București între anii 1945 și 1958.

Atât Părinții Bisericii precum Sfinții Capadocieni, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama, Simeon Noul Teolog etc. cât și teologii ortodocși și filosofi români din secolul al XX-lea care au dezbătut pe larg această învățătură și practică ortodoxă - isihasmul (Dumitru Stăniloae, Nichifor Crainic, Mircea Vulcănescu, Virgil Cândea, Petre Țuțea, Anton Dumitriu, Radu Gyr, Vasile Voiculescu, André Scrima etc.) au subliniat că ființa și energiile divine nu sunt două părți ale lui Dumnezeu, ci două moduri diferite ale existenței Lui, în natura Sa și în afara naturii Sale. Uniunea omului cu Dumnezeu păstrează caracterul personal al celor care se întâlnesc; ea este una lipsită de confuzie, fără amestecarea sau absorbirea identității umane în cea divină, ci păstrându-se caracterul personal al celor care se întâlnesc. Este o comuniune personală cu Dumnezeu Cel personal.

Rugul aprins de care am pomenit mai sus „a început prin asceză, prin practică contemplativă; și a strălucit prin marea prigonire. Cei mai însemnați membri ai grupului au fost arestați, chinuiți, distruși. Unii din membrii grupului au murit în închisori comuniste, sau au ieșit cu sănătatea ruinată. Dar mulți din ei au mărturisit că în temniță au practicat rugăciunea minții cu o ardoare pe care n-o cunoscuseră până atunci, și au

trăit acolo, pentru prima oară, clipe luminatorii, până la extaz mistic” (Andru 2011, 161-162).

Isihasmul nu este o tehnică spiritual arhaică, dar ceva care continuă să hrănească sufletul unei națiuni și sufletul Bisericii în zilele noastre, precum și a făcut-o în trecut. Prin urmare, România are cea mai mare concentrare de mănăstiri active în lume în acest moment. La Părinții isihasți români, *hesychia* este prezentată ca fiind adaptabilă la viața tuturor creștinilor care trăiesc „în lumea exterioară”, ceea ce duce la realizarea de pace interioară care duce la împlinirea lor ca ființe umane.

Mari teologi occidentali despre locul românilor în mișcarea paisiană

Cu câțiva ani în urmă, Părintele Elia Citterio a scris despre locul și rolul românilor în mișcarea paisiană pagini antologice, din care cităm cu mare bucurie și profundă gratitudine: „Când tânărul Paisie emigrează în Țările Române, el fusese deja precedat de o întreagă generație de compatrioți ai săi care, în climatul de înaltă cultură ortodoxă din ambianța românească, putuseră duce la maturizare germenii de genialitate și spiritualitate proprii lor ... Nu la Athos, unde totuși petrece 17 ani, din 1746 în 1763, respiră Paisie tradiția isihastă. Athosul este doar referința ideală și «depozitul» scrierilor patristice pe care Paisie se va strădui să le studieze cu un zel neobosit. Modelul de viață, exemplul viu al Tradiției isihaste, Paisie îl descoperă și îl face să reînfiorească pe scară largă în Principatele Române ... Din punct de vedere tehnico-literar, activitatea lui Paisie și a comunității lui, de corectare și traducere a textelor patristice, se grefează pe o tradiție literară vie în textele românești. Vechile traduceri slave de redacție medio-bulgară și sârbă din textele patristice produse de activitatea literară a școlii din Târnovo și a centrelor isihaste legate de ea, nu lipseau în mănăstirile românești. Începând din secolul al XVII-lea s-a purces la traducerea lor în română, mai întâi după versiunile slavone apoi direct după originalele grecești. Ucenicii români, îndeosebi Macarie și Ilarion, au fost dascălii lui Paisie: ei îl învață limba greacă, traducerile lor în română îi servesc acestuia ca model și referință, mai întâi pentru corectarea traducerilor slavone (mai vechi) și apoi pentru traducerile făcute direct din originalele grecești. Este interesant, de pildă, de constatat că la numai câțiva ani de la instalarea la Dragomirna, obștea de limbă română putea avea deja o *Filocalie*, o culegere asupra rugăciunii inimii făcută în 1769 de cunoscutul copist Rafail ... Astfel, în 1775, când Paisie ajunge la Secu, tradiția tălmăcirilor patristice era încă vie în mănăstirea deja renumită din secolul anterior pentru activitatea unor copişti și traducători vestiți (să amintim doar numele egumenului Varlaam, ajuns apoi mitropolitul Moldovei). Și anume la Secu hotărăște Paisie să-și organizeze «școala», trimițând pe Gherontie, român, și pe Dositei, slav, la Academia Sfântului Sava din București, pentru a învăța limba greacă. Alt semn al vitalității acestei tradiții e dat de o constatare ulterioară. Inventariind manuscrisele românești disponibile azi, s-a putut stabili că înaintea ediției *Filocaliei* grecești din 1782

circulau intens traduceri românești manuscrise din Diadoh, Petru Damaschin, Ioan Carpatul, Macarie, Nichita Stithatul, Isihie, Marcu Pustnicul, Calist și Ignatie Xanthopol, toți autori eminamente «filocalici». În aceeași optică putem vedea alcătuirea la Neamț, la începutul lui 1800, a unei voluminoase *Filocalii* (în limba românească) de 1004 pagini, cuprinzând primii 18 autori în ordinea ediției venețiene, plus două adausuri: Marcu Pustnicul, din care e prezentată toată opera, și Maxim Mărturisitorul, din care e adăugat *Cuvântul pustnicesc* și bucăți scrise de Ilie Ecdicul. Interesant de notat este faptul că traducătorii nu urmează totdeauna ediția greacă de la Veneția, ci se folosesc de manuscrise colaționate de ei. Indicație prețioasă despre dragostea și seriozitatea cu care erau citiți Părinții în obștile paisiene” (Citterio 1991, 189-191).

Împreună cu observația pertinentă că „*Filocalia* e scrisă într-o limbă greu accesibilă celor mai mulți dintre grecii timpului (adică din secolul al XVIII-lea) fie ei călugări sau laici” (Citterio 1991, 201), Părintele Elia a făcut și distincția între ceea ce am putea numi teoria și *praxis*-ul filocalic. Ceea ce particularizează contribuția românească la răspândirea *Filocaliei* a fost faptul că pentru prima oară textele părinților trezvitori, ale dascălilor rugăciunii lui Iisus, erau traduse într-o limbă vie, vorbită, devenind astfel accesibile cititorilor fără o instrucție deosebită. *Filocalia* din 1782 „nu se putuse bucura de răsunet la care ne-am fi așteptat” (Citterio 1991, 201) din cauza limbii dificile, greaca patristică sau bizantină (Cândea 1997, 27-30).

Cardinalul Tomáš Špidlík, făcând referire la rolul românilor în curentul isihast, subliniază următoarele: „Începătorul acestei treziri în monahismul slav a fost anume Paisie Velickovski și e folositor să notăm în ce chip un asemenea început a înflorit pe pământul românesc. Evoluția națională și religioasă a acestei națiuni este una dintre cele mai interesante în istoria Europei moderne. Activitatea principilor sau voievozilor ... Țării Românești și ai Moldovei între secolele XIV și XVII a fost ocupată aproape în întregime de războaiele pe care au trebuit să le poarte, fie împotriva țărilor apusene care ocupau Transilvania, fie împotriva otomanilor. Apărarea țării lor și a religiei ortodoxe a dus la trezirea națională și la conștiința treptată a propriei identități. O asemenea situație a creat un teren favorabil monahismului, strâns legat de viața poporului. Din nefericire istoria lui (a monahismului românesc, n. n.) este până acum puțin cunoscută în Apus și ignorată de mulți istorici ai Bisericii Orientale. Când vorbesc despre monahismul ortodox din secolul al XVIII-lea, aceștia ne înfățișează un tablou mai degrabă jalnic. Ei au în fața ochilor, pe de o parte, teritoriile ocupate de turci și, pe de altă parte, popoarele slave, fie din Rusia, fie de sub stăpânirea austriacă, în părțile cărora, spre sfârșitul secolului, viața religioasă a fost greu lovită de legile de stat inspirate de iluminism. În acest cadru al decadenței generale nu trebuie uitat că între români apare un nou «Athos» plin de vitalitate spirituală. Paisie, născut în Ucraina a găsit tocmai în Principatele Române ambianța credincioasă Tradiției monastice a Răsăritului” (Špidlík 1988, 7).

Deosebit de interesant este și faptul că motivația cărturarilor români din obștea paisiană a fost predominant de ordin duhovnicească, nu cultural. Scrierile ascetice traduse de ei erau citite pentru a fi trăite, pentru strădaniile având ca scop „schimbarea

minții” (μετάνοια) în „schimbarea la față”, transfigurarea, îndumnezeierea, aceste cărți aveau funcțiune de manuale de desăvârșire. Ele „nu fuseseră traduse cu scopul de a fi larg răspândite, puține dintre ele au fost răspândite, puține dintre ele au fost tipărite, așa încât aceleași opere au fost «redescoperite» de cultura românească modernă după două veacuri prin strădaniile altor învățați. Și aceasta, deși tocmai Mănăstirea Neamț a avut după 1807 o excelentă tipografie. Erau cărți rezervate *lucrătorilor rugăciunii*, practicanților ascezei și contemplației, nu curiozităților noilor intelectuali moderni de la noi, care-și iroseau puterile și timpul cu Voltaire și Marmontel”. (Câdea 1997, 36).

Un alt mare teolog, de data aceasta de origine franceză, Olivier Clément, menționa că „Țările Române au fost și rămân, o prodigioasă încrucișare de culturi, în contact cu Occidentul și Orientul european, căci România este în același timp ortodoxă și latină: hrănită cu influențe venite de la Athos și de la Locurile Sfinte (ale căror principală binefăcătoare a fost secole de-a rândul), și-a câștigat unitatea și statutul de țară modernă datorită Franței, a cărei limbă contiua să fie vorbită de elita sa. Bizanțul a supraviețuit îndelung în această Românie, unde se refugiaseră numeroși erudiți și oameni de spirit din *Orașul orașelor*, Constantinopol, după căderea acestuia. Nicolae Iorga, marele istoric român, a scris chiar o carte intitulată *Bizanț după Bizanț*”. (Clément 2013, 9-10).

Continuând, teologul francez de pioasă amintire, sublinia următoarele: „Moldova a fost inima Bisericii Ortodoxe, punctul de plecare al unei imense misiuni monastice care avea să iradieze de la Dunăre la Carpați până la cercul polar și țărmurile nordice ale Pacificului.

Așa s-a conturat, în urma întâlnirii dintre tradiția isihastă și geniul unui popor, o spiritualitate originală. Ea se caracterizează printr-o profundă iubire de viață, întreținută de sărbătorile Bisericii și întreg ciclul liturgic, în așa fel încât gesturile cele mai obișnuite capătă uneori o savoare liturgică; și deci, printr-un echilibru întâlnit arareori în lumea ortodoxă, între simțul contemplației și slujirea oamenilor, conform puternicei continuități care unește *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, acest domnitor isihast, acest anti-Machiavelli de la începutul secolului al XVI-lea, cu spiritualitatea de la Cernica, din secolul trecut, și cu uimitorul echilibru contemporan dintre *apostolatul social* al Patriarhului Justinian și *Filocalia* română compusă de părintele Dumitru Stăniloae” (Clément 2013, XIII-XIV).

Cu ocazia susținerii tezei de doctorat a celui ce avea să devină mai târziu Mitropolitul Ortodox român pentru Germania, Europa Centrală și de Nord, și anume Înaltpreasfințitul Serafim Joantă, la susținerea publică a tezei sale de doctorat, reputatul și regretatul teolog Olivier Clément a făcut, printre altele, următoarea precizare, deosebit de importantă pentru noi: „pare evident că avem de-a face cu o *civilizație monastică*: în România nu e vorba despre un monahism care s-a constituit ca un mod de viață în sine, așa cum pare să se fi încercat în Capadocia, pe muntele Olimp sau în Asia, sau pe muntele Athos, ci de un monahism înțeleas ca un ferment, trăind în osmoză cu un întreg popor și inspirând o întreagă cultură”. (Joantă 2013, XXIII).

Rugăciunea lui Iisus – izvor de putere, de răbdare, sprijin și mângâiere pentru cuvioșii, martirii, mărturisitorii și credincioșii români

Dumnezeu l-a înzestrat pe om cu ceva cu care să poată menține legătura permanentă cu El, să își dezlipească sufletul de lume și de cele lumești, pentru a-l pune în dialog cu El, să se umple de iubirea Lui și să se unească cu El. Rugăciunea este „produsul” gândirii și a inimii încordate la maximum. Ea s-ar putea defini ca efortul conștient al omului de comunicare cu Dumnezeu spre o cât mai desăvârșită unire cu El. Pe scurt, ea este vorbirea sau comunicarea omului cu Dumnezeu. Este viața sufletului. Așa după cum trupul, dacă răsuflă înseamnă că este viu, iar atunci când încetează respirația încetează și viața, așa se întâmplă și cu sufletul celui ce nu se roagă, nu are viață și astfel creștinul nu poate câștiga viața veșnică, mai ales că rugăciunea este cheia Împărăției lui Dumnezeu. Deci, rugăciunea, ca respirație a sufletului, este pentru acesta ceea ce este aerul pentru buna funcționare a trupului. A nu te ruga înseamnă a lăsa pe Dumnezeu în afara existenței. Unora, agitația lumii contemporane, prealabila pregătire duhovnicească și greutatea concentrării spirituale care premerge sau însoțește rugăciunea, nu le mai înlesnesc sau nu le mai oferă lungi momente de meditație și rugăciune. Cu toate acestea, doar privegherea și stăruința în rugăciune eliberează, în același timp, pe cel ce se roagă, de grijile mărunte, împovărătoare și înrobitoare ale lumii acesteia, de preocupările, durerile și necazurile vieții cotidiene, deschizându-i, astfel, calea spre intrarea în deplina comuniune cu Dumnezeu. De aceea toți Sfinții Părinți vorbesc despre rugăciune ca fiind mai mult decât necesară vieții duhovnicești, aceștia aflându-se parcă într-o continuă emulație în a arăta foloasele ei. Ei preferau mai bine să nu existe deloc, decât să existe fără rugăciune.

Luând ca punct de plecare îndemnul Sfântului Apostol Pavel: „Rugați-vă neîncetat!” (I Tes. 5, 17), Sfinții Părinți ai Bisericii îi îndeamnă pe creștini la rugăciune nu numai la anumite momente ale zilei, ci toată viața, fiecare moment al ei să devină rugăciune, un dialog neîncetat cu Dumnezeu. Rugăciunea lui Iisus sau rugăciunea inimii sau rugăciunea minții în inimă a fost practică, predată și comentată pe scară largă de-a lungul veacurilor de creștinismul răsăritean, urcând în tradiția Spiritualității ortodoxe până la timpurile apostolice.

În Spiritualitatea Ortodoxă, rugăciunea lui Iisus este chemarea continuă și neîntreruptă a Numelui lui Iisus, cu buzele, cu inima și cu mintea, având simțământul prezenței Sale, oriunde și oricând, chiar și în timpul somnului. Nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim” (Fap. 4, 12). Ea se exprimă prin aceste cuvinte: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul!” Cel care se obișnuiește cu această chemare „capătă o mare mângâiere și nevoia de a o rosti mereu. După câțva timp, nu mai poate trăi fără această rugăciune, care curge în el de la sine, pretutindeni, mereu” (Clément 1997, 26). Această temă a fost dezvoltată pe larg și de Pr. Dr. Liviu Petcu (2012, 270-275).

Rugăciunea este rostită repetat, la început cu voce, mai târziu cu voce joasă sau în minte, adesea cu ajutorul unui șirag de mătănni. Cei care sunt în putere o însoțesc în chilii sau camere retrase, liniștite, cu metanii până la pământ și cu semnul crucii. Mulți practicanți ai acestei rugăciuni o leagă de respirație. „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui

Dumnezeu” se spune odată cu inspirația, iar „miluiește-mă pe mine păcătosul”, o dată cu expirația. Unii Părinți arată că se poate reduce textul rugăciunii la cuvintele „Doamne Iisuse” sau simplu la pomenirea repetată a numelui lui Iisus. Alții au arătat o anumită preferință pentru formula „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!”. Totul a fost redus la câteva cuvinte și se găsește în conformitate cu îndemnul Sfântului Apostol Pavel: „În biserică doresc să vorbesc mai bine cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decât zece mii de cuvinte în limbi” (I Cor. 14, 19). În zilele noastre, monahii și monahiile rostesc textul ei întreg: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul (păcătoasa)!”.

Mai întâi, nevoitorul se reculege, se întoarce spre sine însuși, în inima sa, pentru a putea să înlăture tot ceea ce l-ar putea sustrage de la dialogul său cu Dumnezeu. După ce a reușit să ajungă la liniștea interioară, cel ce se roagă se străduiește, prin intermediul câtorva cuvinte adresate lui Iisus, să se concentreze. Se încearcă „concentrarea gândului și păstrarea în memorie a numelui lui Iisus” (Basarab 1994, 62). Rugăciunea inimii este și „o meditație asupra cuvintelor rostite și a înțelesului lor, iar în faza rugăciunii mentale, cuvintele încetează, rămâne doar sensul lor și acest fel de rugăciune devine neîntrerupt și nu poate fi deranjat de nimeni și nimic” (Basarab 1994, 71-72). Pentru mulți dintre cei ce o practică, după o vreme, rugăciunea lui Iisus coboară în inimă, astfel încât aceasta nu mai necesită un efort conștient, ci curge de la sine.

Mai ales în zilele noastre este de folos această rugăciune, când omul modern pretinde că nu mai are timp să se roage. Dacă începem să practicăm puțin această rugăciune, vom descoperi că avem mai mult timp de rugăciune decât ne-am fi închipuit (Clément 1997, 9). Omul se întărește duhovnicește prin pomenirea numelui lui Iisus pentru că nu este putere mai mare în cer și pe pământ, pentru că invocarea numelui lui Iisus înseamnă invocarea prezenței Lui, nefiind doar o simplă reluare autonomă și neîntreruptă a aceluiași cuvinte și a unor exerciții de respirație, care pot deveni mecanice. Părintele Ghervasie Gașpar de la Mănăstirea Sihăstria (1925-1948) i-a mărturisit unui frate următoarele: „Îmi pare rău că mă duc din trup și n-am învățat mai bine rugăciunea lui Iisus! În toate necazurile mele numai cu aceasta m-am mângâiat” (Bălan 2001, 215).

Mărturisitorii și martirii români care au îndurat caznele închisorilor comuniste, din motive închipuite sau doar pentru simplu fapt că erau preoți de vocație, intelectuali creștini sau credincioși fervenți ai Bisericii, au subliniat aproape la unison, că singurul suport, sprijin, întărire și mângâiere pentru ei în răstimpul acela de chin și groază a fost rugăciunea lui Iisus. Cu toții s-au simțit atrași de liniștea, bucuria, pacea și mângâierea oferite de rugăciune. În acea lume a închisorii, rugăciunea minții a însemnat o evadare, o regăsire a echilibrului spiritual, o reconfortare sufletească ce i-a ajutat să învingă frica, angoasa, singurătatea, lipsurile, persecuțiile etc. Această rugăciune i-a situat mereu în prezența lui Dumnezeu, indiferent de împrejurările grele prin care au trecut. Simțeau că nu sunt singuri și că Cineva îi întărește. Mulți au ajuns pe cele mai înalte culmi ale acestei rugăciuni. Doar pentru că au fost dispuși să învețe lecția rugăciunii, au putut depăși acele situații limită.

Mulți dintre confracții de celulă care nu au uzat de această armă tare a rugăciunii lui Iisus au cedat în fața groaznicelor suplicii la care erau supuși, unii dorindu-și chiar

moartea, pentru că nu mai aflau resurse fizice sau sufletești de a continua, nemaivădând putere de a răbda groaznicele ordalii care se arătau a fi fără sfârșit și din ce în ce mai odioase. Însă cei ce rosteau neîncetat rugăciunea lui Iisus primeau putere dumnezeiască, sprijin, întărire, mângâiere și doar având acest suport dumnezeiesc au putut rezista. Rugăciunea era pentru ei singura pârgă de susținere. Pentru ei Hristos era totul. Rugându-L și invocându-L pe Hristos neîncetat, au devenit purtători de Dumnezeu (teofori).

Prin această stăruință în a rosti neîncetat cu mintea și inima rugăciunea lui Iisus, martirii închisorilor comuniste sunt paradigmatici pentru toți creștinii. Acestora din urmă le-ar fi de mare folos duhovnicesc să înceapă și să stăruie în practicarea acestei rugăciuni. Roadele ei sunt nespuse de multe.

În general, când rugăciunea este obișnuită și frecventă, influența ei în viața duhovnicească a creștinului devine foarte clară, omul începând să se vadă așa cum este, să își descopere egoismul, lăcomia, greșelile de judecată și orgoliul. Treptat, dobândește o pace interioară, o alinare, o mângâiere, o armonie a activităților nervoase și morale, o mai mare putere de a îndura boala, suferința de orice fel, persecuțiile, sărăcia, calomnia, grijile, pierderea celor dragi, durerea, boala și moartea (Carrel 1999, 21).

Timpul folosit de cel bolnav în rugăciune „nu este timp pierdut, ci timp înveșnicit, sfințit și aducător de bucurie” (DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române 2007, 11). Chiar pe bolnavul în stare terminală, pătruns de dureri și suferință, datorită rugăciunii, boala trupului nu-i slăbește tăria sufletului.

Rugăciunea aduce celui ce se roagă ajutor harismatic. Prin rugăciune se purifică întreaga noastră conștiință. Lacrimile de pocăință și conștiința trează sunt roade ale rugăciunii, cel mai mare dar al rugăciunii fiind deplina transformare sau transfigurare a celui ce se roagă. Duhul omului ce se unește în rugăciune desăvârșită cu Duhul lui Dumnezeu, dobândește de la El luminare, întărire și curățire de păcate. Prin rugăciune, se revărsă bucuria și pacea Duhului Sfânt în suflete. Prin rugăciune, omul simte că nu este singur, ci cu Dumnezeu. Simte ajutorul Lui în viața sa, în răbdarea durerilor bolii, a ispitelor și a necazurilor, se întărește în credință, crește spiritual în iubire față de Dumnezeu și față de semenii; rugăciunea îl ajută și îl întărește să împlinească poruncile lui Hristos în viața sa, prin ea i se luminează mintea să adâncească și să înțeleagă Sfânta Scriptură, și să se convingă de faptul că bucuriile duhovnicești sunt mult mai mari, mai intense și mai frumoase decât vremelnicele plăceri pământești.

Astfel, rugăciunea trebuie să reprezinte activitatea principală a oricărui creștin. La ceasul morții, credinciosul lasă în urmă toate lucrurile pământești și păstrează numai rugăciunea. Ea singură îl va conduce spre viața cea veșnică, căci Dumnezeu este veșnic și numai în unirea cu El, prin rugăciune smerită și intensă, va avea credinciosul parte de veșnicie.

Referințe bibliografice

- Andru, Vasile. 2011. *Isihasmul sau meșteșugul liniștirii*. București: Herald.
- Bălan, Ioanichie. 2001. *Patericul românesc ce cuprinde viața și cuvintele unor sfinți și cuvioși părinți ce s-au nevoit în mănăstirile românești (secolele III-XX)*. Roman: Episcopia Romanului.
- Basarab, Mircea. 1994. „Rugăciunea lui Iisus.” *Ortodoxia* 4.
- Breda, Nicu Ioan. 2000. „Isihasmul”. *Orizonturi teologice* 2.
- Cândea, Virgil. 1997. *Locul spiritualității românești în reînnoirea isihastă. Românii în reînnoirea isihastă. Studii închinare Cuviosului Paisie de la Neamț la bicentenarul săvârșirii sale, 15 noiembrie 1994*. Iași: Trinitas.
- Carrel, Alexis. 1999. *Rugăciunea*. Timișoara: Învierea.
- Citterio, Elia. 1989. *La scuola filocalica din Paisij Velichkovskij e la Filocalia din Nicodimo Aghiorita. Un confront. In Amore del Bello. Studi sulla Filocalia. Atti del «Simposio Internazionale sulla Filocalia»*. Pontificio Collegio Greco. Roma.
- Clément, Olivier. 2013. Preface. In *Metropolitan Serafim Joantă. Treasures of Romanian Christianity. Hesychast Tradition and culture*. New York: Cross Meridian Publishing House.
- Clément, Olivier. 1997. *Rugăciunea lui Iisus*. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei. 1994. *Românii în reînnoirea isihastă*. Iași: Trinitas.
- DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. 2007. *Comori ale Ortodoxiei. Explorări teologice în spiritualitatea liturgică și filocalică*. Iași: Trinitas.
- Dima, Dumitru. 1965. „Contribuția românească la cunoașterea isihasmului”. *Studii Teologice* 9-10:571-580.
- Elian, Al. 1964. *Moldova și Bizanțul în secolul al XIV-lea, în «Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare»*. București: Academia Republicii Socialiste România.
- Grigorii Theologii, vulgo Nazianzeni, S.P.N. 1885. *De baptismo*, in *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, tom XXXVI, col. 364 B.C., Turnholti (Belgium) Typographi Brepols Editores Pontificii, ed. J.-Paul Migne, Paris.
- Gregorii Palamæ, S.P.N. Thessalonicensis Archiepiscopi, 1865. *Contra lui Achindin*, in *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, tom CL, col. 823, ed. J.-Paul Migne, Paris.
- Iorga, Nicolae. 1935. *Histoire de la vie byzantine*. București.
- Joantă, Metropolitan Serafim. 2013. *Treasures of Romanian Christianity. Hesychast Tradition and culture*. New York: Cross Meridian Publishing House.
- Jones C., S. Wainwright, Yaruold E. 1986. *Study of Spirituality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lossky, Vl. 1995. *Vederea lui Dumnezeu*. Sibiu: Deisis.

- Lossky, Vl. 1998. După chipul și asemănarea lui Dumnezeu. București: Humanitas.
- Meyendorff, John. 1995. Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă. București: Editura Enciclopedică.
- Meyendorff, J. 1959. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris.
- Petcu, drd. Liviu. 2007. „Învățătura ortodoxă despre ființa lui Dumnezeu și energiile Sale necreate”. Teologia 3.
- Petcu, Pr. Dr. Liviu. 2012. *Suferința și creșterea spirituală*. Cluj: Editura Presa Universitară Clujeană.
- Špidlík, Thomaš. 1988. Presentazione, în Paisij Velicikovskij. Autobiografia di uno staretz. Introduzione, traduzione e note a cura della Comunità dei Fratelli Contemplativi di Gesù. Bresso di Teolo.
- Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru. 1979. Din istoria isihasmului în Ortodoxia română. Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși, vol. VIII. București: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Stăniloae, Pr. Prof. Dr. Dumitru. s. a. 7 dimineți cu Părintele Stăniloae – convorbiri realizate de Sorin Dumitrescu. București: Anastasia.
- Tafrali, O. 1913. Thessalonique au quatorzième siècle. Paris.
- Turdeanu, Em. 1947. La littérature bulgare du XIV-e siècle et sa diffusion dans les pays roumains. Paris.
- Ursu, Prof. N. A.. 1994. „Școala de traducători români din obștea starețului Paisie, de la mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț”. În România în reînnoirea isihastă. Iași: Trinitas.
- Poezie creștină românească. 1996. Iași: Institutul European.

Rolul și locul Sfintei Scripturi în gândirea și scrierile mișcării de reînnoire isihastă din Țările Române în sec. al XVIII-lea. (I) În scrierile Sfântului Vasile de la Poiana Mărului*

Marian Vild

Motto: *Cu tot dinadinsul ai cercetat Scripturile sfinte
și dintr-însele ai cules nectar dătător de viață,
din care, Sfinte, hrănește și turma ta.
(Canonul de la Utrenie în cinstea
Sf. Vasile de la Poiana Mărului,
Slava din cântarea I)*

1. Preliminarii

1.1. Importanța mișcării și contextul ei istoric

Nu există nici o îndoială asupra faptului că mișcarea de reînnoire isihastă¹ din secolul al XVIII – lea în ortodoxia răsăriteană a avut unul din punctele de plecare în

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC- doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

¹ În ceea ce privește numele de „isihasm”, acesta provine de la substantivul grecesc ησυχία – „liniște”, „liniștire”, care face parte din familia de cuvinte provenite de la verbul grecesc ησυχάζω – „a sta liniștit”, „a se liniști”, „a se odihni” și desemnează acea orientare duhovnicească, specifică răsăritului ortodox, prin care omul se îndepărtează de tulburările obișnuite cotidiene și se retrage din lume pentru a se putea liniști și în interior, cu scopul de a se putea întâlni cu Dumnezeu în rugăciune. Primele atestări ale acestui concept sunt din sec. IV și sunt în legătură cu monahismul egiptean (Evagrie Ponticul, 1253 B; Sf. Grigorie de Nyssa, 456 C). În secolele XIII – XIV mișcarea de reînnoire duhovnicească în care s-a pus accentul pe liniștirea necesară rugăciunii inimii (mai ales la Sf. Grigorie Sinaitul), dar și sinteza teologico-filosofică prin care s-a dezvoltat fundamentul teologic al practicii liniștirii și rugăciunii, ca și condiții prealabile a întâlnirii cu Dumnezeu și a participării la viața dumnezeiască prin energiile divine necreate (Sf. Grigorie Palama), a primit numele de „isihasm”. Pierre Adnès în articolul său pe această temă, propune ca titlul de „isihasm” să fie folosit pentru orientarea duhovnicească în general, iar pentru mișcarea din sec. XIII-XIV, propune folosirea termenului de „neoisihasm” (Pierre Adnès 1969, 381-399). Dario Raccanello, în lucrarea sa dedicată Sfântului Vasile de la Poiana Mărului, sugerează că termenul de „neoisihasm” s-ar potrivi mai bine mișcării din sec. al XVIII- lea din Țările Române (Raccanello 1996, 76). În studiul de față nu vom utiliza, însă, termenul de „neoisihasm”, ci preferăm ca noțiunea de „isihasm” să o folosim, în general, pentru toate aspectele sau momentele descrise mai sus. Vom prefera, totuși, sintagma „mișcare de reînnoire isihastă” pentru momentul din sec. al XVIII –lea. Pentru o definiție mai extinsă a noțiunii de „isihasm”, în patru puncte, trimitem la John Meyendorff (Meyendorff 1974, în introducerea nenumărată!).

Țările Române, prin activitatea Sfinților Vasile de la Poiana Mărului și Paisie Velickovski și mai apoi, a ucenicilor acestuia din urmă. Cu o puternică reverberație în mediul slav, prin ucenicii Sfântului Paisie și prin receptarea *Filocaliei* tradusă de ucenicii acestuia la Mănăstirea Neamț și tipărită la Sankt Petersburg în 1793, această mișcare a avut un impact panortodox de anvergură. Mișcarea de reînnoire a avut doi poli. Pe de o parte, renașterea este expresia reînnoirii duhovnicești generate de redescoperirea tradițiilor vechi în Sfântul Munte Athos² și se concretizează în publicarea *Filocaliei* de către Sf. Nicodim Aghioritul și mitropolitul Macarie al Corintului la Veneția în 1782. Pe de altă parte, renașterea este legată de un mediu extraordinar de propice vieții isihaste oferit de schiturile și mănăstirile din Țările Române unde Sfinții Vasile de la Poiana Mărului și Paisie Velickovski, ambii de origine slavă, redescoperă și traduc operele părinților filocalici, dar și experimentează viața isihastă, atât în forma sa idioritmă, cât și în cea comunitară - în schituri retrase sau chiar în mari mănăstiri. Activitatea acestora din urmă este încununată, așa cum am amintit, de traducerea și publicarea în slavonă a unei părți a *Filocaliei* grecești sub numele de *Dobrotoliubje* la Sankt Petersburg în 1793. Într-o evaluare extrem de fină, părintele diacon Ioan Ică jr. afirmă că deși această mișcare de reînnoire a fost una panortodoxă, totuși, cel mai mare impact l-a avut în lumea slavă, care s-a ales atât cu textul tradus al Părinților cât și cu o mișcare de reînnoire isihastă de anvergură care a stat la baza „stărețismului” rus de la Optina și Valaam (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 14)³. Într-adevăr, dacă în limba slavonă și în greacă textul *Filocaliei* a fost tipărit, la noi el s-a păstrat doar în manuscrise, iar o tipărire a acestuia s-a făcut foarte târziu⁴ fiind devansată de traducerea părintelui Stăniloae⁵. Cu toate acestea, considerăm că românii au beneficiat de o tradiție isihastă adânc înrădăcinată, dar și de manuscrise (atât ale Sfinților Părinți, cât și, așa cum vom vedea, ale celor compuse de Sfinții Vasile și Paisie) care circulau în copii⁶, atât în greacă și slavonă (accesibile doar celor mai

² Mișcarea numită a „colivarilor” a fost una din punctele de plecare ale acestei renașteri în Sf. Munte Athos. Numită așa întrucât a pornit de la disputa privind zilele săptămânale în care se săvârșeste pomenirea morților și se fac, deci, colive, mișcarea s-a axat mai târziu pe problematica frecvenței împărtășirii cu Sfintele Taine și de aici a generat o întreagă preocupare de a redescoperi filonul autentic, pe linie patristică, a viețuirii creștine. (Amănunte a se vedea în vol.: *Împărtășirea continuă cu Sfintele Taine* 2006, 19-60).

³ Pentru influența mișcării paisiene în lumea ortodoxă a se vedea capitolul „Ucenicii starețului Paisie la Atos în Moldova și Rusia” în volumul protoiereului Serghie Cetfericov (Cetfericov ²2010, 399-446).

⁴ Pentru prima dată au fost publicate traduceri în românește ale lucrărilor filocalice realizate în cadrul mișcării paisiene într-o culegere care redau toate cele 219 manuscrise existente în schitul românesc Prodromu din sf. Munte Athos, catalogate și editate de Arhim. Veniamin Micle (Micle 1999). Într-o formă mult mai exactă, care redă traducerea paisiene, dar și câteva completări a unor texte filocalice netraduse de paisieni, textele filocalice traduse de paisieni apar abia în 2001 la New York (*Filocalia [de la Prodromu]* 2001, 678 + 686 pagini). Această ediție a fost pregătită la schitul Prodromu în perioada 1911-1922, într-un manuscris dactilografiat și extrem de voluminos (1614 pagini).

⁵ Deși realizează o traducere după textul grecesc, Părintele Stăniloae nu a fost străin de textele paisiene. Așa cum el însuși amintește în prefața primului volum al *Filocaliei*, el a cunoscut manuscrisul *Filocaliei de la Prodromu*, în forma unei copii a acestuia adus în țară de episcopul Gherasim Safirim (*Filocalia* 1946, p. XI).

⁶ Unul din cele mai vechi și mai interesante manuscrise este cel din Biblioteca Academiei Române (*BAR* 2597 313 f.) care a fost botezat *Filocalia de la Dragomirna*, copiat de renumitul copist Rafail Monahul de la Hurezi, care datează încheierea copierii manuscrisului la 4 mai 1779. (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 39).

școliți), cât și în limba vorbită și nu într-o limbă strict bisericească, cum e cazul traducerilor în slavonă. Mai mult, așa cum s-a demonstrat deja (Iorga 1931, 113-119; Turdeanu 1947; Simedrea 1962, 673-687; Norocel 1966, 565-570; Micle 1978, 300-317; Theodorescu, 1974; Stăniloae 1976, 507-590; Ruffini 1980, 7-16; Bălan 1982; Mureșan 1999, 3-57; Dumitrașcu 2014, 37-55), spațiului românesc nu i-a lipsit nici înainte, o tradiție isihastă de tip anahoretic, tradiție ce urcă și se pierde în istoria veche a neamului până spre încreștinarea lui. Părintele Stăniloae consideră că o parte a lexicului românesc, legată de viețuirea pustnicească, mai precis cuvintele „sihăstrie” și „sihastru”, sunt de fapt o adoptare printr-o transliterare parțială a cuvintelor grecești *ἡσυχαστήριον* – „loc de liniștire” și *ἡσυχία* – „liniște”, „liniștire” (Stăniloae 1992, 7). De asemenea, în lucrarea sa dedicată isihasmului, părintele Dumitru Stăniloae arată că și mișcarea isihastă din secolul al XIV-lea a avut reverberații în spațiul spiritual al Țărilor Române, mai cu seamă prin activitatea de la Parero și Kelifarevo a Sfântului Grigorie Sinaitul și a ucenicului său bulgar, Sf. Teodosie (Stăniloae 1992, 7-8). Patriarhul Eftimie al Târnovului, reprezentant de seamă al mișcării isihaste din sec. al XIV-lea, a avut contact cu mitropoliți și părinți duhovnicești din Țările Române, lucru demonstrat de corespondența păstrată (Stăniloae 1992, 7-9). Cu toate acestea, momentul renașterii din sec. al XVIII-lea a avut un impact deosebit și în Țările Române, mai cu seamă în direcția traducerilor textelor patristice, dar și a răspândirii practicii rugăciunii inimii în marile mănăstiri și chiar între credincioșii mireni care intrau în contact cu spiritualitatea monahală. În acest sens, Tachiaos este îndreptățit să afirme că Sf. Vasile de la Poiana Mărului a fost: „primul dascăl al rugăciunii minții din timpurile moderne în Răsăritul ortodox, întrucât, din punct de vedere cronologic, Paisie Velicikovski și Nicodim Aghioritul s-au remarcat în acesta după el” (Tachiaos 1964, 34). Din punctul de vedere al mediului cultural și mai ales duhovnicesc, Țările Române ofereau în vremea respectivă cel mai bun cadru posibil. Așa cum se știe, după cucerirea Constantinopolului din 29 mai 1453, mediul grecesc a fost sub o presiune și un control imens, de aceea, deși Sf. Munte se bucura de respectarea statutului său și viața duhovnicească își urma aici cursul firesc, Sf. Nicodim Aghioritul își publică culegerea sa de texte patristice în apus, la Veneția. Deși viața duhovnicească era prezentă, sub ocupație otomană, posibilitatea unei mișcări culturale și duhovnicești de anvergură era limitată. Pe de altă parte, în mediul rusesc și ucrainean a existat o dublă influență și presiune exercitată de ideile reformatoare ale lui Petru cel Mare de tip protestant și care s-au soldat cu legi ce îngrădeau foarte mult în special viața monahală, dar și de o puternică influență catolică în zona Kievului ucrainean, parțial sub regatul polonez catolic, presiune sub care s-a și realizat uniația de la Brest-Litovsk. În acest context foarte mulți ruși și ucraineni, așa cum au fost sfinții Vasile de la Poiana Mărului și Paisie Velicikovski, dar și unii greci, cum a fost un colaborator al Sf. Nicodim Aghioritul și anume, Neofit Kavsokalivitul, vin în Țările Române unde găsesc nu numai un climat politic mai stabil, ci mai cu seamă, o tradiție duhovnicească vie în mănăstirile, dar mai ales în sihăstriile foarte numeroase. Astfel, adevărat „Bizanț după Bizanț” (Iorga, 1935), Țările Române au coordonat nu numai susținerea financiară a Locurilor Sfinte (Țara Sfântă și Sinai) și a Muntelui Athos, ci, prin acest mediu cultural

și duhovnicesc, au oferit cele mai propice condiții pentru reînnoirea spirituală a ortodoxiei.

1.2. Aria de cercetare în studiul de față

În această mișcare de reînnoire isihastă din veacul al XVIII-lea, Sfinții Vasile de la Poiana Mărului și Sf. Paisie Velicickovski sunt cei doi promotori care prin activitatea lor au făcut posibil și au generat, de fapt, acest curent duhovnicesc. La operele acestor doi se va circumscrie și interesul cercetării noastre. Deși, din păcate, nu există o ediție critică pentru opera nici unuia dintre ei și cu toate că nu avem acces la documentele în limba slavonă, scrierile publicate (traduse sau/și transliterate și publicate) în limba română sunt suficiente pentru îndeplinirea scopului cercetării noastre. Pentru că cercetarea operelor ambilor reprezentanți ai mișcării depășește cu mult dimensiunile unui studiu, am împărțit cercetarea în două. Astfel, studiul de față va avea ca obiect doar opera Sf. Vasile de la Poiana Mărului, urmând ca, într-un studiu ulterior, să ne ocupăm și de opera Sf. Paisie Velicickovski. În cazul Sfântului Vasile de la Poiana Mărului, după o perioadă în care personalitatea și opera acestuia au fost aproape uitate⁷, grație cercetării lui Dario Raccanello, dar și a părintelui Ică jr. (care s-a îngrijit de traducerea în română a lucrării lui Raccanello, dar și de o ediție completă a vieții și activității Sf. Vasile) avem traduse și publicate în limba română toate lucrările sale cunoscute. Este vorba de nouă titluri, după cum urmează:

1) Cuvânt înainte sau înainte călătorie pentru cei ce vor să citească această carte a celui întru sfinți Părintelui nostru Grigorie Sinaitul și să nu greșescă înțelegerea așezată în ea⁸ (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 93-107);

2) Cuvânt înainte la capitolele fericitului Filotei Sinaitul (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 109-123);

3) Cuvânt înainte la cartea fericitului Isihie (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 125-146);

⁷ Într-adevăr, uitarea s-a așternut peste amintirea personalității și operelor Sf. Vasile, mai cu seamă în spațiul nostru, în special în sec. al XIX-lea, uitare care a coincis și cu degradarea până la distrugere și desființare a schitului de la Poiana Mărului (1871). Nu același lucru s-a întâmplat în spațiul slav, mai ales după publicarea *Filocaliei* de la Optina (1847) în care sunt publicate și introducerile sale la părinții isihăști sinaiți. De pildă, Sf. Ignatie Briancianinov afirmă că pentru înțelegerea textelor sfinților isihăști sunt obligatorii introducerile starețului Vasile de la Poiana Mărului, așa cum arată, Părintele Prof. Ică jr. în introducerea sa la volumul dedicat starețului (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 21). Există o oarecare ignoranță în ceea ce privește importanța vieții și gândirii starețului Vasile și în cercetarea modernă. Așa bunăoară, Mario Ruffini în lucrarea sa dedicată culturii medievale române în perioada dintre sec. XIV-XVIII, nu amintește nimic de Sf. Vasile de la Poiana Mărului (Ruffini 1980, pp 38-39, 60-63).

⁸ Lucrarea a fost publicată pentru prima dată în slavonă într-o ediție îngrijită de Sihăstria Optina (Moscova, 1847) și cunoaște apoi alte două ediții. Înainte de traducerea lui Raccanello (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 93-107), în limba română, ea a fost tradusă și publicată de Păr. Stăniloae după manuscrisul cu nr. 1621, foile 87-99v, ca introducere la scrierile Sf. Grigorie Sinaitul (*Filocalia* 1979, 588-603). O altă traducere în limba română a aceleiași lucrări, dar după alte manuscrise (3543 f. 1-15v și 2121 f. 211-222), publică și Paul Mihail (vezi Paul Mihail 1983, 377-383).

4) Cuvânt la cartea fericitului Părinte Nil Sorski (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 147-164);

5) Adaos la cartea fericitului Părinte Nil Sorski (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 165-173);

6) Despre abținerea de la mâncărurile oprite făgăduinței de bunăvoie a monahilor (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 175-206);

7) Închipuire cum se cade nouă celor ce suntem pătimiși și călcăm poruncile Domnului, nu după mai nainte așezământ (adică nu după mai nainte învoiață) să ne îndreptăm prin pocăință și să ne învățăm lucrării cei cu mintea viețuind într-o supunere⁹ (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 207-225);

8) Către prea cinstitul meu fiu duhovnicesc în Hristos, ieromonahul Alexie¹⁰ (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 227-231);

9) Diata (testamentul) starețului Vasile¹¹ (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 233-235).

1.3. Stadiul cercetării. Problematika receptării exegezei patristice – privire generală

Literatura dedicată reînnoirii isihaste de care ne ocupăm, nu depășește, cu unele excepții¹², nivelul unor prezentări și restituiri, cu accentul pus mai cu seamă pe importanța traducerilor în limbile slavă și română a literaturii filocalice și, la noi, pe aportul tradiției isihaste și a mediului cultural și politic propice oferit de Țările Române în sec. al XVIII-lea. Deși s-au ocupat de această mișcare cercetători renumiți¹³ și s-au publicat câteva volume și studii (Berechet 1918; Cetțericov² 2010¹⁴; Gheorghescu 1970, 114-119; Zamfirescu 1996; Anghelescu 1947; Cocora-Constantinescu 1964, 466-500; Zăvoianu 1981, 1100-1130; Cocora 1987, 422-431; ș.a.), o analiză a scrierilor originale (cu alcătuirea unor ediții critice!), a conținuturilor teologice, precum și a diferitelor aspecte istorice, culturale și care țin de spiritualitate, încă așteaptă a fi completate,

⁹ Publicat pentru prima dată după manuscrisul *BAR 1980*, f. 142-159 de C. Barbu (vezi C. Barbu 1976, 229-240).

¹⁰ Scrisoarea a fost tradusă [după manuscrisul slav nr. 397 (f. 191v-194) din Biblioteca Academiei Române] în limba română și comentată de episcopul Antim Nica (vezi Nica 1986, 41-47).

¹¹ Pentru prima dată, Testamentul starețului Vasile a fost publicat în lb. română de Al. Pelimon (vezi Pelimon 1891, 51-60).

¹² O excepție o reprezintă lucrarea lui Raccanello, care nu numai că traduce toate textele cunoscute ale Starețului Vasile, dar realizează observații fine atât în ce privește contextul istoric, dar mai ales în ceea ce privește importanța și specificul duhovnicesc al teologiei marelui stareț (Raccanello 1996, 21-213).

¹³ Virgil Cândea, Valentina Pelin, Dan Zamfirescu, Arhim. Ciprian Zaharia, Pr. Dumitru Stăniloae, diac. Ioan I. Ică jr., ș.a.

¹⁴ Prima ediție cu același titlu a apărut la Editura Tipografiei Sf. Mănăstiri Neamț, în 1933, tradusă de Episcopul Nicodim Munteanu.

aprofundate și în unele aspecte chiar explorate¹⁵. Studiul de față se dorește o analiză aplicată pe opera publicată în limba română a celor doi sfinți, dar nu în scopul studierii problematicei isihaste și a practicii rugăciunii inimii în mod special sau direct, ci în mod indirect, cercetând bazele sau fundamentele biblice ale acestei mișcări de renaștere spirituală. Demersul nostru se înscrie astfel, în preocuparea mai largă a bibliștilor ortodocși, începând cu a doua jumătate a secolului XX și până astăzi, în ceea ce privește receptarea exegezei patristice. Practic, vom încerca să extindem aria investigațională de la ceea ce specialiștii numesc „perioada patristică” (ale cărei limite temporale sunt stabilite în mod diferit de patrologi), la o perioadă mult mai târzie, dar foarte rodnică. De la „Părinții Bisericii” (expresie tehnică), la Sfinții Bisericii (o noțiune mai largă fără nici o limită temporală).

În spațiul răsăritean, raportarea la gândirea înaintașilor, la Sfinții Părinți, la Tradiție, în cazul nostru la tradiția exegetică patristică, este un fapt cât se poate de firesc. Astfel, începând cu îndemnul nou testamentar de a fi cu luare aminte la viața și credința înaintașilor (*Evr* 13, 7), continuând cu îndemnul lui Vincențiu de Lerin (aprox. †450), care arăta că există pericolul răstălmăcirii Scripturii și de aceea e nevoie de apelul la Tradiție, precum și că în problemele noi trebuie recurs la opiniile Sfinților Părinți (Vincențiu de Lerin, col. 675) și până la cuvioșii contemporani, raportarea la părerile înaintașilor este un reper constant. În ceea ce privește studiul științific modern, acest adevăr a fost recunoscut și îmbrățișat de comunitatea academică, mai ales datorită contribuției filosofului Hans Georg Gadamer, care a demonstrat necesitatea raportării la istoria efectelor (*wirkungsgeschichte*) unui text în decursul timpului pentru o corectă înțelegere a sa (Gadamer 1993). Această teorie a fost transferată pe teritoriul exegezei biblice mai cu seamă prin activitatea profesorului Ulrich Luz de la Berna, care a aplicat această metodă în vastul său comentariu la Evanghelia după Matei (Luz 2002, 106-114). Astfel, ceea ce în Răsărit a fost constant un reper, poate fi astăzi compatibilizat și cu știința biblică academică. Folosind această metodă de interpretare, studiul de față dorește să traducă în limbaj științific modul în care textul biblic a influențat mișcarea isihastă paisiană. Accentul nu va fi pe diferitele traduceri folosite sau pe statistica textelor citate (deși și aceste aspecte vor fi abordate), ci pe discernerea modului în care cei doi autori au recurs la textul sacru, precum și a felului în care acesta din urmă fundamentează mișcarea de reînnoire isihastă paisiană.

Dacă încercări de recuperare a exegezei patristice s-au mai făcut în spațiul românesc, ele s-au concentrat pe principiile generale ale exegezei patristice (Mihoc 2013, 1-40; Coman 2002) sau pe câțiva Părinți cu opere exegetice vaste, fără să depășească sec. al XIV-lea. Cea mai valoroasă dintre acestea aparține părintelui ieromonah Agapie Corbu și are ca obiect de cercetare exegeza biblică a Sf. Grigorie de

¹⁵ Unul dintre ultimele studii dedicate mișcării paisiene este cel al lui Cristian Antonescu. În concluziile sale, Antonescu sesizează și el că cercetările de până acum nu sunt încă suficiente pentru înțelegerea bogăției duhovnicești ascunsă în spatele aceste mișcări (Antonescu 2012, 194).

Nyssa (vezi Corbu 2002), fiind și singura lucrare consistentă. Nici cele câteva studii care analizează principiile exegetice ale Sfântului Maxim Mărturisitorul (Mihoc 2007; Coman 2001, 69-110) și ale părinților filocalici (Coman 1996, 93-106) nu sunt mai puțin valoroase, cu toate că ele sunt limitate de dimensiunile și exigențele specifice unui studiu. În ceea ce privește spațiul occidental, cercetarea exegezei patristice a cunoscut o abordare mai serioasă și mai extinsă, însă nici aici analiza nu ajunge până în sec. al XVIII-lea. Ar fi aici de amintit cele două volume recente ale lui Charles Kannengieser (Kannengieser 2004), volumul recent tradus în limba română a lui Christopher A. Hall (Hall 2011), dar și cel, nu foarte vechi, editat de Thomas Finan și Vincent Twomey (Finan-Twomey 1995). Poate, nu în ultimul rând, ar trebui aici menționate și cele două proiecte grandioase: „Biblia Patristica”¹⁶ și mai recentul „Novum Testamentum Patristicum”¹⁷. Lucrările menționate și altele nu puține (Breck 1998, 75-86; 1999, 55-94; Baummel 1995; Broz 2002, 301-309; Crisp 2003, 179 – 200; Fiedrowicz 1998; Hauser-Watson 2003, 2009; Negrov 2008; Lieb-Mason-Roberts 2011; Weidemann 2013; Nicklas-Merk-Verheyden 2013, ș.a.) care ating subiectul, nu surprind îndeajuns însă, dincolo de statistică și evaluare de tip conceptual, modul în care Sf. Scriptură funcționează în gândirea Părinților. De asemenea, în general, majoritatea studiilor care sunt dedicate subiectului se duc în zona hermeneuticii biblice fără a exemplifica și verifica permanent principiile emise pe exegeza patristică concretă. Mai mult, dincolo de observații exterioare, de ordin general, sau particular (specificul fiecărui autor), lucrările și studiile consultate nu abordează problematica modului în care Părinții se raportează la Scripturi.

În acest context, cercetarea de față se dorește o contribuție, mai cu seamă că, exceptând un capitol din cartea lui D. Raccanello¹⁸, analizarea bazei biblice a mișcării isihaste paisiene, nu a făcut obiectul nici unei cercetări de la noi sau din altă parte, din câte cunosc. Fără să aibă pretenția unei cercetări exhaustive, studiul de față se dorește a fi un aport dintr-o dublă perspectivă: cea a hermeneuticii biblice și cea istorico-patristică. În acest sens, studiul este unul interdisciplinar, element care este atât de esențial pentru recuperarea perspectivei integratoare a teologiei ortodoxe.

¹⁶ *Biblia Patristica* este un proiect derulat între 1965 și 2000 la Strasbourg și Paris de o seamă de cercetători de mare anvergură sub egida CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) și a CADP (Centre d'Analyse et de Documentation Patristique) și care a publicat 7 volume + un supliment în perioada 1975-2000. Aceste volume sunt, de fapt, un index al citărilor și aluziilor biblice din textele patristice, texte care nu depășesc, însă sec. al IV-lea.

¹⁷ *Novum Testamentum Patristicum* (NTP), este un proiect relativ recent, început în 1993 la Regensburg. Foarte ambițios, are în proiect 45 de volume, din care sunt deja publicate (sau în curs de publicare) 9. Se dorește ca fiecare text biblic care este folosit în literatura veche creștină să fie cercetat în context. (Pentru mai multe amănunte despre acest proiect a se consulta Merk 2012, 15-38).

¹⁸ Vezi capitolul 6 intitulat „Lupta duhovnicească” din lucrarea lui Dario Raccanello (Raccanello 1996, 98-107).

2. Raportarea permanentă la textul biblic în opera Sfântului Vasile de la Poiana Mărului

Motto: „Bucură-te că te-ai hrănit din dumnezeieștile Scripturi”¹⁹

La o privire de ansamblu asupra scrierilor traduse și editate în limba română a celor doi sfinți promotori ai mișcării de reînnoire isihastă din sec. al XVIII-lea, se poate observa că, fără nici o îndoială, Sf. Vasile de la Poiana Mărului este cel care se raportează cel mai mult la textul Sfintei Scripturi. De altfel, descrierea starețului Vasile, făcută de către ucenicul său, Sf. Paisie Velicikovski, surprinde cum nu se poate mai bine acest adevăr:

„Acest bărbat plăcut lui Dumnezeu era în vremea aceea neîntrecut și fără egal între toți în înțelegerea dumnezeieștilor Scripturi, a învățăturilor purtătorilor de Dumnezeu Părinți, în judecata duhovnicească și atotdesăvârșit în știința sfintelor canoane ale Sfintei Biserici și în înțelegerea dreptelor lor tâlcuiri de către Zonaras, Teodor, Valsamon și alții” (Cuviosul Paisie Velicovski 1996, 170)²⁰.

Cercetarea dumnezeieștilor Scripturi este un reper duhovnicesc extrem de important în concepția starețului Vasile, așa cum arată în primul rând abundența raportării lui la textul biblic. Pentru a putea observa mai clar acest lucru, redăm mai jos un tabel alcătuit pe baza scrierilor sale traduse și publicate în limba română.

Tabel cu versetele și considerațiile despre Sf. Scriptură în opera Sf. Vasile de la Poiana Mărului

Nr. crt.	Numele scrierii	Citări exacte	Aluzii/para-frazări sau trimiteri	Texte biblice prezente în citatele patristice folosite	Considerații despre Sf. Scriptură (paginația este din ediția românească, fiecare considerație legată de Sf. Scriptură va fi notată cu litere romane)	Total
1.	Cuvânt înainte la Grigorie Sinaitul	- 1 Cor 14, 19 - In 5, 39	- Mt 6, 6 - Ps 46, 8 - Filip 2, 9-10 - Ps 52, 6	- Sf. Simeon Noul Teolog (- 2 Tim 4, 8; - Mt 15, 14);	I. Sf. Părinți poruncesc cercetarea Scripturilor (p. 100); II. în general:	12 + II

¹⁹ Din Icosul 1 – Acatistul Sf. Vasile de la Poiana Mărului (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 79).

²⁰ Din textul Sfântului Paisie este, cu siguranță, inspirată și descrierea din Sinaxarul Sfântului Vasile: „Acest bărbat plăcut lui Dumnezeu, cu neasemănare pe toți părinții care viețuiau în vremea aceea îi covârșea întru înțelegerea dumnezeieștii Scripturi și întru învățătura de Dumnezeu purtătorilor Părinți și întru înțelepciunea duhovnicească și întru desăvârșita cunoaștere a dogmelor Sfintei Biserici a Răsăritului și a sfintelor ei Canoane și a dreptei lor tâlcuiri” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 72).

			- <i>Iov</i> 40, 11	- Sf. Isihie: (- <i>Is</i> 32, 4); - Sf. Grigorie Sinaitul (<i>Sol</i> 3, 21); - Sf. Grigorie Sinaitul (<i>Filip</i> 4, 12- 13)	„cunoscând scrierile” (p. 102)	
2.	Cuvânt înainte la capitolele fericitului Filotei Sinaitul;	- <i>Efes</i> 6, 12 - <i>1 In</i> 3, 8; - <i>1 In</i> 1, 8-9; - <i>1 Cor</i> 12, 3 - <i>Rom</i> 10, 1- 3; - <i>Deut</i> 30, 14; - <i>Rom</i> 10, 8- 10 cf. <i>Ioil</i> 3, 5; - <i>In</i> 7, 38; - <i>2 Cor</i> 13, 5; - <i>In</i> 20, 29;	- <i>Fac</i> 3, 24 - <i>Lc</i> 18, 1-8 - <i>Efes</i> 4, 13- 14; - <i>Ps</i> 46, 8 - <i>Rom</i> 11, 8 cf. <i>Deut</i> 29, 4; - <i>Fapte</i> 9, 5; - <i>In</i> 6, 33.35; - <i>Rom</i> 9, 14; - <i>Evr</i> 11, 39; - <i>Ps</i> 136, 9; - <i>2 Cor</i> 3, 3; - <i>Ps</i> 140, 4;	- Slujbarii tunderii în monahism (<i>Efes</i> 6, 17);	I. Supunerea trebuie acordată Scripturii și Sfinților Părinți iar nu oamenilor trupești (p. 112); II. împotrivirea iudeilor este explicată prin înțelegerea trupească și „necunoașterea puterii ascunse în Scripturi” (p. 115); III. Mărturia Sf. Scripturi despre rugăciunea inimii (p. 118) IV. învățarea rugăciunii inimii și prin cercetarea ziua și noaptea a dumnezeieștilor Scripturi (p. 120);	26 + IV
3.	Cuvânt înainte la cartea fericitului Isihie;	- <i>1 Cor</i> 14, 19; - <i>Mt</i> 13, 27;	- <i>Mt</i> 12, 31; - <i>Mt</i> 18, 6; - <i>Ps</i> 136, 9;	- Canonul 115 Cartagina (<i>Mt</i> 6, 12); - Sf. Isihie (<i>1 Tim</i> 4, 8); - Sf. Grigorie Sinaitul (<i>Rom</i> 14, 2; <i>Filip</i> 9, 11); - Sf. Simeon Noul Teolog (<i>Ps</i> 136, 4); - Sf. Ioan Casian (<i>Pr</i> 24, 16; <i>Rom</i> 7, 15. 24); - Sf. Grigorie Sinaitul	I. Necunoașterea sensului (puterii) Scripturilor Sfinte, duce la slăbirea rugăciunii minții (p. 131); II. „Să ne învățăm această lucrare în smerenie sau multă cercetare a Sfințelor Scripturi și sfatul celor experimentați” (p. 131); III. „Iar întrucât Părinții spun că sfințita rugăciune a minții e cheia înțelegerii Scripturilor, este evident că aceia care	14 + IV

				(Efes 6, 17);	nu vor să o învețe nu pot înțelege deloc sensul (puterea) Sfintei Scripturi și al scrierilor Părinților” (p. 132); IV. leacul înșelării este „smerenia, cercetarea Scripturilor și sfatul duhovnicesc, iar nu depărtarea de deprinderea în lucrarea minții” (p. 142);	
4.	Cuvânt la cartea fericitului Părinte Nil Sorski;	- <i>Pr</i> 15, 2; - <i>Ps</i> 15, 8; - <i>Mt</i> 18, 22; - <i>1 Cor</i> 14, 9; - <i>Is</i> 57, 17-18; - <i>Mt</i> 6, 12; - <i>Mt</i> 6, 25; - <i>Pr</i> 4, 27; // <i>Nm</i> 20, 17; 21, 22; // <i>Deut</i> 5, 32; - <i>Ecc</i> 4, 10; - <i>Mt</i> 18, 20;	- <i>Mt</i> 26, 41; - <i>Lc</i> 18, 1-8; - <i>1 Cor</i> 15, 28; - <i>2 Cor</i> 2, 16; - <i>Lc</i> 18, 1-8; - <i>Ier</i> 1, 18; - <i>Mt</i> 15, 19;	-	I. două arme: frica de Dumnezeu și aducerea aminte de moarte + citirea Sfintelor Scripturi (p. 147); II. Legea VT avea puterea și dorința de a-i duce pe toți la Hristos, tot așa multa cântare duce spre rugăciunea minții (p. 155); III. Ascultarea de cei care au „mărturie din Scripturi” este sfătuire duhovnicească (p. 163);	20 + III
5.	Adaos (la cartea fericitului Părinte Nil Sorski);	- <i>1 In</i> 1, 8; - <i>2 Cor</i> 12, 9; - <i>Ps</i> 114, 5; - <i>In</i> 15, 5	-	- Heraclid al Capadociei (<i>1 Tim</i> 1, 9; <i>Mc</i> 2, 18; <i>Mt</i> 9, 11; <i>Mt</i> 11, 18-19; <i>Rom</i> 14, 23; <i>Mt</i> 87, 16; <i>Gal</i> 5, 22; 7, 23);	-	12
6.	Despre abținerea de la mâncărurile oprite făgăduinței de bunăvoie a monahilor;	- <i>Lc</i> 4, 23; - <i>Rom</i> 14, 3; - <i>Evr</i> 10, 1; - <i>Ieș</i> 1, 3; - <i>Num</i> 11, 4.11.13.18.20; - <i>Num</i> 11, 33-34;	- <i>Mt</i> 25, 26-27; - <i>Num</i> 25, 7-8; - <i>1 Regi</i> 2-4; - <i>Fac</i> 1, 29; - <i>Fac</i> 9, 3; - <i>Ps</i> 77, 25; - <i>Mt</i> 14, 13-	- Grigorie Teologul (<i>Ieș</i> 1, 11); - Sf. Ioan Gură de Aur (aluzie la <i>1 Cor</i> 15, 32b);	I. Argumentele s-au adunat din „Scripturi Sfinte” (p. 175); II. A citit cu „sânguință intensă și credință neîndoită” Vechiul și Noul testament (175-176);	48 + IV

		- <i>1 Tim</i> 4, 1-3; - <i>Filip</i> 3, 18-19; - <i>Fac</i> 9, 3; - <i>Fac</i> 1, 29-30; - <i>In</i> 12, 26; - <i>Num</i> 6, 2-3; - <i>Num</i> 30, 3; - <i>Lc</i> 9, 23; - <i>Mt</i> 19, 23; - <i>Rom</i> 7, 7-10; - <i>In</i> 15, 22; - <i>Num</i> 11, 33-34; - <i>Ierem</i> 35, 18-19; - <i>Mt</i> 7, 13-14; - <i>Iacov</i> 1, 14; - <i>Mt</i> 23, 13; - <i>Mt</i> 25, 27; - <i>1 Cor</i> 8, 13; - <i>Fac</i> 1, 29.	21; - <i>Mt</i> 14, 13-21 și 15, 33-38; - <i>Lc</i> 24, 42-43; - <i>In</i> 21, 13; - <i>Deut</i> 3 și 6; - <i>Iona</i> 3, 7; - <i>Mt</i> 25, 1-13; - <i>Apoc.</i> Cap. 17-18; - <i>Apoc</i> 20, 2-3; - <i>Mt</i> 6, 23;		III. A îndrăznit să adune din sfințit-a Scriptură și din ... ca să nu mănânce monahii carne (p. 117); IV. să ne asemănăm albinelor... care culegând din Sfânta Scriptură și din viețile... cuvinte din care curge miere și care pot stinge pofta duhului celui iubitor de desfătare (p. 182);	
7.	Închipuire...	- <i>Mt</i> 5, 23-24; - <i>Rom</i> 7, 15; - <i>Rom</i> 8, 35; - <i>2 Tim</i> 3, 15; - <i>2 Tim</i> 3, 16; - <i>Lc</i> 16, 31;	- <i>Prov</i> 24, 16; - <i>Lc</i> 6, 31; - <i>Ps</i> 50, 18; - <i>Mt</i> 18, 22; - <i>Lc</i> 18, 1-8; - <i>1 Cor</i> 14, 9; - <i>Lc</i> 8, 8; - <i>Fapte</i> 8, 26;	- Sf. Vasile + Sf. Ioan Gură de Aur (<i>Jez</i> 33, 20); - Sf. Isihie (<i>Deut</i> 15,9); - Autor patristic neidentificat (<i>Mt</i> 7, 13 și <i>2 Cor</i> 2, 6); - Sf. Vasile cel Mare (<i>1 Tes</i> 5, 17; <i>1 Tes</i> 2, 9); - Grigore Sinaitul (<i>Evr</i> 2, 4; <i>3 Regi</i> 19, 11; <i>Rom</i> 14, 2; <i>Filip</i> 4, 12-13);	I Citirea dumnezeieștilor Scripturi (ample considerații, paginile 221-224);	24 + I

8.	Către prea cinstitul meu fiu duhovnicesc în Hristos, ieromonahul Alexie;	- Mt 6, 14-15//Lc 7, 12; - Mt 18, 21; - 1 In 1, 8; - Gal 6, 17;	- Fac cap. 3; - Iov 14, 4-5; - Efes 6, 12; - Mt 7, 13-14; - Ieș 2, 1-10;	-	-	10
9.	Diata (testamentul) starețului Vasile;	-	-	-	-	-
Total		72	59	35	18 considerații despre Sf. Scriptură	166 texte + 18

Observăm în tabelul de mai sus că textele starețului Vasile abundă în referiri biblice, toate scrierile sale fiind ancorate în dumnezeieștile Scripturi, excepție făcând doar așa numitul „Testament” al starețului. Lipsa de trimiteri biblice din această ultimă scriere e justificată de extensia ei (e extrem de scurtă), dar mai cu seamă de subiectul abordat. Practic, starețul justifică aici, împărțirea ucenicilor în două schituri separate după naționalitate: una pentru români și cealaltă pentru ruși. Calculele din tabel sunt relative. Astfel, am pus ca un singur citat biblic acolo unde erau mai multe versete luate împreună, sau chiar capitole întregi la care se făcea referire, dar am luat în calcul și textele biblice prezente în cadrul citatelor patristice. Ca proporție, opera starețului Vasile ocupă aproximativ 135 de pagini în ediția pe care am folosit-o. Raportând această cifră la numărul textelor citate, aflăm o medie de 1,2 texte biblice citate pe pagină. Așadar, am putea spune, extrapolând, că nu există pagină în opera starețului Vasile fără o trimitere la textul sacru! Sub aspectul cantității, lucrarea în care argumentează practica monahală a abținerii de la consumul de carne este cea în care apelul la Sfânta Scriptură este extrem de abundent (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 175-206). Din perspectiva meditației starețului asupra importanței și rolului raportării la dumnezeieștile Scripturi, cele mai extinse materiale le găsim în lucrarea dedicată viețuirii monahale în pocăință, lucrarea minții și smerenie (*Închipuire...* în: Vasile de la Poiana Mărului 2009, 221-224). Din cele 27 de cărți care alcătuiesc Noul Testament, apar în opera starețului Vasile 18²¹. Din cele 39 de cărți ale Vechiului Testament, sunt folosite doar 16, în special din Pentateuh (*Facere, Ieșire, Numeri, Deuteronom*), profeți (*Isaia, Ieremia, Iezechiel, Ioil, Iona*) și cărțile sapiențiale (*Psalmi, Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Proverbe, Ecclesiast*), la care se adaugă doar *I și III Regi* din cărțile istorice. Desigur, textele sunt alese nu pentru a cita din întreaga Biblie, ci cu scopul de a fundamenta în special practica isihiei, precum și cea a rugăciunii inimii. Textul biblic nu este, în gândirea starețului Vasile, doar o culegere de ziceri în care poate găsi argumente pentru teologia și practica sa, ci, mai degrabă, expresia voinței și a prezenței lui Dumnezeu. Revelația nu este văzută, astfel, ca reprezentând

²¹ Nu apar următoarele: Epistolele Sf. Apostol Pavel către Coloseni, Filipeni, Tit și a doua către Tesaloniceni, Epistolele sobornicești: I, II Petru, II și III Ioan și Iuda.

anumite momente din trecut, când s-au alcătuit textele biblice, ci acestea din urmă sunt o descoperire permanentă a Logosului dumnezeiesc, care vorbește prin Scripturi omului contemporan.

3. Rugăciunea inimii²² – „cheia” dumnezeieștilor Scripturi

3.1. Baza biblică a discursului despre rugăciune în scrierile Starețului Vasile

Problematica relației dintre rugăciunea inimii și Sfânta Scriptură în opera Sfântului Vasile de la Poiana Mărului trebuie abordată plecând de la textele biblice pe care le invocă ca temelie a practicării ei. Continuând tradiția filocalică (nu doar la nivel de texte, ci cu implicarea în aceeași realitate a comuniunii cu Dumnezeu prin rugăciune), starețul Vasile, citează și el din *1 Tesaloniceni* 5, 17, unde Sf. Pavel îndeamnă: ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε („rugați-vă neîncetat”). Îndemnul paulin din partea parenetică a epistolei *1 Tesaloniceni* este cel mai des citat text biblic din literatura filocalică. Înțeles uneori împreună cu versetele din jur („Bucurați-vă pururi, neîncetat vă rugați, pentru toate mulțumiți v. 16-18)²³, el este folosit de Părinții isihasți care vorbesc despre rugăciune în legătură cu practica rugăciunii inimii. Îndemnul paulin este înțeles în sensul cel mai literal, și anume, ca un îndemn la rugăciune permanentă, neîntreruptă (Raccanello 1996, 198). Probabil că singura împlinire a acestui îndemn și deci, singura tâlcuire corectă a versetului, este tocmai practica rugăciunii inimii, în care, pentru cei ce au ajuns pe o treaptă superioară, rugăciunea se rostește/lucrează, permanent (chiar și noaptea în somn!²⁴), așa după cum îndeamnă Apostolul. În această perspectivă, apelul la acest verset făcut de părinții filocalici și de starețul Vasile este unul cât se poate de firesc.

La acest verset starețul Vasile mai adaugă unul, care, în opinia sa, fundamentează nu numai practica de a te ruga, ci chiar textul rugăciunii în formula folosită de tradiția isihastă. Este vorba de textul din *1 Corinteni* capitolul 14, versetul 19: „Dar în Biserică vreau să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină”. Cuvintele Apostolului se referă la preferința credincioșilor din Corint pentru harisma glosolaliei. Secțiunea începe de la capitolul 12

²² Starețul Vasile distinge între „rugăciunea practică/lucrătoare” și „rugăciunea contemplativă/ văzătoare”. Deși extrem de importantă, această distincție nu va fi analizată în studiul de față, o astfel de analiză depășindu-i limitele și exigențele. Cele două sintagme nu vor fi folosite în această cercetare, preferând termenul de „rugăciunea inimii”, sau cel general de „rugăciune” pentru oricare stadiu al ei (vezi Raccanello 1996, 187-188).

²³ Așa, bunăoară, la Sf. Teofilact al Bulgariei: „Aici arată Pavel creștinilor cale și meșteșug prin care pot a se bucura întotdeauna: acestea sunt rugăciunea cea din toată vremea și mulțumirea cea către Dumnezeu; căci cel ce se va obișnui a vorbi cu Dumnezeu prin rugăciune și a mulțumi lui întotdeauna, acela arătat este cum că totdeauna va avea necurmată bucurie în inima sa” (Sf. Teofilact al Bulgariei 1904, p. 74).

²⁴ În acest sens Starețul Vasile citează pe Sf. Vasile cel Mare, în al cărui text imediat după *1 Tesaloniceni* 5, 17 e citat textul din aceeași epistolă cap. 2 v. 9: „Lucrați ziua și noaptea!” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 217).

versetul 1 (început marcat clar prin celebrul Περὶ δὲ²⁵) și tratează problema harismelor în comunitatea din Corint. El se încheie abia odată cu finalul cap. 14 (v.40) și constituie răspunsul paulin la această problematică. Sf. Pavel aduce un corectiv puternic tendinței de a cultiva harismele spectaculoase și îndeamnă la cultivarea lucrurilor care zidesc comunitatea și, mai cu seamă, la dragoste (celebrul imn închinat iubirii din cap. 13 este scris în acest context!). În contextul mai apropiat din capitolul 14, Sf. Pavel scrie corintenilor că, deși el deține darul glosolaliei într-o măsură mai mare decât oricare din creștinii din Corint (v. 18), totuși preferă să învețe 5 cuvinte pe înțeles, decât 10.000 în altă limbă. Comparăția între 5 și 10.000 este menită să sublinieze, încă o dată, faptul că harismele trebuie manifestate pentru zidirea întregului Bisericii (vezi finalul v. 26: „toate spre zidire să se facă”) Sf. Ioan Hrisostom rămâne și el, în interpretarea sa, la contextul versetului și arată că acest îndemn vizează folosul comunității și fuga de slava deșartă: „Aceasta este cea ce el cere pretutindeni, adevărat folosul obștesc” (Sf. Ioan Gură de Aur *Omilia 35 la I Corinteni*, 1908, 461). Având în vedere acest context și exegeza Părinților din vechime, se ridică întrebarea dacă starețul Vasile (și tradiția exegetică filocalică în care se înscrie) nu cumva interpretează în mod greșit textul biblic. Pentru că înscris în această tradiție, starețul, în prefața la scrierile Sf. Isihie, arată importanța rugăciunii inimii și cât de mult s-a scris despre ea legând-o de textul din epistola I către Corinteni:

„Dar numai despre această scurtă rugăciune de cinci cuvinte potrivit Apostolului [Pavel, *I Cor 14, 19*]: 1) *Doamne*, 2) *Iisuse*, 3) *Hristoase*, 4) *miluiește*, 5) *–mă!* a scris cel dintâi Sfântul Isihie două sute de capitole, nimic altceva adăugând în ele decât numai paza minții și această sfințită rugăciune a lui Iisus.” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 140).

În chip asemănător se exprimă și în prefața la scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul:

„Precum spune Apostolul *Vreau să grăiesc mai bine cinci cuvinte cu mintea mea decât zece mii cu limba* [*I Cor 14, 19*]. Se cuvine așadar ca întâi de toate să ne curățim mintea și inima prin aceste cuvinte cinci la număr, rostind mereu în adâncul inimii: *Doamne, Iisuse Hristoase, miluiește-mă!* și urcând astfel spre cântarea cea cu înțelegere [*Ps 46, 8*]” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 97).

Este foarte important să înțelegem că în gândirea patristică exegeza biblică nu este redusă numai la ceea ce exegeza modernă (în special metoda istorico-critică) numește *intentio auctoris* sau *intentio operis*, ci și la o actualizare a textului și a mesajului său pentru fiecare generație. Cel mai elocvent exemplu în acest sens, sunt tocmai omiliile Sfântului Ioan Hrisostom la textele biblice. După o primă parte a omiliei în care tâlcuiește textul în cadrul contextului în care a fost redactat, urmează invariabil o a doua parte a omiliei (cel puțin la fel de extinsă ca prima), în care, pornind de la textul tâlcuit, aplică situației concrete a contemporanilor săi mesajul biblic. Într-un limbaj modern, Părinții folosesc *intentio in receptoribus* ca bază pentru o interpretare alegorică sau

²⁵ În ceea ce privește această expresie, ea e recunoscută de exegeți ca o marcă a începerii unei noi teme, în general, în corpus-ul paulin. În ceea ce privește Epistola I către Corinteni, întregul text care urmează după cap. 7, v. 1, este considerat de exegeți ca fiind un răspuns punctual al Apostolului la întrebările trimise de credincioșii corinteni în scris, așa cum indică acest text.

duhovnicească, dincolo de sensul literal²⁶. Dar, în cazul de față, nici sensul literal nu este exclus, pentru că pentru Sf. Vasile de la Poiana Mărului, cele 5 cuvinte de care amintește aici Sf. Pavel prin care ar învăța pe alții nu pot fi altele decât cele care alcătuiesc rugăciunea inimii. Poate fi cuprinsă în 5 cuvinte o altă învățătură creștină de bază care să folosească pe cei care le ascultă? Potrivit experienței isihaste, răspunsul este cu siguranță negativ. Diferența dintre interpretarea pe care o găsim la Sf. Ioan Hrisostom, pe de o parte, și la Starețul Vasile, pe de alta, în cazul acestui text, ține mai mult de contextul diferit în care cei doi au interpretat textul biblic.

Un alt verset de care este legată experiența rugăciunii inimii în opera starețului Vasile este cel din *Psalmul* 136 versetele 4 și 9. Astfel, în introducerea sa la fericitul Isihie, făcând apologia practicii rugăciunii inimii chiar în cazul începătorilor (pentru că ajută la neîmprăștiere) și comparând-o cu cântarea psalmilor (care e a începătorilor și a pătimișilor), starețul citează un cuvânt al Sf. Simeon Noul Teolog, în care este menționată și trimiterea biblică la *Psalmul* 136:

„După slăbirea patimilor, cântarea limbii se dă inimii în chip natural. Căci cum va cânta cineva cântarea Domnului într-un pământ străin [*Ps* 136, 4], adică într-o inimă pătimișă?” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 138-139).

Găsim aici un alt criteriu important al rugăciunii în general și al rugăciunii inimii în special, și anume: despățimirea. Aceasta este văzută ca o condiție *sine qua non* a practicării rugăciunii și a apropierii de Dumnezeu. Desigur, dintr-o perspectivă diacronică, rugăciunea nu urmează despățimirii, ci este practică de la început, dar rostirea ei autentică este legată de ajungerea la starea de nepățimire. Interpretarea *Psalmului* 136, 4 este făcută aici, evident, în cheie duhovnicească. În general, cele două robii ale poporului Israel prezentate în Vechiul Testament (egipteană și babiloniană) sunt interpretate de Sfinții Părinți în chip duhovnicesc ca fiind imagini ale traseului oricărui suflet către Dumnezeu, însă acest lucru nu înseamnă că ei exclud sau neagă valoarea istorică a evenimentelor respective. Atât Egiptul, cât și Babilonul sunt văzute ca desemnând „țara păcatului” – pământ străin al sufletului care se îndepărtează de Dumnezeu. În „țara păcatului” nu poți cânta Domnului cum se cuvine, e nevoie ca să o părăsești pentru a putea veni în „pământul Domnului”. Pe de altă parte, de două ori în opera sa, starețul Vasile trimite la versetul 9 din același *Psalm* – 136, care sună așa: „Fericit este cel care va apuca și va lovi pruncii tăi de piatră”. Îndemnul psalmistului este șocant pentru cititorul neavizat. În tradiția isihastă, în care se înscrie perfect și starețul Vasile, versetul este înțeles în chip alegoric. Gândurile rele sunt „prunci ai Babilonului” sau ai „fiicei Babilonului” (*Ps* 136, 8), adică ai păcatului, prunci ce trebuie zdrobiți de Piatra – care este Hristos. Procesul zdrobirii nu este altul decât alungarea din minte a oricăror răutăți cu ajutorul rugăciunii inimii. Asocierea pietrei cu Hristos este de sorginte biblică. Astfel, Sf. Pavel se folosește de o tradiție rabinică atunci când,

²⁶ În privința limitării la sensul literal, starețul citează un autor patristic nemenționat (și greu de identificat) care, la rândul lui, parafrazează celebrul text din 2 *Corinteni* 3, 6b: „...pentru că litera ucide, iar duhul face viu” („Închipuire cum se cade nouă...” în Vasile de la Poiana Mărului 2009, 215).

interpretând tipologic evenimentul ieșirii din robia egipteană și peregrinarea prin pustiu la Sinai a poporului Israel, spune că piatra din care beau apă iudeii în pustie (*Ieș* 17) (cea lovită de toiag de către Moise și care a scos apă în chip minunat) era Însuși Hristos, Care îi urma în chipul pietrei peste tot: „Și toți, aceeași băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma. Iar piatra era Hristos” (*1 Cor* 10, 4). Asocierea versetului 9 din *Psalmul* 136 cu rugăciunea inimii este legată, așadar, extrem de clar, de alungarea gândurilor rele din timpul rugăciunii, după cum precizează starețul în introducerea la Sf. Isihie:

„Și, mai cu seamă, [mintea] poate privi de la înălțimea ei toate cele ce se târăsc jos înaintea ei, de la unele întorcându-se, pe altele izgonindu-le, iar pe celelalte zdrobindu-le ca pe niște prunci ai Babilonului de piatra [*Ps* 136, 9] care este Hristos” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 146).

„Prunci” sunt numite gândurile, întrucât potrivit unei genealogii a păcatului dezvoltate de Părinți începând de la Evagrie Ponticul, gândurile rele trebuie „ucise” în faza „momelii”, „sugestiei” sau „ispitirii” noastre. În această fază gândurile sunt încă slabe și neputincioase în lăuntrul nostru, asemenea unor prunci. O ratare a acestui moment duce la imposibilitatea alungării gândurilor rele în etapele următoare („însoțirea” sau „asocierea”, „biruirea” sau „robirea” și „patima”). Ce este interesant este faptul că acolo unde exegeza modernă vede doar o expresie dură generată de multa suferință, inacceptabilă, dar comună într-o epocă a violenței (Limburg 2000, 467), tradiția isihastă, interpretând textul alegoric, își bazează pe acest verset una din cele mai importante aspecte ale rugăciunii inimii și anume alungarea gândurilor rele în faza incipientă a acestora - ca premisă a unei rugăciuni autentice. Această interpretare este fundamentată pe concepția unei inspirații consecvente a Sf. Scripturi din *Facere* și până la *Apocalipsă*. Experiența vieții de rugăciune a făcut ca Părinții Bisericii să găsească în Scripturi referiri care exprimă cel mai bine etapele și diferitele aspecte ale acesteia. Hrănindu-se permanent din Scripturi, Părinții au înțeles, dincolo de sensul istoric, referiri la realități duhovnicești perene pe care Duhul lui Dumnezeu le-a presărat în textul sacru. În acest sens, starețul Vasile se înscrie în tradiția patristică unde experiența este un criteriu important al vieții duhovnicești și chiar al tâlcuirii dumnezeieștilor Scripturi. Asumând condiția de a fi mădulare ale Trupului lui Hristos, care este Biserica, experiența eclesială este unul din criteriile importante ale raportării Părinților la textul sacru.

Desigur, textele biblice menționate nu sunt singurele la care face referire starețul Vasile în scrierile sale. În aceeași cheie el face apel și interpretează și alte texte. Amintim doar câteva exemple: - în introducerea la Sf. Grigorie Sinaitul „cămara” în care Mântuitorul îndeamnă să te retragi pentru rugăciune (*Mt* 6, 6) este înțeleasă ca fiind o trimitere către rugăciunea inimii (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 95); - în introducerea la Filotei Sinaitul asociază textele din *Deuteronom* 30, 14 și *Romani* 10, 8-10 unde se vorbește de cuvântul din gură și din inimă ca referiri la rugăciunea inimii (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 114); - în cuvântul înainte la fericitul Isihie, arată că cei care opresc practica rugăciunii inimii, pe motiv că ea este doar pentru cei desăvârșiți, sunt vinovați de sminteală și trimite la textul din *Matei* 18, 6 (Vasile de la Poiana Mărului

2009, 146); - în cuvântul înainte la cartea lui Nil Sorski, printre alte citate biblice își fundamentează concepția despre „calea împărătească”, pe care o definește ca fiind viața în mici sihăstria de doi sau trei frați, pe versetul din *Matei* 18, 20 unde Hristos promite să fie cu doi sau trei adunați întru numele Său (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 162), și multe altele (vezi tabelul de mai sus).

Cele câteva exemple de mai sus merită o abordare mai amănunțită, însă bogăția trimitărilor biblice pe care le folosește starețul Vasile în scrierile sale nu poate fi expusă în limitele unui studiu, precum cel de față. Cu toate acestea, cel puțin încă două texte se cuvin aici menționate: *Filipeni* 2, 10, *Efeseni* 6, 12. 17.

Amintind de învățătura Sfântului Simeon al Tesalonicului despre rugăciunea inimii, în introducerea sa la Sf. Grigorie Sinaitul, starețul arată că Sf. Simeon citează în sprijinul ei cuvântul paulin din *Filipeni* 2, 10:

„La fel și Sfântul Simeon al Tesalonicului, care a avut același duh și dar, poruncește și sfătuiește pe arhierei, pe monahi, și pe toți cei din lume [mirenii] să rostească și să respire în toată vremea și în tot ceasul această sfințită rugăciune; căci nu este, zice el împreună cu Apostolul [Pavel], armă mai puternică în cer și pe pământ decât Numele lui Iisus Hristos [cf. *Filip* 2, 9-10]” (Vasile de la Poiana Mărului, 2009, 98).

Această dublă citare (din Sf. Simeon care-l citează pe Sf. Pavel) are rolul (alături de raportarea la autoritatea învățăturii și a altor Părinți) de a fundamenta învățătura starețului Vasile despre necesitatea rugăciunii inimii încă de la început în viața duhovnicească și de către toate categoriile nu numai de către călugări sau de către cei retrași (anahoreți). El respinge ideea că această rugăciune trebuie practică numai de cei înaintați și, în aproape toate scrierile sale, avansează ideea că rugăciunea inimii este cel mai puternic remediu încă de la început. În acest sens, textul din *Filipeni* arată că numele lui Iisus are putere: invocată neîntrerupt el poate stinge orice cursă a vrăjmașului întrucât toate se supun lui Hristos. Parte din celebrul imn hristologic din Epistola către *Filipeni* (2, 5-11), versetul 10 este de fapt o adaptare paulină a textului din *Isaia* 45, 23 – unde se proclamă unicitatea măreției Dumnezeuului lui Israel. Aici Apostolul, folosind aceeași expresie, arată că Hristos, fiind Dumnezeu, are putere și autoritate cosmică (Loh - Nida 1977, 63). Starețul Vasile, asemenea părinților isihasti anteriori lui, aplică aici cuvântul paulin în cel mai practic mod cu putință. Dacă lui Hristos I se pleacă întregul univers, pomenirea Numelui Său (ceea ce înseamnă în mentalitatea semitică și de aici în cea creștină, prezență) în forma rugăciunii inimii, asigură nevoitorului supunerea oricăror alte influențe în orizontul interior al vieții duhovnicești. În acest sens, în teologia starețului Vasile, pomenirea permanentă a Numelui lui Hristos devine cel mai puternic remediu al oricărui nevoitor.

De mai multe ori în mod direct, iar uneori și prin Părinții pe care îi citează starețul Vasile face apel la textul din Epistola către *Efeseni* a Sfântului Pavel, capitolul 6, v. 12 și v. 17. Menționăm aici că în introducerea la Filotei Sinaitul, starețul începe chiar cu aceste două versete, citate consecutiv, cu intercalări. Aici el își clădește întregul discurs despre lupta interioară duhovnicească pe aceste două versete. (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 109). Epistola către *Efeseni* este o epistolă eclesiologică, în care Apostolul aprofundează taina Trupului lui Hristos. În partea parenetică el expune exigențele vieții creștine ca mădulare ale Trupului mistic al lui Hristos. Condiția

creștină în această lume presupune angajarea într-o permanentă luptă duhovnicească, așa cum aflăm în finalul părții parenetice, în care se află cele două versete. Expresia „trup și sânge” (αἷμα καὶ σάρκα) este redarea în greacă a expresiei ebraice *basar u dam* care înseamnă „om”. Nu omul este cel care ne oprește de la apropierea de Dumnezeu, ci „duhurile răutății care sunt în văzduhuri” (v. 12) afirmă Apostolul. Este vorba de lupta duhovnicească, un „război nevăzut” după expresia Sf. Nicodim Aghioritul. În continuare Sf. Pavel vorbește de o întreagă panoplie de arme duhovnicești numite „armele lui Dumnezeu”, arme asemănate cu cele ale unui ostaș roman din vremea respectivă²⁷, cu ajutorul cărora creștinul poate „sta împotriva în ziua cea rea” (v. 13). Una dintre aceste arme este „sabia Duhului, care este Cuvântul lui Dumnezeu” (v. 17). Exegeții atrag atenția că termenul μάχαιρα, folosit aici de Apostol, era sabia scurtă dar foarte ascuțită și care reprezenta principala armă de atac în lupta de aproape a soldaților romani (Lincoln 1990, 451). Oricum, ideea de ofensivă este aici clar subliniată, față de celelalte „arme” care sunt mai mult defensive²⁸. Expresia „sabia Duhului” este înțeleasă în tradiția patristică ca desemnând „poruncile lui Dumnezeu” sau „cuvântul duhovnicesc” (așa de ex. Teofilact 418). În tradiția monahală însă, sabia Duhului este asociată metanieiului din lână cu ajutorul căruia monahii rostesc rugăciunea inimii. O astfel de interpretare are și starețul Vasile, subliniind faptul că în lupta duhovnicească cea mai puternică armă împotriva vrăjmașului este rugăciunea inimii:

„Fiindcă așa cum o sabie cu două tăișuri taie cu ascuțișul ei tot ce-i stă în cale ori încotro o vei întoarce, tot așa lucrează și rugăciunea lui Iisus Hristos, când față de gândurile rele și pătimase, când față de păcate, tăind de jur împrejur prin aducerea aminte de moarte, de judecată și de chinul veșnic” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 95-96).

3.2. Scriptură – Rugăciune – Scriptură

Dincolo de citările și trimiterile biblice pe care starețul Vasile le aduce permanent ca fundament al învățăturii sale despre rugăciune și despre isihie, deosebit de importante sunt și cele câteva cugetări ale sale în care leagă rugăciunea de dumnezeieștile Scripturi. În cercetarea sa (care este cea mai bună de până acum) Dario Raccanello afirmă că starețul Vasile „n-a abordat problema rugăciunii lui Iisus într-un mod teoretic sau academic: această rugăciune trebuie să fi reprezentat pentru el ceva radical, ceva esențial în experiența unei vieți consacrate lui Dumnezeu” (Raccanello 1996, 212). Parafrazându-l putem și noi afirma că și apelul la dumnezeieștile Scripturi

²⁷ Atunci când a redactat epistola, Sf. Pavel se afla închis la Roma. De fapt, el beneficia de ceea ce în dreptul roman se numea *custodia militaris*, care prevedea ca cel anchetat să se bucure de o semi-libertate prin faptul că nu era în închisoare, ci își alegea o reședință unde plătea chirie și era acolo păzit permanent de un ostaș. Un fel de domiciliu forțat de astăzi. Unii exegeți consideră că în momentul redactării textului din *Efesenii* 6, 13-17 el s-ar fi inspirat din „garderoba” militară a soldatului care îl păzea. Alții consideră că există și un fundal iudaic sau chiar unul cu rădăcini în scrierile grecești vechi pentru descrierea de tip militar a Apostolului (vezi amănunte la Hendriksen 1967, 274-276; Lincoln 1990, 434-441).

²⁸ Este vorba de încă cinci „arme”: centură, platoșă, sandale, scut, și coif, cărora corespund: adevărul, dreptatea, pacea, credința și mântuirea (*Efes* 6, 14-17) (vezi și Raccanello 1996, 99).

nu este un demers teoretic sau academic, ci unul viu, o raportare vie la Logosul cel viu al lui Dumnezeu. Așa se face că starețul se referă, în primul rând, de mai multe ori la Sfintele Scripturi ca fiind povățuitoare, călăuzitoare și garanții ale ascetului în demersul de a deprinde rugăciunea în lipsa unui povățuitor experimentat. Astfel, în introducerea sa la *Isihie Sinaitul*, starețul scrie:

„Vrând Sfinții Părinți ca noi să nu fim prihăniți de unele ca acestea, ne poruncesc să cercetăm Sfintele Scripturi și să ne lăsăm povățuiți de ele având frate pe frate drept sfătuitor bun, cum spune Petru Damaschinul” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 100).

Așadar, chiar în lipsa unui nevoitor încercat, Sfintele Scripturi, tâlcuite cu raportarea smerită la părerile fraților împreună-nevoitori sunt un garant al lucrării autentice a nevoinței duhovnicești și a rugăciunii inimii. Aceeași idee o exprimă starețul și în introducerea la *Filotei Sinaitul*:

„Din această pricină ei (Sf. Părinți) poruncesc tuturor celor ce se luptă cu patimile să se țină de calea împărătească, pe care nu se poate cădea, viețuind adică în pustie în doi sau trei, având drept bun sfătuitor frate pe frate și cercetând ziua și noaptea Sfintele Scripturi [și scrierile sfinților], și așa cu harul lui Hristos se vor putea învăța această lucrare în chip neînșelat” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 120).

Una din învățăturile specifice ale starețului Vasile este viețuirea în comunități mici de doi – trei frați, care este numită de el „calea împărătească”, așa cum am văzut. Încă de la început, însă, frații sunt sfătuiți să practice rugăciunea inimii raportându-se permanent la Sf. Scriptură și la ceilalți nevoitori. Dar, chiar în prezența unui părinte experimentat în tainele rugăciunii, raportarea la textele sfinte rămâne un reper constant, cum citim în introducerea la *Isihie*:

„Și așa să ne învățăm această lucrare în smerenie sau multă cercetare a Sfintelor Scripturi și sfatul celor experimentați” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 131).

Scriptura este, deci, un reper fundamental în nevoința duhovnicească și în rugăciunea inimii, studierea ei fiind prezentă, în gândirea starețului Vasile, atât în situația celui care nu are povățuitor experimentat, dar și a celui ce are, atât pentru începători, cât și pentru avansați. În acest sens, starețul se dă exemplu pe sine însuși atunci când, în lucrarea dedicată abținerii de carne pentru monahi, mărturisește că întreaga sa învățătură se bazează pe cercetarea cu credință a Sfintei Scripturi și a Părinților:

„De vreme ce și eu, leneșul și netrebnicul, m-am învrednicit să citesc cu sârguință intensă și credință neîndoită Sfânta Scriptură a Vechiului și a Noului Testament, precum și cărțile dascălilor și ale Părinților, și din ele m-am învățat multe cuvinte folositoare...” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 175-176).

Pentru starețul Vasile practicarea rugăciunii inimii este o condiție indispensabilă vieții duhovnicești în orice stadiu al acesteia (Raccanello 1996, 188). Dar ca ajutor fundamental și ca reper, el sfătuiește, așa cum am văzut, cercetarea permanentă a Sf. Scripturi cu conștiința nu numai a faptului că aici sunt multe argumente pentru practicarea ei, ci mai ales, a faptului că prin Scripturi vorbește Logosul dumnezeiesc.

Așadar, este foarte clar că starețul Vasile consideră cercetarea textului biblic ca un reper important pentru viața duhovnicească și pentru rugăciunea inimii care este în centrul ei. Extrem de important este de observat, însă, că deși îndeamnă pe nevoitor să se raporteze de la început la Scripturi, ca reper în practicarea rugăciunii inimii, abia aceasta din urmă (desigur pe o anumită treaptă a ei) îi deschide nevoitorului accesul la înțelegerea textului sacru. În acest sens, starețul Vasile notează în introducerea la fericitul Isihie:

„Iar întrucât Părinții spun că sfințita rugăciune a minții e cheia înțelegerii Scripturilor, este evident că aceia care nu vor să o învețe nu pot înțelege deloc sensul [puterea] Sfintei Scripturi și al scrierilor Părinților” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 132).

Găsim aici una din perspectivele cele mai interesante ale exegezei patristice. Ca într-un fel de „cer hermeneutic”²⁹ se pornește de la Scriptură ca reper pentru practica rugăciunii, pentru ca mai apoi, chiar practica rugăciunii să devină normă a înțelegerii Scripturii. Oricum, această înțelegere a lucrurilor fundamentează principiul că practica rugăciunii inimii este un reper hermeneutic fundamental în înțelegerea profundă a Sfințelor Scripturi. În acest sens putem acum mai bine înțelege termenul de *theoria* specific hermeneuticii biblice a Părinților răsăriteni (Breck 2003, 57-60).

Desigur, cei care nu citesc Scripturile, nu caută povățuire, nu renunță la sine și la lume, nu au nici o șansă să înainteze în lucrarea rugăciunii inimii:

„Dar sfințita lucrare a minții, această slăvită și plăcută lui Dumnezeu artă a tuturor artelor nu o găsește cineva și fără renunțarea la lume și la poftele ei, fără multă povățuire și deprindere; și din această pricină a slăbit acum lucrarea acesta între monahi, și un război neîncetat are loc în cei ce nu cunosc sensul [puterea] Scripturilor Sfinte, mai cu seamă experiența atenției minții la omul interior” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 131).

Starețul Vasile considera ca periculoasă forma de monahism numită idioritmie pentru începători. Este vorba de o rânduială potrivit căreia fiecare se organiza singur, după voința sa, fără să trăiască în ascultare sau comuniune cu ceilalți, deși se aflau cu chiliile foarte aproape unul de altul. O astfel de viețuire este criticată de stareț ca „înșelare” și o socotește ca nepotrivită pentru începători. Din partea celor care viețuiau așa se pare că era și o opoziție pentru practicarea rugăciunii inimii, care era considerată apanajul celor desăvârșiți. Soluția pentru aceștia este renunțarea la acest fel de organizare, citirea Scripturii și lucrarea rugăciunii inimii:

„Dar aceasta (înșelarea) își are începutul din părerea și rânduiala de sine [idioritmia], al căror leac e smerenia, cercetarea Scripturilor și sfatul duhovnicesc, iar nu depărtarea de lucrarea minții” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 142).

Așadar, cercetarea Scripturii și rugăciunea inimii sunt condiționate și se susțin reciproc în gândirea starețului Vasile.

²⁹ Expresia nu este folosită, aici, în sens tehnic.

4. Sfânta Scriptură și scrierile Sfinților Părinți

Tabelul de mai sus ilustrează foarte clar faptul că sunt multe citate din Sfinții Părinți și că acestea sunt preluate uneori cu tot cu textele biblice pe care Părinții înșiși le citează. Acest lucru este foarte important, așa cum vom vedea. Citatele din Părinți abundă și ele, poate chiar mai mult decât cele biblice, mai cu seamă în sensul în care citatele din Părinți sunt uneori foarte lungi. De sesizat este faptul că atunci când se referă la importanța Sfintei Scripturi, aceasta apare în capul unei liste care cuprinde invariabil pe Sfinții Părinți, dar și alte scrieri din corpusul Bisericii. Iată și câteva exemple:

„Dacă cineva vrea să-și mântuiască sufletul, trebuie să se supună Scripturii și învățaturii Sfinților Părinți, iar nu oamenilor trupești” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 131).

„Luând eu de aici pricină și început, am îndrăznit, măcar că sunt lipsit de orice îndrăznire către Dumnezeu, să adun din Sfințita Scriptură, din învățătorii Bisericii și din tipicurile marilor mănăstiri pe care le primește și ține sfânta Biserică sobornicească, [și să arăt] că nicidecum nu se cade acum monahilor să mănânce carne uitându-se la cele din vechime” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 177).

Sfânta Scriptură, împreună cu Sfinții Părinți și uneori cu textele liturgice, sunt pentru starețul Vasile un corpus complet, întreg. El nu se referă la ele ca la două izvoare distincte: Scriptura și Tradiția, precum au definit apusenii prin măsurile contrareformei în sinodul de la Trident (1563), ci vorbește întotdeauna de ele împreună, pentru că în concepția răsăriteană Scriptura este o parte a Tradiției, o parte consemnată sub inspirație divină (vezi pe larg la Breck 2003, 23-30). În acest sens, este extraordinar de remarcat faptul că în majoritatea locurilor în care starețul vorbește despre Sfânta Scriptură, asociază și Sfinții Părinți, și de asemenea, atunci când citează din Sfinții Părinți, de foarte multe ori el redă aceste citări împreună cu textele biblice pe care Părinții le-au folosit. În acest sens, starețul Vasile este un exponent al concepției patristice despre Sfânta Scriptură, care nu este văzută ca un *corpus* separat, ci ca miezul Tradiției, care ni se dezvăluie prin tâlcuirile Sfinților Părinți.

Mai mult, starețul Vasile arată că Sfinții Părinți sunt de nedespărțit de Sfintele Scripturi pentru că ei înșiși le-au studiat pe acestea din urmă și au îndemnat ca să fie mereu cercetate. Cel mai des, starețul Vasile, invocă scrierile Sfinților Grigorie Sinaitul și Simeon Noul Teolog, dar nu lipsesc nici Părinții din vechime și marii exegeți ai Bisericii cum sunt Sfântul Ioan Gură de Aur, Sf. Vasile cel Mare sau Maxim Mărturisitorul. Din perspectiva cercetării de față, este însă, interesant de observat că atunci când citează din sfinții isihăști, el citează de cele mai multe ori texte în care aceștia aduc argumente din Sfintele Scripturi, chiar dacă nu au fost mari exegeți. Acest lucru este în măsură să arate că starețul Vasile a căutat în opera sfinților isihăști acele argumente care aveau o puternică fundamentare biblică și pe care le-a reprodus în propriile sale scrieri, aducând astfel deodată argumente patristice și biblice. Încă o dată, observăm, așadar concepția integratoare a starețului cu privire la Scriptură și Tradiție.

5. Raportarea la dumnezeieștile Scripturi „calea cea dreaptă și fără greșală a mântuirii vieții noastre”

Așa cum am putut constata din capitolele anterioare, cercetarea Scripturii este o constantă în învățătura starețului Vasile. Raportându-se permanent la textul sacru și îndemnând și pe urmașii săi la această practică, teologia starețului este una eminamente biblică. Pentru el, dumnezeieștile Scripturi sunt un jalon sau o baliză, care asigură nevoitorului orientarea sigură pe calea autentică a înaintării spre Dumnezeu:

„Stabilind așadar acest fel de porunci pentru alcătuirea vieții noastre, să ne întoarcem acum la calea cea dreaptă și fără greșală a mântuirii noastre, și anume la citirea dumnezeieștilor Scripturi... Sfânta Scriptură nu te va lăsa să pățești ce au pățit mulți. Aceasta întrucât cine știe Sfânta Scriptură cum trebuie să o știe acela nu se poticnește de nici unele din cele ce i se fac, ci le îngăduie pe toate: pe unele lăsându-le în credință pe seama proniei neajunse a lui Dumnezeu, iar altora știindu-le rațiunile [cuvintele] și aflându-le învățăturile din Scripturi” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 221).

Dumnezeiasca Scriptură este așadar o călăuză sigură, nu numai pentru că este inspirată, și cuprinde învățături revelate, dumnezeiești, ci mai ales pentru că raportarea la textul biblic înseamnă raportarea la Cuvântul cel viu al lui Dumnezeu, care după o expresie a Sfântului Maxim Mărturisitorul, S-a întrupat în Scripturi. În acest sens autoritatea Sf. Scripturi este imensă, după cum explică starețul Vasile:

„Fiindcă atunci când a fost chemat să-l trimită pe Lazăr, Avraam a refuzat zicând: *Au pe Moise și pe profeți. Dacă nu-i vor asculta pe ei, nu vor crede nici dacă va învia cineva din morți* [Lc 16, 31]. Iar acestea arată că Hristos vrea ca Scripturii să i se dea mai mare crezare decât dacă s-ar scula cineva din morți și ar vorbi” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 221).

În concepția sa, Sfânta Scriptură nu este o carte oarecare, ci una cu putere dumnezeiască, care poate călăuzi, vindeca, desăvârși și călăuzi spre mântuire pe cel care o citește cu credință și smerenie:

„De aceea Scriptura a fost o mângâiere, ca tot omul să poată să fie desăvârșit pentru Dumnezeu, și fără ea nu e cu puțință cuiva să fie desăvârșit...Așadar, ia aminte la citirea Scripturii, și de nu vei fi om, te vei face om, fiindcă citirea Scripturilor este o vindecare măiestrită și mântuitoare” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 221).

Urmând tradiției Părinților, starețul vorbește în introducerea la cartea Sfântului Nil Sorski de două „arme”, care mențin pe credincios pe calea cea bună: frica de Dumnezeu și gândul la judecată și gheenă la care se adaugă și citirea textului sacru:

„Sfinții Părinți, care ne învață să ne micșorăm patimile și să ne curățim inima de gândurile rele numai prin poruncile lui Hristos, stabilesc ca regulă pentru cei aflați pe treapta făptuirii [lucrării] să aibă drept cele mai tari arme două lucruri: frica de Dumnezeu și aducerea aminte de Dumnezeu ca fiind de față, potrivit cu ce se spune: *Prin frica Domnului se depărtează fiecare de la rău* [Pr 15, 27] și: *Văzut-am pe Domnul înaintea mea, ca să nu mă clatin* [Ps 15, 8]; la care mai adaugă și să aibă aducerea aminte de moarte și gheenă, precum și citirea Sfințelor Scripturi” (Vasile de la Poiana Mărului 2009, 147).

Frica de Dumnezeu și gândul la moarte sunt fundamentate pe Sf. Scriptură, de aceea cele două, care sunt gânduri cultivate de nevoitor, trebuie susținute din afară, adică de textul biblic, care menține vii cele două „arme” necesare înaintării pe calea duhovnicească. Astfel, devine și mai limpede că în teologia starețului Vasile, locul Sf. Scripturi este unul central, textul biblic fiind fundamentul esențial al vieții duhovnicești în toate aspectele și practicile ei.

Concluzii

Deși, așa cum am amintit deja, volumul operelor complete ale starețului Vasile nu depășesc 135 de pagini în ediția românească, există o atât de bogată prezență a textelor biblice încât analiza funcției lor în gândirea starețului nu poate fi cercetată suficient în limitele unui studiu precum cel de față. Cu toate acestea, cercetarea efectuată demonstrează indubitabil că Sf. Scriptură este prezentă și că ocupă un loc central în teologia Sfântului Vasile de la Poiana Mărului. Cu mici excepții, fiecare pagină scrisă de mâna sa, trimite la textul revelat. Fidel unei vechi tradiții, care urcă până la avă Antonie cel Mare, de a nu face nimic fără mărturie din Scripturi, Sf. Vasile aduce permanent, la fiecare aspect al vieții duhovnicești isihaste dezbătut, mărturie din textul sacru. Specificitatea gândirii sale, în contextul mai larg al gândirii isihaste, stă mai cu seamă în două aspecte: 1) convingerea că viețuirea în schituri mici de doi sau trei frați este ideală pentru viața monahală isihastă și 2) concepția asupra necesității rugăciunii inimii încă de la început pentru toate categoriile de credincioși (arhierei, preoți, monahi, mireni). Ambele sunt fundamentate biblic și patristic. Mai mult, în ceea ce privește textul biblic, acesta este văzut ca un însoțitor de nedespărțit al miezului viețuirii isihaste: rugăciunea inimii. Aceasta din urmă este condiționată reciproc de cercetarea Scripturii, astfel încât, rugăciunea inimii devine principiu hermeneutic („cheia”) al înțelegerii textului biblic. Exegeza starețului Vasile nu este una istorică și nici filologică. Starețul Vasile interpretează textul biblic pe linia exegezei filocalice. Este vorba de o exegeză duhovnicească cu accentul pe aplicarea mesajului biblic la viața concretă, isihastă. De asemenea, mai trebuie menționat faptul că raportarea Sf. Vasile la Scripturi nu este una de tip modern: ca la un *corpus* de texte fundamentale, ci este una vie: pentru el Scriptura fiind Cuvântul Dumnezeului Celui viu, Care vorbește și călăuzește credinciosul în fiecare generație. De asemenea, din perspectiva istoriei efectelor, observăm că starețul este atent mereu la cum au tâlcuit Părinții anteriori textele. Din toate acestea, se desprinde clar ideea că Sf. Scriptură este centrală în teologia isihastă a starețului Vasile de la Poiana Mărului. Funcția ei în această mișcare este extrem de bine articulată, ea fiind temelia, jalonul și susținătoarea permanentă a vieții duhovnicești de tip isihast.

Referințe bibliografice

- *** *Filocalia [de la Prodromu]*. 2001. Editată de D. Uricariu, studii introductive de Virgil Cândea, 2 volume, 678 + 686 pagini. New York: Universalia Books.
- *** *Filocalia Sfințelor nevoiște ale desăvârșirii*. 1946. Trad. Pr. Dr. Dumitru Stăniloae, vol. I, Sibiu.
- *** *Filocalia sfințelor nevoiște ale desăvârșirii*. 1979. Traducere, introducere și note Pr. Prof. D. Stăniloae, vol. 7: 588-603. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- *** *Împărtășirea continuă cu Sfințele Taine. Dosarul unei controverse. Mărturiile Tradiției*. 2006. Traducere și studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu: Deisis.
- Adnès, Pierre. 1969. „Hésychasme”. În *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, VII, 1, col. 381-39.
- Antonescu, Cristian. 2012. „Sfântul Paisie Velicicovski – teologie patristică și povățuire duhovnicească”. *Studii Teologice* 3: 149-195.
- Barbu, C. 1976. „Starețul Vasile de la Poiana Mărului. <Închipuire cum se cade.... Să ne îndreptăm prin pocăință...>”. *Mitropolia Olteniei*, XXVIII, nr. 3-4: 229-240.
- Baummel, Caroline. 1995. *Tradition and Exegesis in Early Christian Writers*. Variorum Collected Studies Series: Aldershot.
- Bălan, Ioanichie. 1982. *Vetre de sihăstrie românească. Secolele IV-XX*. București.
- Breck, John. 1999. *Puterea Cuvântului în biserica dreptmăritoare*. Trad. Monica E. Herghelegiu. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Breck, John. 2003. *Sfânta în Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian. Cluj-Napoca: Patmos.
- Broz, Jaroslav. 2002. „From Allegory to the Four Senses of Scriptures. Hermeneutics of the Church Fathers and of the Christian Middle Ages”. În *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. Petr Pokorny și Jan Roskovec: 301-309. Tübingen: Siebeck Mohr.
- Cocora, Gabriel și Constantinescu, Horia. 1964. „Poiana Mărului”. *Glasul Bisericii* XXIII, nr. 5-6: 466-500.
- Cocora, Gabriel. 1987. „Cuviosul Vasile de la Poiana Mărului”. În *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*: 422-431. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Coman, Pr. Prof. Dr. Constantin. 1996. „Οι προς Θεσσαλονικείς Επιστολές του Αποστόλου Παύλου στην ερμηνεία των νηπτικών πατέρων”. („Epistolele Sfântului Pavel către Tesaloniceni în interpretarea Părinților filocalici”), cu rezumat în l. engleză: „St. Paul's Epistles to the Thessalonians According to the Philocalic Fathers”. În volumul *Παύλεια. Ο Απόστολος Παύλος και η Μακεδονία. Πρακτικά Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου*: 93-106. Bereea.
- Coman, Pr. Prof. Dr. Constantin. 2001. „Premize ermeneutice în lucrarea «Răspunsuri către Talasie» a Sf. Maxim Mărturisitorul. Contribuții la o ermeneutică biblică

- ortodoxă”. În *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București*, an I: 69-110.
- Coman, Constantin. 2002. *Erminia Duhului*. București: Ed. Bizantină.
- Corbu, Agapie. 2002. *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Sibiu: Teofania.
- Crisp, Simon. 2003. „Studiile biblice ortodoxe între patristică și postmodernitate: o perspectivă din Apus”, traducere Ovidiu Matiu”. În *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectivă ortodoxă și apuseană*, ed. James D. G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Luz și Vasile Mihoc: 179-200. Sibiu: Teofania.
- Cuviosul Paisie Velickovski de la Neamț. 1996. *Autobiografia unui „Stareț” urmată de Viața „Starețului” Paisie scrisă de monahul Mitrofan*, cuvânt înainte Ierom. Serafim Rose, studiu introd. P. Elia Cittero, prezentare Tomas Spidlik, ediție îngrijită de diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu: Deisis.
- Dumitrașcu, N. 2014. „Romanian Orthodox Monasticism: History and Confession (From the beginning to St Nicodemus of Tismana)”. În *Studia Monastica* 56, Fasc. 1: 37-55.
- Evagrie Ponticul, *Rerum monachalium rationes*, ed. Migne, PG XL, col 1253 B;
- Fiedrowicz, Michael. 1998. *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Bern: Peter Lang.
- Finan, Thomas și Twomey, Vincent (ed.). 1995. *Scriptural Interpretation in the Fathers: Letter and Spirit*. Dublin: Four Courts Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1993. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Siebeck Mohr.
- Hall, Christopher A. 2011. *Să citim Scriptura cu Părinții Bisericii*, trad. Pr. Prof. Dr. Aurel Pavel și Cînduleț Diana Elena. Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”.
- Hauser, Allan J. și Watson, Duane F. (ed.). 2003. *A History of Biblical Interpretation*, volum 1: *The Ancient Period*, Gran Rapids, Michigan / Cambridge: Eerdmans Publishing Company.
- Hauser, Allan J. și Watson, Duane F. (ed.). 2009. *A History of Biblical Interpretation*, vol. 2: *The Medieval through the Reformation Periods*, Gran Rapids, Michigan / Cambridge: Eerdmans Publishing Company.
- Hendriksen, William. 1967. *Ephesians*. Garnd Rapids: Baker Books.
- Iorga, Nicolae. 1931. „La vie monastique chez les Roumains”. În *Revue historique du Sud-Est européen* 8: 113-119.
- Iorga, Nicolae. 1935. *Byzance après Byzance*, București.
- Kannengieser, Charles. 2004. *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. I-II. Leiden/Boston: Brill.
- Lieb, M., Mason, E., Roberts J. (ed.). 2011. *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Limburg, James. 2000. *Psalms*. Westminster: John Knox Press.
- Lincoln, Andrew T. 1990. *Ephesians*, WBC 42. Dallas, Texas: Word Books Publisher.
- Loh, I-Jin – Nida, Eugene A. 1977. *Philippians. A Translator's Handbook of the Paul's Letter to the Philippians* 63. New York: United Bible Society.

- Luz, Ulrich. 2002. *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1–4, Benziger, Zürich / Neukirchener, Neukirchen-Vluyn.
- Meyendorff, John. 1974. *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*. London: Variorum.
- Merkt, A.. 2012. „Novum Testamentum Patristicum. Ein Projekt zur Erschließung der Rezeption des Neuen Testaments in frühchristlicher und spätantiker Zeit”. În *Sacra Scripta* X, 1: 15-38.
- Micle, Arhim. prof. Veniamin. 1978. „Despre monahismul ortodox român, anterior sec. al XIV-lea”. În *Glasul Bisericii XXXVII*, 3-4: 300-317.
- Micle, Arhim. prof. Veniamin. 1999. *Manuscrise românești de la Prodrumu (Muntele Athos)*, Sf. Mănăstire Bistrița: Episcopia Râmnicului.
- Mihail, Paul. 1983. „Schitul Poiana Mărului, un centru ortodox cărturăresc”. În vol. *Spiritualitate și istorie la întorsura Carpaților*, vol. I. Buzău: 377-383.
- Mihoc, Vasile. 2007. „Elemente esențiale ale ermeneuticii biblice în opera Sf. Maxim Mărturisitorul”. În vol. *Patristică și actualitate*. Sibiu.
- Mihoc, Vasile. 2013. „Greek Church Fathers and Orthodox Biblical Hermeneutics”. În *Greek Patristic an Eastern Orthodox Interpretations of Romans*, ed. Daniel Patte și Vasile Mihoc: 1-40. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Mureșan, D. I. 1999. „Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile Conciliului florentin în Moldova (1442–1447)”. *Studia Universitatis Babes-Bolyai. Historia* 44: 3-57.
- Negrov, Alexander I. 2008. *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church*, col. „Beiträge zur historischen Theologie” 130. Tübingen: Siebeck Mohr.
- Nica, Antim. 1986. „Starețul Vasile de la Poiana Mărului. Pe marginea unei corespondențe cu ucenicul Alexie”. În *Îndrumătorul bisericesc* 2: pp. 41-47.
- Nicklas, T.; Merkt, A.; Verheyden J. (ed.). 2013. *Ancient Perspectives on Paul* (NTOA 102). Göttingen.
- Norocel, E.. 1966. „Sf. Eftimie, ultimul patriarh de Târnovo și legăturile lui cu țările române”. În *Biserica Ortodoxă Română LXXXIV*, nr. 5-6: 565-570.
- Pelimon, Al. 1891. *Memoriu. Descrierea sfintelor Monastiri*. București.
- Raccanello, Dario. 1996. *Rugăciunea lui Iisus în scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, trad. Maria Cornelia Oros și diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu: Deisis.
- Ruffini, Mario. 1980. *Aspetti della cultura religiosa ortodossa romena medievale (secoli XV-XVIII)*, Roma: Editrice Nagard.
- Sf. Grigorie de Nyssa, în *Psalmorum inscriptiones*, ed. Migne, PG XLIV, col. 456 C.
- Sf. Ioan Gură de Aur. 1908. *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corinteni*, trad. arhim. Theodosie Athanasie. București: Socec & Co.
- Sf. Teofilact al Bulgariei. 1904. *Cele paisprezece Trimiteri adică Epistolii ale Sfântului Apostol Pavel*, trad. mitrop. Veniamin Costachi. Iași.
- Simedrea, Tit. 1962. „Viața mănăstirească în Țara Românească, înainte de anul 1370”. În *Biserica Ortodoxă Română LXXX*, nr. 7-8: 673-687.
- Stăniloae, Dumitru. 1976. „Besii în mănăstirile din Orient”. În *Biserica Ortodoxă Română*, CLIV, nr. 5-6: 507-590.

- Stăniloae, Dumitru. 1992. *Din istoria isihasmului în Ortodoxia română*. București: Ed. Scripta.
- Tachiaos, Antonios Emilianos N. 1964. *Ο Παῖσιος Βελιποκόφσκι (1722-1794) και η Ασκητικοφιλογική Σχολή του*, Θεσσαλονίκη.
- Theodorescu, Răzvan. 1974. *Bizanț, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românești (sec. X-XIV)*. București.
- Turdeanu, Emil. 1947. *La littérature bulgare au XIV-siècle et sa diffusion dans les pays Roumains*. Paris.
- Vasile de la Poiana Mărului, *Introduceri în Rugăciunea lui Iisus și isihasm*. 2009. Studiu: Dario Raccanelo, Argument: diac. Ioan I. Ică jr., traducere diac. Ioan și Maria Cornelia Ică jr.. Sibiu: Ed. Deisis.
- Vincentiu de Lerin. *Commonitorium*, ed. Migne, PL tom L, col. 675;
- Weidemann, H.U. (ed.). 2013. *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101). Göttingen.
- Zamfirescu, Dan. 1996. *Paisianismul. Un moment românesc în istoria spiritualității europene*. București: Ed. Roza Vânturilor.
- Zăvoianu, Corneliu. 1981. „Rugăciunea lui Iisus în Imperiul Bizantin. Răspândirea ei în Peninsula Balcanică și în Țările Române”. În *Glasul Bisericii* XL: 1100-1130.

O filosofie a autenticității. Presupoziții existențialiste în *trăirism**

Ionuț-Alexandru Bârliba

Este destul de greu și în același timp riscant să abordezi existențialismul în mod riguros, ca pe orice alt mare curent sau sistem filosofic. A descoperi tezele și principiile a ceea ce a fost denumit generic existențialism nu este cel mai la îndemână demers pe care îl poate propune istoria filosofiei. În fapt, ar fi chiar impropriu să vorbim despre o înlănțuire deductivă de teze și de principii ale existențialismului. Mai potrivit ar fi să spunem că existențialismul este un curent de gândire care pune laolaltă anumite teme comune de meditație filosofică și care propune, cu funcție categorială, unele concepte. Amintesc aici: nevoia și experiența alegerii/ a deciziei, absența sensului rațional al universului și al lumii, credința, relația problematică cu divinitatea, contingența existenței, precum și anumite concepte distincte: anxietatea, autenticitatea, moartea, disparerea, absurdul, individul, libertatea sau responsabilitatea.

Jean Wahl sublinia că este greu de argumentat existența unui corp doctrinar comun care să fie numit Filosofia existenței (Wahl 1969, 4 citat în Bolea 2012, 27). Chestiunea este accentuată și completată de către Macquirre care notează: „Este adevărat...că nu există un corp comun doctrinar la care să subscrie toți existențialiștii, comparabil, să zicem cu tezele centrale care-i țin uniți pe idealiști sau pe tomiști în școlile lor respective. Din această cauză, existențialismul a fost descris...nu ca o 'Filosofie' ci mai degrabă ca un 'stil de Filosofare'” (Macquarrie 1972, 14 citat în Bolea 2012, 27). O componentă importantă însă a discursului existențialist, a acestui stil de filosofare, o reprezintă atenția aparte asupra experienței unice a individului. Nu vorbim aici despre un tip de existență solipsistă, extrasă din linearitatea maselor, a mulțimii. Existențialismul are în vedere mai degrabă felul în care individul relaționează cu ceilalți, felul în care se integrează în/ asumă viața socială, cu scopul construirii unei existențe autentice. „Existențialismul desemnează o Filosofie non-sistemică...care privilegiază concretul, singularul, 'trăitul' în raport cu noționalul, conceptele și generalitățile vagi” (Huisman 1997, 5 citat în Bolea 2012, 30-31); pentru că, în definitiv, acest apel la concretețe, după cum subliniază autorul român Ștefan Bolea „se referă la înțelegerea autentică a individului uman în raport nemijlocit cu existența sa” (Bolea 2012, 31).

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSR - doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

S-a spus despre trăirism că ar fi varianta românească a existențialismului. Urmând o logică simplă, trăirismul și profesiunea de credință filosofică inițiată de Nae Ionescu sunt, deopotrivă, dificil de înregimentat riguros filosofic, sub forma unui sistem; ceea ce caracterizează această mișcare intelectuală fiind mai degrabă accentuarea anumitor teme, viziuni și concepte filosofice care să facă posibilă ideea unei filosofii românești autentice, cu specific.

În ce măsură poate fi susținută această premisă a trăirismului cu relevanță conceptuală existențialistă, care sunt particularitățile trăirismului și dacă putem vorbi cu adevărat despre un curent filosofic denumit astfel, reprezintă câteva dintre punctele esențiale pe care le pune în discuție textul de față.

Totodată, o discuție despre figura controversată și despre gândirea lui Nae Ionescu, raportarea trăirismului la unele concepte centrale ale existențialismului și, în fine, analiza comparativă a unor autori precum Søren Kierkegaard, Martin Heidegger, Nae Ionescu sau Emil Cioran ar trebui să indice o direcție interpretativă coerentă asupra acestei zone a filosofiei românești. În plus, de importanță aici, ca scop general al studiului, este încercarea de identificare a trăsăturilor acestui tip de filosofare românească, cu bază creștină, mistică, care să conecteze decisiv gândul autentic filosofic de spiritualitatea românească de sorginte ortodoxă. În ce măsură trăirismul și autori precum Nae Ionescu (în special), Emil Cioran sau Petre Țuțea contribuie și susțin coerent această premiză, în raport cu ‘bagajul’ conceptual existențialist, constituie miza centrală a studiului pe care îl propun.

Voi aborda problematica expusă mai sus pornind de la o analiză succintă a câtorva dintre conceptele esențiale ale acestui curent, relevante pentru discuția de față și aceasta pentru că, în privința existențialismului, putem vorbi despre câteva concepte cu valoare categorială. Am organizat această parte a articolul în jurul analizei conceptului de *autenticitate*, un concept pe care îl consider determinant în încercarea de lămurire a specificului acestui tip de filosofare. Demersul meu va cuprinde așadar o abordare ceva mai generoasă a *autenticității*, analiza celorlalte concepte (angoasa, moartea, libertatea, responsabilitatea sau absurdul) realizând-o raportându-mă la această temă existențialistă decisivă, căutarea neconținută a autenticității.

Acest demers al căutării, al identificării și al asumării autenticității constituie poate cea mai importantă temă filosofică pe care o propune existențialismul. În esență, autenticitatea trimite la, sau are în vedere, ceea ce ne este propriu nouă înșine prin excelență; anume propriul sine, individualitatea. Autenticitatea nu este un dat natural, ci presupune un proces de devenire, care constă în căutarea adevărului personal care să ne pună în acord cu noi înșine. Acest fapt trimite însă totodată și la funcția ne-convențională a autenticității. Autenticitatea presupune în egală măsură o doză de originalitate, cât și de revoltă împotriva anumitor norme sau convenții sociale/ morale, aspecte determinate ale devenirii sinelui, ale asumării individualității. Pentru moment voi sublinia că, în esență, autenticitatea înseamnă căutare de sine.

Există câteva nume importante ale existențialismului care au dezvoltat acest concept al autenticității. O contribuție importantă aici o găsim în primul rând la Søren Kierkegaard, numit în genere părintele modern al acestui curent. Kierkegaard tratează

ceea ce el denumeste autenticitatea sinelui având în vedere câteva teme: însemnătatea credinței religioase, discuția asupra subiectivității și a interiorității și dialectica (devenirii) sinelui.

În fapt, este important de adăugat aici ceea ce scrie același Bolea în studiul său de dată recentă asupra existențialismului: „Filosofia existenței pornește de la traseul înființat de Kierkegaard, cel al ‘gânditorului subiectiv’, care îmbină explicarea existenței autentice cu dezbaterăa originară a ființei. Acest traseu de gândire provine din necesitatea unei epoci, în care Filosofia reflexivă a idealismului speculativ și gândirea științifică a pozitivismului au ignorat existența” (Bolea 2012, 40).

1. Kierkegaard și autenticitatea religioasă

Kierkegaard aduce în discuție posibilitatea credinței autentice într-un text intitulat *Frică și Cutremur* și semnat sub pseudonimul Johannes de Silentio. Acesta își propune, fără a avea pretenția de a înțelege actul credinței, să lămurească și să se lămurească în privința interiorității psihice a lui Avraam, în contextul ordaliei la care este supus. Mai exact, ceea ce se vrea clarificat este actul genuin al credinței, ca punct de reper fiind ales un personaj biblic exponențial.

Avraam reprezintă un model de obediență în fața unui Dumnezeu drept, milostiv, atotputernic, dar și aprig, cu care poate totuși relaționa într-un mod personal. Pentru întărirea credinței autentice, jertfa lui Avraam de a-și sacrifica fiul la porunca lui Dumnezeu are o importanță covârșitoare. Odată acceptată cerința divină, Kierkegaard ne atrage atenția asupra unui fenomen paradoxal, în genere neluat în seamă, cu atât mai mult cu cât Avraam este cunoscut ca fiind *părintele credinței*. Astfel, privită dintr-un punct de vedere strict etic, intenția lui Avraam de a-și sacrifica fiul poate fi înțeleasă ca fiind o tentativă de omor.

Sacrificarea propriul fiu, la cerința lui Dumnezeu, în pofida afecțiunii naturale a tatălui și în dezacord cu principiile umane etice care condamnă categoric un astfel de gest, ar fi trebuit să-l contrarieze nu atât pe Avraam, cât mai ales pe orice creștin de mai apoi. Pentru cel care conștientizează incompatibilitatea acțiunii lui Avraam cu principiile etice, semnificația episodului biblic se bifurcă astfel: „Expresia etică a ceea ce a făcut Avraam este că el voia să-l omoare pe Isaac, iar expresia religioasă, că dorea să-l sacrifice” (Kierkegaard 2002, 84).

Astfel, dacă dezacordul moral în care se află Avraam nu pare a fi sesizat de nimeni, întrebarea lui Kierkegaard (în ce constă măreția și supranumele lui Avraam?), devine legitimă. Indiciul unui răspuns se află în ceea ce Kierkegaard numește *suspendare teleologică a eticului*. Astfel, Avraam suspendă teleologic eticul prin situarea într-o altă dimensiune de înțelegere a existenței, credința. Cu alte cuvinte, prin această anulare temporară a cerințelor etice universale, perfect umane, Avraam își subordonează responsabilitățile de tată legăturii personale cu Dumnezeu (Green 1998, 262).

Într-o notă, Leo Stan¹ precizează că mișcarea existențială de suspendare teleologică a eticului desemnează o anulare temporară, determinată de un scop (Kierkegaard 2002, 231). Dacă ar fi să adaptăm înțelesul acestei sintagme episodului biblic în cauză, vom spune că ceea ce anulează temporar Avraam este ‘obligăția’ etică, în calitate sa de individ supus universalității cerințelor etice, anulare determinată/ făcută posibilă/ justificată de porunca divină și de credința lui Avraam (ceea ce constituie scopul suspendării). Iată și varianta textuală a acestei inversiuni a raportului dintre individual și universal, determinat de actul credinței:

„Credința este chiar acest paradox că individualul ca individual e mai presus de universal – totuși, a se observa: astfel încât mișcarea se repetă, iar individualul, de asemenea, după ce s-a aflat în universal, se izolează acum ca individual mai presus de universal. Dacă nu aceasta este credința atunci Avraam e pierdut” (Kierkegaard 2002, 118).

Nu voi intra aici în detaliile discursului argumentativ pe care îl propune Kierkegaard privitor la ceea ce presupune paradoxul credinței. De reținut este că autenticitatea religioasă, conform discuției pe care o propune Kierkegaard, prezintă câteva aspecte esențiale, ‘bifate’ de exemplul oferit de Avraam. Astfel, credința autentică este un act excepțional, ce necesită o ‘testare’, întruchiează paradoxul conform căruia un individ (singular) este mai presus de universal (cazul lui Avraam sau al lui Iov), credința autentică presupune o relație directă cu Dumnezeu și de aici, actul credinței este inefabil. Leo Stan surprinde foarte bine această caracteristică a autenticității religioase:

„Căci a explica ceva e a te folosi de limbaj, adică de un instrument accesibil tuturor, sau de un ‘universal’, cum spune Johannes. Dacă Avraam încearcă să-și motiveze în vreun fel fapta (jertfirea lui Isaac), atunci el ar eșua în ordalia prin care e încercat, pentru că între Dumnezeu și el există o relație privată, care nu poate și nu trebuie dezvăluită celorlalți” (Kierkegaard 2002, 29-30).

Kierkegaard nu își îndeamnă cititorii să își asume credința și statutul de a fi creștini în felul extrem oferit de povestea lui Avraam, însă îndeamnă prin exemplul acestuia la ridicarea gradului de conștiință de sine, la autenticitate existențială. Într-un mod simplu, chestiunea ar putea fi exprimată astfel: înainte de a ne considera creștini, trebuie să înțelegem în mod limpede specificul unei astfel de existențe, pentru ca abia mai apoi să ne-o putem asuma (de pe premisele autenticității).

Am insistat pe acest text al lui Kierkegaard și pe analiza pe care filosoful danez o face asupra încercării la care este supus Avraam pentru că acest episod este un exemplu limpede a ceea ce presupune autenticitatea religioasă în termenii filosofiei existențialiste. Totodată, putem sesiza unele indicii care trimit și la alte concepte existențialiste de importanță aici precum anxietatea, responsabilitate individuală, absurdul sau necesitatea alegerii.

Alte două aspecte determinante al autenticității sunt, așa cum aminteam mai sus, asumarea individualității (și implicit simțul de revoltă împotriva normelor, nonconformismul) și conștientizarea propriului sine aflat într-un proces de devenire. Tot Kierkegaard este cel care ne oferă câteva observații importante aici.

¹ Traducătorul volumului *Frică și Cutremur*.

Filosoful danez consideră că motivația existențială a omului trebuie să fie cea de a fi/ de a deveni o ființă spirituală, un sine, fapt ce ar determina împlinirea propriei individualități fiecăruia. Individul trebuie să fie angajat în mod singular pe drumul existenței sale, care poate presupune ‘piedici’ (disperarea, anxietatea, melancolia, păcatul) dar și momente decisive precum experiența credinței autentice și a iertării. Pentru a purcede însă pe acest drum al autenticității, individul trebuie să se rupă de colectivitate, de societate și să se poziționeze, la rigoare, doar în relație cu Dumnezeu/ în fața lui Dumnezeu.

Singurul grup în care Individul ar putea viețui în mod autentic este comuniunea; o comunitate în cadrul căreia fiecare membru își îndrumă existența după repere etico-religioase comune.² Valabilitatea unei astfel de comunități este susținută de năzuința comună a indivizilor, iar autenticitatea unui astfel de grup este menținută de individualitatea fiecărui membru (Watkin 2001, 59). Categoria *Individului* se opune categoriei *mulțimii*, *a masei*, *a publicului*. Potrivit lui Kierkegaard, acestea sunt formate din membri care își urmează pe negândite grupurile de apartenență și care astfel creează presiune socială. Mulțimea reprezintă o masă pur numerică de indivizi al căror temei este lipsa de judecată și de responsabilitate proprie.

Critica lui Kierkegaard are în vedere un proces pe care filosoful danez îl consideră specific societății, culturii și religiei contemporane acestuia: *uniformizarea*. Uniformizarea este rezultatul acțiunii maselor, a mulțimii, a publicului asupra individului. Într-un text mai puțin cunoscut, Kierkegaard notează:

„Pentru ca uniformizarea să se producă, trebuie mai întâi ca o fantomă să fie evocată/ chemată, spiritul/ fantoma uniformizării, o abstracție monstruoasă, o entitate cuprinzătoare care nu reprezintă nimic, un miraj - iar această fantomă este *publicul/ masa*”³ (Hong ed. 2000, 261).

Uniformizarea constituie tendința primară a epocii moderne. Potrivit lui Kierkegaard, acest fenomen nu se face simțit în eliminarea diferențelor economice sau de clasă dintre indivizi, ci are de a face cu rătăcirea individualității în noțiunea abstractă a publicului/ a mulțimii (Walsh 2009, 175). Societatea modernă nu valorizează indivizii, ci evidențiază importanța puterii oferite de numărul celor care formează mulțimea. Importanța individului este astfel redusă la semnificația sa numerică.

Dacă totuși individul reușește să se sustragă acestui proces globalizant, el va ajunge să se conștientizeze pe sine, în cel mai înalt sens religios, în relație cu Dumnezeu și își va putea asuma propriile decizii, în loc să consimtă cu mulțimea/ publicul. Acest tip de consimțire este de nedorit deoarece anihilează concretețea individualității, ceea ce ar transfera situarea individului ca sine în fața lui Dumnezeu în poziționarea în fața instanței publicului/ masei, ca simplă valoare numerică (Hong ed. 2000, 261-263).

² În contextul unei discuții cu tematică apropiată conceptual, Nae Ionescu notează următoarele: „A trăi în comunitate înseamnă a trăi în Dumnezeu; a trăi în Dumnezeu înseamnă a trăi în comunitate” (Ionescu 1999, 213).

³ „For leveling really to take place, a phantom must first be raised, the spirit of leveling, a monstrous abstraction, an all-encompassing something that is nothing, a mirage- and this phantom is *the public*.”

În acord cu toate cele prezentate până acum, se poate sublinia faptul că pentru Kierkegaard sinele nu este un dat natural, cât o entitate relațională, aflată pe un drum al devenirii.⁴ Neîntrând în detalii, voi sublinia doar că pentru filosoful danez sinele este înțeles ca o relație/ raport în triplu sens: ca sinteză între tendințe/ elemente existențiale contrare (finitudine-infinite, libertate-necesitate), ca sine în raport solipsist cu sine însuși și ca raportare la cel care a instituit sinele ca sinteză (Dumnezeu). Esențial la Kierkegaard și totodată în contextul discuției de față este tocmai acest ultim sens al sinelui în relație constitutivă cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, individul uman, conștientizându-și sinele, își acceptă totodată *întemeierea ca sine* într-un raport autentic și original cu Dumnezeu, îndepărtând astfel posibilitatea limitativă a unei relații solipsiste.

Fragmentul în care Kierkegaard definește sinele în acest triplu sens este destul de cunoscut:

„Omul este spirit. Ce este însă spiritul? Spiritul este sinele. Ce este însă sinele? Sinele este un raport care se raportează la sine însuși sau este acel ceva din raport prin care raportul se raportează la el însuși; sinele nu este raportul, ci faptul că raportul se raportează la sine.

Un astfel de raport care se raportează la sine însuși, un sine, trebuie fie să se fi pus singur, fie să fi fost pus de altceva.

Dacă raportul care se raportează la sine este pus de altceva, atunci într-adevăr raportul este termenul terț, dar atunci acest raport, terțul, este la rândul său un raport și se raportează la cel care a pus întreg raportul.

Un astfel de raport derivat și pus este sinele omului, un raport care se raportează la sine, și, în raportarea la sine, se raportează la altceva” (Kierkegaard 1999, 53-54).

2. Heidegger și autenticitatea Dasein-ului

La rândul său, în contextul unei discuții despre autenticitate și inautenticitate, Martin Heidegger dezvoltă într-un sens diferit caracterul relațional al sinelui/ *Dasein*-ului.

Acesta subliniază că în constituția *Dasein*-ului este implicată în mod esențial componenta socială. Cu alte cuvinte, individul nu mai poate fi separat complet de ceilalți, nu mai poate fi izolat social (așa cum, spre exemplu am putut remarca la Kierkegaard). „În versiunea heideggeriană sinele din eu însumi devine un *se impersonal*” (Bolea 2012, 210). În terminologia lui Heidegger această situație este numită *Faptul-de-a-fi-sine cotidian*. Iată ce notează Heidegger în paragraful 27 din *Ființă și timp*:

„Însă în această distanțare ce aparține ființei-laolaltă rezidă următorul lucru: ca fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian, *Dasein-ul* se află sub *autoritatea* celorlalți. El însuși nu *este*; ființa i-a fost confiscată de către ceilalți. [...] „Fiecare dintre noi”

⁴ Întâlnim această idee și la Nae Ionescu: „Omul nu este ceva gata făcut. Omul este ceva care se face mereu” (Ionescu 1999, 211).

(*man selbst*) aparține celorlalți și le consolidează puterea. „Ceilalți”, numiți astfel pentru a ascunde apartenența noastră esențială la ei, sînt cei care, în primă instanță și cel mai adesea, „sînt prezenți-aici” în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian. „Cine”-le nu este nici cutare și nici cutare, nici „fiecare dintre noi”, nici câțiva și nici suma tuturor. „Cine”-le este neutrul, *impersonalul „se”*” (Heidegger 2006, 173-174).

Impersonalul *se* determină o nivelare a tuturor posibilităților de ființă. Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul dizolvă integral *Dasein*-ul propriu în felul de a fi al „celorlalți” (Heidegger 2006, 174). Ceilalți sunt cei de care nu te mai poți distinge pe tine însuși. Iar neputința distingerii și ne-ieșirea în evidență sunt vizibile în orice fel de a fi al cotidianității. „Ne bucurăm așa cum se bucură îndeobște; citim, privim și judecăm literatura și arta așa cum se privește și se judecă” (Heidegger 2006, 174). Ba mai mult, efectul impersonalului *se* apare chiar și în activitățile ce, în genere, sunt considerate individuale, separate de tendințele generale. Separarea și chiar individualizarea în sine sunt tot determinări ale impersonalului *se*. „...însă deopotrivă ne desprindem de „marea masă” și ne retragem așa cum se retrage îndeobște; ne „indignăm” de tot ceea ce îndeobște se consideră demn de indignare. Impersonalul „se”, care nu este nimic determinat și care sîntem toți, deși nu ca sumă, prescrie felul de a fi al cotidianității” (Heidegger 2006, 174).

Impersonalul *se* este ‘omniprezent’ în primul rând la nivelul preluării, sau mai degrabă al nepreluării răspunderii (sociale). Impersonalul *se* răpește *Dasein*-ului responsabilitatea (Heidegger 2006, 175). Impersonalul *se* dizolvă, distanțează și nivelează. „Fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși” (Heidegger 2006, 175).

Putem identifica din cele analizate mai sus o formă de inautenticitate existențială; o lipsă a autenticității datorată acțiunii impersonalului *se* asupra sinelui *Dasein*-ului. În acest punct, Heidegger diferențiază între sinele *Dasein*-ului, în forma sa cotidiană (așadar sub ‘influența’ impersonalului *se*) pe care-l numește *sine-impersonal* și *sinele autentic*, „sinele surprins în chip propriu” (Heidegger 2006, 177). Propriu-zis, nu avem parte aici de o opoziție, cât de un proces de „modificare existențială”. În primă fază, *Dasein*-ul este un sine-impersonal; situat așadar în limitele fixate de impersonalul *se*. „În primă instanță eu nu „sînt” „eu” în sensul sinelui propriu, ci sînt ceilalți în modul impersonalului „se”” (Heidegger 2006, 177). Abia „Cînd *Dasein*-ul des-coperă lumea în chip propriu și și-o aduce aproape, cînd își deschide lui însuși ființa lui autentică, atunci această des-coperire a „lumii” și această descoperire a *Dasein*-ului se împlinesc întotdeauna ca eliminare a tuturor acoperirilor și camuflărilor, ca distrugere a disimulărilor prin care *Dasein*-ul își închide drumul către el însuși”, sinele *Dasein*-ului devine un sine autentic (Heidegger 2006, 178).

Este dificil de clarificat în câteva fraze procesul fenomenologic prin care *Dasein*-ul devine un sine autentic, în concepția lui Heidegger. De altfel, nici miza textului de față nu ne îndeamnă la o astfel de întreprindere. Important aici este să înțelegem și să evidențiem ceea ce distinge Heidegger prin autenticitate, ca reprezentant determinant al filosofiei/ fenomenologiei existențialiste.

Astfel, un aspect decisiv al autenticității îl reprezintă ieșirea din registrul impersonalului *se*, cel prin care înțelegerea de sine a individului uman era nivelată prin faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian. Căderea *Dasein*-ului „în impersonalul *se* reprezintă o închidere în raport cu sinele său” (Heidegger 2006, 609).

Ceea ce contrabalansează efectul impersonalului *se* și face posibilă existența autentică este *ființa întru moarte*; cu alte cuvinte, *Dasein*-ului i se dezvăluie posibilitatea înțelegerii de sine ca *ființă întru moarte*. Iată ce scrie Heidegger: „Faptul-de-a-muri, care este în chip esențial al meu, în așa fel încât nimeni nu mă poate reprezenta în privința lui, este pervertit într-un eveniment care survine la nivel public și cu care se întâlnește impersonalul „se”” (Heidegger 2006, 337). „Moartea este posibilitatea *cea mai proprie a Dasein*-ului” (Heidegger 2006, 249).

Taylor Carman scrie că pentru Heidegger autenticitatea are în vedere relația mea unică cu mine însumi, în propria existență, în contrast cu relația mea cu ceilalți sau chiar cu mine însumi, dar din perspectiva persoanei a doua sau a treia; mai exact, situația în care *Dasein*-ul se află sub 'influența' impersonalului *se*. Așadar, atât la Heidegger, cât și la Kierkegaard, vorbim despre autenticitate atunci când avem în vedere structura existențială unică a ființei umane care se percepe pe sine însăși la persoana întâi. Heidegger o numește *Jemeinigkeit* (*faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu*). În acest sens, autenticitatea nu are vreo semnificație normativă; autenticitatea nu este 'bună sau rea', ci are în vedere doar distincția relațională dintre individ cu sine însuși, pe de o parte și cu ceilalți, pe de altă parte (Carman 2006, 233).

Doar atunci când *Dasein*-ul se află în relație directă cu el însuși, așadar, atunci când perspectiva asupra mea este a/ la persoanei/ persoana întâi, *Dasein*-ul își testează propria înclinație spre autenticitate, prin faptul-de-a-muri (Bolea 2012, 224). Perspectiva sau punctul de vedere la persoana a doua sau a treia (semnul 'intermedierii' impersonalului *se*), prin care *Dasein*-ul se referă la ceilalți dar și la propriul sine, constituie o formă de inautenticitate existențială.

Așadar, atunci când *Dasein*-ul se înțelege pe sine ca ființă întru moarte, el poate depăși domeniul impersonalului *se*. Această transgresare a *Dasein*-ului este însă posibilă doar prin înfruntarea unei stări afective fundamentale, angoasa.

3. Angoasă, libertate și autenticitate

Revenim în acest punct la Kierkegaard, cel care se ocupă de angoasă/anxietate în special în volumul denumit fără ocolișuri *Conceptul de anxietate*. Aici, angoasa, această predispoziție psihologică aparte, este înțeleasă drept condiție esențială a libertății. Iată ce scrie filosoful danez:

„Anxietatea poate fi asemănată cu amețea. Cel al cărui ochi ajunge să privească-n jos în hăul căscat-amețește. Care să fie pricina? Atât ochiul, cât și prăpastia; căci dacă nu s-ar fi uitat în jos...Tot așa este și anxietatea, amețea libertății, care

survine cand spiritul vrea să instituie sinteza, la care libertatea scrutează-n jos în propria-i posibilitate, agățându-se de finit și ținându-se de el. În această amețeală se prăbușește libertatea. [...] În aceeași clipă totul este schimbat; iar când libertatea se ridică din nou în picioare, își dă seama că este vinovată. Între aceste două clipe se află și saltul” (Kierkegaard 1998, 99).

Această amețeală nu este atât o senzație ce ne cuprinde sinele, ca reacție la un fenomen exterior, cât o senzație pe care individul și-o provoacă sau și-o poate provoca singur. Fragmentul este avut în vedere și de către Jean-Paul Sartre, care discută despre angoasă și despre problema libertății pornind tocmai de la Søren Kierkegaard. Filosoful francez afirmă că, prin intermediul angoasei, omul devine conștient de libertatea sa. În cuvintele sale: „angoasa este modul de a fi al libertății în calitate de conștiință de a fi, în angoasă libertatea este în ființa sa în discuție pentru ea însăși” (Sartre 2004, 72).

Exemplul la care recurge Sartre pentru a clarifica distincția pe care, în termenii săi, o face Kierkegaard între frica ce este *frica de ființele lumii* și angoasa ca *angoasă față de mine* este destul de cunoscut.

Sartre evocă exemplul vertijului, caz în care individul cuprins de spaimă/ de frică se teme să nu cadă, printr-un eveniment nefericit, într-o prăpastie în apropierea căreia se află. Pe de altă parte, persoana cuprinsă de angoasă pe marginea prăpastiei este chinuită de gândul că ar putea să se arunce benevol în ea, dacă decide astfel, fiind conștientă de libertatea aceasta. În primul caz, omul nu este decât o victimă imobilă, a cărei existență poate fi afectată de factori externi.angoasa, în schimb, dezvăluie problema condiției umane, evidențiind premisele conștiinței unui subiect activ (Gardiner 1997, 143-144). Ceea ce provoacă anxietate este: 1. conștientizarea de către individ a realității că la o astfel de situație limită el nu va răspunde în mod necesar cu o reacție de auto-protecție și 2. faptul că, practic, nu există vreun obstacol în fața posibilității deciziei, omul fiind singurul responsabil de orice alegere. Sartre surprinde într-un mod plastic semnificația angoasei prin următorul exemplu: „Amețeala este angoasă în măsura în care mă tem nu să cad în prăpastie, ci să nu mă arunc în ea” (Sartre 2004, 72).

Totuși, cea mai potrivită expresie a caracterului deoportivă ambiguu și paradoxal, atât ca teamă cât și ca dorință, al anxietății o găsim în jurnalul lui Søren Kierkegaard:

„...aceasta este *anxietatea*, cea care determină cu adevărat păcatul original; anxietatea este o atracție/o înclinație naturală pentru ceva de care ne este frică, o antipatie simpatcă; anxietatea este o putere străină care-l cuprinde pe individ, dar din ale cărei brațe nu se poate și nici nu vrea să se elibereze, fiindu-i cu adevărat frică de ea, ori de ce ți-e frică te și atrage. Anxietatea îl face pe individ neputincios, iar primul păcat are loc întotdeauna într-o stare de neputință/ de sfârșeală”⁵ (Kierkegaard 1962, 284).

⁵ „- es ist Angst, dies ist die eigentliche bestimmung der Erbsünde; Angst ist nämlich eine Begierde nach dem, was man fürchtet, eine sympathetische Antipathie; Angst ist eine fremde Macht, die den einzeln Menschen

Ceea ce scoate la iveală prezența anxietății în starea de inocență este „senzația omului de a se putea determina ca spirit” (Gaetano 2000, 70). Anxietatea provine dintr-un presentiment al individului aflat în starea de inocență, care-și percepe sinele autentic, fapt ce deschide posibilitatea libertății.

Kierkegaard atrage atenția încă din primele pagini ale tratatului său că anxietatea nu trebuie confundată cu frica sau cu alte emoții de acest fel care au în vedere un lucru anume. Anxietatea se raportează la nimic, adică la acel spațiu gol, nespirtualizat încă, unde ar trebui să se găsească sinele. Dacă ar fi să identificăm totuși o formă de teamă în anxietate, aceasta ar fi teama *față de tine însuși, teama de propriul sine, teama de a avea un sine, sau teama de posibilitățile existențiale autentice ale sinelui*.

O diferențiere importantă, din perspectiva autenticității, o face același Heidegger, care delimitează angoasa, ca fiind o situație afectivă autentică, de simpla stare de frică. Astfel, frica este inautentică deoarece este un mod al situării afective direcționat spre exterior. Frica apare întotdeauna ca raportare la ceva, la cineva. Ne este frică de ceva, de/ pentru cineva (Heidegger 2006, 192). „Frica este angoasa căzută sub dominația „lumii”, ne-autentică și, ca atare, ascunsă ei înseși” (Heidegger 2006, 257).

Angoasa este autentică pentru că nu presupune o raportare la ceva extern, la o ființă intramundă. „Lucrul în fața căruia survine angoasa este total nedeterminat” (Heidegger 2006, 252). Angoasa individualizează, însă nu într-un mod solipsist. Angoasa „aduce *Dasein*-ul în fața lumii sale ca lume și, astfel, pe sine în fața lui însuși ca fapt-de-a-fi-in-lume” (Heidegger 2006, 255).

Angoasa este acea situație afectivă fundamentală care survine abia în momentul în care *Dasein*-ul, contopit cu impersonalul *se*, percepe fuga presupusă de starea de cădere, ca fiind o fugă de sine, o fugă de întâlnirea cu sine însuși (Heidegger 2006, 610). Fugind, *Dasein*-ul fuge de posibilitatea sa autentică de a fi sine. „Angoasa face manifestă în *Dasein* *ființa întru* putința lui cea mai proprie de a fi, adică *faptul de-a-fi-liber pentru* libertatea de a se alege pe sine și de a se surprinde pe sine. Angoasa aduce *Dasein*-ul în fața *faptului-de-a-fi-liber* pentru...autenticitatea ființei sale ca posibilitate care el este din capul locului” (Heidegger 2006, 254). Sesizăm aici, ca și în cazul lui Kierkegaard, relația originară dintre angoasă și (ca efect) manifestarea libertății.

Nu voi încerca să extind discuția despre acest concept depășind punctul la care am ajuns deja. Angoasa este un termen pe cât de ambiguu, pe atât de complex. Prin cele de mai sus am încercat să deslușesc ‘mecanismul’ autenticității, concept esențial al modului de filosofare existențialist, având în vedere totodată, corelațional, alți termeni și teme importante precum angoasa, credința, individul, sinele, moartea, absurdul existenței. Plecând de aici, voi încerca să prezint într-o formă coerent conceptuală

fast, und doch kann man sich nicht davon losreissen und will das nicht, denn man fürchtet zwar, aber was man fürchtet, das begehrt man. Angst macht nun den Menschen ohnmächtig, und die erste Sünde geschieht immer in Ohnmacht;”

contribuția și specificitatea a ceea ce a fost numit în sens larg *trăirism*, oprindu-mă în special la Nae Ionescu și contextual la Emil Cioran, Mircea Vulcănescu sau Petre Țuțea.

4. Trăirismul, o formă de autenticitate existențial-filosofică

Voi începe discuția despre trăirism plecând de la o caracteristică importantă a acestui curent, specifică deopotrivă existențialismului, anume *anti-sistemismul* filosofic, împotrivirea față de filosofia practică și înțeleasă ca sistem. Nae Ionescu, inițiatorul curentului, a rămas în istoria filosofiei românești ca un gânditor care s-a opus formelor rigide de gândire și care a dezagreat tendințele sistematice ale actului filosofării. În contrapartidă, acesta a propus o filosofie a vieții, asumând și totodată acceptând iraționalul cunoașterii și absurdul existenței ca probleme filosofice ce trebuiesc în primul rând trăite.

Aduceam în discuție mai sus o definiție dată de Denis Huisman existențialismului. O reiterez aici: „Existențialismul desemnează o Filosofie non-sistemică...care privilegiază concretul, singularul, ‘trăitul’ în raport cu noționalul, conceptele și generalitățile vagi” (Huisman 1997, 5 citat în Bolea 2012, 30-31). Definiția aceasta, integrată în contextul mai larg în care trebuie înțeles existențialismul, are în vedere ‘atitudinea’ de revoltă împotriva Filosofiei tradiționale; prin Filosofie tradițională înțelegând aici în special raționalismul (de tip cartezian, spre exemplu). Astfel, celebra sentință a lui Descartes ‘Cuget, deci exist’ este revocată de primatul absolut al existenței. Existența este mai degrabă premisa oricărei activități mentale sau de orice fel. Existăm, *deci* gândim/ cugetăm; existența, în forma sa autentică, fiind ‘pusă în mișcare’ doar de fenomene limită, decisive, precum revolta, conștientizarea absurdului existenței, paradoxul credinței sau experiența alegerii.

Nu am pornit întâmplător discuția despre trăirism de la aceste considerații asupra caracterului anti-sistemic al filosofiei existențialiste. Nae Ionescu nu a fost un gânditor creator de sistem și nici un filosof eminamente raționalist. Ba mai mult, acesta a dezvoltat în prelegerile sale anumite polemici și critici față de autori precum Descartes, Kant sau Hegel.

Merită subliniat aici că dezbateră asupra caracterului iraționalist al existențialismului reprezintă una dintre discuțiile centrale dezvoltate în jurul acestui tip de filosofare, în contextul legitimării existențialismului ca filosofie în sens ‘tare’, autentic. Trebuie spus că iraționalismul existențialismului nu înseamnă în mod necesar o lipsă, lipsa coerenței logice, îndepărtarea uzului rațiunii. Mai degrabă, este vorba despre o reacție față de raționalismul Filosofiei continentale, început în tradiție platoniciană și împărtășit îndeosebi de cultura occidentală modernă (Bolea 2012, 38). De altfel, meditația filosofică existentialistă se situează intrinsec în opoziție cu tradiția filosofică. (Dreyfus 2006, 137). Ceea ce pun la îndoială gânditorii existențialiști este capacitatea

rațiunii, abilitatea acesteia de a explica în mod fundamental și totalizant. Raționalitatea nu este singurul mod prin care omul se poate înțelege pe sine și pe cele din jurul său. ‘Pericolul’ raționalismului ar consta așadar în *subminarea vieții*, a ființei umane în individualitatea sa; miza existențialismului fiind (după cum am evidențiat până în acest punct) dezbaterea fundamentală asupra existenței concrete a ființei umane, a individului în autenticitatea sa.

Mișcarea inițiată de către Nae Ionescu, *trăirismul*, a propus o viziune filosofică care susținea primatul trăirii asupra înțelegerii pur raționale. Astfel, oricare domeniu esențial de cunoaștere umană, fie că vorbim despre religie, filosofie sau chiar știință, trebuie abordat și asumat în primul rând ca act de viață.⁶ Toate acestea valorizează doar în măsura în care reușesc să creeze sens și echilibru personal. Raționalizarea excesivă nu face decât să aducă laolaltă adevăruri până la urmă moarte, deși bine structurate și mereu purificate de eroare (Popescu 2014, 62).

4.1. Nae Ionescu și premisele unei filosofii

Orice discuție despre trăirism și despre potențialitatea de școală/ curent filosofic a acestei mișcări trebuie să aibă în vedere figura controversatului Nae Ionescu. Conferențiar la Universitatea din București din 1919, Nae Ionescu a reușit să exercite o influență considerabilă asupra generației tinere studențești a vremii, în special prin cele două cursuri ale sale, de logică și de metafizică, dar și prin articolele publicate constant în ziarul *Cuvântul*.

Controversa legată de numele său are în vedere, pe de o parte, trăsăturile contrastante ale caracterului lui Nae Ionescu, pe de altă parte, activitățile sale mai mult sau mai puțin academice. Fără a intra în detalii, trebuie subliniat că s-au dezvoltat de-a lungul timpului două atitudini extreme cu privire la Nae Ionescu. Una de adulare necondiționată, ceea ce în genere a condus la neacceptarea oricărui adevăr care nu convine, a oricărei idei critice cu privire la om sau la ideile lui (de amintit aici implicarea politică de extremă dreapta a lui Nae Ionescu, legăturile dubioase cu mediile de afaceri, implicarea în camarila regală carlistă sau acuzele de lipsă de originalitate și de plagiat). Atitudinea contrară, cea de respingere completă, de diabolizare a unui personaj până la urmă de mare impact în mediul intelectual interbelic a fost promovată mai ales de regimul comunism, care i-a trecut scrierile la index (Niță 2011, 5). Interesant de menționat este observația lui Adrian Niță care scrie că aceste două atitudini extreme sunt într-o mare măsură susținute în mod realist și de caracterul dual al lui Nae Ionescu; bun creștin și promotor al valorilor naționale, însă totodată

⁶ Această tendință o indică de altfel și denumirea curentului, *trăirism*, un nume dat de Șerban Cioculescu, care traduce liber din germană termenul *Lebensphilosophie*, încercând o legătură conceptuală cu autori precum Kierkegaard, Nietzsche, Berdiaev, promotori ai ‘filosofiei vieții’.

megaloman și cabotin; admitând diferențierea clară între ceea ce susține Biserica și cărțile sfinte și viața concretă, mediu predispus oricărui fel de păcat (Niță 2011, 5).

Textul de față nu are însă ca miză centrală elucidarea controverselor și mistificărilor dezvoltate în jurul personajului Nae Ionescu. Ceea ce interesează aici vizează mai degrabă felul în care tipul de filosofare propus de acesta constituie o încercare autentică de a impune un curent de gândire specific românesc, bazat pe valori naționale și pe ortodoxism. Astfel, trăsăturile de caracter ale lui Nae Ionescu și activitățile sociale ale acestuia au importanță doar în măsura în care ar putea aduce oarece indicii și direcții de interpretare în acest sens.

Drept urmare, cea mai relevantă informație despre profesorul Nae Ionescu este aceea că tineretul universitar era fascinat de spiritul socratic în care 'Profesorul' își susținea prelegerile.

Iată ce scria Mircea Eliade despre prestanța și influența lui Nae Ionescu în rândurile studenților vremii:

„O generație de studenți nu se apropie întotdeauna de profesorul cel mai erudit sau de pedagogul cel mai eficace. Studenții nu caută la Universitate numai o bună și precisă învățătură. Caută, mai ales, o metodă de viață și de gândire; un maestru spiritual, adică un om destul de sincer ca să nu șovăie lămurindu-le zădărnicia științelor omenești, și destul de viu ca să nu piară el însuși copleșit de conștiința acestei zădărnicii. [...] Nae Ionescu se mărturisește de la început ca un tip socratic: împotriva oratoriei, împotriva profetismului, împotriva unei metafizici exterioare. El readuce metafizica la punctul ei inițial: cunoașterea de sine. De la prima sa lecție de metafizică — problema ființei va rămâne centrul de preocupări teoretice al profesorului Nae Ionescu. Structură anti-oratorică, el introduce în Universitate tehnica socratică — a lecțiilor familiale, calde, dramatice. Creează repede un stil, pe care îl imită studenții: vorbire directă, fraze scurte, exemple frivole. [...] Cea dintâi etapă, și cea mai fascinantă, din influența pe care profesorul Nae Ionescu a exercitat-o asupra studențimii — a fost această tehnică a neliniștirii. Unii au și văzut în ea o mare „primejdie teoretică”. Serii întregi de studenți au fost învățați sistematic cum să nu creadă în cărți, în teorii generale, în dogme. Dimpotrivă, paradoxul și aventura erau încurajate; deznădejdea și exasperarea erau privite cu simpatie; sinceritatea era promovată pretutindeni. La Universitate, pe stradă, în redacția „Cuvântului” — profesorul Nae Ionescu păstra totdeauna ochiul viu asupra tînărului care se apropia de el, nelămurit, neliniștit, disperat. Nu respingea decît două categorii de tineri: pe cei nesinceri, și pe cei înțelepți. A manifestat întotdeauna panică sau prudență față de tinerii care își aveau sistemul lor de filosofie la 19 ani. [...] Se cere, înainte de toate, o totală sinceritate față de sine și față de ai tăi. Nu știi decît ceea ce *trăiești tu*; nu rodești decît în măsura în care te descoperi pe tine. Orice drum e bun, dacă duce în inima ființei tale, dar mai ales drumurile subterane, marile experiențe organice, riscurile, aventura. Un singur lucru e esențial: să rămîi *tu*, să fii autentic, să nu-ți trădezi ființa spirituală” (Eliade 1936, 7-9).

La rândul său, Mircea Vulcănescu, un alt reprezentant al generației interbelice crescut sub influența lui Nae Ionescu, își amintește despre cursurile ‘Profesorului’ și despre cuvintele sale:

„Ceea ce trebuie, este să gândești autentic. Adică să vă gândiți la înțelesul vorbelor pe care le folosiți. [...] Mai erau interesante cursurile lui Nae Ionescu și prin caracterul lor de prospețime, de lucru făcut atunci. Nae Ionescu nu-și pregătea cursurile de acasă. Nu le scria. Uneori venea cu o notiță scrisă pe o carte de vizită, pe care o scotea din buzunar. [...] Gândirea lui se constituia atunci, vie, direct în fața noastră. Vedeam omul care și-a pus o problemă și care se gândea la ea. Vorbea, adică, cu sine, în fața noastră, despre cum ar putea-o rezolva” (Vulcănescu 1992, 26-27).

În fine, Petre Țuțea evocă de asemeni personalitatea aparte a lui Nae Ionescu: „Nu a fost ‘epoca Nae Ionescu’, cu toate că el într-adevăr putea face epocă. Cu Nae Ionescu am colaborat la Cuvîntul; am scris și eu acolo niște fleacuri. Avea, pe drept cuvînt, o mare putere de seducție; îl găseai în biroul lui scriind un articol, puneă o virgulă și după ce plecai continua propoziția. [...] Nae Ionescu era mult mai măreț în vorbire și democrație decît în scris; el ar fi putut afirma, ca mulți alții, că ‘și-a consumat geniul în conversație și talentul în scris’” (Țuțea 1992, 81-82)

Putem desprinde din cuvintele de mai sus câteva trăsături definitorii ale lui Nae Ionescu, trăsături vizibile și în felul în care acesta a ales să-și dezvolte și să-și prezinte ideile filosofice. Se remarcă abordarea non-sistematică a filosofiei, necesitatea trăirii ideilor enunțate și a cunoașterii de sine, promovarea unei congruențe între ceea ce gîndești și ceea ce ești; toate acestea constituind până la urmă aspecte ale autenticității existențialiste.

Pentru a ne lămuri însă cu adevărat în privința filosofiei (ca act de trăire) promovate de Nae Ionescu este necesar să trecem în revistă și să sintetizăm acele elemente care ar putea susține autenticitatea modului de filosofare trăirist. Un prim aspect de avut în vedere aici a fost deja adus în discuție; caracterul iraționalist al existențialismului.

În ce sens este de fapt Nae Ionescu iraționalist? Ionescu nu se opune raționalismului adevărat, care, spune el, a trăit mereu în relație bună cu misticismul. ‘Problema’ lui Nae Ionescu o constituie raționalismul cartezian. Iată ce scrie acesta într-un articol din 1921 intitulat chiar *Descartes*:

„Restaurînd rațiunea în toate drepturile sale, el credea că poate raționaliza și religia. Marele val mistic al Evului Mediu abia mai aruncase cîțiva stropi în Renaștere. În veacul al XVI-lea se potolise demult. Așa că nu e nici o mirare că la Descartes, *cogito*, a devenit piatra unghiulară a unui idealism egocentric, el promova un fel de mîndrie personală și de siguranță sufletească închisă în sine, care nu mai putea îngădui – și nici nu simțea nevoia – unei comunicări directe, extatice, cu Dumnezeu. Fără ca aceasta să-l împiedice a gîndi și a simți logic necesitatea și existența unei transcendete” (Ionescu 1994, 73).

Tocmai de această poziție a lui Nae Ionescu de negare a rațiunii și a raționalismului se leagă (după cum bine subliniază Zigu Ornea) și încurajarea orientării misticismului pe planul cugetării (Ornea 2008, 95). De unde însă importanța misticismului în discursul unui (până la urmă) filosof? Observăm și la Emil Cioran, unul dintre discipolii ‘cu nume’ ai lui Nae Ionescu, un interes aparte pentru misticism.⁷ De fapt, ceea ce aprecia în mod special Cioran erau mărturiile marilor mistici; exaltarea intimă a subiectivității ce transpărea din scrierile acestora, lirismul profund și complexitatea experiențelor religioase autentice. De altfel, proba cea mai elocventă a interesului lui Cioran pentru misticism o reprezintă volumul interbelic *Lacrimi și sfinți*. În acord cu perspectiva lui Nae Ionescu asupra misticii, iată ce scrie Cioran în volumul mai sus menționat: „Mistica este o evadare din cunoaștere [...] Fără confesiunile mistice, religia, și cu ea biserica, n-ar fi mai interesante decât cine știe ce problemă de economie și finanțe: evoluția salariului sau impozitelor. Tot ce e instituție și teorie nu mai e *viață*. Biserica și teologia au asigurat o agonie durabilă lui Dumnezeu. Sau poate l-au îmbălsămat demult. Numai mistica i-a dat viață, de câte ori a vrut” (Cioran 2001, 43, 85).

Pentru Nae Ionescu misticismul are o importanță soteriologică, fiind considerat adevăratul sens al ortodoxiei. „Lipsa misticismului înseamnă incapacitatea totală de mântuire” (Ionescu 1994, 237). Totodată, misticismul este o ‘problemă’ ce ține de metafizică. Mai exact, experiența mistică a fiecăruia dintre noi, înțelegerea mistică a existenței înseamnă tocmai puțința omului de a pătrunde *dincolo* (Ionescu 1994, 237).

Problema asupra căreia atrage atenția Nae Ionescu aici o reprezintă confuzia care se făcea în epocă între religie și morală. Reducând resursele spirituale ale religiei la simplele efecte ale unei vieți morale riscăm să pierdem sensul adevărat al ortodoxiei și să ignorăm problema mântuirii, cea care, în opinia lui Nae Ionescu, rămâne problema centrală a omului ca om (Ionescu 1994, 236). Așadar, Ionescu atrage atenția că restrângând în acest fel însemnătatea religiei și desconsiderând mistica este contestată însăși religia, religiozitatea de orice fel.

Chestiunea pe care o aduce în discuție aici Nae Ionescu este, din punctul meu de vedere, extrem de importantă și trimite la o formă de autenticitate religioasă de sorginte existențialistă, direct comparabilă cu ceea ce am analizat în prima parte a acestui studiu.

Am prezentat mai sus felul în care Kierkegaard diferențiază între universalitatea eticii și inefabilitatea și paradoxul credinței autentice, chestiuni surprinse de încercarea la care este supus Avraam de către Dumnezeu. Subliniam acolo că sintagma ‘părintele credinței’ atribuită simbolic lui Avraam, trebuie asimilată în mod adecvat, conștientizându-se astfel mai întâi că, din punct de vedere strict moral, intenția acestuia de a-și sacrifica fiul constituie o tentativă de omor. Abia când fapta sa este transpusă în zona paradoxală, inefabilă, *mistică* a credinței autentice, tentativa de omor se transformă în sacrificiu; Avraam fiind astfel salvat, mântuit.

⁷ În privința lui Nae Ionescu, discipolatul trebuie înțeles ca fiind o relație de manieră vie, nu livrescă, scolastică.

Identificând de pe aceleași premise existențialiste diferența dintre morală și religie și stabilind mântuirea ca problemă centrală a ființei umane, Nae Ionescu susprinde esența a ceea ce am numit autenticitate religioasă. Chestiunea merită cu atât mai mult subliniată cu cât Nae Ionescu identifică tocmai în ortodoxism această formă de autenticitate; fapt ce subliniază contribuția aparte a lui Nae Ionescu în această problemă filosofică. De altfel, gândul necesității unei filosofii specific românești s-a dezvoltat tocmai pornind de la aceste premise ale ortodoxiei și ale religiozității profunde.

De semnalat că însuși Nae Ionescu deplângea inițial imposibilitatea sau mai degrabă lipsa unei filosofii românești. Într-un articol din 1921, intitulat *Filosofia românească* acesta nota:

„Filosofia românească, în forma ei cultă, nu există. Și e foarte probabil că nu va exista încă multă vreme de aci înainte. Așa de puțin favorabilă îi e deocamdată conjunctura...În filosofia noastră lucrează pentru moment doctori și profesori [...] Oameni cu un anumit *facies* intelectual; a cărui cea mai de seamă caracteristică este *livrescul*. Vorbesc...de importanța excesivă pe care o acordăm gândului scris. Gândul scris este ultima realitate asupra căreia se poate exercita filosoful român. [...] Nicăieri mai mult ca la noi nu este în cinste mare filosofia științifică; adică filosofia ca un corp de doctrină, încheiat după toate normele care asigură științei certitudinea și aplicabilitatea. [...] Nu e activitatea omenească mai legată de personalitate decât cea a filosofării. [...] Filosofia românească nu va începe să se constituie decât în clipa în care va pătrune ideea că o filosofie valabilă pentru toți și totdeauna nu e bună de nimic” (Ionescu 1994, 98-101). Și încheie: „Vremea filosofiei românești va veni, iar semnul ei e sigur: când unul dintre ai noștri – într-un fel sau altul – va avea curajul să se uite drept în ochii lui Descartes și să-i spuie pe nume” (Ionescu 1994, 102).

Pe o poziție complet diferită, venind din zona filosofiei de tip obiectiv, științific, se situa în epocă Constantin-Rădulescu Motru. Acesta susținea că filosofia trebuie să aibă un caracter eminamente universal, în niciun caz național. O referire la același Descartes, însă venită dintr-o perspectivă complet opusă: „Descartes nu s-a gândit să rezolve problema ideilor din punct de vedere francez.” Și continuă „A reînviat peste tot misticismul religios, cum este obicinuit să fie cazul în urma unui război. S-au intensificat curentele naționaliste...S-au ridicat în prestigiu metodele antiintelectualiste” (Motru 1931 citat în Ornea 2008, 98).

Trebuie totuși amintit că Nae Ionescu era de formație logician, susținându-și în Germania o teză de doctorat intitulată *Logistica ca o nouă încercare de definire a matematicii*. Fără a face aprecieri subiective, trebuie spus că ar fi fost oarecum impropriu ca Nae Ionescu să fie acuzat de ‘misticism’ (în sensul de diletantism). Așadar, cel puțin din acest punct de vedere, preocuparea acestuia pentru mistică și importanța conferită acestei zone prin excelență spirituale prezintă (cel puțin) semnele unui interes ingenuu.

Interesează însă mai puțin aici valabilitatea argumentelor pro și contra ale acestei dispute asupra necesității și rațiunii întemeierii unei filosofii românești. Ceea ce am dorit să semnaliez este doar contextul filosofic, cultural în genere, în care s-a dezvoltat această idee a unei filosofii specific românești. Important în contextul de față este să înțelegem în ce constă pretenția trăirismului și a tipului de filosofare propus de Nae Ionescu de a contura un specific, congruent cu unele tendințe existențialiste. Am semnalat deja anti-sistemismul, iraționalismul, socratismul, substratul religios al curentului, precum și finalitatea mistico-soteriologică a trăirismului. Ultimul aspect asupra căruia mă voi opri aici este viziunea metafizică a lui Nae Ionescu.

4.2. O încercare de metafizică

Trebuie subliniat că prelegerile de metafizică ale lui Nae Ionescu nu expun o viziune sistematică asupra existenței, ci tratează doar anumite probleme de metafizică. Chiar și așa, filosoful român pornește de la o premisă de bază, anume că activitatea metafizică a omului are în vedere existența. Existența însă înseamnă aici propria noastră experiență, în totalitatea ei. Raportându-se din nou la Descartes, Nae Ionescu întoarce argumentația carteziană, postulând ca punct de plecare al cunoașterii existența propriu trăită: „*faptul primar pe care eu îl trăiesc* este această existență, întâi: *existența mea*. [...] Nu este punctul de plecare al lui Descartes acest „eu mă trăiesc pe mine”, pentru că eu nu plec de la un centru la care reduc toate lucrurile celelalte, ci plec, pur și simplu, de la un fapt care este neutru, dar care are această calitate specială că este *primul fapt pe care eu îl trăiesc*” (Ionescu 1999, 92-93).

Cu alte cuvinte, obiectivul nostru existențial este „să ne dăm seama de ceea ce suntem noi, care este *sensul vieții noastre și a tot ceea ce ne înconjoară pe noi*” (Ionescu 1999, 37). Limitele experienței noastre reprezintă spațiul de joc al cunoașterii metafizice. Aceasta este, potrivit lui Nae Ionescu, problema metafizicii. Metafizica vizează așadar punerea în acord a subiectului cu realitatea trăită, activitatea metafizică fiind mai degrabă un act de trăire, ‘un act de viață’. Foarte important de reținut aici, ca idee esențială a trăirismului, este că metafizica nu trebuie înțeleasă în primul rând ca o activitate de gândire. Nu gândirea este punctul de plecare, ci trăirea (Ionescu 1999, 100). Dacă admitem că metafizica răspunde unei necesități adânci a firii omenești, atunci este impropriu să restrângem rezolvarea ei pe latura gândirii. Metafizica vizează, în termenii lui Ionescu, „problema de echilibru a unei realități naturale care este omul; ființa omului în totalitatea ei” (Ionescu 1999, 92).

Pe de altă parte, obiectul metafizicii nu poate fi decât transcendent, în condițiile în care orice obiect de cunoaștere reprezintă o realitate exterioară, o experiență aflată în afara oricărei conștiințe individuale, a subiectului cunoscător, a eu-lui (Ionescu 1999, 70-71). Cel ce transcende însă existența, dar reprezintă totodată existența însăși nu poate fi decât Dumnezeu. Dumnezeu este o realitate transcendentă, în aceeași măsură în

care, prin trans-substanțialitate, „existența noastră este ceva pătruns de Dumnezeu până în ultimele ei amănunte” (Ionescu 1999, 151). Dumnezeu este dublat întotdeauna de un Dumnezeu existent (Ionescu 1999, 106).

Echilibrul ființei umane se produce însă prin raportarea la o realitate transcendentă. În esență, această căutare a unui punct de sprijin care ne transcende constituie activitatea metafizică a omenirii; activitate pe care Nae Ionescu o subordonează problemei creștine a *mântuirii* (Ionescu 1999, 171).

Cum preocuparea metafizică a omului se produce aici, în această lume, transcendența (obiectul activității metafizice) trebuie să fie valorificată deopotrivă aici. Cu alte cuvinte, mântuirea trebuie să se realizeze „aici, nu dincolo” (Ionescu 1999, 178). Pentru aceasta însă, omul trebuie să sufere; pentru că în creștinism suferința se transformă în drum/ demers existențial, în instrument al mântuirii. „Creștinismul nu înlătură suferința din omenire. El o acceptă ca element constitutiv, absolut necesar, în condiția umană” (Ionescu 1999, 180); și, adăug aici, ca element constitutiv al existenței.⁸

Putem cu prisosință afirma în acest punct că interesul lui Nae Ionescu față de metafizică se leagă în primul rând de preocuparea ingenuă a acestuia pentru posibilitățile de salvare, de mântuire (în genere, așadar nu doar religioase) pe care le poate accesa omul. Conform lui Nae Ionescu, semnificația pe care fiecare individ o acordă propriei existențe se leagă de acest instrument de cunoaștere al metafizicii, mântuirea, ce presupune necesitatea unei comuniuni mistice, așadar autentice, cu Dumnezeu.

Funcția aceasta soteriologică a filosofiei și în genere a oricărui domeniu al cunoașterii umane constituie totodată un element esențial al curentului de gândire existențialist.⁹ Până la urmă, rolul prim al existențialismului este unul terapeutic, sarcina sa fiind aceea de a crea valoare și sens într-o lume cuprinsă de nihilism și de anxietate, așa cum se prezenta Europa interbelică și postbelică a secolului trecut. Sensul autentic al lumii poate fi dat sau identificat doar de/ prin semnificația pe care fiecare individ o acordă propriei existențe, propriei trăiri.

Fără îndoială, putem încadra trăirismul lui Nae Ionescu în acest tip de problematizare filosofică existențialistă, atât prin conceptele folosite, cât și prin temele de meditație abordate. Oricât de controversat ar fi fost Nae Ionescu, acesta reușește să dea expresie frământărilor intelectuale ale vremii, propunând o filosofie autentică, de sensibilitate religioasă profundă, diferită de tradiția raționalistă a filosofiei românești de până atunci; efectele și valorizarea acestui tip de filosofare fiind de găsit în scrierile, dar

⁸ Este interesant de observat că Nae Ionescu introduce această discuție despre necesitatea suferinței și despre „problema înțelegerii Transcendenței în raporturile noastre cu lumea de aici” plecând de la povestea lui Iov. Asemeni lui Kierkegaard, care analizează în scrierile sale ordalia lui Iov și (după cum am văzut) încercarea la care este supus Avraam, Nae Ionescu surprinde la rândul său insuficiența metafizicii și totodată primatul autenticității religioase în încercarea omului de a se mântui, de a se salva.

⁹ A se revedea cele discutate mai sus (paginile 198-199).

și în alegerile de viață ale celor care au fost revendicați în deceniile care au urmat ca discipoli ai inițiatorului trăirismului.

Referințe bibliografice

- Bolea, Ștefan. 2012. *Existențialismul astăzi*. București: Herg Benet Publishers.
- Carman, Taylor. 2006. "The Concept of Authenticity." în *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, ed. Hubert L. Dreyfus și Mark A. Wrathall, 229-240. Oxford: Blackwell Publishing.
- Cioran, Emil. 2001. *Lacrimi și Sfinți*. București: Humanitas.
- Dreyfus, Hubert L. 2006. "The Roots of Existentialism" în *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, ed. Hubert L. Dreyfus și Mark A. Wrathall, 137-162. Oxford: Blackwell Publishing.
- Dreyfus, Hubert L. și Wrathall, Mark A. ed. 2006. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Eliade, Mircea. 1936. "Profesorul Nae Ionescu." *Vremea*, Anul IX, Nr. 463, 15 Noiembrie, 7-9.
- Gardiner, Patrick. 1997. *Kierkegaard*. București: Humanitas.
- Green, Ronald M. 1998. "Developing" Fear and Trembling." în *The Cambridge Companion To Kierkegaard*, ed. Alastair Hannay și Gordon D. Marino. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. 2006. *Ființă și timp*. București: Humanitas.
- Howard V. Hong și Edna H. Hong, ed. 2000. *The Essential Kierkegaard*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press.
- Huisman, Denis. 1997. *Histoire de l'existentialisme*. Paris: Edition Nathan.
- Ionescu, Nae. 1994. *Suferința rasei albe*. Iași: Timpul.
- Ionescu, Nae. 1999. *Tratat de metafizică*. București: Roza Vânturilor.
- Kierkegaard, Søren. 1962. *Die Tagebücher, Erster Band*. Dusseldorf/Koln: Eugen Diederichs Verlag.
- Kierkegaard, Søren. 1999. *Boala de moarte*. București: Humanitas.
- Kierkegaard, Søren. 1998. *Conceptul de anxietate*. Timișoara: Amarcord.
- Kierkegaard, Søren. 2002. *Frică și cutremur*. București: Humanitas.
- Macquarrie, John. 1972. *Existentialism. An Introduction, Guide and Assessment*. London: Penguin Books.
- Mollo, Gaetano. 2000. *Dincolo de angoasă, Educația etico-religioasă la Søren Kierkegaard*. Iași: Editura Ars Longa.
- Motru, Rădulescu C. 1931. *Învățămintul filosofic în România*. Citat în Ornea, Zigu. 2008. *Anii treizeci, Extrema dreaptă românească. Est*, Paris (98).
- Neacșu, Adriana. *Istoria filosofiei românești*. curs, Universitatea din Craiova.
- Niță, Adrian. 2011. "Școala lui Nae Ionescu (1)." *Timpul*, an XI, nr. 148, iunie-iulie, 5.
- Ornea, Zigu. 2008. *Anii treizeci, Extrema dreaptă românească*. Paris: Est.

- Popescu, Dragoș. 2014. "Ființă și existență în cursul de metafizică din 1936-1937 al lui Nae Ionescu." în *Studii de istorie a filosofiei românești X*, 61-71. București: Editura Academiei Române.
- Sartre, Jean-Paul. 2004. *Ființa și neantul*. Pitești: Paralela 45.
- Țuțea, Petre. 1993. *Între Dumnezeu și neamul meu*. București: Fundația Anastasia, Editura Arta Grafică.
- Vulcănescu, Mircea. 1992. *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut*. București: Humanitas.
- Wahl, Jean. 1969. *Philosophies of Existence*. London: Routledge&Kegan. Citat în Bolea, Ștefan. 2012. *Existențialismul astăzi*. București: Herg Benet Publishers (27).
- Walsh, Sylvia. 2009. *Thinking Christianly in an Existential Mode*. New York: Oxford University Press.
- Watkin, Julia. 2001. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham, Maryland, Toronto, Oxford: The Scarecrow Press.

Metoda indicării formale și filosofia religiei în spațiul românesc*

Alexandru Bejinariu

Prolog: Gândirea religioasă contemporană (după Mircea Vulcănescu)

Pentru a putea intra cât mai bine în contextul filosofiei religiei, atât cum s-a configurat în gândirea românească, dar și în afară, este necesară înainte de orice o scurtă privire asupra conferinței lui Mircea Vulcănescu, „Gândirea religioasă contemporană” (Vulcănescu 2004). Această conferință a fost susținută de către Vulcănescu pe data de 29 noiembrie 1934, iar, mai târziu, a fost publicată în *Viața Românească*, anul LXXXIX, nr. 3-4, martie-aprilie 1994. În ceea ce privește conținutul, ea prezintă o „*panoramă* a gândirii religioase în lumea contemporană” (Vulcănescu 2004, 370), fără a viza și o tratare exhaustivă a problematicilor aferente.

Vulcănescu deschide discuția descriind harta ideologică a unui moment aflat cu cincizeci de ani în urmă. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, mai exact în 1884, gândirea europeană era dominată de scientism și evoluționism. Știința câștiga din ce în ce mai mult teren prin descoperirile din fizică, prin evoluționismul spencerian, lamarckismul în sinteză cu darwinismul, iar modelul celular din biologie ajunsese să se răspândească până și în științele umaniste, producând bunăoară ceva de felul organicismului social. La acestea se adaugă și asociaționismul psihologiei, teoriile democrației și noile morale separate de „vechea morală creștină”. Toate acestea contribuiau deja la *criza* religiei și, în speță, a filosofiei religiei. Hybrisul omului științific modern constă, în același timp, în respingerea religiei ca neadevărată, incapabilă de a emite pretenția accesului la adevăr, monopolul asupra adevărului fiind deținut, bineînțeles, de către științe. Religia alunecă, așadar, pe „terenul din dos, pregătit ei de Kant, din vreme: al utilității practice și al convenabilității morale” (Vulcănescu 2004, 371), devenind un surogat pentru cei incapabili intelectual de a urmări explicațiile veritabile, științifice ale lumii.

Cincizeci de ani mai târziu, în 1934, Vulcănescu atrage atenția asupra unei răsturnări radicale de situație: omul modern, care și-a ridicat chipul la rang de Dumnezeu, cade acum de la cârma creației. Toate evenimentele majore ale ultimei

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC - doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

jumătăți de veac – noi descoperiri în știință și tehnică (fizica particulelor elementare, ideea urgenței în fizica macroscopică, mutaționismul în biologie ș.a.m.d.), dar și războiul mondial, crizele economice care au destabilizat încrederea oamenilor în teoriile politice și economice la modă în secolul trecut – au contribuit la punerea în criză, am spune noi ducând mai departe afirmațiile lui Vulcănescu, a întregului mental cultural occidental. Pe acest fundal al *catastrofei* (în sens etimologic) științei, religia începe să câștige iarăși teren, mai ales, arată Vulcănescu, în rândul tinerilor, cu predilecție în literatură, poezie, pictură și chiar în dans.

Iată, așadar, arcul poveștii, Vulcănescu urmând să desfășoare o analiză a ceea ce s-a petrecut în spațiul filosofiei în cei 50 de ani. Atrofierea religiei la finele secolului al XIX-lea nu a însemnat, totuși, neglijarea acesteia. Retrasă pe teritoriul practicii, al moralei, ea avea să fie atacată, în încercarea de a i se lua până și această ultimă sferă a acțiunii practice, de către psihologie și sociologie. Acest atac consta în explicitarea exhaustivă a faptului religios în manieră psihologică, respectiv sociologică: „[f]iecare a încercat să-și însușească faptul religios și să-i smulgă caracterul tainic, misterios, de legătură transcendentă” (Vulcănescu 2004, 374). Astfel, religia era redusă, pe de o parte, la stările sufletești, iar, pe de altă parte, la societate ca substitut al Divinității. Religia este jefuită de propria-i conceptualitate și „tradusă” în sistemele conceptuale specifice unor științe individuale. Ea este anulată prin transformarea într-un simplu obiect de studiu, al cărui trăsături obscure vor fi înlăturate în urma unor analize temeinice. Însă, violența hermeneutică de care dau dovadă psihologia și sociologia nu poate fi trecută cu vederea: „[...] acestea nu sînt decît *receptacule*, vase păstrătoare ale unui conținut de altă fire, care ființează prin ele, dar care nu se identifică aidoma cu ele” (Vulcănescu 2004, 375). Vulcănescu surprinde aici excelent diferența de natură între sistemul conceptual și fenomenul asupra căruia se aplică. Nu doar că aceste concepte nu sunt specifice religiei și își ratează ținta, dar, mai mult, ele și *obturează* cu desăvârșire obiectul studiului: trăirea religioasă efectivă. Pretenția de a recupera conținutul trăirii religioase prin abordare psihologică va conduce, exemplul lui Vulcănescu, la imposibilitatea distingerei între trăirea religioasă autentică și patologie, iar în câmpul sociologiei ceea ce, de fapt, era *de explicat* ajunge în locul a ceea ce *explică*: religia explică societatea.

Vulcănescu, înainte de a-și încheia critica la adresa celor două „forțe de ocupație” de pe teritoriul religiei, ne oferă următoarea analogie. La fel cum forma unei litere nu poate decât indica un sunet, fără a-l putea instanția ca atare „[t]ot așa, psihologia și sociologia religioase sînt irelevante pentru conținutul trăirii religioase, la care nu poți ajunge decît participând direct, adică trăind-o tu însuși” (Vulcănescu 2004, 376, sublinierea în original).

Acesta este un prim lucru pe care va trebui să-l reținem pentru lucrarea de față. Observația lui Vulcănescu asupra felului în care abordările științifice asupra fenomenului religios au barat accesul la acesta și au împiedicat, în consecință, trăirea religioasă dovedește înțelegerea sa profundă nu doar a situației filosofiei religiei, ci și a fenomenului religios ca atare.

Natura profund diferită a religiei față de încercările științifice asupra sa a început să se facă simțită, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, prin lucrările a trei filosofi, asupra cărora Vulcănescu avea să se concentreze în restul conferinței sale: Henri Bergson, William James și Max Scheler. De asemenea, în cazul celui din urmă, se mai insinuează un alt nume, deosebit de important în contextul lucrării noastre: Edmund Husserl. Răsturnarea de perspectivă în cazul filosofiei religiei are loc prin aceea că bergsonismul, pragmatismul precum și fenomenologia, deși diferite, au reușit să întoarcă atenția de la considerațiunile științific-conceptuale și pozitivistice asupra religiei ca obiect de studiu, către evidența oferită doar de *trăirea factică* (dată în experiență) a individului. Dincolo de această „reanimare”, Vulcănescu identifică trei mari curente care, atunci, în 1934, se instauraseră în filosofia religiei.

În primul rând, este vorba despre curentul *protestant*, cu reprezentări precum: Barth, Otto sau Tillich, a căror filosofie are în comun tensiunea creștinului, care trăiește în plan spiritual o „vecinică exigență”: „Niciodată nu poți zice: Iată! Ci numai: Acum e clipa! S-o încerc.” (Vulcănescu 2004, 380). Vom vedea pe parcursul discuțiilor noastre felul în care ideea de *clipă* ajunge să aibă un rol fundamental în interpretarea fenomenului religios de către Martin Heidegger, un gânditor care vine pe un fundal religios nu foarte clar, fiind de confesiune catolică, dar apropiindu-se destul de mult, chiar dacă de multe ori critic, și de protestantism (în special Luther).

În al doilea rând, gândirea catolică, în special cea a lui Jacques Maritain, considerat de către Vulcănescu ca fiind „cel mai de seamă filozof tomist contemporan” (Vulcănescu 2004, 380). Maritain critică spiritul modern care ridică omul și rațiunea la rang de Dumnezeu, vizați fiind, mai ales, Luther, Descartes și Rousseau. Analizând disputa apuseană tomism – protestantism, Vulcănescu identifică trei trăsături care lipsesc cu desăvârșire în Răsărit: a) încrederea în rațiune, b) o reacție irațională la aceasta și c) rolul intelectualismului în confruntarea primelor două. Vulcănescu plasează aici disputa dintre Blondel (augustinian) și Maritain (tomist).

În cel de-al treilea rând, ortodoxia, prin Simon Frank și Nikolai Losky, dar și Nikolai Berdiaev sau Serghei Bulgakov. Gestul ortodoxiei este unul contraofensiv, care atacă atât catolicismul cât și protestantismul, dar se și aliază cu ele împotriva ateismului marxist și a celui burghez scientism. Originile ideilor specifice reacției răsăritene sunt de găsit, după Vulcănescu, la Dostoievski, culminând în cazul lui Berdiaev cu căutarea sensului libertății umane, în *Legenda Marelui Inchizitor*. În gândirea românească, Vulcănescu discută trei autori: Lucian Blaga, Nae Ionescu și Nichifor Crainic. Relevant, însă, pentru temele pe care le vom discuta în aceste pagini, este felul în care Vulcănescu rezumă, dacă putem spune astfel, ideea filosofiei religiei a lui Nae Ionescu: „Singură cunoașterea pe care o are creștinul *care trăiește în comunitatea* (s.n.) de dragoste a bisericii, care repetă ritul neschimbat de veacuri și care – prin aceste căi externe ale cultului – *își deschide sufletul ca să primească dezvăluirea misterului, taina, numai acela poate cunoaște viața religioasă* (s.n.)” (Vulcănescu 2004, 384).

Iată, așadar, felul în care prin Vulcănescu, în perioada interbelică, în gândirea românească putem vorbi despre o conștiință contemporană, pătrunzătoare, bine informată și cât se poate de cuprinzătoare a fenomenului religios și a diverselor tendințe

și școli în filosofia religiei. Nu doar din acest motiv am ținut să trecem în revistă conferința lui Vulcănescu, ci și pentru că cele discutate până aici pot reprezenta o pregătire excelentă pentru accesul mai profund în ceea ce se numește fenomenologia religiei. Desigur, Vulcănescu se limitează doar la câteva considerațiuni succinte asupra unei anumite școli de fenomenologie, însă, după cum vom vedea, acest context poate fi extins prin analiza interpretărilor fenomenologice ale lui Martin Heidegger asupra experienței vieții religioase în creștinismul primar. Mai mult decât atât, sperăm să reușim să punem în evidență o anumită continuitate ideatică între ideile centrale ale fenomenologiei heideggeriene a religiei și filosofia religiei la Nae Ionescu, câteva indicii ale complicității gândului apărând deja în sublinierile noastre din citatul precedent.

§1. Introducere

Întâlnirea dintre teologie și filosofie este pe cât de fructuoasă, pe atât de periculoasă pentru cea din urmă. Filosofia are, fără îndoială, multe de câștigat dintr-un dialog cu teologia și cu textele sfinte, însă va exista un permanent pericol la pândă, ce amenință deja dintotdeauna posibilitățile esențiale ale discursului constituit ca filosofie. Amenințarea vizează, mai precis, trăsătura fundamentală a discursului filosofic, și anume aceea de a fi un discurs eminent *conceptual*. Așadar, conceptul, arma de bază a filosofiei, posibilitatea sa cea mai proprie de expresie, este pus în criză de către dialogul cu teologia. Acest dialog s-a constituit în istoria (modernă) a filosofiei drept filosofie *a* religiei.

Filosofie *a* religiei poate însemna două lucruri, care în ciuda faptului că sunt reunite într-o expresie, pot ascunde diferențe considerabile. Aici avem de-a face cu un genitiv subiectiv-obiectiv, pe care îl putem interpreta astfel: pe de o parte, putem vorbi despre o considerare filosofică a religiei, altfel spus, o aplicare a aparatului conceptual filosofic asupra materialului religiei. Pe de altă parte, ar putea fi vorba despre o „filosofie” inerentă religiei. Din această explicitare, putem deja sesiza o primă dificultate, menită a chestiona natura filosofiei: „filosofia” inerentă religiei este același lucru cu filosofia care se apleacă asupra religiei, altfel spus, cele două sensuri ale genitivului subiectiv-obiectiv, s-ar suprapune în ceea ce privește ideea de filosofie, sau deja putem vorbi de o diferență calitativă între două idei de filosofie și de filosofare. Poate exista ceva de felul unei „filosofări religioase”? Dacă da, cu ce este aceasta diferită de o „filosofie a religiei”?¹

Elaborarea întrebărilor de mai sus ar putea începe cu ceea ce am anunțat deja ca făcând parte din natura filosofiei: conceptualitatea sa specifică. Acesta este locul în care am putea identifica diferențele sau asemănările de cea mai mare importanță între o „filosofie a religiei” și o „filosofie implicată de religie”. Problema limbajului și, deci, a conceptului filosofic este una ce constituie deja în sine o problemă filosofică sau meta-filosofică. De bună seamă, enunțată astfel, avem înaintea o problemă deosebit

¹ În acest sens, a se vedea Moreschini 2009.

de vastă și de vagă. Putem, însă, obține o specificare a interogației noastre privitoare la concept și la limbajul filosofic dacă vom căuta o *tematizare a conceptualității filosofice în contextul unei filosofii a religiei*. Acest loc este de găsit în cursul de tinerețe al lui Martin Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion” („Introducere în filosofia religiei”), din semestrul de iarnă al anului universitar 1920 – 1921, curs ce se găsește în volumul 60 al operelor complete (*GA 60*). În acest volum sunt strânse, în total, 2 cursuri: cel pe care tocmai l-am numit și de care ne vom ocupa pe larg în cele ce urmează, respectiv cursul din semestrul de vară 1921 „Augustinus und der Neuplatonismus” („Augustin și neoplatonismul”). Partea a III-a a volumului 60 reprezintă o serie de notițe pentru un curs din semestrul de iarnă 1919 – 1920, pe care, în cele din urmă, Heidegger nu l-a mai ținut, dar care s-ar fi numit „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik” („Fundamentele filosofice ale misticii medievale”).

Din această scurtă descriere a volumului 60, intitulat generic *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Fenomenologia vieții religioase*), se poate vedea că tema principală a celor trei părți este abordarea fenomenologică a religiei, în diferite momente ale acesteia din urmă: în primul curs, este vorba despre epistolele Sfântului Apostol Pavel (mai cu seamă epistola către Galateni, cele două epistole către Tesaloniceni și Corinteni), în cel de-al doilea curs avem de-a face cu o discuție extinsă a *Confesiunilor* lui Augustin (în special cartea a X-a), iar în notițele de curs, partea a III-a, se anunță o tratare a misticii medievale. Mai mult decât atât, în toate cele trei părți, se găsesc considerații extinse și asupra a ceea ce însemna în epocă filosofia religiei. Pe lângă o critică la filosofia religiei a lui Troeltsch, Heidegger discută critic, în mai multe rânduri, și concepțiile larg răspândite ale lui Rudolf Otto, prezente în special în lucrarea *Das Heilige* (*Sacru*).

În cele ce urmează, vom discuta cursul heideggerian din 1920 – 1921, „Introducere în fenomenologia religiei”. Lectura care urmează va viza în principal următoarele aspecte cheie: 1) posibilitatea configurării unui limbaj specific abordării fenomenologice a fenomenului religios; 2) critica aparatului conceptual deja existent al filosofiei religiei; 3) implicațiile generale asupra limbajului (conceptual sau nonconceptual) filosofic (fenomenologic). Aceste trei puncte sperăm să devină cât se poate de clare în urma parcurgerii textului heideggerian, pentru ca, mai apoi, să încercăm o punere în dialog a celor obținute de noi cu filosofia religiei prezentă în perioada 1920 – 1940 în gândirea românească, la autori precum Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu.

§2. Statutul limbajului în fenomenologia religiei

În semestrul de iarnă al anului universitar 1920 – 1921, tânărul *Privatdozent* Martin Heidegger anunță un curs de introducere în fenomenologia religiei. Interesul lui Heidegger în acea perioadă pentru religie poate fi pus în directă legătură cu cercetările sale anterioare din, spre exemplu, lucrarea sa de abilitare (*Habilitationsschrift*) din anul

1916. Aici, Heidegger se ocupa de misticismul medieval, în prim plan fiind nume precum Duns Scotus, Meister Eckhart sau Thomas von Erfurt cu a sa *Grammatica Speculativa*. Tema lucrării este doctrina categoriilor și teoria sensului la Duns Scotus, și vizează, totodată, posibilitatea comunicării indirecte la mistici, în încercarea de a transmite incomunicabilul uniunii cu divinitatea².

Proiectul cercetărilor de tinerețe ale lui Martin Heidegger poate fi descris, pe scurt, ca o investigare a posibilităților limbajului fenomenologic de a lăsa fenomenele să fie puse în lumină în mod autentic. Aceasta înseamnă că limbajul trebuie să poată, în același timp, să evidențieze fenomenul, dar și să se retragă, lăsând lucrul însuși să vorbească. Pentru o filosofie clasică, sau pentru o abordare științifică, acest lucru este, în cel mai bun caz, paradoxal. Limbajul conceptual, științific sau filozofic, este menit să prindă obiectul său fără rest. Definiția ca atare nu poate fi incompletă, ea trebuie să epuizeze obiectul pe care îl definește. Altfel spus, filosofia, cel puțin începând din perioada modernă, are, pentru Heidegger, tendința de a capta realul într-o ordine conceptuală fixă, exhaustivă. Însă, fenomenologia avea pretenția de a lăsa lucrurile să vorbească, de a nu le închide într-un sistem deja dat, care nu le aparține. Așadar, problemele la care Heidegger trebuia să răspundă înainte de orice posibilă „cercetare fenomenologică” erau unele de ordin metodologic: cum este posibil să fie păstrat în discurs fluxul vital al vieții de zi cu zi, asupra căruia fenomenologia se întoarce?³

A. Presupoziții „metodologice” ale fenomenologiei religiei

Teza noastră este aceea că Heidegger, în elaborarea acestei întrebări privitoare la statutul limbajului fenomenologic, lucrează pe două planuri: pe de o parte, el urmărește posibilitatea folosirii unui limbaj funciarmente incomplet în raportarea la real (în limbaj heideggerian este vorba despre raportarea la facticitate și istorie) în cazul scriiturii lui Aristotel, în special cele de etică, după cum observă într-o notă și McGrath: „[e]l [Heidegger] era în mod special interesat de felul în care natura fluidă și mereu schimbătoare a situației etice îl împinge pe Aristotel la a folosi un limbaj sub-determinat”⁴. Pe de altă parte, Heidegger îi citește și pe misticii medievali, pe Toma sau pe Augustin, elaborând, în fine, o *fenomenologie a religiei*. Așadar, religia este, pentru Heidegger, o posibilitate deosebit de importantă pentru dezvoltarea limbajului indicativ-formal al fenomenologiei, un limbaj diferit atât de generalizare cât și de simpla formalizare. McGrath⁵ sintetizează foarte bine ceea ce pentru Heidegger ar fi diferența esențială dintre generalizare și formalizare: „Heidegger este de acord cu Husserl asupra faptului că formalizarea joacă un rol important în fenomenologie; prin scoaterea în relief a sensului relațional (*Bezugssinn*, completarea noastră), chiar dacă asumă un sens relațional general de subiect/obiect, ea pune în lumină fenomenul intenționalității. Pentru că formalizarea este lipsită de conținut (*sachhaltig frei*), ea arată

² Pentru mai multe detalii cf. McGrath 2010, 179-208.

³ Am discutat această problemă mai pe larg în Bejinariu 2014a.

⁴ „[h]e [Heidegger] was particularly interested in how the fluid and ever-changing nature of the ethical situation drives Aristotle to use under-determined language”. (McGrath 2010, nota 13).

⁵ Alte dezvoltări în această direcție, din perspective ușor diferite de cea a lui McGrath, am întreprins în lucrarea mai sus citată, precum și în Bejinariu 2015b.

cum fiecare conținut este structurat intențional. Determinația sensului nu vine de la conținut, ci de la atitudine (sens relațional)”⁶ (McGrath 2010, 189).

Heidegger consideră această diferență ca având o importanță majoră, deoarece, formalizarea aduce în prim plan chiar felul în care *eu* mă raportează de fiecare dată la obiectele respective. Aceasta înseamnă că, în cazul formalizării, nu mai primează conținutul obiectual – *ce-ul* predicăției, obiectul ca atare – ci *felul în care* sunt orientat deja către acel obiect, *cum-ul* privirii fenomenologului. Or, schimbarea majoră pe care Heidegger o aduce în fenomenologie ține chiar de acest aspect, că întregul conținut obiectual nu este pur și simplu *pre-dat*, nu este doar *luat la cunoștință* și înmagazinat în concepte și sistem, ci el este format totodată și de către raportarea “subiectului” la “obiect”⁷. Pe scurt, atitudinea determină conținutul material. Odată ce am înțeles acest lucru, putem vedea cum ideea fundamentală a fenomenologiei, cea de *intenționalitate*, capătă, în fenomenologia heideggeriană, un cu totul alt aspect.

În interpretarea lui McGrath, apare o observație interesantă asupra punctului forte al formalizării, i.e. indiferența față de conținut și concentrarea pe *cum*, și anume că el este, totodată, și veriga slabă. Motivul este acela că simpla formalizare blochează în mod *absolut* legătura cu *facticitatea*. Însă la ce bun această legătură cu *facticitatea*? De ce are nevoie filosofia, la urma urmei, să păstreze orice fel de tip de legătură cu *facticitatea*? Pentru Heidegger, reîntoarcerea la *facticitate* este chiar *miza* discursului fenomenologic. Bineînțeles că, pentru discursul științific bunăoară, legătura cu un anumit context *factic* sau cu altul este total irelevantă. Faptul că într-un triunghi dreptunghic suma pătratelor catetelor este egală cu pătratul ipotenuzei nu are nimic de a face cu faptul că, atunci când am învățat această proprietate era o zi de decembrie, afară ninge și abia așteptam sfârșitul orelor. De asemenea, nici contextul *factic* prezent, ani mai târziu, într-o zi de ianuarie, fără zăpadă dar cu ploaie, când mă gândesc scriind acest articol la teorema lui Pitagora sau la orice altă propoziție științifică, contextul *factic* nu va avea în mod direct de-a face cu ea. Întotdeauna lucrurile vor sta precum în respectivele propoziții, cel puțin până la noi modificări ale sistemelor științelor respective, modificări care, la rândul lor, nu au avut nimic de-a face cu *facticitatea* sau contextul istoric mai larg⁸.

Pe de altă parte, în ceea ce privește fenomenologia, ceea ce este determinant nu mai este nivelul de universalitate al expresiei ci experiența primordială, vitală, care se

⁶ „Heidegger agrees with Husserl that formalisation has an important role to play in phenomenology; by bringing the relational-sense (*Bezugssinn*, completarea noastră) into relief, even if it assumes an over-arching relational-sense of subject/object, it brings the phenomenon of intentionality into view. Because it is content-free (*sachhaltig frei*), it shows how every content is intentionally structured. The determination of meaning comes, not from content but from the attitude (relational-sense)”.

⁷ Aici am ales să punem în ghilimele termenii de subiect și obiect pentru că, vorbind despre determinația atitudinală trebuie să scoatem în evidență faptul că deja a considera că avem de-a face cu un subiect orientat către un obiect este o anumită atitudine. Așadar, a spune, acum, că avem de-a face cu un “subiect” și cu un “obiect” rămâne doar un simplu fel de a vorbi, ghilimele atrăgând atenția asupra faptului că termenii sunt deja determinați de o anumită atitudine – pentru Heidegger, este vorba despre raportarea specifică metafizicii moderne la lume.

⁸ Am discutat raportul dintre atitudinea teoretică (științifică) și cea pre- sau non-teoretică (fenomenologică) în Bejinaru 2015a.

desfășoară doar în facticitatea noastră. Experiența facticității este cea din care discursul fenomenologic se hrănește și către care își remite cititorul. Din acest motiv, nici generalizarea (centrată în conținutul obiectual *pre-dat*) și nici simpla formalizare (complet indiferentă față de conținut) nu pot reprezenta soluții viabile pentru discursul vital al fenomenologiei. Tocmai sensul efectuării (*Vollzugssinn*) experienței factice este cel care trebuie recuperat. Iată, așadar, sarcina indicării formale. Putem formula mai departe această sarcină într-un fel tripartit⁹: 1) suspendarea conținutului obiectual; 2) nedeterminarea sensului relațional; 3) conducerea în facticitate către sensul îndeplinirii ca cel care determină ca atare înțelegerea. Indicarea formală nu este, deci, încă un grad de abstractizare, dar nici livrarea unui conținut așa-numit *concret*. Vaguitatea, indeterminarea și fluiditatea termenilor indicativ-formali sunt cât se poate de crescute și de necesare. Totodată, după cum bine atrage atenția și McGrath, termenii indicativ-formali nu se pierd într-o totală indeterminare – ceea ce ar însemna că toate diferențele între numeroșii existențiali din *Ființă și timp* nu ar avea niciun sens și nici nu ar putea exista.

Credem că se poate vorbi, în cazul termenului indicativ-formal, de *transparență*: cuvântul păstrează un anumit grad de opacitate, altfel nu am putea vorbi despre o *transparentă*, însă, totodată, permite ieșirea la iveală a lucrului pe care astfel îl determină printr-un maxim posibil de indeterminare: „Plinătatea sensului este, cumva, reținută, iar contextualitatea factică (ceea ce Heidegger numește *Umsicht* sau «privire ambientală» în *Sein und Zeit*) este pusă în evidență ca locul înțelesului. Pentru a înțelege o IF (indicare formală, completarea noastră), trebuie să mă eliberez de uitarea de sine specifică speculației teoretice și să o efectuez”¹⁰ (McGrath 2010, 191).

Legătura cu facticitatea nu înseamnă altceva decât posibilitatea recuperării unicității experienței mele, ca individ. Aceasta nu vrea să spună că discursul indicativ-formal este apt pentru a transmite această unicitate, în definitiv incomunicabilă. Ci, prin structura sa, poate îngloba acest incomunicabil tocmai prin incompletitudinea și indeterminarea sa funciara. Aici este locul în care putem vorbi despre indicare. Termenul indicativ-formal nu face altceva decât să indice, prin indeterminarea și forma sa, faptul că în spatele cuvintelor există o sarcină care mă vizează pe mine ca cititor. Fiecare, pe cont propriu, are a relua experiența factică spre care discursul face semn. Cu alte cuvinte, atitudinea pasiv-contemplativă a înțelegerii pure – ca atunci când pur și simplu înțeleg o teoremă matematică – este abandonată în favoarea unei înțelegeri care mă preia pe mine ca individ, aici și acum, în contextul său fundamental. A înțelege ceva ar însemna astfel a mă înțelege totodată pe mine, a-mi înțelege lumea și ființa. Este, pentru a folosi termenul lui Antonio Cimino, un act *performativ*. Pentru a înțelege mai bine ce înseamnă această dependență contextuală și în ce constă performativitatea vom discuta în cele ce urmează despre legătura indicării formale cu termenii indexicali.

⁹ Tripartiția de care mă folosesc se bazează pe structura generalizării, formalizării și indicării formale propusă în McGrath 2010, 191.

¹⁰ „The fullness of meaning is in some way withheld and factual contextuality (what Heidegger calls *Umsicht* or «circumspection» in *Sein und Zeit*) highlighted as the locus of significance. To understand a FI, I must break out of the self-forgetfulness of theoretical speculation and enact it”.

Asemănarea termenilor indicativ-formali cu termenii indexicali pare să-i fi fost clară lui Heidegger, cei din urmă fiind discutați extensiv de către Husserl ca „expresii ocazionale”, opuse propozițiilor științifice care sunt întotdeauna obiective. Astfel, expresii de felul „el a spus aceasta”, „celălalt”, „tu”, „eu”, „este lapte în frigider” etc. sunt expresii care au nevoie de o completare contextuală pentru a putea fi descoperit sensul complet¹¹. De exemplu, atunci când citesc o expresie precum, să zicem, „mâncarea este pe masă” gradul de indeterminare este maxim. Nu pot să-mi dau seama, fără alte completări, nici cui i se spune, nici despre ce mâncare este vorba (mic dejun, prânz, cină, o simplă gustare, desert etc.) și nici la ce masă se referă (este clar că nu este o trăsătură definitorie a mesei faptul de a fi mâncare pe ea). Toate acestea presupun pentru înțelegere contextul factic al rostirii (scrierii, în cazul unui bilețel) propoziției. La fel, pronumele presupune un context care să specifice posibilitățile de semnificare. Despre cine este vorba atunci când scriu „eu”? La cine mă refer când spun „el”? Pe de altă parte, revenind la propozițiile teoretic-științifice, putem observa că ele nu au nicio nevoie de o completare contextuală, precum expresiile indexicale. Suma unghiurilor unui triunghi va fi în orice context egală 180 de grade, este total irrelevant despre ce triunghi vorbim. Acest tip de expresie indexicală „[...]” este o invitație de a intra într-o situație ce se află în fața mea și de a o explora mai departe. [...] Expresia mă trage într-un context pre-teoretic, care, cu toate că rămâne neexprimat, este unul esențial pentru înțeles”¹² (McGrath 2010, 188). Ceea ce McGrath, pe urmele lui Heidegger, numește context pre-teoretic nu este altceva decât contextul factic de care expresia indexicală depinde. Doar reconstituind acest context sensul se poate constitui.

S-ar putea aduce acum obiecția că, odată cu imersarea cititorului în sfera pre-teoretică¹³, sensul *intenționat* de către autor este lăsat la voia arbitrară a subiectivității cititorului. Această obiecție ar putea ține doar în măsura în care discursul fenomenologic ar funcționa în continuare în grila subiectiv/obiectiv, grilă ce, după cum se poate ușor vedea, se fundamentează pe dubletul opozitiv specific metafizicii moderne de subiect/obiect. Or, discursul fenomenologic nu mai poate fi gândit nici ca subiectiv, dar nici ca obiectiv, putând, la limită, să fie descris, cu o formulare paradoxală, ca un maxim de obiectivitate obținut subiectiv. Aceasta vrea să spună că a ajunge la fenomen, la lucrul în sine, este totodată o acțiune a unui subiect cunoscător dar și un act pasiv, în care lucrul ca atare se arată și se dezvăluie în propriile-i cuvinte, și nu conform sistemului în care subiectul cunoscător lucrează. Mai exact spus, miza oricărei explicații fenomenologice este aceea de a lăsa individualul să se exprime adecvat, fără a-l topi într-un atotcuprinzător general.

¹¹ Totuși, în anumite cazuri, sensul se lasă decriptat din însăși structura frazei, explicitarea pe care o conține suscitând actul hermeneutic, precum: „Acesta este cel care făcând către Dumnezeu (Theos) daruri (dosis) cere, de fapt, foloase materiale și funcții înalte dedându-se, în același timp, sodomiei”.

¹² „[...] is an invitation into a situation, which lies before me to explore further. [...] The expression draws me into a fore-theoretical context, which although left unexpressed, is essential to the meaning”.

¹³ Pentru elaborarea temei pre-teoreticului și a raportului acestuia cu știința, cf. Heidegger 1987, mai ales cap. III „Urwissenschaft als vor-theoretische Wissenschaft”. De asemenea, pentru o discuție pe larg a analizelor heideggeriene asupra problemei fenomenologiei ca știință originară pre-teoretică, cf. Bejinariu 2014b.

Prin urmare, putem sesiza aici și un tip de componentă retorică. Dacă înțelegem retorica în linia lui Aristotel ca „știință imposibilă a accidentului”, atunci fenomenologia ar trebui să răspundă exigențelor acestei „științe”. Fenomenologia ca știință a pre-teoreticului nu reprezintă decât evitarea tendințelor obiectivatoare ale discursului teoretic. A considera fenomenul ca obiect reprezintă o deja situare într-o atitudine (cea teoretică) și, în consecință, o determinare a sensului obiectual pornind de la aceasta, și nu de la sensul obținut prin actul performativ al îndeplinirii, la persoana întâi, a experienței factice în care fenomenul respectiv se dă.

Înainte de a vedea cum toată această problematică metodologică este la lucru în analizele lui Heidegger la epistolele Apostolului Pavel, să mai notăm doar că umplerea sensului termenilor indicativ-formali ține de o experiență concretă. Însă concretul ca atare este incomunicabil, iar pretenția ca un discurs filosofic (fenomenologic) să fie unul concret este respinsă de către Heidegger ca ținând, în cele din urmă, de o înțelegere superficială a ideii de „concret”¹⁴. Concretul reprezintă ceea ce trebuie dobândit de fiecare pe cont propriu printr-o întoarcere asupra propriei experiențe factice, de aceea fenomenologia poate fi interpretată ca un demers la persoana I¹⁵. Mai merită menționat, de asemenea, și faptul că o analiză amănunțită a felului în care Heidegger discută mistica medievală este necesară pentru o înțelegere temeinică a principiului indicării formale și a ideii de incompletitudine a termenilor filozofici. Această sarcină rămâne destinată unei viitoare lucrări, având a ne concentra în cele ce urmează pe felul în care Heidegger interpretează discursurile Apostolului Pavel către Galateni și Tesalonicieni.

B. Creștinismul originar și epistolele Sfântului Apostol Pavel. Perspectiva fenomenologică heideggeriană

Un prim pas al oricărei analize fenomenologice este interogarea riguroasă a conceptelor livrate de către tradiție și pe care le utilizăm, ca de la sine înțelese, în discutarea fenomenelor. După ce, în mod abrupt, la cererea studenților, Heidegger renunță la discuția despre principiile metodologice, el dezvoltă o critică a unor concepte devenite deja tradiționale și a folosirii lor în filosofia religiei.

În determinarea fenomenului religiei, Heidegger exclude de la bun început perechea conceptuală *rațional/irațional*. În momentul în care Heidegger ținea prelegerea, acest dublet opozitiv se bucura de o largă folosire în câmpul filosofiei religiei, fiind instituit, spre exemplu, de cercetările unor filosofi ai religiei precum Rudolf Otto, în lucrarea *Sacral*.

Care este motivul pentru care Heidegger respinge folosirea dubletului *rațional/irațional*? Așa cum stau lucrurile în cazul oricărui dublet opozitiv conceptual, termenul negativ are a fi înțeles, prin privațiune, pornind de la termenul pozitiv. Astfel, înțelesul conceptului de „irațional” are a fi determinat prin negarea celui de „rațional”. Însă,

¹⁴ Cf. Heidegger 1985, 27–40.

¹⁵ Am discutat această înțelegere a fenomenologiei în Bejinariu 2015a.

pentru Heidegger, conceptul de „rațional” nu a fost încă temeinic definit și determinat, el se găsește într-o „notorie indeterminare”. Vaguitatea înțelesului acestui concept se va extinde numaidecât și asupra termenului negativ de „iraționalitate”. Or, această indeterminare în care se află perechea conceptuală *rațional/irațional* nu este una care să provină, mai întâi, dintr-o indeterminare esențială a fenomenului, ci dintr-o înțelegere obscură a unor concepte filosofice considerate în cele mai multe cazuri ca fiind de la sine înțelese. Cercetarea fenomenologică, așa cum este ea înțeleasă de către Heidegger, trebuie să se despartă pe cât posibil de folosirea unei conceptualități vagi¹⁶, și, deci, analizele ce vor urma nu se vor putea servi de acest ustensil conceptual pus la dispoziție de către filosofia religiei, altfel riscând pierderea accesului original la fenomenul religiosului ca atare, prin acoperirea sa cu un strat neinterogat de pre-judecăți teoretico-filosofice, de largă circulație. Heidegger finalizează argumentul său pentru respingerea dubletului *rațional/irațional* spunând că „[t]ot ceea ce se spune despre restul care, pentru rațiune, nu poate fi eliminat, și care trebuie să dăinuie în cazul tuturor religiilor, este numai joc estetic cu lucruri neînțelese”¹⁷ (Heidegger 2011, 79).

În interpretările vieții religioase ce urmează în cursul lui Heidegger, nu este vorba niciunde despre o explicitare teoretică sau dogmatică a creștinismului original. Mai mult decât atât, Heidegger nu lucrează nici dintr-o perspectivă istorică, încercând să ordoneze și să clarifice din punct de vedere *faptic* contextul istoric. Pentru el, istoria are aici o altă funcție decât aceea de a consemna pur și simplu o serie de evenimente și de a folosi, eventual, unor clarificări conceptuale, exegetice, suplimentare.

Heidegger se întreabă în ce măsură materialul pe care istoria religiei îl oferă poate fi folosit de către fenomenologie. Această îndoială apare din faptul că modul de lucru al istoriei religiei se dovedește de multe ori a fi inadecvat obiectului său, religiei. Problema poate fi mai precis identificată în aceea că, științele istoriei nu sunt capabile de înțelegerea istorică autentică, înțelegere care, după Heidegger, nu poate începe decât din contextul faptic al experienței trăite – singurul care poate oferi o *înțelegere prealabilă* (*Vorgriff*) a obiectului. Or, istoriografia nu se ocupă de *cum*-ul vieții sau de realizarea acestui *cum*, ci doar de înregistrarea acribică a *ce*-ului, a ceea ce s-a întâmplat – așa numitele *fapte istorice*, dintre care face parte și creștinismul original. În acest sens, Heidegger vorbește despre istoria obiectivă (*Objektgeschichte*) (Heidegger 2011, 77). Istoria, în interpretarea heideggeriană, ajută la accesul de primă instanță al

¹⁶ Aici, pretenția renunțării la o „concepte vagi” poate părea într-o flagrantă opoziție cu ceea ce susține Heidegger despre termenii indicativ-formali – funciamente vagi, flexibili și indeterminați. Contradicția, în interpretarea noastră, este una doar aparentă, întrucât, în acest loc din text, Heidegger se referă la faptul de a subînțelege sau trece cu vederea anumite aspecte ale conceptelor sau a relațiilor dintre ele. În timp ce, vaguitatea termenilor indicativ-formali este una care ține de limitele limbajului, de faptul că pentru clarificare este necesară o reluare a experienței factice originare și nu, precum în cazul conceptelor tradiționale, de o explicitare suplimentară a conceptului. Altfel spus, vaguitatea dubletului opozitiv *rațional / irațional* este una nocivă tocmai pentru că aceste concepte pretind a acoperi total fenomenele la care se referă, dând senzația unei perfecte înțelegerii a ceea ce este rațional, respectiv irațional. Termenul indicativ-formal este unul, dacă se poate spune astfel, care *asumă* pe deplin incompletitudinea și vaguitatea sa.

¹⁷ „[a]lles, was man vom für die vernunft unauflöslichen Rest sagt, der bei aller Religion bestehen soll, ist lediglich ästhetisches Spiel mit unverständenen Dingen”.

fenomenologului la experiențele, i.e. fenomenele, asupra cărora se orientează, în cazul nostru, viața creștinului în epoca creștinismului originar.

La ce fel de descriere ar trebui, deci, să ne așteptăm? Nu va fi vorba despre o decantare și o înșiruire de trăsături ale unui *mod* de viață, recuperat retrospectiv și sedimentat în urma parcurgerii „izvoarelor” istorice și teologice. Nu va fi vorba nici despre tranșarea sau antamarea unor dispute cu pronunțate nuanțe teologale sau dogmatice. Aceste lucruri ar privi, mai degrabă, o tratare a *conținutului* creștinismului originar, altfel spus, o dezarhivare și reclasificare a *ceea ce* s-a păstrat în diverse documente. O astfel de abordare nu ar viza *viața* creștinului ca atare, ci ar oferi, în cel mai bun caz, un construct teoretic a ceea ce, din punctul din care privim, pare că ar fi fost baza doctrinară, dogmatică, contextual-istorică a creștinismului originar. Cu mult mai important pentru Heidegger este de a ajunge la un soi de *empatie*, o *trans-punere* (*hineinversetzen*) în lumea Apostolului Pavel. Acest tip de abordare este specifică fenomenologiei heideggeriene și poate fi numită caracteristica *performativă* a accesului fenomenologic la fenomene: „În cazul accesului performativ la dinamica fenomenală a efectuărilor vieții factice nu mai este vorba, așadar, despre o raportare distanțată și constatare, ci, mai degrabă, despre o *re-efectuare* (*Nachvollzug*), ce constă în a *te transpune* (*sich hineinversetzen*) în acele efectuări ale vieții care sunt de explicitat fenomenologic. În acest caz, este vorba despre o empatie hermeneutic-fenomenologică [...]”¹⁸ (Cimino 2013, 126).

Heidegger urmărește indicarea sensului fundamental al facticității creștinismului originar, de obținerea acestui sens depinzând, în definitiv, posibilitatea înțelegerii autentice a acestuia. Aceasta înseamnă o abordare ce vizează un anumit tip de dinamică temporal-istorică a trăirii factice, care nu poate fi urmărită decât cu ajutorul unei fenomenologii performative, așadar printr-un act de trans-punere și de *acompaniere* (*Mitgehen*) a experienței factice. În asta constă ceea ce Heidegger numește *Vollzug* și *Vollzugssinn*: efectuare (realizare) și sensul de efectuare (realizare), cea de-a treia componentă a schemei metodei fenomenologice: *Gehalt* (conținut), *Bezug* (relație) și *Vollzug* (efectuare, realizare).

În introducerea la partea a II-a a cursului „Introducere în fenomenologia vieții religioase”, Heidegger anunță clar intențiile discursului său indicativ-formal: „Indicarea formală renunță la înțelegerea ultimă, care poate fi dată doar în trăirea religioasă autentică. Ea vizează doar deschiderea accesului către Noul Testament”¹⁹ (Heidegger 2011, 67).

Mai mult decât atât, orice suspiciune de influență dogmatică lutherană tacită asupra gândirii heideggeriene din această interpretare poate fi înlăturată, Heidegger anunțând încă din această introducere că trebuie să ne menținem la distanță de

¹⁸ „Beim performativen Zugang zur phänomenalen Dynamik der faktischen Lebensvollzüge handelt es sich also nicht mehr um ein distanziertes und konstatierendes Sich-Verhalten, sondern vielmehr um einen *Nachvollzug*, der darin besteht, *sich* in die phänomenologisch auszuliegenden Lebensvollzüge *hineinzusetzen*. Es geht dabei um eine hermeneutisch-phänomenologische Einfühlung [...]”.

¹⁹ „Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben werden kann. Sie beabsichtigt nur, den Zugang zu eröffnen zum Neuen Testament”.

comentariul lui Luther la epistola către Galateni, căci perspectiva lui este deja determinată de teologia augustiniană²⁰. Prin această epistolă consideră Heidegger că trebuie început, deoarece printr-o înțelegere generală a acestora se pot pătrunde (*vordringen*) fenomenele fundamentale ale vieții creștinismului originar.

Întâi, Heidegger schițează liniile generale ale situației Apostolului Pavel, pornind de la epistola către Galateni. Ceea ce este de reținut de aici, este faptul că putem identifica deja *atitudinea fundamentală* a Apostolului Pavel. El se găsește într-o luptă (*Kampf*) cu vechea credință în lege, care îi întorcea pe Galateni de la credința creștină, pe care el le-a propovăduit-o. Însă, arată Heidegger, Pavel este și într-o luptă internă, aceea în care, după cum vom vedea mai târziu, se găsește orice creștin, fiind lupta între respectarea legii Vechiului Testament și credința creștină. Ambele servesc scopului mântuirii și a dobândirii vieții, însă, pentru creștin, doar credința este cea care și poate înfăptui mântuirea – după cum demonstrează Apostolul Pavel în capitolul al III-lea al epistolei către Galateni²¹. Or, viața creștinului se desfășoară tocmai în virtutea acestor scopuri, prin urmare tensiunea luptei în care îl găsim prins pe Apostol este una fundamentală pentru viața oricărui creștin. Acesta este punctul de pornire sau determinarea fundamentală pentru viitoarele explicitări ale vieții creștinului originar pe care Heidegger le va desfășura bazându-se, în primul rând, pe epistolele către Tesaloniceni și Corinteni, dar referindu-se adesea și la cele către Romani și Filipeni. În fine, vom vedea că ceea ce se obține în urma interpretărilor va fi o înțelegerea a contextului vieții religioase a creștinismului primar centrată în efectivitatea trăirii întru parousia și a temporalității astfel configurate în orizontul credinței autentice.

Înțelegerea obținută până aici este una insuficientă, iar Heidegger ține să sublinieze că nu am făcut decât să luăm la cunoștință o anumită stare de lucruri: că Pavel a răspuns chemării apostolice, transmite doctrina creștină și mustră comunitatea pentru îndepărtarea de credință. Dar cum sunt de înțeles toate acestea? Asemănarea lui Pavel cu predicatorii stoico-cinici ai epocii, se întreabă Heidegger, este chiar un de la sine înțeles? Este posibil, însă, ca toate aceste fenomene: chemarea (*Berufung*), propovăduirea (*Verkündigung*), doctrina (*Lehre*), mustrarea (*Mahnung*) să fie toate determinate de un sens specific religios. Astfel, ajungem la întrebarea privitoare la *cum*-ul propovăduirii, pe care o înfăptuiește Apostolul Pavel. Teza lui Heidegger este că, în fapt, caracterul epistolar prin care are loc propovăduirea nu poate fi determinat, așa cum exista tendința în vreme, pornindu-se de la o perspectivă contemporană asupra stilurilor literare. Procedând astfel, există riscul major de a aborda scriitura total exterior și de a rata punctele în care aceasta diferă în mod esențial de scriiturile moderne. Stilul epistolar folosit de Apostolul Pavel trebuie interpretat pornind de la *situația* și de la motivația necesară transmiterii cuvintelor sale prin scrisori. Iată, așadar, cum putem vedea și mai clar cele discutate mai sus: în funcție de *felul* (cum) în care înțelegem

²⁰ A se vedea și discuția noastră de mai jos: §3, B.

²¹ „Căci toți câți sunt din faptele Legii sub blestem sunt, că scris este: «Blestemat este oricine nu stăruie într-o toate cele scrise în cartea Legii, ca să le facă». Iar acum că, prin Lege, nu se îndreptează nimeni înaintea lui Dumnezeu este lucru lămurit, deoarece «dreptul din credință va fi viu». Legea însă nu este din credință, dar cel care va face acestea, va fi viu prin ele” (Gal. 3: 10-12 Biblia Ortodoxă).

propovăduirea vor fi determinate și interpretările noastre ulterioare asupra *conținutului* acesteia. Aceasta certifică încă o dată faptul că a înțelege sensul relațional nu este ceva diferit de înțelegerea conținutului, cele două neavând caracterul a două momente sau entități distincte, ci strâns legate în procesul interpretării.

Pe parcursul lecturii interpretărilor heideggeriene, de multe ori termenii folosiți pot părea cât se poate de indeterminați, iar cititorul se simte lipsit de repere la îndemână. După cum am văzut deja, Heidegger anunța această caracteristică drept una specifică indicării formale, însă acum revine cu o precizare importantă, arătând că o determinare suplimentară se va obține odată cu desfășurarea considerațiilor fenomenologice. Putem identifica totodată și un motiv suplimentar pentru care lucrurile stau în acest fel, destul de supărător pentru public (să nu uită că textul de față reprezenta un suport de curs) și pentru cititor. Heidegger demonstrează că pentru înțelegerea fenomenologică este necesară o *concepere prealabilă* a obiectului, un punct din care fenomenul să poată fi cât mai just abordat. Însă, de multe ori o astfel de orientare prealabilă nu se poate câștiga, și atunci tot ce-i rămâne fenomenologului este să indice ceva de felul ei în mod formal. Apoi, pe parcursul considerațiilor sale, atât orientarea prealabilă cât și termenii folosiți au să-și schimbe, mai mult sau mai puțin, sensul. Vaguitatea pe care cititorul o resimte este deci una esențială pentru a putea păstra fidelitatea discursului față de lucrurile însele, față de fenomene. Un discurs de la bun început clar, lipsit de echivoc, care facilitează lectura este, bineînțeles, dezirabil, însă, pe cât de plăcut este actul lecturii și pe cât de facilă este înțelegerea, pe atât de eronată ar putea fi abordarea fenomenului.

Așadar, care sunt determinațiile prealabile cu care Heidegger, după o primă lectură a epistolei către Galateni, a pornit la drum?

„1. Religiozitatea originar creștină este în experiența faptică a vieții. [...]

2. Experiența faptică a vieții este istorică (*historisch*)”²² (Heidegger 2011, 82).

Heidegger se referă la aceste două enunțuri ca fiind „teze“ (»Thesen«) nedemonstrabile. Faptul că pune în ghilimele acest cuvânt este semnificativ, pentru că arată că nu este vorba de niște teze în adevăratul sens al cuvântului, de ceva pus să stea stabil în coloana vertebrală a textului, ci au un caracter ipotetic care se va constitui ca adecvat sau nu pe parcursul *experienței* fenomenologice (*phänomenologische Erfahrung*), prin urmare printr-o demonstrație a fenomenelor și nu printr-un demers argumentativ logic.

Heidegger pune mare accent, în debutul acestei interpretări, pe abandonarea considerațiilor obiectiv-istorice, și concentrarea asupra istoriei realizării, a felului în care fenomenul are loc în facticitatea trăită. Altfel spus, Heidegger pune ca centru de greutate al analizei *situația*, adică începe să privească lucrurile pornind de la felul în care Pavel scrie scrisoarea. Este vorba despre o încercare de a obține, parcurgând împreună cu Pavel din aproape în aproape scrierea scrisorii, raportul pe care îl avea cu lumea sa împărtășită

²² „1. Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung. [...]

2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch.”.

(seine *Mitwelt*), fiind în această situație a scrierii scrisorii. „Cum se raportează Pavel, în situația scrierii scrisorii, la Tesaloniceni?”²³ (Heidegger 2011, 87).

„Situație” nu este înțeles de către Heidegger într-un sens clasic, și anume drept context, de ordonare în cadrul unui complex sau al unei serii. Mai degrabă, el este un *termen* fenomenologic. Aceasta înseamnă că el va funcționa în manieră indicativ-formală, adică fără să livreze nicio ordonare, dar nicio explicație fenomenologică.

După ce Heidegger dă o întreagă serie de determinații negative situației, delimitând-o de o înțelegere comună, el nu oferă cititorului o definiție sau o determinare realmente pozitivă a termenului. Tot ce ni se oferă este o indicare-formală a situației ca „unitate a unei multiplicități”, de care se leagă relația de *deținere* indicată între ceea ce este de felul *eu*-lui și ceea ce nu este de felul *eu*-lui. În fine, întorcându-ne la situația Apostolului Pavel, în lumina celor discutate, Heidegger stabilește ca punct de pornire al interpretării faptul că relația oamenilor cărora Apostolul le vorbește cu Apostolul este una determinată de faptul că „*el îi are*” (Heidegger 2011, 93).

Întrebările pe care le va dezvolta Heidegger sunt, așadar, *drept ce (als was)* are Pavel comunitatea Tesalonicenilor și *cum* o are. Din prima epistolă către Tesalonicieni se vede că Pavel îi cunoaște pe aceștia în două moduri: mai întâi, în faptul lor de a fi *devenit* (ihr *Gewordensein*), iar apoi, în faptul lor de a *ști* de această devenire a lor. Tesalonicenii fac parte dintre cei care „*fi aparțin*” (ihm *zufielen*) lui Pavel, și astfel au *devenit*. Prin urmare, acest fapt de a fi devenit nu se restrânge, ca într-o relație subiect – obiect, doar la cei întâlniți de Pavel, ci înseamnă totodată chiar faptul Apostolului de a fi devenit. Heidegger oferă, ca marcă textuală pentru interpretarea sa, faptul că atât verbul *genesthai* cât și *oidate* sau *mnēmoneusate* apar des în scrisoare. Survenirea repetată a acestor cuvinte, atrage atenția Heidegger, nu trebuie înțeleasă ca un pur fapt statistic, ci la nivelul istoric-efectiv al înțelegerii facticității (*vollzugs-geschichtliches Verstehen*), așadar ca atestare a împărtășirii atât de către Apostol cât și de către Tesalonicieni a unei deveniri și a cunoașterii acestei deveniri. Schimbarea vieții acestora din urmă s-a produs odată cu apariția lui, iar faptul că ei cu toții nu doar au devenit, ci și cunosc aceasta, iată ce anume determină facticitatea lor. Întreaga lor ființă este determinată acum, conchide Heidegger, de către acest fapt de a fi devenit.

Însă ce ar trebui să înțelegem prin acest fapt *de a fi devenit*?

„καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου, δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου” (1 Tes. 1:6 The New Testament in the original Greek). Avem aici de-a face cu verbul *egenēthēte*, forma de persoana a II-a plural, aorist, indicativ pasiv, a verbului *gignomai*, a deveni. Iar această devenire a lor a presupus *acceptarea logos-ului*, a propovăduirii, *dexamenoi ton logon*, însă cu prețul unui mare necaz, dar și cu bucurie trimisă de la Sfântul Duh. Așadar, faptul de a fi devenit al Tesalonicenilor nu înseamnă altceva decât acceptarea cuvântului Domnului, adoptând modul de viață (cum-ul) creștinesc. Schimbarea privește, în primul rând,

²³ „Wie steht Paulus in der Situation des Briefschreibers zu den Thessalonicern?”.

comportamentul lor în viața faptică, purtarea²⁴ (pentru a introduce termenul lui Vulcănescu), care este determinată acum de raportul cu Dumnezeu, mediat de către cuvânt, și, totodată, de către o situație în „necaz”, în disperarea (*Not*) care însoțește viața creștinului. Dar să nu anticipăm.

Heidegger arată că, mai exact, faptul de a fi devenit prin acceptarea cuvântului nu este altceva decât acceptarea modificării *cum*-ului felului de *a se purta*, de *a-și duce* viața. Schimbarea este una radicală: o întoarcere totală de la idoli către Dumnezeu. Întoarcerea către Dumnezeu înseamnă, la rândul ei, două lucruri: 1) *douleuein* (a fi sclav), respectiv 2) *anamenein* (a aștepta). Acestea două, după cum vom vedea și din interpretările la epistola a doua către Tesaloniceni, sunt fundamentale pentru a înțelege fapticitatea vieții creștinismului originar.

Acceptarea cuvântului propovăduit de către Apostol înseamnă chiar situarea în disperare (*Sich-hinein-Stellen in die Not*) care va caracteriza viața oricărui creștin. Disperarea o vom putea înțelege, în cele ce urmează, prin faptul că este determinată de așteptarea *parusiei*. A doua venire a Mântuitorului, sfârșitul timpurilor, este elementul cheie care determină viața credinciosului, în cazul de față a Tesalonicenilor și, deci, a Apostolului Pavel. Atât lumea comunității Tesalonicenilor cât și lumea proprie Apostolului ne devin pe această linie de interpretare accesibile.

Fiecare clipă a vieții Apostolului Pavel este determinată într-un anume fel de către situarea permanentă în orizontul celei de-a doua veniri, resimțită de către creștin ca o *completare* (*hysterēmata*, *Ergänzung*). Mai exact, această situație se configurează drept o așteptare tensionată, drept speranță a venirii lui Hristos dar și drept îngrijorare (*Bekümmerung*).

Ne putem întreba, totuși, dacă este vorba despre evenimentul venirii Mântuitorului, de ce mai este vorba pentru creștin de o tensiune, de o suferință și îngrijorare? Un posibil răspuns pentru această întrebare putem căuta în felul în care vestește Apostolul Pavel parusia. În capitolul 5 al primei epistole el dă un răspuns la întrebarea *când* va avea loc această venire. Răspunsul său, pentru a reveni la terminologia metodologiei fenomenologice, este specific unui alt tip de atitudine decât cea caracteristică întrebării „când”. Acest tip de întrebare vizează obținerea a ceea ce am numit împreună cu Heidegger conținut *obiectual*, mai precis, o determinație obiectuală de timp: peste o oră, mâine, într-o lună, peste zece ani, peste un secol ș.a.m.d. Însă, experiența faptică a vieții creștinului nu este caracterizată de un atare sens de raportare *calculator*, *obiectivant*. Temporalitatea înțeleasă în această manieră ar fi mai degrabă una *cronologică*, pe linia aristotelică a timpului ca succesiune de *acum*-uri. Or, pentru Apostolul Pavel, ca și pentru Tesalonicenii care îl urmează, timpul are, după cum o numește Otto Pöggeler²⁵, o dimensiune *kairotică*. Important nu este *momentul* precis, determinat cronologic, când venirea Domnului va avea loc, ci faptul că trăim deja în orizontul acestei veniri, indiferentă la măsurarea timpului. Pavel nu dă, astfel, niciun fel

²⁴ „În sfârșit, fraților, vă rugăm și vă îndemnăm în Domnul Iisus: precum ați învățat de la noi cum trebuie să vă purtați și să-I plăceți lui Dumnezeu - în care chip vă și purtați -, așa să sporiiți din ce în ce mai mult” (1 Tes. 4:1 Biblia Ortodoxă).

²⁵ Cf. Pöggeler 1998, 30–37.

de precizare legată de moment²⁶, care ar fi, după Heidegger o înțelegere *lumească* (im weltlichen Verstande). În sensul realizării (împlinirii, efectuării) vieții, despre care am vorbit mai sus, ceea ce este decisiv este *cum* este determinat comportamentul fiecăruia de către trăirea în orizontul parusiei. Timpul, și prin aceasta și întrebarea „când”, capătă un înțeles mai degrabă *intensiv*, decât *extensiv*. Nu distanța temporală îmi determină felul în care îmi duc viața, ci faptul că mă situez în perpetua iminență a *venirii*.

Se poate observa, deja din toate acestea, prefigurarea înțelegerii heideggeriene a unor existențiali din *Ființă și timp*, cum ar fi *clipa* (Augenblick), *moartea* (Tod), *temporalitatea originară* (Temporalität)²⁷, *grija* (Sorge) ș.a.m.d. Putem explica mai clar, acum, ce înseamnă sensul de efectuare (realizare, împlinire). Viața, văzută în perspectiva efectuării sale, nu mai este un șir de evenimente, obiectiv înregistrate și clasate în ordine cronologică, ci o permanentă des-situare în iminența orizontului ei constitutiv. Însă fiind în permanență răpit către ceea ce *va să vină*, precum creștinul în iminența venirii Domnului, *prezentul* se realizează (sich vollzieht). În acest sens, vremurile în care creștinul trăiește sunt ca și cum ar fi ultimele, indiferent dacă venirea va avea, în sens obiectiv, loc.

Ducând mai departe această logică, putem spune că parusia nu are caracterul unui eveniment viitor, care, la un moment dat, va avea loc și apoi va fi trecut. Din faptul că Apostolul Pavel refuză să pună problema în sensul cronologiei parusiei, ne putem da seama și mai bine de caracterul de perpetuă iminență a acesteia: nu putem spune *când* va veni, pentru că venirea ca ceea ce este în curs de venire are deja dintotdeauna loc. Credem că acest fel de raportare la „evenimentul” parusiei este crucială pentru înțelegerea a ceea ce Heidegger, mai târziu, va numi *eveniment* (Ereignis). Toată explicația pe care am vrut să o oferim în rândurile de mai sus, ar putea fi restrânsă la o singură propoziție, în termenii specifici gândirii heideggeriene târzii: „Parusia ereignet sich”.

Revenind la întrebarea inițială a interpretării primei epistole către Tesaloniceni, putem conchide că situația în care se află Apostolul în momentul scrierii scrisorii este caracterizată de raportul său cu Dumnezeu: într-o așteptare tensionată a parusiei, în disperarea și slăbiciunea resimțite de creștin și accentuate de fiecare context concret de efectuare a vieții. Dar despre ce fel de așteptare este vorba? Căci, ne putem întreba, cum mai putem înțelege așteptarea, dacă nu mai vorbim despre un *moment* precis pe care îl așteptăm? Putem aștepta altfel decât așteptând un timp viitor care, mai devreme sau mai târziu, are să vină?

Heidegger arată cum Apostolul Pavel schimbă în mod radical înțelesul vechiului termen grecesc de *parusia*. Acesta ajunge să însemne, în discursul Apostolului, „reapariția lui Mesia care deja a apărut” (Heidegger 2011, 102). Așteptarea este, așadar, în vederea unui eveniment care a avut deja loc, și care nu a trecut, în sensul unei surveniri obiective. Or toate acestea sunt știute foarte bine, după vorbele lui Pavel, de către Tesaloniceni: „Iar despre ani și despre vremi, fraților, nu aveți nevoie să vă scriem

²⁶ Prin aceasta, arată Heidegger, el nu spune *nici* că momentul venirii *nu poate fi cunoscut*.

²⁷ În ceea ce privește dezvoltarea problemei temporalității în cadrul raportului lui Heidegger cu creștinismul, a se vedea și Nicholson 2010.

noi, căci voi înșivă știți bine că precum un fur noaptea, așa vine ziua Domnului” (1 Tes. 5:1-2). Însă există unii care își duc viața în liniște deplină, departe de așteptarea tensionată și de disperarea vieții creștine, or aceștia sunt cei care nu vor fi trezi în momentul venirii Domnului: „Atunci când vor zice: «Pace și așezare», atunci fără de veste va veni peste ei pieirea precum durerea celei ce are în pânțe; și scăpare nu vor avea” (1 Tes. 5:3).

Apostolul arată aici două feluri posibile de a-ți duce viața: pe de o parte, sunt cei care trăiesc în trezie, aceasta însemnând în neliniște și disperare – acesta este sensul *așteptării*; pe de altă parte, sunt cei care se retrag în pacea și așezarea vieții factice, modurile „pace” și „așezare” fiind, după Heidegger, specifice cotidianității, ceea ce viața factică de primă instanță oferă: siguranță. Însă, trezia, faptul de a trăi în orizontul venirii neașteptate, de a înțelege temporalitatea în acest sens intensional și de a persista în disperare (Not) și neliniște, acesta este modul de raportare specific vieții creștinului. Am putea îndrăzni să avansăm teza că acest din urmă mod al vieții creștine ar putea fi considerat arhetipul autenticității, așa cum va fi elaborată mai târziu în *Ființă și timp*. Un motiv pentru a susține aceasta ar fi acela că Heidegger înțelege deja din acest curs modul de viață distinct de cel al creștinului ca fiind o așteptare captivată de ceea ce lumea oferă („[a]șteptarea lor îi absoarbe în ceea ce viața le scoate în cale”²⁸ (Heidegger 2011, 103)). Or, trăind în această contopire cu lumea, ei sunt surprinși de pericolul subit ce se abate asupra lor. Ei nu sunt pregătiți pentru acest eveniment pentru că, în așteptarea lor captivată de lume, au uitat atât pericolul care pândește, totodată uitându-se și pe sine, în cuvintele lui Heidegger: ei *nu se au*, ei *s-au uitat pe ei înșiși*: „Ei sunt prinși (*aufgefangen*) de către ceea ce viața le oferă; ei sunt în întuneric în ceea ce privește cunoașterea de sine” (Heidegger 2011, 105)²⁹. Prin urmare, imaginea întunericului nocturn, caracteristic momentului venirii hoțului, marchează obscuritatea cunoașterii lor, obscuritate care îi împiedică să se salveze. Pe de altă parte, cei care trăiesc în orizontul parusiei vor vedea noaptea ca pe *ziua* Domnului, așadar întunericul și obscuritatea sunt înlocuite, în cazul lor, de către claritatea luminii zilei: „Cum se regăsește *parousia* în viața mea – aceasta indică înapoi către efectuarea vieții înseși”³⁰ (Heidegger 2011, 104).

Acest fel de a gândi și de a înțelege viața și situația creștinismului originar dispare, după Heidegger, în Evul Mediu, când problematica nu a mai fost gândită în mod originar (*ursprünglich*). Motivul pentru această îndepărtare de originaritatea vieții creștine este irumperea în creștinism a conceptualității filosofice pe linia platonico-aristoteliciană. Coruperea modului de problematizare nu doar că are loc în medievalitate, dar ea determină gândirea teologică și filosofică până în zilele noastre. Recuperarea raportării originare la fenomenul vieții creștine presupune, deci, o destrucție a tuturor acestor impurități conceptuale: „De asemenea, și în filosofia

²⁸ „[i]hr Erwarten absorbiert sich in dem, was das Leben ihnen heranbringt”.

²⁹ „Sie sind aufgefangen von dem, was das Leben bietet; sie sind im Dunkel, angesehen auf das Wissen um sich selbst”.

³⁰ „Wie die *parousia* in meinem Leben steht, das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst”.

contemporană sunt ascunse în spatele atitudinii grecești construcții conceptuale creștine”³¹ (Heidegger 2011, 104).

Ceea ce reiese din interpretările parcurse, și poate fi de o importanță ultimă pentru analiza fenomenologică, este faptul că prin acceptarea cuvântului propovăduit de către Apostol nu are loc o conversie ideologică, obținerea unor convingeri sau certitudini teoretice ș.a.m.d., ci cu mult mai mult, după cum s-a putut vedea, este vorba despre o *întoarcere* (Umwendung) radicală. Cei care acceptă cuvântul propovăduit și îl urmează pe Apostol efectuează o transformare radicală a vieții lor, care, totuși, în sens obiectual rămâne neschimbată. Nu este vorba despre irumperea iraționalului, spectaculosului, deosebitului în cotidianitatea creștinului, ci doar despre o modificare a sensului său de raportare mundan: obiectual, centrat pe conținut, pe o înțelegere cronologică a timpului etc; într-un sens de raportare centrat pe *efectuaire* (Vollzug), pe felul în care viața se realizează, se desfășoară, în orizont eschatologic. Prin aceasta, viața este îngreunată (erschwert), plină de nesiguranță și, cu atât mai mult, tentată constant de asigurările mundane care se ivesc din facticitate. Împotriva acestor ispitiri și pentru a menține atenția asupra atitudinii orientate către împlinirea (efectuarea) vieții, Heidegger arată că Apostolul Pavel, în mod surprinzător, nu se folosește de interdicții și norme, ci de o anumită structură gramaticală: *hōs mē*.

În traducerea în limba română a Bibliei, pasajele relevante sună astfel: „Și aceasta v-o spun, fraților: Că vremea s-a scurtat de acum, așa încât și cei ce au femei să fie ca și cum n-ar avea. Și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura; și cei ce cumpără, ca și cum n-ar stăpâni; Și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece. Dar eu vreau ca voi să fiți fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului” (1 Cor. 7:29–32). Scurtimea timpului arată iminența venirii zilei Domnului, însă, așa cum am văzut, aceasta nu trebuie înțeleasă cronologic, ci în sensul efectuării vieții: viața creștinului nu poate aștepta în atitudinea mundană o eventuală hotărâre a transformării și a întoarcerii către orizontul parusiei.

În plus, Heidegger atrage atenția asupra faptului că ceea ce se schimbă este „chipul” (*schēma*) lumii, ceea ce nu trebuie înțeles în sensul clasic de „toate sunt trecătoare, doar ceea ce e divin este etern”. Atât trecerea, cât și eternitate au a fi gândite pornind de la experiența vieții în efectuarea ei și nu într-un sens etic sau obiectiv. În consecință, nu mai putem vorbi nici despre o părăsire a acestei lumi în favoarea lumii de după. În acest sens puneam în lumină mai sus faptul că nu este vorba despre irumperea extraordinarului în cotidianitatea creștinului, ci că aceasta rămâne la fel. Viața religioasă, prin modificarea și întoarcerea pe care le presupune, nu înseamnă o negare a acestei lumi. Negarea lumii, va arăta Heidegger, este evitată de către Apostolul Pavel prin folosirea lui *hōs mē*, ceea ce s-a tradus în limba română prin „ca și cum” (*als ob*, în germană). Pentru Heidegger, traducerea cu *als ob* este una defectuoasă, căci în joc aici nu este ceva ipotetic, spre exemplu: „trăiește-ti viața ca și cum ar fi ultima ta

³¹ „Auch in der heutigen Philosophie sind noch hinter der griechischen Einstellung die christlichen Begriffsbildungen verborgen”.

zi”. Mai mult, „ca și cum” introduce și o înțelegere obiectivă a lumii, și, prin urmare, vom înțelege că, pentru creștin, lumea ca atare trebuie abandonată. Ceea ce înseamnă mai exact *hōs mē* în interpretarea heideggeriană este o *dublă trimitere*: pe de o parte, *hōs* indică o nouă modificare a sensului „[a]cest *hōs* înseamnă, pozitiv, un nou sens care se adaugă”³² (Heidegger 2011, 120), iar pe de altă parte, *mē*, departe de a fi sinonim cu negația absolută *ou*, suscită ideea unui „context al efectuării vieții creștine”. Altfel spus, *mē* joacă rolul unui impuls către reconsiderarea, pe cont propriu, a contextului efectiv al vieții. Spre exemplu: „cei ce au femeii să fie ca și cum n-ar avea” ar reveni, formal, la a spune că ei trebuie să-și vadă viața alături de nevestele lor nu din perspectiva unei înțelegerii mundane, ci din perspectiva vieții care se realizează în orizontul *parusiei*.

Facticitatea vieții creștine nu este nimic altceva decât *efectuare*. Teza noastră este aceea că, după interpretarea lui Heidegger, *hōs mē* ar funcționa în discursul Apostolului Pavel întocmai precum un termen indicativ-formal. El nu livrează niciun conținut, nu spune nimic obiectiv despre cum ar trebui fiecare să se transforme în vederea împlinirii vieții, ci atrage atenția asupra modificării atitudinale care stă în inima acceptării cuvintelor Apostolului. Iar această modificare este, la rândul ei, o luare la cunoștință a vieții ca *efectuare* și nu ca înșiruire statică de momente, de surveniri mai mult sau mai puțin importante, dusă în pace și așezare.

Cum se întâmplă această întoarcere și schimbare a atitudinii? Prin acceptarea cuvântului propovăduit, ceea ce înseamnă că doar prin Dumnezeu este posibilă asumarea facticității creștine și modificarea comportamentului dincolo de semnificativitatea (*Bedeutsamkeit*) mundană: „Cine, așadar, nu a «acceptat» (*dechesthai*) nu este în stare să îndure (*durchhalten*) facticitatea sau să-și aproprieze «cunoașterea»”³³ (Heidegger 2011, 122). Puterea de a se întoarce către efectuarea vieții și de a rezista în „starea de necesitate” (*Not*) pe care o presupune trăirea în orizontul *parusiei* nu se obține de către creștin prin sine, ci doar prin voința lui Dumnezeu. Astfel, Apostolul Pavel nu se înfățișează niciunde în gloria sa apostolică, ci mereu pune înaintea slăbiciunile și chinurile sale. La fel și creștinii care îl urmează știu că posibilitatea efectuării vieții și a cunoașterii devenirii lor ține doar de grația divină.

§3. Nae Ionescu și Mircea Vulcănescu – filosofia religiei și limbajul filosofiei în gândirea românească

Din interpretarea fenomenologică a vieții religioase am obținut o serie de trăsături fundamentale pentru ceea ce Heidegger considera a fi o posibilitate de acces autentic la fenomenul religios. În această parte a lucrării noastre, vom încerca să punem în dialog modelul heideggerian cu o serie de texte de filosofia religiei din gândirea românească interbelică, concentrându-ne asupra lui Mircea Vulcănescu și Nae Ionescu.

³² „[d]ies *hōs* bedeutet positiv einen neuen Sinn, der dazukommt”.

³³ „Wer also nicht »angenommen« (*dechesthai*) hat, ist außerstande, die Faktizität durchzuhalten oder sich das »Wissen« anzueignen”.

Miza noastră va fi aceea de a arăta că între cele două abordări ale filosofiei religiei (cea heideggeriană și cea românească – reprezentată de cei doi autori) există 1) o continuitate ideatică și 2) un dialog fructuos pentru problematica generală a filosofiei religiei. Pentru a putea arăta aceste două lucruri va trebui în cele ce urmează să cercetăm dacă: a) din moment ce nu avem de-a face cu o aceeași metodologie fenomenologică, ce fel de elemente comune există, urmărind aceste linii directoare: sens de raportare, existența unei tendințe către efectuare, statutul conținutului și al abordării obiective; b) care sunt specificitățile abordării răsăritene (așa cum sunt ele decantate de către cei doi autori) și cum interacționează acestea cu tipul de gândire și interpretare religioasă prezentă la Martin Heidegger. Putem spune că este vorba, pur și simplu, de încă o instanțiere a opoziției protestantism – ortodoxism? Sau putem identifica elemente, de ambele părți, cu funcție hypocritică? În finalul acestei lucrări, vom ajunge la c) cercetarea funcționării limbajului în cadrul unui discurs neobiectiv, atât în cadrul celui fenomenologic heideggerian, cât și în cel de inspirație răsăriteană – i.e. în rostirea românească și posibilitățile sale proprii pentru elaborarea unei filosofii autentice a religiei.

A. Universalitatea actului religios și a credinței. Argument pentru relevanța fenomenologiei religiei în fenomenologia Dasein-ului

O problemă pe care Heidegger nu o abordează direct, dar care se poate întrezări mai ales în perspectiva considerării cursurilor de tinerete ca prefigurând analizele viitoare din *Ființă și timp*, este aceea privind regionalitatea sau generalitatea filosofiei religiei. Dacă vorbim despre regionalitatea filosofiei religiei, atunci, după cum atrage atenția Nae Ionescu, vom avea de-a face mai degrabă cu o psihologie a actului religios. Regionalitatea filosofiei religiei nu este altceva decât considerarea omului în *momentul* comportamentului religios. Ajungem astfel la întrebarea pe care o anunțăm ca insinuându-se în fundalul analizelor heideggeriene, periclitând fie dezvoltarea analizei existențiale din *Ființă și timp*, fie interpretarea după care înțelegem conținutul ideatic al cursurilor de tinerete ca fiind sursă a termenilor și analizelor viitoare.

Mai exact, dacă o serie de elemente obținute prin analiza fenomenologică a vieții religioase se vor regăsi mai târziu în inima analizei existențiale a Dasein-ului, iar comportamentul religios nu va fi decât o modalitate de purtare printre altele, atunci analiza existențială va fi viciată de o gravă extrapolare la nivelul trăsăturilor structurale a ceea ce este doar regional. Aceasta nu s-ar întâmpla dacă actul și comportamentul religios ar „face parte constitutivă din structura generală a omului” (Ionescu 1994, 40). Mai mult decât atât, problema se poate extinde și asupra considerațiilor metodologice, riscul fiind de a generaliza metodologia (regională) a accesului la fenomenul religios, asupra întregii metode fenomenologice. De ce ar avea o preeminență metodologia interpretării vieții religioase în fața, să spunem, metodologiei interpretării vieții ateiului? Să fie potrivită analiza existențială doar Dasein-ului credincios? Ce se întâmplă cu cel care nu crede? Pot fi structurile vieții religioase determinate diferit de la o religie sau alta, ori sunt, ca atare, identice, doar conținutul religios fiind diferit? Dacă structurile

vieții religioase sunt, așa cum vrea să demonstreze Nae Ionescu, inerente oricui, cum putem gândi cazul ateului sau al agnosticului?

În sine, demonstrația pe care o face Nae Ionescu în cursul său nu ne ajută să răspundem direct la problema regionalității religiei. Discursul și metoda folosite de Nae Ionescu sunt diferite în bună parte de fenomenologia heideggeriană, putând fi oarecum apropiate de cea husserliană, cu o tentă psihologistă ceva mai pronunțată³⁴. Nici despre considerații metodologice paralele nu putem vorbi, singurul lucru prezent atât la Nae Ionescu cât și la Heidegger fiind conștiința faptului că abordarea teoretică, obiectivantă a filosofiei religiei este de evitat. Cu toate acestea, ceea ce reușește să demonstreze aici Nae Ionescu, credem că poate fi pus în dialog cu interpretările heideggeriene, și încă într-un fel cât se poate de fructuos. Ca o teză prealabilă, în lectura noastră, demonstrarea specificului religios în structurile fundamentale ale omului (Dasein-ului) are drept cheie de boltă problema morții.

Nae Ionescu își începe demonstrația, arătând că „*actul religios este constitutiv conștiinței umane*” este o condiție prealabilă, necesară dar nu și suficientă. În acest sens, actul religios este în aceeași sferă cu gândirea, simțirea, valorificarea etc. Toate acestea sunt acte constitutive ale conștiinței umane, iar faptul că actul religios există (ceva de felul actului religios ne este dat în viața noastră) și este constitutiv arată necesitatea sa. Într-un al doilea pas al demonstrației, Nae Ionescu trebuie să arate ce anume diferențiază actul religios de toate celelalte acte constitutive, cu alte cuvinte trebuie să pună în evidență *propriul* acestui anumit tip de act. Fiind un act, potrivit definiției (psihologice) a actului, el presupune o relație între două obiecte, exterioare unul față de celălalt. Astfel, evităm revenirea în problematica actelor religioase ca imanente (Simmel). Care sunt aceste două obiecte, mai întâi? Pe de o parte, conștiința umană, iar pe de cealaltă parte, obiectul exterior ei. Până aici identitatea formală între toate actele constitutive ale conștiinței se păstrează. Cum sunt aceste două obiecte? Privind diferențele calitative dintre obiecte, ajungem la specificul actului religios: și anume, primul termen al relației, conștiința umană, în actul religios este *finită*, spre deosebire de cazul celorlalte acte ale gândirii. Ne putem întreba în ce sens spune Nae Ionescu că în alte acte ale gândirii conștiința umană nu apare ca finită? În cazul calculului matematic, bunăoară, ne putem da ușor seama de finitudinea gândirii noastre, la fel în cazul memorării ș.a.m.d. Ceea ce credem că intenționează să arate Nae Ionescu aici este că *finitudinea* conștiinței apare în acest caz mai pregnant decât în celelalte acte tocmai pentru că este determinată de calitatea *absolută* a celuilalt obiect. Desigur, a vorbi despre o relație între un obiect finit și un obiect *absolut* (deci, lipsit de legătură) poate părea oarecum straniu, însă are avantajul de a pune bine în lumină sensul de opoziție totală a finitudinii conștiinței față de divinitate. „Numai în actul religios obiectul asupra căruia intenționează acest act, la care se raportează intențional actul

³⁴ În sensul în care Nae Ionescu preia destul de multe concepte, anunțând acest lucru, direct din psihologie. Cu toate acestea, felul în care le folosește fiind însă virat către fenomenologie. Poate că, fiind vorba despre un curs, este vorba de o simplificare didactică, indicând sursa conceptelor, mai curând decât modificările presupuse de folosirea lor fenomenologică, modificări ce oricum se vor vedea la lucru în continuare.

religios, singur obiectul acesta este absolut. Deci, din necesitatea conștiinței umane finite rezultă actul religios” (Ionescu 1994, 45).

Finitudinea conștiinței, și aceasta este teza noastră, poate fi înțeleasă, pe de o parte, în sensul obiectiv de conștiință limitată, care nu își poate depăși granițele, iar pe de altă parte, în mod subiectiv de conștiință a finitudinii. Altfel spus, în actul religios prin opoziția radicală și necesară dintre conștiința finită și absolutul divin, celei dintâi îi devine clară, speculativ, finitudinea sa. Am putea spune, anticipând destul de mult, că orice act religios este o pre-mergere într-o moarte, așa cum, pentru a ne întoarce la momentul interpretărilor heideggeriene a vieții religioase, conștiința imposibilității întoarcerii către credință și a mântuirii numai prin sine, prin propriile puteri, presupune acceptarea finitudinii și a lucrării divinității. Am putea spune că, în contextul creștinismului primar, situarea în orizontul de perpetuă iminență a parusiei nu este posibilă fără o prealabilă vedere a finitudinii sinelui, și deci, fără o situație autentică în fața iminenței propriiei morți (bineînțeles, în sens existențial, și nicidecum în sens biologic). Cu alte cuvinte, acestea sunt condițiile de posibilitate pentru întoarcerea privirii dintre sensul de conținut specific mundaneității și sensul de realizare (efectuare, împlinire) al vieții – posibil doar în orizontul finitudinii și al pre-mergerii într-o parusia. Nu întâmplător înțelegerea centrată în temporalitatea cronologică, în atitudinea obiectivantă, și pe conținut, pe determinațiile materiale, este una specifică gândirii teoretice. În cazul acesteia, finitudinea este, în cel mai bun caz, o problemă de exercițiu, de dezvoltare a capacităților și de creștere cantitativă (informații, putere de calcul etc.), dar niciodată nu apare în chipul obiectului absolut, sau, în momentul în care o face, recuperarea metatopică specifică sistemului acționează în maniera clasării drept irațional sau absurd. Fără acest mecanism de apărare, revelarea finitudinii sistemului (gândirii subiectului rațional) duce la disoluția sa.

Câteva exemple în acest sens putem găsi mai departe în cursul lui Nae Ionescu, în cadrul paragrafelor pe care le dedică analizei idolilor. Vom înțelege astfel mai clar și ceea ce doar însemnasem în cadrul interpretării heideggeriene la epistolele paulinice, în legătură cu acel ceva *de la* care se întorc cei care îl urmează pe Apostolul Pavel. Cum este posibil ca, spre exemplu, Tesalonicenii să se înșele și să creadă în idoli, de vreme ce tocmai am arătat că actul religios este unul universal? În termenii lui Nae Ionescu, acest lucru este posibil pentru că unul dintre cei doi termeni ai raportului constitutiv pentru actul religios poate varia. Aceasta nu înseamnă că există mai multe obiecte care să împlinească actul religios, ci doar că există numeroase obiecte „eronate” care pot sta în locul obiectului absolut.

Felul în care conștiința limitată se raportează la celălalt obiect al actului religios este *credința*. Nae Ionescu elaborează o adevărată fenomenologie a credinței în acest curs, însă pentru interesul nostru momentan ajunge să amintim doar aceea că actul religios presupune o *mutuală* luare în posesie de către cele două obiecte. Așadar, prin credință, conștiința *ia* în posesie obiectul credinței, i.e. se *identifică* cu el (bineînțeles, Nae Ionescu atrage atenția că nu este vorba despre o identificare *totală*, omul nedevenind Dumnezeu, și nici Dumnezeu, prin Întrupare, nedevenind *doar* om). În momentul în care are loc identificarea cu Dumnezeu, atunci putem vorbi despre

împlinirea actului religios, a credinței. Însă ce se întâmplă când la polul opus conștiinței se află alt obiect decât Dumnezeu? Pentru aceasta, Nae Ionescu dă câteva exemple. Unul dintre ele este Don Juan. În cazul acestuia, polul opus conștiinței este ocupat de „*veșnicul feminin*”. Aceasta înseamnă că Don Juan nu iubea o femeie anume, ca pe cea care este, „ci realiza pur și simplu iubirea, adică iubea iubirea însăși” (Ionescu 1994, 75). Identificarea cu obiectul credinței avea loc, fiind o identificare cu iubirea însăși. „De aceea se zice: Don Juan este simbolul iubirii. De ce? Ce însemnează aceasta? Este identificarea cu iubirea însăși” (Ionescu 1994, 75).

Un alt exemplu este cel al unei persoane care, în timpul Comunei din Paris, nu făcea decât să stea retras undeva făcând matematică. Identificarea cu știința, în acest caz, duce la limita patologicului, el trăind în afara realității sensibile, într-un orizontul pur al activității științei: „activitatea lui științifică, care de altfel nu a ajuns la nici un rezultat [...] era propriu-zis numai o manifestare a actului de credință pe care-l trăia el în fiecare clipă, în legătura aceasta dintre el și știința hipostaziată. [...] El credea în știință” (Ionescu 1994, 75).

Acestea sunt, pe de o parte, exemple de credințe „erotate”, în idoli, dar pe de altă parte sunt forme în care se manifestă nevoia universală a „trăirii absolutului”. În ce constă „eroarea” în înlocuirea lui Dumnezeu cu astfel de obiecte ale credinței? Interpretarea lui Nae Ionescu atinge chiar problemele esențiale în ceea ce privește această înlocuire: actul credinței este unul care depășește orice realitate sensibilă și duce către „hipostazierea” idealului, iar obiectul credinței își pierde funcția reală. Iată, în exemplul matematicianului se vede cum credința sa în știință nu mai produce niciun rezultat, or funcția științei este chiar cunoașterea realității, pentru o mai bună gestionare a ei. În cazul mai sus descris, știința nu mai produce niciun rezultat, ea trece în sine și pentru sine. Acest al doilea termen nu mai este, deci, știință sau iubire, ci capătă o nouă funcție: cea a “necesității cunoașterii noastre sub raportul absolutului” (Ionescu 1994, 77).

Singurul obiect adecvat acestui raport de credință, prin urmare, este doar Dumnezeu. Orice altceva este un *înlocuitor* care nu va împlini necesitatea umană a raportării la absolut, din acest motiv fiind o trăire falsă a actului religios. Însă, Nae Ionescu adaugă ceva deosebit de important pentru lucrarea noastră, pe care trebuie să îl reținem: falsitatea obiectului credinței, precum și corectitudinea unicului obiect posibil, Dumnezeu, nu se poate *dovedi*, ci doar *trăi*: „existența [lui Dumnezeu] nu se dovedește, se trăiește” (Ionescu 1994, 78). În această efectivitate a trăirii, așadar în situarea în sensul de realizare al vieții, doar prin acestea *idolul* poate fi îndepărtat, iar mai apoi „instaurarea divinității se face de la sine” (Ionescu 1994, 79). Interpretate din această optică, epistolele Apostolului Pavel nu au funcție argumentativă, ele nu *demonstrează* corectitudinea credinței în Dumnezeu nu conving în manieră exterioară, ci, după cum am văzut deja din interpretările lui Heidegger, ele au o funcție performativă, îndrumând către înlăturarea idolilor, nu instaurând divinitatea sau dogma. Credința apostolilor, așadar, ar putea fi gândită ca o terapeutică, în sensul lui Romanides³⁵, ce duce la revenirea la *normalitatea* formelor procesului religios.

³⁵ A se vedea Romanides 2011, 63–69. Aici, pe lângă înțelegerea teologiei ortodoxe ca terapeutică, Romanides neagă totodată înțelegerea eshatologică a acesteia. Într-adevăr, contradicția între cele spuse de Romanides și

B. Influențe confesionale în procesul de interpretare. Respingerea unor posibile obiecții

Un prim element care ne poate semnaliza distanțarea rezultatelor interpretărilor lui Heidegger de dogmatica protestantă este respingerea siguranței credinței. După cum am văzut, creștinul trăiește într-o stare de tensiune și nesiguranță permanentă, în așteptarea parusiei. Ceea ce îi este mereu prezent, precum Apostolului Pavel, îi sunt slăbiciunile și suferința, iar nu punctele sale tari și fericirea (în cazul lui Pavel, aceea a faptului de a fi apostol). O critică a siguranței credinței și a mântuirii în protestantism putem găsi în cursul de Filosofie a religiei al lui Nae Ionescu. Principalul său argument aici este că dogma impusă de Luther face adevărul dependent de om, de subiect. Dacă, după Luther, certitudinea credinței precedă actul religios ca atare, aceasta nu ar însemna altceva decât că dobândirea siguranței psihologice proprii este fundamentală pentru siguranța obiectivă, „adică adevărul obiectiv al jertfirii lui Hristos pentru omenire” (Ionescu 1994, 38). Așadar, continuă argumentul lui Nae Ionescu, credința pe care o avem în realitate determină, la Luther, realitatea.

Înainte de această critică, Nae Ionescu discutase, pe scurt, teza principală a filosofiei religiei a lui Simmel. În cazul acestuia din urmă, lucrurile sunt, în interpretarea lui Nae Ionescu, încă și mai de neînțeles decât în cazul lui Luther, căci „Simmel relativizează pe Dumnezeu în raport cu actul religios” (Ionescu 1994, 36). Pentru Simmel, actul religios se intensifică prin postularea lui Dumnezeu, despre care s-ar obține o cunoaștere. Prin atare act religios omul ajunge la o trăire „entuziastă” a realului, o trăire dincolo de raționalitate. Entuziasmul despre care vorbește Simmel este determinat nu de realitatea transcendentă a lui Dumnezeu, ci de imanența acestuia, în cadrul actului religios. Actul religios astfel gândit, arată Nae Ionescu, nu presupune, în niciun moment, ieșirea înafara individului. Totul se realizează cu de la sine puterea individului, conștiința lui Dumnezeu fiind o potențare a vieții religioase: „[v]iața religioasă este de sine creatoare, adică este o forță în continuă dezvoltare, și viața aceasta religioasă creează, la un moment dat, anume realități, cari nu sunt decât mijloace de potențare a ei înseși” (Ionescu 1994, 35). Or, acest lucru îi pare lui Nae Ionescu absurd: cum putem vorbi, dacă bunăoară am înlocui obiectul credinței, Dumnezeu, cu iubirea, cum am mai putea spune că cineva iubește pe altcineva iubindu-se, de fapt, pe sine în acest act?

Suficiența de sine pentru mântuire, după cum am văzut și în interpretările heideggeriene, nu este specifică creștinismului, ea reprezentând, în viziunea noastră, un mod de gândire care nu este specific epocii creștinismului primar. Această idee a sinelui suficient sieși, fie că e vorba de mântuire (Luther), fie că e vorba de cunoașterea adevărului (Descartes), începe să se dezvolte în mentalul occidental abia odată cu începutul modernității și a metafizicii subiectului, reprezentând, într-un anumit sens, condiția de posibilitate a reformei protestante. Pentru creștinul epocii primare, însă,

interpretările lui Heidegger este valabilă, însă doar la nivelul termenilor folosiți. În ansamblu, ceea ce am încercat să arătăm este că interpretările heideggeriene pun accentul pe felul în care creștinul, orientat către parusia, își transfigurează viața aici și acum. În chiar această transfigurare (despre care vom vorbi mai pe larg la Mircea Vulcănescu) rezidă, din punctul nostru de vedere, terapeutica așa cum o înțelege Romanides.

întoarcerea către credință nu se face decât prin ascultarea și acceptarea cuvântului, cu tot ceea ce am văzut că înseamnă aceasta, nefiind altceva decât lucrarea lui Dumnezeu. Respingând natura imanentă a actului religios, Nae Ionescu rămâne aproape de sensul creștinismului în forma sa originară, înțelegând, totodată, natura intențională a raportului omului cu divinitatea transcendentă.

C. Mircea Vulcănescu – transfigurarea veacului

Nici în cazul lui Mircea Vulcănescu nu putem vorbi despre o tratare obiectiv-teoretică a temelor abordate. În lucrarea „Creștinul în lumea modernă”³⁶ (Vulcănescu 1991, 4–80), asupra căreia ne vom concentra, Vulcănescu începe cu problema definiției creștinului „ce este un creștin?”. Pentru a elabora această întrebare, ar exista două căi posibile: a) una exterioară, care privește extensiunea conceptului de „creștin”, și care, în cele din urmă din cauza diversității copleșitoare pe care am constata-o ar ajunge să fie un *flatus vocis*; respectiv b) una care pronește de la *felul de a trăi religios* specific creștinismului: „Creștinismul e deci – pentru noi – religia lui Iisus Hristos, adică religia Fiului lui Dumnezeu una din Tatăl întrupat de la Duhul Sfânt, și răstignit pentru mântuirea noastră în zilele lui Pilat din Pont, Dumnezeu destăinuit nouă nu numai prin textul Scripturii, dar și înțelesul ei, neschimbat, de la Hristos și pînă astăzi, comunitate care se continuă a celor vii și a celor morți cu ființa însăși a Domnului Hristos întrupat în viața tainică a Bisericii” (Vulcănescu 1991, 46). Vulcănescu înțelege aici termenul „religie” într-unul din sensurile etimologice, ca *legătură*, mai exact ca legătură între om și Dumnezeu, tip de legătură care a constituit o temă centrală a interpretărilor heideggeriene la epistolele pauline, după cum am văzut. Acum, înțelegerea lui Vulcănescu se apropie, într-o oarecare măsură, de cea heideggeriană, el văzând legătura om – Dumnezeu ca pe manifestarea unui „simțămînt” care determină dogmele precum și purtarea. Mai mult decât atât, Vulcănescu preia ideea care apare la Nae Ionescu că celălalt pol al legăturii îl depășește pe om, „este un act orientat în afara omului care se istovește în această legătură” (Vulcănescu 1991, 46–47).

Astfel, creștinismul în concepția lui Vulcănescu este un „fel de a gândi, un fel de a te purta în veac, un fel de a închipui și de a înfățișa lucrurile” (Vulcănescu 1991, 47). Felul în care se exprimă Vulcănescu aici, credem că este cât se poate de în acord cu interpretările heideggeriene, având avantajul unui limbaj purificat de surplusuri de sens metafizico-teoretice. Ideea „purtării în veac” exprimă mult mai bine decât orice traducere am îndrăzni pentru textul heideggerian, pornind de această dată de la mentalul cultural românesc (răsăritean), ceea ce ar fi ideea de facticitate. Către această transfigurare a trăirii în veac, a vieții factice se îndreaptă autentică asumare a vieții creștine.

Vulcănescu prezintă schematic cei doi poli ai legăturii religioase și numește polul absolut: „Acela spre care tinde această viață” (Vulcănescu 1991, 47). Ideea de

³⁶ Ne referim aici la conferința pe care Mircea Vulcănescu a susținut-o în data de 7 aprilie 1940, la Sala Dalles, București.

tindere pe care el o introduce în gândirea legăturii omului cu divinitatea nu apare în interpretarea heideggeriană ca atare. Putem vorbi, într-adevăr, despre *tindere* în cadrul actului religios întrucât polul opus omului este unul absolut, după cum am văzut în analizele lui Nae Ionescu. Dacă am înțelege raportarea omului la Dumnezeu ca un act ce vizează o finitudine, completabil la un moment dat, am ajunge să ratăm înțelegerea autentică a obiectului credinței. Imposibilitatea de atingere a divinității absolute este tocmai ceea ce oferă natura procesuală a actului religios, și îl instituie ca atare doar în trăirea înțeleasă, în termenii lui Heidegger acum, ca *sens de efectuare* al vieții. De asemenea, în termenul „*tindere*” se aude și ieșirea din sine înspre un celălalt transcendent. Pentru a vedea și mai clar aceasta, este suficient să ne uităm la etimologia verbului „a *tinde*”, și anume latinescul „*tendo*, -ere”, care, la rândul lui, este înrudit cu grecescul „*teinō*”, ambele fiind construite pe rădăcina indo-europeană **ten*, cu sensul de *a întinde*, *a extinde* (cuvinte în care, după cum se vede, avem prezentă rădăcina **ten*). Astfel, în *tinderea* omului către divinitate se aud totodată ieșirea din sine către absolut, dar nu în sensul abandonării de sine, ci într-un sens proiectiv, absolutul ca cel care stă în fața mea și spre care mă *extind*, precum și faptul că avem de-a face cu un proces neîntrerupt, care nu vizează atingerea unui punct culminant sau a unei finalități.

Un raport finit, pe de altă parte, ar face posibilă anularea procesualității credinței, reducând creștinismul la un corpus doctrinar și determinând o raportare exterioară la acesta. Situația ar putea fi văzută că fiind paralelă cu încercarea mântuirii prin lege, cu închiderea credinței în textul legii. Or, împotriva credinței în lege, Apostolul Pavel spusese că nimeni nu a putut fi mântuit doar prin lege, îndeplinirea completă a acesteia fiind, la limită, imposibilă. Imposibilitatea survine, în interpretarea noastră, din chiar însuși faptul că ea nu corespunde credinței vii, ci unei existențe minerale. Întruparea Domnului ar fi, după această interpretare, momentul recuperării vieții, în sensul de abandonare a legii în favoare credinței vii, care implică individul în mijlocul lumii sale, a comunității și, deci, a bisericii.

Revenind la termenul „a *tinde*”, credem că el funcționează aici într-un mod pur indicativ-formal, dând de înțeles că raportarea omului la Dumnezeu nu poate fi epuizată într-un *concept* al actului religios, nu poate fi, deci, definită fără rest și explicitată, ci doar trăită în maniera *tinderii*, a faptului de a fi orientat către acel ceva care depășește întrutotul ființa umană, „ființa aceasta ne apare nesfârșită, covârșitoare, dincolo de tot ce putem închipui, stârnește un fel de sentiment de teamă sacră, ca-n preajma alunecării într-un abis” (Vulcănescu 1991, 47). Lumea, înțeleasă fără acest raport esențial cu divinitatea, ar părea un „imens pustiu de sare și cenușă” (Vulcănescu 1991, 48). Valorificarea autentică a lumii, i.e. înțelegerea (hermeneutică) a lumii (facticității), se obține odată cu clarificarea sensului de raportare creștin, prin care lumea și istoria nu sunt văzute ca simple totalități de fapte și obiecte, ci ca intrare a transcendentului în veac, prin întrupare: „[...] Ființa aceasta transcendentă pătrunde prin Iisus Hristos în lume, în istorie, în timp și transfigurează toate lucrurile acestei lumi și acestei vieți și le ridică la măsura ființei lor adevărate” (Vulcănescu 1991, 48).

O marcă textuală suplimentară, care ar putea certifica interpretarea noastră, este faptul că Vulcănescu încheie discutarea felului de viață creștin prin scoaterea în

evidență a faptului că acesta este determinat de un „puternic sentiment al așteptării sfârșitului. Această așteptare caracterizează poziția fundamentală a creștinului în veac” (Vulcănescu 1991, 52). Astfel, putem spune, pe bună dreptate, că ceea ce obține Heidegger din epistolele paulinice, și anume că viața creștinului reprezintă o așteptare tensionată, în nesiguranță, poate fi completat prin sugestia vulcănesciană a tinderii către Dumnezeu. Pentru a fi și mai clar, în interpretarea noastră, tinderea nu are loc, în fapt, ca tindere către Dumnezeu, ci ca tindere către *îndumnezeire*, căci „[c]eea ce așteaptă creștinul în veac este îndumnezeirea lumii” (Vulcănescu 1991, 52). Așteptarea creștinului nu este nici pentru Vulcănescu una ușoară și nu se întâmplă nimic subit, care să-l ia pe creștin prin surprindere (cf. epistolele pauline și metafora hoțului în noapte), ci reprezintă o permanentă împotrivire „puterilor lumii”, aici intrând în joc mare dramă a omului în calitate de creatură liberă: „drama libertății sale de a se pierde”. Din felul în care această problemă a posibilității pierderii apare gândită în literatura creștină răsăriteană (bunăoară, în teologia patristică și în dogmatica creștină³⁷) poate fi inițiat un dialog cu problema *căderii*, așa cum este ea tematizată de către Heidegger și, în consecință, de către tradiția apuseană.

Deși acest dialog este important pentru obținerea unei înțelegeri cât mai profunde a raporturilor dintre tradițiile răsăriteană și apuseană, el va rămâne o sarcină pentru o lucrare viitoare. În cele ce urmează intenționăm doar să pregătim terenul discuției, prefigurând problema căderii în interpretarea lui Mircea Vulcănescu la perioada medievală și cea modernă. După interpretarea sa, ambele epoci sunt determinate de către *căderea în veac*, în raportarea lumească. În medievalitate, cruciadele au fost determinate chiar de așteptarea tensionată a sfârșitului, căci se dorea grăbirea vremii. În modernitate, omul i se substituie lui Dumnezeu, dorind obținerea mântuirii prin forțe proprii, prin faptă, și anume prin înstăpânirea asupra naturii. Acestea sunt moduri de ratare a sensului de realizare a vieții, prin revenirea în mundaneitate (veac). Se renunță, de fapt, la incertitudinea vieții creștinești pentru dobândirea siguranței vieții cotidiene. În discuțiile lui Vulcănescu, poate părea că avem de-a face, totuși, pe alocuri cu o înțelegere ușor diferită a tipului de viață creștin, prin aceea că el vede lumea de aici și acum ca fiind *de depășit* pentru creștin. Dacă ne întoarcem la cele spuse mai sus, despre transfigurarea lumii, ne dăm seama imediat că putem să înțelegem spusele lui Vulcănescu ca necesitate a depășirii sensului *mundan* de raportare la viață, cel care stă mereu la pândă, seducând prin siguranța și liniștirea sa. Așadar, pe scurt, nu lumea ca atare este de abandonat, ci modul de raportare la lume, exact așa cum se întâmplă și în cazul celor care *se întorc* către cuvântul propovăduit de către Apostol.

Interesant este și faptul că Vulcănescu înțelege formele de renunțare la credință ca pe ceea ce am numit noi *centrare în sensul obiectual*: „Că dominația lui (a omului modern, completarea noastră) se-ntinde asupra aerului și pământului, și adâncului apelor? Că ochiul lui, ajutat de telescoape, numără miliardele de stele ale cerului atingându-le chit cu cealaltă parte a bolții înstelate [...] ?” (Vulcănescu 1991, 60). Aici,

³⁷ Pentru dezvoltări pe această temă, a se vedea Zizioulas 2014, 196–202.

fără să fie exprimată astfel, ni se arată o pervertire a naturii umane, în sensul de asumare a unei atitudini culturale derivate (specifică modernității), și anume una teoretică, contemplativă – ceea ce se poate citi chiar în subtext, prin referirea la *cercetarea cerului* (*theorein*).

În acest sens, critica sa este aproape de contextul ideatic heideggerian, unde, după cum am văzut, urmarea Apostolului înseamnă efectuarea modificării radicale a sensului de raportare la viață și la lume. Vulcănescu, însă, aduce ceva în plus, ce pare a fi o nuanță importantă în cadrul discuției noastre: starea de *hybris* a modernității, dorința îndumnezeirii omului și concentrarea asupra senzualismului veacului, nu sunt decât urmările unei interpretări *ad litteram* a Bibliei. Faptul că lumea creștină a început, încetul cu încetul, să alunece către o înțelegere cronologică a sfârșitului (împotriva căreia Apostolul Pavel atrăsese atenția) confirmă constanta dominație a mundanului (veacului). Tinderea, despre care am discutat, se transformă în aceste epoci într-un efort de *înșfăcare* (a îndumnezeirii) și, corelativ, prin știință, de *concepere*. Simptomele acestei modificări atitudinale sunt identificate de Vulcănescu în faptul de a ajunge să gândești planificând „cu vis și cu sînge rece [...]” (Vulcănescu 1991, 61). Creștinismul omului modern este, la rândul lui, determinat de o gândire calculatorie, rece și care planifică totul în cele mai mici detalii. Astfel se ajunge la răsturnarea pe care o întrezărește Vulcănescu între ierarhia valorică a prediciei de pe munte și epoca modernă. Omul era menit unei alte vieți, ajunge însă la a o trăi pe aceasta, în care e perpetuu amenințat de propriile sale realizări.

Vulcănescu conchide că, odată cu această devenire a lumii moderne, odată cu îndumnezeirea omului și dorința mântuirii prin forțele proprii în cultură, se pierde înțelesul *durerii*. Am văzut că viața creștinului însemna, în primul rând, așteptare tensionată, neliniște și suferință, or omul modern urmărește eliminarea oricărei așteptări, a oricărei dureri sau lipse. Durerea nu mai este înțeleasă, sau, mai bine spus, nu mai *poate* fi înțeleasă, sensul ei fiind accesibil doar creștinului în sensul original, omul (poate chiar creștinul) modern „[n]u-i poate afla rost. Ci moare lăuntric, deznădăjduiește, sau se-ndrăcește” (Vulcănescu 1991, 63). Trebuie să menționăm că o perspectivă asemănătoare asupra tehnicii și a dominației acesteia, perspectivă care nu se declară de această dată neapărat creștină, găsim la Martin Heidegger, mai ales în perioada de după 1930.

Din această interpretarea a lui Vulcănescu, am putea spune că omul modern nu mai trăiește în orizontul propriei sale morți, el își ratează *finitudinea*. Viața sa de zi cu zi nu mai este determinată de raportul său cu absolutul divin, nu mai este determinată de o așteptare încordată a *parusiei*. Această lipsă a determinațiilor care configurau viața creștinului original înseamnă, în termenii heideggerieni, o *interpretare ratată a facticității*: a trăi în sensul atitudinal determinat de aceste mișcări culturale (pe care le discută Vulcănescu), și nu în cel al realizării (împlinirii, efectuării) vieții proprii în orizontul finitudinii. Desigur, o anumită conștiință a finitudinii există, și este necesar să existe, și în mentalul modernității, altfel, impulsul către creștere și dezvoltare tehnologică nu ar fi fost posibil. Însă, avem de-a face cu o înțelegere total diferită a finitudinii și cu o altă raportare la ea, pentru că finitudinea nu mai este înțeleasă în

cadrul raportului cu divinitatea absolută, ci în *confruntarea* omului cu lumea sa. Din acest motiv, finitudinea nu mai este orizontul împlinirii vieții, ci limita imperativ necesar a fi depășită – de aici, ceea ce Vulcănescu numește „setea de concret”, „maxima posesie” precum și „tentația demiurgică, înfițarea faptei”.

§4. Observații critice. Încheiere

În legătură cu analizele fenomenologice heideggeriene ale vieții religioase, ca analize formal-indicative, s-ar putea aduce următoarea obiecție: dacă discursul fenomenologic, așa cum îl gândește Heidegger, este un discurs eminent la persoana I, în care *experiența* și nu *analiza conceptuală* joacă rolul principal, atunci cum putem vorbi despre o fenomenologie a vieții religioase fără a duce o astfel de viață? Nu putem, nici din surse biografice, nici din mărturisiri personale, să spunem că Heidegger, în momentul susținerii cursului, trăia într-un anumit tip de religiozitate. Dar acest lucru, în definitiv, nu are nicio importanță, dacă e să ne gândim la celebra sa observație introductivă dintr-un curs despre Aristotel: „Aristotel s-a născut, a lucrat și a murit”. La aceasta se reduce întreaga biografie, întreaga facticitate a autorului de care ne ocupăm. Aceasta pare a sta într-o contradicție flagrantă cu toată concepția pe care am expus-o de discursul fenomenologic. Însă doar aparent, căci acesta ar fi fost cazul dacă Heidegger ar fi prezentat niște interpretări ale vieții *sale* religioase, or cursul presupune indicarea unei anumite experiențe religioase *prin* textul epistolelor Apostolului Pavel. Cu alte cuvinte, *solul fenomenal* pe care stau analizele heideggeriene este unul obținut hermeneutic pornind de la felul în care se arată fenomenul printr-un text. Mai mult, la limită, orice analiză fenomenologică presupune un sol fenomenal hermeneutic, dat fiind faptul că întotdeauna avem de-a face cu o *deja interpretare* a lumii ca atare. Prin urmare, provocarea, după cum am văzut deja, pentru Heidegger în debutul analizelor epistolelor a fost aceea de a obține o înțelegere hermeneutică a *lumii* creștinismului primar, a *lumii sinelui* și a *lumii înconjurătoare* a Apostolului Pavel. La aceasta se referă „cum”-ul spre care atenția filosofului fenomenolog se întoarce. „Ce” era acea lume, conținutul ca atare al lumii, al experienței religioase ș.a.m.d. nu poate, în mod evident, fi livrat prin limbaj. Chiar mai mult, el este mereu într-o complicitate cu maniera (cum) în care este trăit. În cursurile de tinerețe ale lui Heidegger (cele din prima perioadă freiburgheză) pare a se dezvolta, în paralel cu interpretările la Aristotel și creștinism, ideea de fenomenologie hermeneutică: necesitatea obținerii unei concepții prealabile asupra solului fenomenal esențial oricărei analize fenomenologice. Abia în acest sens spunem că faptul că Heidegger, ca fenomenolog, a trăit sau nu în maniera vieții religioase este irelevant pentru analize. Ceea ce obține Heidegger, pornind de la textele care au apărut dintr-o astfel de experiență a vieții religioase, este cheia hermeneutică pentru a putea dobândi o vedere prealabilă a fenomenului religios, dar și, mai mult decât atât, o prefigurare a unor trăsături esențiale de ființă a ceea ce va fi, mai târziu, *Dasein*-ul.

O altă întrebare care ar putea fi pusă este dacă viața văzută din perspectiva *efectuării* ei este ceva specific doar vieții creștine. Dacă acesta ar fi cazul, atunci fenomenologia heideggeriană ar putea fi redusă la fenomenologie, ceea ce, bineînțeles, nu este cazul. După cum am menționat deja în introducere, în anii 1919-1927, Heidegger a îmbinat interpretările la Aristotel cu cele ale vieții religioase. Sensul de efectuare este discutat de către Heidegger în ambele contexte, și, apoi, mai târziu, este detașat atât de specificul filosofiei lui Aristotel, cât și de cel al vieții religioase. Nu credem că, bunăoară, analitica Dasein-ului ar putea fi redusă la aceste interpretări pe care le-am discutat în lucrarea de față, însă nici nu putem nega vizibilele legături cu diferiți existențiali. Până la urmă, faptul că ne aflăm în plin „șantier al Ființă și timp” se simte prin aceea că Heidegger rămâne încă foarte aproape de sursele sale filosofice și teologice. Individualizarea gândului survine abia mai apoi, în formă de tratat, cu mult mai osificat și, totuși, incomplet. Vitalitatea unei gândiri care încă era pe drum (drumul către Ființă și timp) are multe de oferit atât fenomenologiei dar și celorlalte domenii asupra cărora Heidegger, în această perioadă, s-a aplecat.

Pentru a încheia studiul de față, vom trece în revistă elementele esențiale pe care le-am obținut în urma discuțiilor de mai sus. Mai întâi, în cazul celor 3 autori se poate distinge o atitudine comună față de trăirea efectivă a vieții religioase. Dacă o analiză teoretică a acesteia, în maniera psihologiei sau sociologiei, este, din capul locului, exclusă, o fenomenologie a vieții religioase nu va livra nici ea experiența ca atare. Tot ce am obținut prin analizele fenomenologice este o indicare a fenomenului vieții religioase, dar și, totodată, o avertizare asupra felului în care fenomenul poate fi pierdut din vedere. Obturarea, în acest caz, poate surveni atât pe linie conceptuală (spre exemplu, folosindu-ne de distincția rațional/irațional), cât și pe linie atitudinală (înțelegând religia ca un set de norme, de povestiri sau de fapte istorice mai mult sau mai puțin controversate). Multe dintre disputele contemporane care macină și împart societățile sunt bazate pe astfel de înțelegeri pur obiectivante ale religiei. Bunăoară, blamul adresat religiei în sine pentru anumite acte de violență sau de terorism, atât de răspândite pe glob, este determinat de o astfel de ratare a fenomenului. Pe de cealaltă parte, actele de terorism, brutalitate și război care pretind că se revendică de la o religie sau alta sunt, de asemenea, înțelegeri complet ratate ale sensului vieții religioase, și cu atât mai mult departe de orice fel de efectuare a vieții religioase.

Așadar, negarea unor trăsături esențiale ale umanității (așa cum am văzut că este actul religios, după Nae Ionescu) este urmarea unei pierderi din câmpul privirii a „lucrului” în autenticitatea sa. Credem că, pentru noi, astăzi, o reconsiderare fenomenologică a fenomenului religios poate fi de bun augur, contribuind la o înțelegere non-dogmatică și profundă a confesiunilor în toate diferențele și asemănările lor. În acest sens, am încercat în prezenta lucrare să arătăm, totodată, că interpretările fenomenologice ale vieții religioase pot constitui un punct de plecare generos în

reevaluarea disputelor teoretice, la diferite nivele, care au produs și încă mai produc anumite efecte în societate.

Urmărind aceste texte de filosofia religiei nu am experimentat viața religioasă ca atare, ci doar am obținut un acces la sensul vieții religioase în creștinism. Trăirea în comunitatea de credință (Biserică), asumarea totală a ritualurilor tradiționale și, deci, a tradiției înseși, lectura textelor sfinte – toate acestea pot fi înțelese pornind de la sensul relațional de efectuare specific vieții trăite în orizontul parusiei. Urmând această indicare formală a vieții religioase ea poate fi depășită către veritabilul sens de efectuare: deschiderea sufletului „*ca să primească dezvăluirea misterului, taina*” (Vulcănescu 2004, 384).

Nu trebuie să înțelegem, însă, cumva, vreo obligativitate a asumării modului anume de viață creștinesc (eventual, dacă ar fi posibil, chiar cel al creștinismul primar). Aceasta nu ar fi decât o interpretare ce ar sugera însușirea unui conținut, și nu o modificare esențială a sensului de raportare. Ceea ce, dacă putem spune astfel, reiese cu o valabilitate universală din interpretările discutate în lucrarea noastră este că putem, într-adevăr, vorbi despre o filosofie inerentă religiei. Dincolo de specificitățile dogmatice, ritualice, de credință ș.a.m.d., hermeneutica facticității care se regăsește în efectuarea vieții creștine scoate la iveală o serie de elemente care vor permea întreaga gândire fenomenologică heideggeriană (și nu numai). Este vorba, spre exemplu, de întoarcerea privirii către sensul de efectuare, despre abandonarea atitudinii teoretice, asumarea finitudinii sau situarea în orizontul unei ecstaze temporale a viitorului, determinată de către așteptarea parusiei. Interesant de remarcat este și felul în care Heidegger își concepe structura cursului: începutul este reprezentat de o serie de aride considerații metodologice, dinspre care, mai apoi, se vor desfășura interpretările. Însă, în momentul în care încep interpretările propriu-zise, putem vedea clar cum elemente cheie ale metodei (viața ca efectuare, lipsa determinațiilor obiective etc.) se găsesc chiar în „materialul” de interpretat. Acest fapt aparent ciudat poate fi explicat prin aceea că între metodă și materialul la care se aplică nu mai există relația clasică dintre formă și conținut. În acest sens, metoda indicării-formale nu este o metodă în adevăratul sens epistemologic al cuvântului, ci, mai degrabă, în sensul etimologic de „fapt de a fi pe drum” – ea nu se configurează ca un moment prealabil (acesta fiind cazul doar în ordinea expunerii, din rațiuni didactice), ci reprezintă un constant schimb sau dialog între fenomenolog și lucruri.

Dacă așa stau lucrurile, atunci fenomenologia are într-adevăr, după cum afirma Heidegger, un caracter prealabil, însă unul decisiv pentru configurarea conținutului ulterior. În cazul de față, prin analizele trăirii religioase, s-a decantat tocmai ceea ce este pur filosofic și constant amenințat de tendințele mundane ale vieții. Căci, în fond, ceea ce se ivește din experiența vieții religioase, nu este altceva decât posibilitatea esențială a interpretării autentice a vieții, acea schimbare a *chipului* (schema) lumii sau, mai aproape de Vulcănescu, ceea ce am numit *transfigurarea* veacului.

Referințe bibliografice

- Bejinariu, Alexandru. 2015a. „Individ și subiect. Despre șansele recuperării individului în discursul fenomenologic la persoana întâi.” *Revista de Filosofie*, în curs de publicare.
- Bejinariu, Alexandru. 2015b. „Tehnica formării conceptelor filozofice.” În *Aspecte ale metodei fenomenologice*, ed. Bogdan Mincă, Remus Breazu & Iulian Apostolescu, Editura Universității din București, în curs de publicare.
- Bejinariu, Alexandru. 2014a. „Indicarea formală și problema uitării ființei în cursurile de tinerețe ale lui Martin Heidegger.” În *Figuri ale vulnerabilității existențiale. De la uitarea de sine la uitarea ființei*, ed. Paul Marinescu & Christian Ferencz-Flatz, Iași: UAIC, 61 – 80.
- Bejinariu, Alexandru. 2014b. *Critica fenomenologică a conceptului de „valoare” în cursurile de tinerețe ale lui Martin Heidegger. Despre problema noului și a tradiției în contextul semnificativității vieții originare*, lucrare prezentată la conferința internațională *Value and Identity in the World of Today*, organizată de Council for Research in Values and Philosophy și Academia Română, Filiala Iași, la Iași, iunie 2014.
- Bibelwissenschaft.de. Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft. Accesat ianuarie 2015 <http://www.bibelwissenschaft.de/de/online-bibeln/gute-nachricht-bibel/bibeltext/>.
- Cimino, Antonio. 2013. *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Creștin Ortodox. Biblia ortodoxă. Accesat ianuarie 2015 <http://www.crestinortodox.ro/biblia/Noul-Testament/>.
- Greisch, Jean. 2010. „Heidegger’s Methodological Principles for Understanding Religious Phenomena.” În *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. 137 – 148, ed. J. McGrath and Andrzej Wierciński, Amsterdam: Rodopi.
- Heidegger, Martin. 2011. „Einleitung in die Phänomenologie der Religion.” În *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60, 1 – 156, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. GA 18, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1985. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*. GA 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1987. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Ionescu, Nae. 1994. *Curs de Filosofie a Religiei 1924–1925*. Eminescu: București.
- McGrath, S.J. 2010. „Formal Indication, Irony and the Risk of Saying Nothing.” În *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. ed. S.J. McGrath și Andrzej Wierciński, 179 – 208. Amsterdam: Rodopi.

- Moreschini, Claudio. 2009. *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Iași: Polirom.
- Nicholson, Graeme. 2010. „The End of Time. Temporality in Paul’s Letters to the Thessalonians.” În *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, ed. S.J. McGrath și Andrzej Wierciński, Amsterdam: Rodopi.
- Otto, Rudolf. 2005. *Sacrul*, trad. de Ioan Milea, București: Humanitas.
- Pöggeler, Otto. 1998. *Drumul gândirii lui Heidegger*. București: Humanitas.
- Romanides, Ioannis. 2011. *Teologia patristică*. București: Metafrază.
- Ruff, Gerhard. 2010. „Present History: Reflections on Martin Heidegger’s Approach to Early Christianity.” În *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, ed. S.J. McGrath and Andrzej Wierciński, 233 – 238. Amsterdam: Rodopi.
- Volpi, Franco. 2010. „Heidegger and the Ascesis of Thought.” În *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*, ed. S.J. McGrath și Andrzej Wierciński, 67 – 92. Amsterdam: Rodopi.
- Vulcănescu, Mircea. 2004. „Gândirea religioasă contemporană.” În *Bunul Dumnezeu cotidian*. București: Humanitas.
- Vulcănescu, Mircea. 1991. *Logos și eros*. București: Paideia.
- Vulcănescu, Mircea. 1991a. *Dimensiunea românească a existenței*. București: Editura Fundației Culturale Române.
- Westcott, Brooke Foss, Fenton D.D. și Hort, John Anthony (ed). 1885. *The New Testament in the original Greek*. New York: Harper & Brothers.
- Zizioulas, Ioannis. 2014. *Prelegeri de dogmatică creștină*. București: Sofia.

Istoricitatea ca mister. Lucian Blaga și transfigurarea antinomică a istoriei*

Ioan Drăgoi

1. Introducere: antinomie și istorie

În ce fel se aplică gândirea antinomică asupra temei istoriei? Nu este oare aceasta rezervată, potrivit tradiției, interpretării fenomenelor ce comportă un caracter religios, mistic, dacă nu chiar ocult? Cum ar putea ceva antinomic, așadar contradictoriu, să participe la configurarea unității arhitectonice a unui sistem filozofic? În plus, cum se armonizează „torentul” istoriei cu ariditatea recunoscută a marilor edificii teoretice ale gândirii? Lectura operei filozofice a lui Lucian Blaga poate reprezenta o sugestie de răspuns la toate aceste întrebări.

Termenul de „antinomie” desemna, începând cu oratoria romană și până în vremea lui Kant, o formulă retorică de prezentare a argumentelor opuse. În sensul adoptat de Blaga, „antinomia” desemnează o formulă scindată, un enunț imposibil de soluționat cu mijloacele gândirii logice. Dacă în cazul ei putem vorbi de o „soluție”, aceasta nu poate fi oferită decât prin transcenderea gândirii logice, adică prin „transfigurare”.

Deoarece la prima vedere titlul acestui studiu poate provoca ambiguități, ar fi potrivit să clarificăm și ce anume vom numi prin noțiunea de „istorie”, precum și dacă aceasta și „istoricitatea” pot sau nu să fie gândite nediferențiat. În scrierile sale, Blaga se referă atât la „istoricitatea unui fenomen” (Blaga 1988, 366), cât și la „istoricitate” ca la o „dimensiune esențială de neînlăturat a ființei umane *depline*” (*Ibidem* 493). Cele două accepțiuni pot fi echivalate în contextul filozofiei lui Blaga, întrucât, din faptul că istoricitatea se referă la fenomene concrete „de înfățișare stilistică” rezultă că ea „este o dimensiune a unor fenomene ce apar în legătură numai cu viața umană” (*Ibidem* 372). Fiind prilejuite de *istoricitate*, „paroxisme” bucuriei, precum și cele ale suferinței umane au întotdeauna un sens *istoric*. Astfel, istoria admite aici nu doar sensul restrâns de „știință istorică”, a cărei rost, în sensul cel mai obiectiv ar fi „să descâlcească, să ordoneze și să etajeze cauzalitățile care imprimă cursul evenimentelor” (Ricoeur 1996, 37). Se poate spune că, în gândirea lui Blaga, istoria în accepțiunea ei de „știință”, este

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC - doc postdoc)”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

integrată într-un scenariu metafizic, a cărui sarcină va fi reflecția asupra sensului omenirii, și care prin urmare depășește preocupările istoricilor.

Ipoteza acestui studiu este că, în construcția pe care Blaga ne-o oferă, istoria se prezintă în forme care eludează gândirea cauzal-logică și, prin urmare, „soluția” ei (dacă poate fi vorba de o „soluție” și mai ales dacă vom consimți la aceasta) nu poate fi decât „transfigurarea”. Acest lucru îl vom observa cât se poate de aplicat în cea de-a doua parte a acestei lucrări. Firește că, încercând un astfel de demers ne plasăm la intersecția metafizicii cu preocupările filozofiei istoriei, iar intenția de a explicita și deopotrivă a construi conceptual se va plasa în cadrul metafizic, preferat și de filozoful român.

Am putea remarca atitudinea reținută a cititorului contemporan față de gândirea de tip metafizic. Fapt explicabil, având în vedere că metodele recente de filozofare (fenomenologia, deconstructivismul, analiza logică a limbajului) au inițiat, prin chiar apariția lor, critici (unele cât se poate de virulente) la adresa acestui mod de gândire. S-a ajuns chiar ca opinia curentă în marea majoritate a mediilor filozofice să fie aceea că metafizica reprezintă ceva „de domeniul trecutului”, deseori expediată în „pivnița” prăfuită a istoriei filozofiei.

Contrar orientărilor filozofice prezente, două sunt motivele scrierii acestui studiu. Primul dintre ele se referă la propria noastră situație istorică. Momentele de răscruce ale omenirii s-au caracterizat întotdeauna prin meditații asupra istoriei, determinând noi tematizări ale acesteia. Spre exemplu, dezagregarea lumii antice odată cu prăbușirea Romei a coincis cu teologia augustiniană a istoriei, după cum, mult mai târziu, Revoluția Franceză și războaiele napoleoniene au condus la o nouă înțelegere a istoriei. Printre „roadele” conceptuale al frământărilor ce au dat naștere Europei moderne ar putea fi socotită și noțiunea hegeliană de „rațiune vicleană”. Istoria filozofiei cunoaște mult mai multe astfel de reflecții asupra realității istorice: mitologii, speculații metafizice, teologii, utopii ale istoriei, care au căutat să închidă în concepții închegate intuițiile „ordonate” ale faptelor istoriei. Puține sunt însă cele care să nu fi pus în discuție raționalitatea în fața istoriei, cu toate că nu sunt puține sunt evenimentele ce au contrazis această pretinsă raționalitate.

Pentru cei deprinși cu studiul ei, istoria reține unele episoade antinomice. Remarca lui Goethe potrivit căreia istoria, această „țesătură de nonsensuri pentru marii gânditori” este „cel mai absurd dintre toate lucrurile” (Goethe în Löwith 2010, 72) este pe deplin îndreptățită. Nu s-ar putea spune că prin „absurd” și „nonsens”, autorul lui *Faust* ar fi avut în vedere un mod de înțelegere obscur, „străin sensului” sau chiar opus acestuia, ci mai degrabă s-a referit la ceva care contravine înlănțuirii „cauzale” a unor fapte istorice. Între evenimentele asupra sensului cărora gândirea intelectuală nu se poate pronunța, fiind așadar antinomice, se pot număra ruga în pustie a unui sfânt¹, precum și un atentat în numele credinței; uciderea într-o confruntare armată, precum și

¹ „De altfel, stările de «extaz» despre cari asceții înșiși susțin că ar fi adevărate ferestre deschise în absolut, participă și ele la «istorie», și sînt impregnate de toate semnele particulare ale *relativității istorice*” (Blaga 1988, 177).

crima comisă în numele unei idei; triumful într-o confruntare la prima vedere imposibil de câștigat, precum și pacea dezastruoasă care-i urmează și care poate echivala cu o înfrângere. Până și faptele incerte din punct de vedere istoric, dar rămase proverbiale prin felul în care reușesc să ne contrarieze și astăzi, precum incendierea templului zeiței Artemis², își pot afla aici locul. Cum se poate ca evenimente care depășesc puterea noastră de înțelegere să contribuie la configurarea unei structuri supra-istorice, adică metafizice de înțelegere a istoriei, rămâne întrebarea principală la care urmează să răspundem.

Cel de-al doilea motiv al scrierii acestui studiu se leagă de întrebarea: cum este posibilă integrarea evenimentelor precum cele de mai sus în cadrele unei structuri unitare a unui întreg teoretic, alcătuit din mai multe componente metafizice care, dar care, prin sensul său, să se deosebească de alte construcții speculative de acest gen? Altfel spus, în această lucrare va fi vorba despre modul în care istoria *poate* să-și facă simțită prezența în sistemul filozofic al lui Lucian Blaga. Pe alocuri poate fi sesizată o oarecare insuficiență generată de „sacrificarea” pentru moment a tematicii istoriei în favoarea explicării unor particularități de construcție a sistematicii propuse de filozoful român. Dincolo de proverbia „ariditate” a sistemelor filozofice, propunerea de a scormoni în hățișurile nu întotdeauna ușor de înțeles ale unei gândiri eclecticice, vădește o „punere la încercare” a completitudinii tematice a acesteia, din chiar perspectiva propriilor mijloace. Poate că nu există serviciu mai mare ce poate fi făcut unei gândiri sistematice decât a arăta că una din părțile sale, în cazul de față cea privitoare la „cel mai înalt grup de fenomene date spre cunoaștere” – cele istorice – se modelează potrivit intenției originale (inițiale) de filozofare evidențiată în cazul său de *antinomia transfigurată*.

Partea întâi: originea și metodologia antinomiei transfigurate

Principala miză a acestui studiu constă în încercarea de a aplica metoda antinomiilor transfigurate asupra tematicii istoriei. Limbajul său se va plasa în coordonatele metafizice ale filozofiei lui Blaga, fără însă o abdicare în fața lor, așa cum probabil ar cere-o stilul pur explicativ al unei scrieri exegetice. Pentru ca acest model să fie aplicabil, se impune într-o primă etapă degajarea și analiza a ceea ce am considerat a fi „motorul” întregului sistematic ce constituie această filozofie: conceptul de *antinomie transfigurată*. De aici izvorăsc două discuții privitoare la metodă: prezentarea originii teologice a antinomiei transfigurate, prin comparația sa cu semnificația dogmei

² Pentru o discuție aprofundată asupra legăturii dintre „nonsens” și „paradox”, cititorul poate consulta lucrarea lui Ștefan Afloroaei, *Privind altfel lumea celor absurde*, cu precizarea că autorul nu-și propune și o circumscriere a absurdității fenomenelor istorice: „vorbind despre cele absurde, nu am în vedere unele întâmplări cumplite care se petrec în viața oamenilor. Nu mă voi referi la unele drame teribile care se întâmplă sub ochii noștri și care ne dau oricând de gândit. Nu voi descrie dezastruri naturale sau politice, forme de violență, decizii nebunești, vieți nefericite, calcule halucinante, orori și masacre puse cu destulă știință la cale. Ele pot arunca departe orice logică a bunei conviețuiri”, (Afloroaei 2013, 16).

religioase, respectiv aducerea în discuție a șanselor de aplicare ale antinomiei transfigurate în „desfășurarea de jerbă”, precum Noica s-a referit la sistemul lui Blaga, desfășurat în intervalul dintre *Eonul dogmatic*, 1931 și *Ființa istorică*, 1959.

1. Dogma teologică și antinomia transfigurată: încercare de comparație

Conștient fiind de potențialul creator a ceea ce este imposibil de accesat cu mijloace exclusiv intelectuale (misterul), mai cu seamă în momente de „criză spirituală”, Lucian Blaga publică în 1931 o lucrare intitulată *Eonul dogmatic*, a cărei fir se înnoadă de la o dispută sortită să rămână mereu de actualitate: aceea dintre teologie și filozofie.

Vorbind de pe poziții filozofice, Blaga nu-i împărtășește filozofiei și tradiționalele prejudecăți privitoare la dogmele religioase, precum bunăoară ignorarea sau condamnarea conținutului lor pretins „irațional”. Trebuie spus că, în acea vreme, dogma reprezenta un subiect sensibil chiar și printre teologi. Mai cu seamă printre cei pravoslavnici existau voci care să deplângă „moartea hieratică” adusă de închistarea formală și sterilă în enunțuri dogmatice. Între aceștia, este recunoscută luarea de poziție a lui Pavel Florenski, care atrăgea atenția asupra îndepărtării de trăirea duhovnicească a sistemului sobru al dogmelor odată cu transformarea sistemului dogmatic într-un dogmatism „plictisitor”, „anost”, „cu totul neconvingător” atât pentru „ateii credincioși”, cât și pentru „ortodocșii fără credință”: „dogmatica a fost înlocuită de dogmatism – iată dezlegarea enigmei răcelii noastre în fața formelor minunate ale dogmaticii, lipsite însă de viață pentru noi. În conștiința contemporană, dogmatica a încetat să mai fie legată de sentimente vii și de percepții autentice” (Florenski 1998, 134). Revolta părintelui Florenski poate fi considerată un semn că, asemeni filozofiei, și gândirea teologică se afla într-un impas (în propriul „eon dogmatic”, am spunem urmând gândul lui Blaga), ceea ce constituie încă un prilej de a le pune pe cele două față în față într-o încercare de comparație.

În principiu, dogmatica teologică și gândirea metafizică își împart tendința către sistem, chiar dacă, de obicei, fiecare din ele își construiește (sau și-a construit, dacă o avem în vedere pe prima) propriul sistem în modalități diferite. Una din tezele care ar putea fi desprinsă din lucrarea lui Blaga este că particularitățile de construcție ale metodei antinomiei transfigurate derivă din (sau, în orice caz se regăsesc în) modul de construcție al dogmelor teologice. Se observă că ambele cuprind două momente de constituire și că în cazul amândurora asistăm la depășirea planului concret în direcția transcendenței. Mai mult, certitudinile dogmatice, considerate de natură revelată, nu sunt obținute în urma unor deducții, ci sunt simboluri de credință, fiind așadar postulate. Chiar dacă, în ceea ce le privește, antinomiile transfigurate nu au valoare de simbol, „soluțiile” la care ajung se vor dovedi tot postulate, întrucât transcend logica omenească. Acestea sunt, în linii mari, elementele care conduc la ideea căutării în enunțurile dogmaticii teologice a originii conceptului de antinomie transfigurată.

În creștinism, dogmele reprezintă „formule de credință” acceptate în urma Sinoadelor Ecumenice, care stabilesc adevărul indiscutabil mărturisit de Biserică, revelat de Duhul Sfânt și reiterat prin tradiție. În conformitate cu textul din „Epistola către Galateni”, care aruncă în mod categoric anatema (în sensul de „ruptură de Biserică”, nu neaparat de „pedeapsă”) asupra oricui ar încerca să schimbe cuvântul Evangheliei (Galateni 1,8-9), conținutul lor nu poate suferi modificări.

Întrucât „fac parte din planul de mântuire și de îndumnezeire a noastră” (Pr. Stăniloae 1996, 52), finalitatea dogmelor este soteriologică. Însă întrucât ele reflectă intențiile Părinților Bisericii în a îndrepta controversile suscitade de diferitele înțelegeri ale cuvântului Evangheliei, miza lor de bază este apologetică. În actul de „înțelegere” al dogmelor pot fi distinse două momente principale: (1) *metanoia*, cu sensul de „coborâre la rădăcinile tuturor facultăților sufletului nostru” și (2) *epectaza*, stare ce denumește „avântul credinței”, care în viziunea Sf. Grigorie de Nisa anulează chiar conștiința temporalității obișnuite: „depășește timpul și face să străbați chiar eternitatea” (Evdokimov 1996, 190-193).

Cu toate că sunt investite cu un cu totul alt sens (care ține de „viața spirituală”, nu „de metodă”), dogmele creștine prefigurează sensul antinomiilor transfigurate blagiene. Ele nu prezintă numai o limită pentru gândirea logică, ci au un grad sporit de dificultate pentru exprimare în general. Înțelese teologic, dogmele resping pe cât posibil limbajul, „indicând” numai „imagini verbale” sau „simbolice”. Astfel, la sensul unei dogme, indiferent dacă vorbim despre taina Treimii, dogma hristologică ori cea a Euharistiei, nu se ajunge prin deducție logice și nici chiar făcând apel la semnificația cuvintelor, ci printr-o atitudine de „schimbare intelectuală în sensul cel mai puternic al cuvântului, care coboară până la rădăcinile tuturor facultăților sufletului nostru” (*metanoia*). Această atitudine desemnează interiorizarea, *enstaza* sau „reintrarea în sine” (numită și *catharsis* în tradiția isihastă). Mai mult, dogma mijlocește întâlnirea omului cu Dumnezeu, „conlucrare” în urma căreia „se îndumnezeiește”, adică dobândește posibilitatea primirii harului Creatorului său într-un anumit grad. Abia acum survine *epectaza*, stare caracterizată de unirea dintre intelect și inimă într-o „puritate preconceptuală” care exclude năzuința egolatră de a primi harul divin în integralitatea lui. Cele două acte de trăire spirituală anulează tentația dobândirii unei stări similare celei dumnezeiești și, în consecință, planul raționalității discursive (*dianoia*) este diminuat, fără a mai fi vorba de un pretins orgoliu luciferic al cunoașterii și creației, precum în filozofia lui Blaga.

Acum, cum stau lucrurile în cazul antinomiei transfigurate? Inspirându-se din structura celor trei mari dogme creștine ce au fost amintite mai sus, dar și din amalgamul de sinteze, „osmoze” și alegorii care au dat specificul culturii eleniste, sugestia lui Blaga este că, în dezvoltarea lor, metafizica și știința occidentală au cunoscut dese astfel de episoade antinomice. În ciuda apariției noțiunii de „dogmă” în tradiția iudaismului elenist (la Flavius Iosephus, Philon din Alexandria), ne vom mărgini la a discuta numai semnificația creștină a acestei noțiuni, fără a avea în vedere

cultura elenistă, cum cu siguranță ar fi mai potrivit în contextul filozofiei lui Blaga³. În încercarea de a ajunge la originea conceptului de antinomie transfigurată este necesar să privim înspre conținutului pe deplin stabilit al dogmelor, cel din urma Sinoadelor Ecumenice, mai degrabă decât să privim la istoria „luptelor” dintre doctrinele „mitic-raționalizante” și cele „dogmatice”, soldate de fiecare dată cu triumful ultimelor, indiferent dacă oponentul a fost Marcion, Arie, Sabelius, Montanus sau oricare dintre autorii ereziilor gnostice care circulau în primele secole creștine. În definitiv, așa cum notează o autoritate în materie de istoria creștinismului, „istoria dogmei a pretins că e interesată de evoluția doctrinară anterioară sau ulterioară elaborării acestor formulări normative doar în sensul strict al relației dintre dogmă și această dezvoltare” (Pelikan 2004, 27). Un alt motiv pentru care nu vom insista asupra acestei perioade este acela că, în acele timpuri, controversile nu se reduceau numai la cadrul teoretic, care primează în intențiile noastre, ci căpătau uneori proporții „de viață și de moarte”.

Ceea ce apropie hotărâtor concepția lui Blaga asupra antinomiei transfigurate din *Eonul dogmatic* de sensul creștin al „înțelegerii” dogmei este renunțarea la intelect, fără a-l anula însă pe deplin. „el a evadat doar din sine în formule care, prin structura lor sunt inaccesibile logicei” (Blaga 1983, 201). În caracterizarea de mai sus, „înțelegerii” dogmei creștine îi este proprie „mișcarea” de „schimbare”, „purificare” (*metanoia*), urmată de cea a unirii dintre intelect și inimă (*epectaza*). Noțiunea de antinomie transfigurată admite, de asemenea, două mișcări: (1) *antinomia*, definirea a două noțiuni în cadrul unui gen logic, a căror sinteză se află în relație de contradicție, cât și „în conflict cu funcțiile obișnuite ale intelectului” (*Ibidem* 207), urmată de (2) „*transfigurare*”, adică împăcarea celor două noțiuni cu intelectul, prin mutarea în sfera transcendentă a semnificațiilor a celor două concepte și cuprinderea lor într-o formulă: „dogma, deși implică o renunțare la intelect, se formulează tot pe un plan de intelectualitate” (*Ibidem* 266). Nu vom vorbi așadar în cazul „transfigurării” de o „contopire” a intelectului cu trăirea („inimă”), precum în cazul *epectazei*, ci numai de poziția ei în raport cu planul intelectual. Ca „expresie a unui mister” (*Ibidem* 243), „transfigurarea” desemnează funcția intelectului ecstatic, răspunzătoare de sondarea cunoscătoare și deopotrivă creatoare a acestuia.

Caracterul „dogmatic” al antinomiei transfigurate va fi ilustrat pe scurt în cele ce urmează prin referire la cele trei dogme ce au fost amintite mai sus. Recunoscută atât de teologi, cât și de logicieni pentru straniețata sa care oferă un „minimum pentru înțelegere”⁴, formula dogmatică a Treimii reprezintă modelul paradigmatic de

³ Pentru o prezentare istorică a conceptului de „dogmă”, vezi art. „Dogma” în *Encyclopedia of Christian Theology* 2004, 445-451.

⁴ „Formula dogmatică a Dumnezeirii unice în ființă și întreite în Persoane este, ca orice formulă dogmatică, mărturisirea credinței într-o realitate care ne mântuiește și deci ne dă un minimum pentru înțelegere, dat fiind abisul infinit al lui Dumnezeu” (Pr. Stăniloae, 1996, 196). Mai mult, „dogma hristologică sau trinitară este, în mod evident, mai presus de legile logice ale numărului, cu toate acestea, teologia, fără să cadă vreodată în iraționalism, înalță justificat gândirea în planul supra-logic, în care nu se folosesc în nici un fel legile noastre formale” (Evdokimov 1996, 15).

înțelegere al dogmelor în general. Prin formulările sale („Dumnezeu e o «ființă» în trei «persoane»” sau „o «substanță» în trei «ipostasuri»”), ea dă naștere la o serie de contradicții. Cu toate că a fost înfățișată simbolic prin metafora „luminii în trei sori” de Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Ioan Damaschinul (citați în Pr. Stăniloae 1996, 200), dificultatea formulării ei se observă în tensiunea intuitivă și logică de a echivala termenul de „ființă” cu acela de „persoană”. Nu doar că sfera primului concept („ființă”) este mai largă și mai abstractă decât a celui de-al doilea („persoană”), ci și pentru că, în aplicarea lor numerică nu există solidaritate logică. Unitatea de ființă dintre cele trei Persoane, pe care intelectul omenesc, lipsit de desăvârșire, nu poate să o înțeleagă, este pusă de teologia creștin-ortodoxă pe seama harului și a energiilor dumnezeiești necreate.

Dacă delimităm precum Blaga, aceste formulări de cele dialectico-speculative hegeliene (al căror „rezolvare” rămâne în planul realității nemijlocite)⁵, atunci vom sesiza falimentul logicii simbolice, cu principiile ei cunoscute: identității, non-contradicției, terțului exclus și al rațiunii suficiente în fața dogmelor și, implicit, a antinomiilor transfigurate: „dacă respingem faptul că aceste formulări dogmatice pot fi interpretate prin intermediul logicii dialectico-speculative [...], atunci trebuie să acceptăm faptul că învățătura fundamentală a creștinismului: dogma Sfintei Treimi este inaccesibilă oricărui tip de logică” (Dumitrescu 2011, 78). Însă imposibilitatea aplicării termenilor de „ființă” și „persoană” pentru planul logic nu implică și imposibilitatea aplicării lor pe un plan transcendent. Aici, exprimarea dogmei pare a fi „mascată” de o nouă formulare: „Sub raportul esențialității, Dumnezeu e unul ca «ființă» și multiplu ca «persoană»”. Formularea rezultată va exprima exact același lucru, dar pe un plan diferit de cel al expresiei inițiale. Astfel, „transfigurarea” avută în vedere de Blaga în *Eonul dogmatic* se produce prin scindarea celor două noțiuni solidare pe un plan metalogic, în care cele două noțiuni aflate în conflict pe planul intelectului pot fi gândite împreună fără contradicție.

În mod similar, Blaga recurge la exemplificarea celor două etape ale transfigurării antinomiei și pentru alte două dogme creștine: dogma celor două firi ale lui Hristos, stabilită în urma Sinodului de la Calcedon și taina Euharistiei. În cazul uniunii ipostatice dintre natura dumnezeiască și cea omenească, cele două concepte care intră în conflict sunt „persoană” și „natură”. Cea din urmă formulă este în dezacord cu definițiile metafizice ale „substanței” și „accidentului”, după cum susține și P. Evdokimov: „antinomia euharistică răstignește rațiunea noastră; ea depășește legea identității fără să o desființeze, pentru că antinomia reprezintă identitatea a ceea ce este deosebit și deosebirea a ceea ce este identic” (Evdokimov 1996, 266).

Ceea ce distinge dogma în înțeles teologic de conceptul metodologic al antinomiei transfigurate este absența conținutului acesteia din urmă. Dacă recunoaștem

⁵ Dacă urmărim indicațiile lui Blaga în privința constituirii dialecticii hegeliene, vom constata că această schemă este „antinomică”, fără să fie însă și „transfigurată”. Vezi partea a II-a a acestei lucrări, secțiunea 4 a).

că, la începutul dezvoltării lor, dogmele au avut și un caracter „pragmatic”⁶, atunci chiar acest caracter, privat de orice conținut al trăirii poate fi pus drept origine a antinomiei transfigurate. Înțelesul formal, schematizat și tipizat al „dogmei” nu doar că l-a inspirat pe filozoful român în descoperirea și ilustrarea a astfel de formule în contexte din cele mai diverse (metafizică, matematică, istoria științei), dar a jucat și un rol covârșitor în articularea unor idei binecunoscute ale sistemului său. Pentru Blaga, „dogma”, înțeleasă ca antinomie transfigurată nu este expresia unui „corp de idei asigurate”, ci metoda care propune filozofiei, recunoscută în căutarea cauzelor lucrurilor □ exercițiul de imaginație: „acest *de ce nu?* îngăduie o libertate de joc celui care nu este în condiția paradizică, numai celui care este căzut” (Noica 1992, 176). Aspectul dual al cunoașterii, importanța metafizică a stilului, dar și punerea la lucru a ideii Marelui Anonim, cu aplicațiile și controversele pe care le-a suscitât (mai ales printre teologi) reprezintă exemple în acest sens.

2. Rolul metodologic al antinomiei transfigurate în sistemul lui Blaga

De cele mai multe ori, în miezul marilor construcții filozofice se ascunde o metodă, indiferent că ne referim la platonism, aristotelism, cartezianism sau, și mai evident, la dialectica hegeliană și fenomenologie. Fără o anumită dinamicitate în a privi obiectul filozofării, adică fără metodă, nu poate exista sistem decât poate numai ca acumulare exterioară de teme fără vreun criteriu ordonator. Este savuros modul în care, atunci când se referă la semnificațiile sistemului, Heidegger îi aduce în discuție pe acei profesori sau juriști de provincie, de altfel oameni „pregătiți în profesiile lor”, dar pe care obsesia „confecționării” unui sistem filozofic îi face să pună laolaltă conspecte ale unor lucrări filozofice citite la întâmplare și fără vreun scop precis. La acestea, ei anexează deseori tabele complexe în care se află înghesuită, prin numere, figuri și săgeți, întreaga viziune despre lume a epocii lor (Heidegger 1985, 26). Bineînțeles, sistemul „Trilogiilor” lui Lucian Blaga nu poate sta alături de astfel de încercări stânjenitoare.

Este cunoscut faptul că, puțin timp înainte de moartea-i survenită în 1961, filozoful român redacta o scurtă notă testamentară („testament editorial”), prin care îi autoriza pe urmași să publice cele cincisprezece volume care alcătuiesc sistemul său filozofic în formula definitivă a celor patru trilogii cunoscute (deși cinci fuseseră proiectate inițial). Structura acestui sistem îi era însă familiară cu douăzeci de ani mai înainte, atunci când, în „Schița unei autoprezentări filosofice”, el îi atribuia un caracter „simfonic”: „nu e sistemul unei singure idei sau al unei singure formule, ci e alcătuit ca o biserică cu mai multe cupole” (Blaga în Botez 1996, 30). Prefigurate sub diverse

⁶ „ce reprezintă istoria sinoadelor bisericești dacă nu încercarea susținută și constantă de a crea un astfel de sistem de scheme și noțiuni, care să stilizeze, să contureze cu linii sigure trăirile de trebuință ale vieții spirituale?” (Florenski 1999, 128).

forme chiar înaintea *Eonului dogmatic*, câteva idei din această arhitectonică sunt fundamentale, fiind ele însele „condiții de posibilitate” ale acestui sistem: (a) suita de „dublete” care îl străbat, dintre care mai cunoscute sunt intelectul ecstatic și enstatic, cunoașterea luciferică și paradisiacă, metafora revelatorie și plasticizantă; (b) ideea de mister și trăirea în orizontul său și pentru revelare; (c) ideea metafizicii ca „salt” în incontrollabil; (d) teoria despre unitatea de stil ce caracterizează orice fenomen cultural și rolul călăuzitor al categoriilor abisale; (e) modelul cosmo-ontologic al Marelui Anonim și sistemul reproducționist al diferențialelor divine.

Cu toate acestea, o condiție necesară pentru existența unui sistem filozofic (imediat sub condiția raționalității), așa cum a fost el tematizat în idealismul german, este prezența unui *singur* principiu nemijlocit și incontestabil care să-l întemeieze. În plus, chiar Blaga însuși discută despre „sistem” ca despre „o împreunare de probleme și construcții teoretice pe baza *capacității teoretice* a unei *singure* idei [*subl. mea, I.D.*]” (Blaga 1983, 355). Această observație nu contrazice cele spuse de Blaga în „testamentul” său, ci numai întărește faptul că, dintre toate condițiile mai sus enunțate, una dintre ele trebuie să aibă preeminență sau, cel puțin, să existe una care să le înglobeze pe toate celelalte.

Vom presupune că această unică idee-directoare, cu rol de metodă (sau de „unitate sintetică”) în registrul tehnic-operațional este antinomia transfigurată. Odată cu descoperirea, în enunțurile dogmatice, a sensului tematic al acesteia, rămâne a-i confirma rolul în cadrul „operațional” pe care l-am anunțat a fi cel al participării ei în alcătuirea diferitelor teme din „Trilogii”. În prima sa lucrare sistematică în care de altfel este propusă această metodă, Blaga înțelege modalitatea de constituire ale antinomiilor transfigurate în două moduri: (1) prin aplicarea la un transcendent a celor două noțiuni scindate, precum am văzut în exemplul dogmelor creștine și (2) prin scindarea referentului noțiunii inițiale în două referințe fenomenale. A doua modalitate ar corespunde înțelegerii fenomenului luminii ca „ondulație” și „cvantă”.

Așa cum am văzut mai devreme, dogmele teologice pot fi considerate antinomii transfigurate numai într-un sens *metodologic*. Reciproca nu este însă valabilă întrucât sfera de obiecte a primelor depășește suma enunțurilor teologice. Infinitul matematic sau teoria cuantelor sunt și ele catalogate de Blaga ca antinomii transfigurate, deși nu sunt concepte teologice.

Derutant pentru intenția studiului de față este că, în lucrările târzii, filozoful din Lancrăm pare să fi renunțat, cel puțin terminologic, la folosirea metodică a programului filozofic formulat în *Eonul dogmatic*. Să însemne atunci că înglobarea acestei noțiuni într-un concept mai cuprinzător precum acela de „mister potențat” preface antinomia transfigurată într-o într-o construcție adiacentă „templului” gândirii sale, așa cum Blaga însuși se referă la sistemul său? Cum se face că, deși este în esența ei o contradicție, antinomia transfigurată, această „formă *a priori*” cu rol în „prinderea misterului în ceea ce este el” (Cernica 2012, 51), îndeplinește totuși funcția de „presupoziție ascunsă” care pune în mișcare întregul unitar al operei lui Blaga? Răspunsul este categoric afirmativ,

întrucât antinomia transfigurată reprezintă singura cale de acces spre obiectele „minus-cunoașterii”.

Voi enumera acum câteva exemple din „Trilogia cunoașterii”, „Trilogia culturii”, „Trilogia cosmologică” în care antinomia transfigurată este activă în mod implicit sau explicit. Descoperirea sau, mai bine spus, reordonarea și cartografierea lor potrivit regulilor date de Blaga i se datorează lui Viorel Cernica (*Ibidem* 55-68). Este drept, interesul său în privința celor trei antinomii transfigurate se îndreaptă înspre perspectiva găsirii unui „model de reconstrucție a umanului” în filozofia lui Blaga.

Cele trei antinomii transfigurate care depășesc întrucâtva orizontul tematic al *Eonului dogmatic* sunt: cunoașterea ca „fenomen” și „ne-fenomen”; stilul ca „pecete stilistică” și totodată ca „matrice stilistică”, respectiv Marele Anonim, înțeles deopotrivă ca „tot” și ca „plenitudine”. Întrucât asupra primelor două voi reveni eu însumi în cea de-a doua parte a acestui studiu în încercarea de a configura conceptul istoriei în binomul cunoaștere-cultură, mă voi limita aici să o prezint numai pe ultima, cea privitoare la „centrul metafizic al existenței”.

Referitor la acesta, antinomică nu este numai relația de „profundă disanalogie” dintre Marele Anonim și lume, ci mai cu seamă felul de a se manifesta al primului. Pe de o parte, ca „tot unitar”, „centrul metafizic” se bucură de o existență pe deplin autarhică, precum și de posibilitatea de a se „reproduce” în chip nelimitat și identic (Blaga 1988, 67). Pe de altă parte, „plenitudinea” sa generatoare rezidă în caracterul său anti-teogonic. Folosirea restrictivă, „denaturată” a voinței sale este pusă în slujba împiedicării oricărei posibile uzurpări (teo-anarhii) asupra centralismului existenței, pretenție pe care ar putea-o ridica o eventuală creație identică sau similară (precum Eonii, Ideile, Tipurile, Formele). Conceptul Marelui Anonim denumeste așadar existența „pândită de primejdia propriei sale naturi generatoare de identități”, dar care și „salvează totul prin neîndurata sa voință, dirijată de negațiunile unei previziuni egemonice” (*Ibidem* 72).

Particularitățile acestuia îl recomandă ca fiind sursa uneia din antinomiile transfigurate cele mai vizibile în sistemul clădit de Blaga. Deloc întâmplător, capitolul concludiv al *Diferențialelor divine* se intitulează „Paradoxele concepției”. În acest loc, autorul ne prezintă un lanț de antinomii transfigurate, trimițând în mod expres la lucrări anterioare, precum *Eonul dogmatic* sau *Cunoașterea luciferică*. Potrivit pașilor antinomie transfigurate, noțiunile solidare care compun primul enunț: „totul divin are posibilitatea de a se reproduce nelimitat în toată amploarea sa din sine și prin sine însuși” (*Ibidem* 190) sunt acelea de „tot” și „plenitudine”. La prima vedere, adică privite sub unghiul logic al aplicării lor la existențe determinate, cele două sunt solidare. Înțeles ca substantiv, „totalitatea” se caracterizează în primul rând prin atributul „plenitudinii”, după cum ceea ce are calitatea plenitudinii reprezintă o „totalitate”. Nu însă și dacă ne situăm în planul transcendent al „genezei directe” săvârșite de Marele Anonim prin diferențiale divine. În această situație, „totul” rămâne ca atare, în vreme ce „plenitudinea” suferă o scădere. Transfigurarea antinomie sau împăcarea cu intelectul

a scindării conceptuale care „sfarmă logica” (*Ibidem* 191) se poate face prin acceptarea celor două direcții de înțelegere a „misterului existenței”, așa cum arată în studiul său Viorel Cernica: „1. din perspectiva propriei ființe, el este un <<tot>>; 2. dar raportat la actul prim al creației (de diferențiale divine), el este o <<plenitudine>>, o plenitudine care <<suferă o scădere>> fără a pune în pericol <<totul>>” (Cernica 2012, 66).

Dacă suntem îndreptățiți să ne referim la concepția filozofică a lui Blaga ca la un „sistem”, atunci nu putem ignora rolul *metodologic* pe care îl deține în cadrul său antinomia transfigurată. Odată înțeleasă originea sa teologică și rolul său metodologic, nu avem decât s-o aplicăm la tema istoriei, prin urmărirea a două planuri decisive pentru gândirea blagiană: cel al actului de cunoaștere, adaptată asupra obiectului istoric, respectiv cel al culturii sau „al actelor plăsmuitoare”, din care face parte și orizontul istoricității. În explorarea amândurora vom avea de străbătut deopotrivă o „criză”, iar pasul „transfigurării” se va face printr-un „salt”. Cele două scheme de inteligibilitate se vor configura pornind de la umplerea acestor două noțiuni.

Partea a doua: Antinomia Transfigurată a istoriei în orizontul crizei cunoașterii și actelor plăsmuitoare

În orice prezentare „de dicționar” a concepției lui Lucian Blaga despre istorie ar putea fi rezumat conținutul capitolului cu același nume din *Diferențialele divine*. Condiție „deplină” a existenței umane deopotrivă cunoscătoare și creatoare, istoricitatea reprezintă și prilejul confruntării acesteia cu Marele Anonim, transcendență cu însușiri divin-demonice, care „cenzurează” orice încercare de accesare la misterele existenței.

Altfel decât toate încercările metafizice de interpretare și sistematizare a istoriei, aplicațiile ce vor fi propuse în cele ce urmează se revendică de la sensul originar ale „crizei” ce survine la răstimpuri imprimând un *anumit* curs evenimentelor. Utilizat într-un sens hermeneutic, potrivit semnificației sale eline, conceptul de „criză” semnifică atât o separație, cât și o judecată (decizie) ce trebuie formulată într-o situație tensionată ori incertă (Lidell și Scott 1846, 800). Cele două sensuri ale *krisis*-ului grecesc se regăsesc în structura antinomiei transfigurată, având în vedere noțiunile ce vor fi așezate într-un raport contradictoriu.

3. Cele două crize și integrarea lor în cadre antinomice

Esența oricărei antinomii în genere poate fi redată cu ajutorul noțiunii de „criză”. Una din presupuzițiile blagiene centrale de la care voi porni în elaborarea acestei aplicații este că istoria reprezintă forma desăvârșită a modului plinar de existență umană („în orizontul misterului și pentru revelare”). Privilegiat ontologic,

omul tinde să-și reveleze misterul pe două căi: prin acte de cunoaștere și prin acte „plăsmuitoare” (Blaga 1985, 447).

Pentru a înțelege de ce, dar mai ales în ce fel poate fi istoria interpretată în perspectiva deschisă de antinomia transfigurată, vom recurge la adaptarea celor două „căi de revelare a misterului” prin intermediul noțiunii de „criză”, pe care Blaga o utilizează cu privire la cele două planuri ce vor fi discutate în cele ce urmează: (a) în ceea ce privește obiectul cunoașterii și (b) în ceea ce privește creațiilor umane („acte plăsmuitoare”). Prin înțelegerea celor două contexte în care intervine conceptul de „criză” se poate ajunge la o înțelegere aprofundată a modului în care istoria s-ar putea îmbogăți cu noi sensuri din interpretarea cu mijloacele antinomiei transfigurate. Dacă observăm și cele două intenții exprimate inițial în *Ființa istorică* au în vedere deopotrivă planul metodologic, al pregătirii terenului în vederea unei teorii a „cunoașterii istorice” și cel reflectat în propunerea unei „metafizici a istoriei” (Blaga 1988, 353), atunci modul în care lucrarea din 1959 îmbină armonios ambele fațete ale gândirii istoriei conduce în mod firesc la separația celor două planuri și în ceea ce privește intențiile studiului de față.

a) *Criza obiectului cunoașterii istorice*

În ce fel ar putea contribui noțiunea de „criză” la extinderea cunoașterii istorice? Pesemne că întreg demersul epistemologic al lui Blaga nu și-ar afla justificarea în lipsa acceptării ipotezei că obiectul de cunoscut, în cazul de față, fenomenul istoric, trebuie să fie înțeles ca expresie a unui mister. De la Kant încolo, cunoașterea a fost gândită drept o alăturare dintre intuițiile concrete („materialul fanic” în limbajul lui Blaga) și categoriile intelectului. Prin gradul lor de abstracțiune, acestea din urmă „înglobează” acest material, însă totodată îl și „debordează”, sporindu-l, precum se întâmplă în cazul judecăților sintetice *a priori*, spre exemplu. Pe planul cunoașterii, antinomiile apar atunci când subiectul se confruntă cu anumite concepte care sunt, din punct de vedere logic, imposibil de gândit. Între acestea s-ar putea număra noțiuni precum „devenirea” din dialectica hegeliană și, prin extensie, aceea de „istorie”. Între cele două, numai „istoria” comportă însă un aspect transfigurat-antinomic.

Conceptul „devenirii” din sistemul lui Hegel este pentru Blaga antinomic, întrucât, din punct de vedere logic conține termenii contradictorii neexistență – existență. Fiind dați în intuiția concretă, sinteza lor poate fi elaborată pe același plan concret într-un concept în acord cu intelectul: schema „neexistență – existență = devenire”. Dacă urmărim comentariile lui Blaga în privința constituirii acesteia, vom constata că, într-adevăr schema dialectică propusă de Hegel poate fi socotită o „antinomie”, cu toate că nu și „transfigurată”. Pentru a putea fi socotită astfel, ar fi trebuit ca „soluția” ei să fie „postulată în transcendent” și, prin urmare, „irealizabilă cunoașterii” (Blaga 1983, 234). După cum se va vedea mai departe, cunoașterea istoriei, fiind un exemplu de cunoaștere luciferică (care, prin felul ei de a fi comportă un

pronunțat caracter istoric), poate fi interpretată potrivit mijloacelor antinomieci transfigurate, spre deosebire de simpla cunoaștere a „devenirii”.

Ce presupune tipul de cunoaștere al cărei obiect este misterul? Asemeni antinomieci transfigurate, actul cunoașterii luciferice presupune două momente: (1) *criza* care „sparge” obiectul de cunoscut: „fenomenul central al cunoașterii luciferice e [...] *criza obiectului* și diversele acte consecutive” (Blaga 1983, 319), urmat de (2) *saltul* în cripticul misterului (construcția teoretică). În procesul care va avea ca rezultat potențarea misterului în enunțurile ce descriu antinomii transfigurate, prima operație va fi considerată „despicarea” obiectului în „arătat” (materialul fanic) și „ascuns” (cripticul). Cu alte cuvinte vom afla sensul unui fapt istoric dacă semnificația sa ar fi vizibilă pentru noi. În „despicarea” instituită de cunoașterea luciferică, materialul fanic se compune din multitudinea de mărturii, arhive, izvoare ce se referă la faptul istoric, în vreme ce cripticul denumeste „sensul” și „semnificația” acestuia, ascunse la prima vedere și scoase la suprafață prin travaliul costisitor al explicației. În vreme ce „sensul ne face să înțelegem de ce anumite scopuri au fost ascunse – de exemplu, dorința de a schimba întreaga ordine mondială”; semnificația „urmează sensului și consecințelor sale” (Patočka 1996, 54).

Cel de-al doilea moment al cunoașterii luciferice este cel al *saltului* în cripticul misterului deschis, numit și „idee teorică”. Aflată de cele mai multe ori în raport de divergență sau opoziție cu ceea ce este dat inițial experienței, aceasta imprimă conținutul diferitelor construcții în care ia parte cripticul. O idee teorică poate îmbrăca forma unui principiu, a unei legi, sau a unei scheme de inteligibilitate pentru o întreagă concepție sau „viziune despre lume”. Spre exemplu, evenimentul Învierii și ideile eshatologice constituie idei teoretice ale teologiei augustinene a istoriei, după cum „dialectica” speculativă reprezintă ideea teorică a filozofiei hegeliene a istoriei. Mai notăm că o idee teorică „nu se oferă niciodată de la sine și în chip necesar”, ci „reprezintă o încercare, un risc” pe care subiectul cunoscător (filozoful, omul de știință, istoricul) și-l asumă în confruntarea sa cu misterul. Construcția teoretică rezultată va ține acum loc de criptic, iar materialul său fanic inițial („cadru virtual”, „zarea interioară”) a problemei va dobândi noi determinații, chiar și diametral opuse celor inițiale. Așa se face că un misterul poate varia la nesfârșit, neaflându-și prin aceasta soluționarea definitivă.

Din marea mulțime a misterelor, cele potențate, adică cele nu-și află rezolvarea potrivit funcțiilor logice ale intelectului, sunt plasate de Blaga în planul „minus-cunoașterii”. Printre exemplele prin care el ilustrează cunoașterea luciferică se numără fenomenele psihologice, în privința cărora W. Wundt scria că „întregul conține mai mult decât suma elementelor sale”; dualitatea undă-corpusul în interpretarea fenomenului luminii, teorie care, de altfel a produs „o evidentă criză în evoluția științei”, sau determinarea lui Dumnezeu în teologia creștină drept „substanță în trei ipostaze”, despre care am și vorbit anterior. (Blaga 1983, 389-393). Toate acestea pot fi considerate antinomii transfigurate. Care este motivul pentru care includem în rândul lor și fenomenele istoriei?

Ca specie privilegiată a devenirii, prin scindarea dintre conceptele solidare neexistență – existență din dialectica hegeliană, fenomenul istoric comportă, aparent, numai un aspect antinomic. Din perspectiva dialecticii lui Hegel, ar spune Blaga, istoria nu reprezintă o antinomie transfigurată, ci numai o antinomie cu un caracter „centauric”, „ibrid” (Blaga 1983, 232). Din perspectiva obiectului cunoașterii sale, istoria înțelegea ca „devenire” dialectică nu presupune nici aplicarea celor două noțiuni scindate la un plan transcendent și nici scindarea referentului noțiunii inițiale în două referințe fenomenale. Cum s-ar putea vorbi în cazul acesteia despre „transfigurare”? Răspunsul la această întrebare va fi amânat pentru secțiunea următoare. Acum, ne vom concentra atenția asupra stabilirii unui cadru antinomic și în privința planului creației culturale. În această situație, „nevoia de simetrie”, invocată la rândul-i și de Blaga, ține de motive structurale mai degrabă decât estetice.

b) Criza actelor plăsmuitoare

Prezentă în structura oricărei antinomii, aplicarea „crizei” în cel de-al doilea orizont uman, al culturii sau al „actelor plăsmuitoare” admite pentru Blaga, o explicitare de cu totul alt ordin față de survenirea „crizei” în interiorul cunoașterii. S-ar putea spune că filozoful român adaptează aceeași structură, de această dată asupra unui scenariu existențial. Pornind de la situația particulară a crizei spirituale a timpului său, o consecință a „crizei stilistice” va fi „mutația ontologică”, introdusă prin ideea „saltului”. Două sunt contextele din filozofia lui Blaga în care acesta are în vedere explicit „criza istorică”.

Primul dintre ele aparține etapei „pre-sistematice” a gândirii lui Blaga. Precum comentatorii lui Kant numesc „pre-critică” perioada dinaintea elaborării *Criticii rațiunii pure*, tot așa pot fi numite „pre-sistematice” și scrierile care preced *Eonul dogmatic*. Atunci când interpretează concepția lui Goethe asupra istorie, filozoful român pune momentele critice ale istoriei unei „forțe motrice a creației umane”, pe care le numește „demonice”. Atunci când această demonică acționează în istorie, își va alege „timpul tulbure, haotic, de criză și întunecare, de dezechilibru și fierbere”, iar nu „epocile lucide” ale orașelor „clare și prozaice” (Blaga 1980, 306). Pe urmele romanticilor Goethe, Burckhardt și Ranke, filozoful român recunoaște „demonia” istoriei, în fapt un alt nume dat conceptului hegelian de „viclenie a rațiunii”⁷. Această idee poate fi rezumată scurt și cuprinzător prin aforismul: „în istorie puterile irezistibile lucrează în ascuns ca vulcanii de pe fundul mării” (*Ibidem*, 78).

Cel de-al doilea context ar putea fi socotit capitolul concluziv al *Eonului dogmatic*, acolo unde Blaga descrie și totodată propune un „platou deschizător de perspective” pentru ceea ce el înțelegea prin sintagma „criza spirituală a timpului nostru”, asemănătoare în multe privințe cu cea care a caracterizat perioada elenistă. La fel ca în acea epocă, în prima parte a secolului XX curențe precum spiritualismul,

⁷ Să ținem seama că, în explicitarea acestui concept, Hegel deplângea „caracterului diabolic și nefast al pasiunilor” pentru „prăbușirea celor mai înfloritoare imperii create de geniul uman” (Hegel citat în Löwith 2010, 72).

antropozofia, psihanaliza și chiar ocultismul reprezentau preocupări care dislocau rațiunea, dominantă în plan ideatic pentru epoca modernă. Relativismul care caracteriza filozofia începutului de secol trecut poate fi asemănat în multe privințe cu metafizica gnostică. Dacă adăugăm la acestea nevoia de noi mitologii, vizionarismul argumentat mai mereu cu ajutorul concepțiilor ce țin de filozofia istoriei, vom obține profilul „crizei elenismului modern” pe care Blaga o descrie.

În această atmosferă încărcată de sincretism, depășirea funcțiilor logice ale intelectului, adică antinomiile transfigurate erau considerate singurele „soluții creatoare” ale crizei. Celelalte „soluții”, autoreferențiale, precum ideea colaborării gânditorilor în slujba unei metafizici clădite „printr-o muncă de generații sub zodia intelectului ecstetic” sau propunerea unei noi religiozități „mitice” nu par a mai impulsiona astăzi, când, așa cum s-a remarcat, „filosofia contemporană și-a construit deja propriile mituri și propria religiozitate” (Isac 2005). Rolul metafizicii în filozofia actuală a fost sensibil diminuat, iar studiul gândirii mitice a fost limitat la un domeniu distinct de cel filozofic.

Cum ar putea atunci o metodologie ce se sprijină pe un concept scindat, ce își exclude soluția din chiar planul în care își formulează noțiunile antinomice, să îndeplinească rolul de „soluție” a unei crize de trecere spre un nou început al istoriei? La această întrebare s-ar putea răspunde prin invocarea unui exemplu ce aparține tot lumii eleniste. „Invenția” spirituală a alexandrinului Philon, interpretarea substanței prin doctrina emanației, o formulă în sine antinomică ce „nu se poate gândi până la capăt nici în lumea abstracțiunii logice și nici în lumea concretului” (Blaga 1983, 206), a depășit cu mult contextul în care a fost produsă, reprezentând modelul de înțelegere al oricărei antinomii transfigurate.

Motivată de conștiința crizei spirituale a epocii, antinomia transfigurată poate reprezenta „puntea”, „scândura” prin care intelectul realizează saltul spre mister. Prin „criză”, intelectul este pus față în față cu misterul, fără să urmărească destituirea acestuia: „formula dogmatică vrea *determinarea* unui mister conservând acestuia caracterul de mister în toată intensitatea sa” (*Ibidem* 243). Chiar dacă și în cazul filozofiei culturii a lui Blaga, „saltul” admite o tranziție calitativă, în mod evident, acest concept nu are în vedere nimic teologic, precum, în opera lui Kierkegaard dialectica credinței („marele salt de la trambulină prin care să plonjez în infinitate”) (Kierkegaard 2005, 87) sau cea a păcatului („păcatul apare ca [sub formă de] brusc, adică prin salt; saltul acesta instituie însă, în același timp, și calitatea”) (*Idem* 1998, 67).

În primă instanță, pentru Blaga „impulsul saltului ecstetic” ia forma unei „hotărâri interioare”, motivată de o criză a spiritului mai pronunțată în anumite epoci, precum elenismul sau noul „eon dogmatic”, ce ar urma să stea sub auspicii creatoare. Astfel, „criza spiritualității” devine deopotrivă o „criză a actelor plâsmuitoare”.

Dacă în perspectiva cunoașterii obiectului istoric, cripticul și materialul fanatic reprezentau cei doi poli ai scindării operate în interiorul acestuia, în privința destinului creator al omului făuritor de istorie, noțiunile separate sunt de această dată „trăirea în

orizontul lumii date”, respectiv „trăirea în orizontul misterului și pentru revelare”. Situându-se în mister, omul își dovedește condiția sa deplină, întrucât „imediatul nu există pentru om decât spre a fi depășit” (Blaga 1985, 442). Destinul uman, ca unică ființă creatoare de cultură, se revendică de la un eveniment privilegiat, care, în acest context capătă semnificația unei separații radicale, întâmplare în urma unei decizii definitorii pentru umanitate. În descrierea acestui „moment decisiv”, cu toate că imposibil de datat cu precizie, filozoful român schițează un întreg vocabular al crizei: momentul „plin de grave consecințe”, „punct de înfiripare”, „punct origo al unui jgheab”, „de declanșare ireversibilă a unui destin revelator-creator”, „clipa promițătoare de tragice măreții”, „faptul fundamental al spiritului uman”. Aceștia sunt termenii în care Blaga exprimă scindarea incommensurabilă dintre planul imediatului (satisfacerii nevoilor, orizontul I de existență) și cel superior, împlinitor prin cultură (orizontul II de existență). Spre exemplu, dacă în primul orizont, o carte nu reprezintă decât cel mult un obiect util, căruia îi poate fi atașată o anumită valoare economică (dacă nu cu totul inutil pentru unii), în cel de-al doilea orizont ea este apreciată pentru suplețea ideilor pe care le conține, pentru înlănțuirea lor logică, ba chiar și pentru calitatea ilustrațiilor, fiind valorizată așadar ca „fapt de cultură”.

Nașterea acestui din urmă plan nu reprezintă, după cum ne-am aștepta și atenuarea „animalității” care îl caracterizează pe primul. Din contră, marile creații culturale care se înscriu în mersul istoriei nu survin numai „de dragul unei idei”, ci deseori ele devin expresii ale terorii sau conflictelor pentru nevoile cele mai elementare (printre aceasta și nevoia de impune altora propria credință utilizând forța). Totuși, chiar o teză precum cea a lui J-P.Sartre, conform căreia „raritatea ce guvernează întreaga Istorie umană – în sensul că Istoria și umanitatea ar fi cu totul altele într-un mediu material în care «produsele ar fi nepuizabile» □ nu face necesară devenirea societăților” (reformulată de Aron 1995, 73), reprezintă un sprijin pentru separația blagiană dintre cele două planuri și, implicit, pentru ideea „mutației ontologice”. Din limitarea și implicit, lupta pentru resurse și produse (modul I de existență) nu reiese cu necesitate imprimarea unui parcurs istoric (modul II de existență), atâta vreme cât există încă o mulțime de grupuri umane aflate în stadiul de „cultură minoră”, care se luptă pentru resurse și teritorii.

Însemnătatea „simptomatică” a crizei care a avut ca rezultat nașterea istoriei se oglindește și în imensa discontinuitate dintre cele două „mutații” pe care aceasta le-a avut de parcurs: cea biologică și cea ontologică: „așa cum în natură admitem mutațiuni biologice de apariție subtilă prin salturi a unor noi specii, trebuie să admitem în cosmos și mutațiuni ontologice de noi moduri de a exista ca atare” (Blaga 1985, 445). „Saltul” de la planul imediatului, biologic, la cel ontologic ce caracterizează atât cunoașterea, cât și creația prin „actele plasmuitoare” este evidențiat de Blaga prin ideea de „stil”. Nu de puține ori, el denumeste stilul „salt în non-imediat”, drept pentru care ne vom opri un moment asupra implicației sale, echivalente celei a „ideii teoretice” din planul cunoașterii.

Ceea ce distinge cele două moduri de existență este „înfățișarea stilistică” a fenomenelor. În determinarea istoricității unui fenomen (*Ființa istorică*), Blaga distinge ca determinantă ideea de stil, aplicată exclusiv fenomenelor ce aparțin orizontului II de existență, indicând totodată că „avem aici o cheie care ne deschide drumul și spre conceptul istoricității” (Blaga 1988, 370). Prin urmare, numai omul „deplin” are acces la categoriile abisale care funcționează ca „peceți stilistice” pentru creațiile lui. În acest sens, subliniază Blaga câteva rânduri mai departe, „omul ca ființă istorică reprezintă un salt sau o mutațiune, atât calitativă, cât și de complexitate, față de omul care trăiește numai în orizontul lumii date ca atare”. Mai mult, semnificațiile puse în evidență fie și de o unică determinantă stilistică diferențiază un fenomen considerat „istoric” de orice alt fenomen ce se petrece în timp. În antinomia pusă în evidență de istorie, a cărei noțiuni contradictorii sunt cele două moduri de existență, stilul funcționează, așadar ca „punte de salt”.

Înainte de a trece efectiv la „transfigurarea” celor două antinomii evidențiate de istorie, să rezumăm cele spuse până acum referitor la fiecare dintre ele. Prima se referă la cadrul cunoașterii obiectului istoric; cealaltă, la orizontul cultural, numit mai plastic „al actelor plăsmuitoare”. În cazul primei, tensiunea se produce în obiectul cunoașterii și are drept rezultat separația dintre ceea ce se arată (materialul fanic) și ceea ce este ascuns (cripticul). Dincolo, evenimentul privilegiat al „mutației ontologice” a condus la separarea fundamentală dintre două orizonturi (moduri) de existență: al imediatului (I), precum și cel al misterului și revelării acestuia (II). În criza survenită la nivelul obiectului cunoașterii, ideea teorică a avut funcția de „salt”, în vreme ce, în cazul antinomiei actelor plăsmuitoare, aceeași funcție este deținută de noțiunea de „stil”.

4. „Transfigurarea” antinomiei cunoașterii istorice

Pentru ca demersul transfigurării să-și afle justificarea, odată cu situarea obiectului istoriei în cadrul antinomic al cunoașterii, rămâne de stabilit modalitatea în care sinteza termenilor solidari ce fuseseră separați prin „criza” obiectului să poate fi „împăcată” cu intelectul.

Prin felul de raportare la obiectul său, cunoașterea în general, și cunoașterea de tip istoric, în special, vizează transcendența prin „saltul”, denumit anterior cu ajutorul „ideii teoretice” (Blaga 1983, 404), care, în sens strict operațional, modelează raportul dintre fanicul și cripticul unui mister. Înțelegând faptul istoric drept obiect de cunoscut, este de așteptat ca interpretările ce îi pot fi aduse să depășească limitele cunoașterii despre el. S-ar putea opta atunci pentru o poziție transcendentală prin afirmarea limitelor cunoașterii individuate. Nici chiar așa însă, nu vom dispune de o cunoaștere subiectiv nelimitată în privința obiectului istoric: „din faptul limitării [...] nu urmează cu necesitate «subiectivitatea» cunoașterii” (Blaga 1983, 476). Respingând transcendentalismul de inspirație kantiană, Blaga se va orienta spre o justificare

metafizică a limitelor cunoașterii subiective, pe care o va plasa, în totalitatea ei într-o alteritate de ordin metafizic și existențial, regiunea „*centralontologică*”, aflată sub jurisdicția Fondului Anonim. În raport cu cunoașterea individuală, un astfel de „principiu metafizic absolut” reprezintă registrul în care va avea loc „transfigurarea” antinomiei cunoașterii, de pe urma căreia vom obține schema de înțelegere a istoriei.

Așa cum preconizam către sfârșitul primei părți a acestui studiu, transcendența desemnată cu ajutorul conceptului Marelui Anonim, („factorul metafizic central”) împiedică, folosindu-se de anumite mecanisme cenzoriale, accesarea individului prin cunoaștere sau creație, la misterele existențiale. Posibilitatea unei cunoașteri individuate absolut pozitive ar conduce la „condamnarea” obiectului (istoric), „saturat” în semnificații, la stază permanentă. La rândul său, actul nelimitat de cunoaștere ar reprezenta, prin tendința uzurpatoare, o primejdie la adresa echilibrului existențial. Ca mister „cenzurat”, obiectul istoric se sustrage așadar posibilității unei cunoașteri depline pe care am putea-o dobândi asupra lui. Oricât de documentată ar fi munca cercetătorului istoriei, aceasta nu poate surprinde „în sine-le” acestuia, în pofida abundenței de informații, surse, mărturii ori statistici.

Din nefericire, întrebarea firească ce decurge în urma acestui scenariu metafizic, în ce grad poate fi cunoscută istoria, este sortită să rămână fără un răspuns determinat în contextul filozofiei lui Blaga. Totuși, scenariul metafizic mai sus descris ne poate lămuri în privința modului în care se produce această cunoaștere. Întrucât, pe acest plan, ca „specie” a ideii de mister (singura care accede în transcendență), felul de a fi al obiectului cunoașterii istorice, nu este acela al unui fenomen, deoarece „fenomenul e prin definiție o existență, care rămâne centrată în sine, încercuită în sine, fără posibilitatea de a se depăși” (*Ibidem* 506). „Apărat” fiind de „centrul existenței” prin censura transcendentă, actul de transcendență al obiectului istoric poate fi considerat, din punct de vedere ontologic, de această dată, mai degrabă un „ne-fenomen”. Cel care se avântă în explicarea sau interpretarea evenimentelor care se petrec în istorie și de care este, într-un fel sau altul determinat, trebuie așadar să fie conștient de riscul acestei absențe. Impresia că, într-un fel sau altul, bariera cenzorială a fost străpunsă, provoacă drama imposibilității de a interpreta misterul în cadre intelectual-raționale⁸. Cunoașterea individuală pozitivă a misterului se dovedește numai o „iluzie a adecvației”.

Prin această noțiune, Blaga înțelege „credința, pe cât de neîntemeiată, pe atât de netăgăduită, că revelația e arătare pură, nedisimulatoare, și că obiectul i se arată în chip adecvat, nealterat” (*Ibidem* 489). Dincolo de dramele ce le produce cunoașterii umane, „iluzia adecvației” reprezintă „momentul întregitor” al censurii transcendente. Prin intermediul ei, subiectul cunoscător *crede* numai că a intrat în posesia unei cunoașteri

⁸ Blaga nu ezită în aceste rânduri să echivaleze intelectul cu rațiunea, care, potrivit obiectului lor și plasate în sfera intelectului enstatic se referă aproximativ la același lucru: „dacă e vorba să facem o distincție între intelect și rațiune numai după obiectele asupra cărora se aplică – e poate mai indicat să nu facem nici una. Înclinăm totuși și noi spre o mică diferențiere între intelect și rațiune, dar aceasta e numai o chestie de nuanță. Înțelegem prin «rațiune» - intelectul cu legile sale funcționale redat în întregime propriei sale autonomii”, (Blaga 1983, 498).

depline a misterului, că s-a înstăpânit definitiv, cu ajutorul categoriilor intelectului asupra materialului brut al faptului istoric. În sens operațional, „iluzia adecvației” reprezintă mijlocirea dintre cunoașterea individuală și mecanismele cenzoriale ale transcendenței.

Asupra acestui raport, Blaga se pronunță pe larg în capitolul „Fenomene, cunoașteri, cordoane cenzoriale” din *Ființa istorică*. Acolo este completată ideea censurii transcendente prin propunerea etajării în trei grupuri a fenomenelor ce îi sunt date omului spre cunoaștere, fiecare dintre acestea avându-și propriile „cordoane cenzoriale”. Creațiile culturale, organizațiile sociale, produsele tehnice, faptele politice fac parte din cel mai înalt grup de fenomene ce ar putea fi cunoscute și, în consecință, cunoașterea lor este și cea mai puțin cenzurată.

(1) Primul grup cuprinde fenomenele naturii (fizice, chimice, biologice), dar în cadrul acestuia poate fi inclus orice fenomen care poate fi cunoscut prin experiență directă. În rând cu fenomenele naturii pot fi numărate și acele evenimente istorice la care cercetătorul sau analistului este martor: războaie, întruniri politice, descoperiri tehnice. Din moment ce cunoașterea empirică are loc ori de câte ori există un acces nemijlocit la un material brut, fenomenal, spunem că datele obținute reprezintă numai „semnale” („disimulări”) ale misterului istoriei. În număr de trei, cordoanele cenzoriale care străjuiesc cunoașterea fenomenelor naturii sunt simțurile, categoriile intelectuale, respectiv fondul lor mai adânc, integrarea lor în cadre stilistice, ca „teorii”.

(2) Al doilea grup poate fi considerat cel al fenomenelor psiho-spirituale, disponibile cunoașterii prin mijlocirea categoriilor intelectuale. Încadrate în această categorie, fenomenele istorice pot fi cunoscute indirect: (a) prin ordonarea categorială a conceptelor disponibile și articularea lor în cadrele unor teorii (între cele amintite de Blaga se numără teoria raselor, a luptei de clasă sau cea spengleriană despre „sufletul unei culturi”); (b) chemând în ajutor imaginația, cu ajutorul căreia se poate reconstitui într-o oarecare măsură desfășurarea unui eveniment istoric; (c) prin introspecție, istoricul își poate face o idee asupra motivațiilor producerii unui fapt istoric. Tot cu ajutorul acesteia, filozoful istoriei atribuie acesteia anumite justificări progresiste sau decadentiste. Cele două „cordoane cenzoriale” prin care cunoașterea istoriei, înțeleasă de această dată ca un fenomen psihic este „ținută la distanță” sunt categoriile intelectuale și cele stilistice. Ca mijloace limitative, acestea din urmă se manifestă atunci când, dincolo de o teorie articulată asupra istoriei se cere și integrarea ei în contextul epocii, sarcină care depășește atribuțiile asumate de istoric.

(3) În sfârșit, al treilea și cel mai înalt grup de fenomene din clasificarea propusă de Blaga are în vedere fenomenele exclusiv istorice pentru care elementul fizic și cel psiho-spiritual reprezintă doar „factori constitutivi, de implicație”. În această încadrare, definitorie este accederea lor la un câmp stilistic. La observarea factorilor stilistici care determină, în concepția lui Blaga, evenimentele istorice, se ajunge prin procedeele analizei/sintezei, dar și urmând drumul inexplicabil, îndelung exersat al intuiției: „istoriograful își cultivă, prin îndelung exercițiu, o anume sensibilitate, datorită căreia el va putea să distingă și să delimiteze, în masa amorfă a faptelor istorice, prezența activă

a unor factori stilistici” (Blaga 1988, 475). Pentru această grupă de fenomene („cele mai apropiate, mai intime, mai familiare”), nu stilul capătă sensul unui „cordon cenzorial”, ci aplicarea categoriilor intelective asupra materialului brut al cunoașterii, în sensul mai sus discutat al „iluziei adecvației”.

Această cunoaștere de ordin special care este cea istorică desemnează, pe planul transcendenței, o antinomie transfigurată. Noțiunile solidare care au intrat în conflict sunt ceea ce se arată (fanicul) obiectului istoric, respectiv ceea ce se ascunde (cripticul). Saltul de pe planul cunoașterii efective pe cel al transcendenței este realizat de ideea teorică. Pe acest plan, noile acte de transcendere nu vor avea statutul ontologic de fenomen, în vreme ce noile încercări de a accede la misterele existențiale vor fi refuzate prin „iluzia adecvației”, după cum reiese din următoarea schemă, redactată după modelul oferit de Blaga pentru antinomiile transfigurate în *Eonul dogmatic*:

I			II
Sub raportul creației			În cadrul creației
istoria	este înfrânare	se scindează noțiunile	trăirea în orizontul lumii date
transcendență		solidare	
conversiune transcendentă			trăirea în orizontul ministerului și pentru revelare
sub raportul creației			
istoria rămâne trăirea în orizontul lumii date ca „înfrânare transcendentă”			} antinomie transfigurată
trăirea în orizontul misterului și pentru revelare prin conversiune transcendentă			

În sinteză, cunoașterea istorică este o specie a cunoașterii luciferice, al cărei obiect este misterul. Criza care intervine în cadrul obiectului acestei cunoașteri îl scindează pe acesta în materialul brut, fanic al evenimentelor și mărturiilor și cel criptic al interpretărilor despre acestea. Stă în misiunea istoriografului și a filozofului istoriei elaborarea unei concepții care, în acord cu anumite coordonate stilistice, să îndeplinească rolul de „idee teorică”. Cum aceasta nu se concretizează pe un plan rațional, din cauza imposibilității de a atinge pe deplin interpretările obiectului istoric, ea se manifestă doar printr-o transcendere a planului de cunoaștere. În această nouă situație, actul de transcendere care caracterizează cunoașterea își pierde statutul fenomenal, devenind astfel un ne-fenomen, în vreme ce rezultatul censurii transcendente va fi „iluzia adecvației”. Suprapunerea categoriilor intelectului peste materialul brut al experienței istorice se dovedește întotdeauna iluzoriu. Așadar, „transfigurarea” antinomiei inițiale poate fi formulată în planul transcendenței, refăcând noțiunea de „obiect al istoriei” care, pe de o parte se ascunde prin chiar actul de transcendere (ne-fenomenul), iar pe de alta se arată cenzurat, prin „iluzia adecvației”, expresia refuzului acestei transcendențe obiectuale.

5. „Transfigurarea” antinomiei creației

Așa cum am văzut anterior, „stilul” nu poate avea în cadrul cunoașterii un rol cordon cenzorial. În etajarea obiectelor cunoașterii umane, cel mai înalt grup de fenomene, anume cele istorice sunt „cenzurate” prin intermediul categoriilor intelectului, nu însă și prin cele stilistice. Funcția lor „frenantă” trebuie căutată în altă parte, mai exact în registrul creațiilor din sfera culturii sau al „actelor plăsmuitoare”, acolo unde stilul va capăta funcția de „salt” în non-imediat. Este motivul pentru care scenariul metafizic al cenzurii transcendente va fi păstrat și de această dată, urmându-se calea „transfigurării”.

Asemeni artei, științei, tehnicii ori religiei, și istoria trebuie socotită, potrivit lui Blaga, o creație umană, fiind astfel, la rândul ei tributară ideii de stil și implicațiilor acesteia. Nu este mai puțin adevărat că, prin modul său de a fi, istoria reprezintă modul plener al omului, cea mai înaltă treaptă la care el poate accede. Deși indeterminat, „actul de naștere” al istoriei coincide cu „momentul decisiv” în care a avut loc „saltul” din orizontul imediatului și al satisfacerii nevoilor, către cel profund, al „plăsmuirilor revelatorii” ale omului. Mărturie în acest sens stă faptul că, din cele mai vechi timpuri, comunitățile umane s-au îngrijit, într-o formă sau alta de „istoriografie”, chiar dacă nu în accepțiunea „peste umăr în spiritul unei suficiențe moderne” a termenului, cum remarcă ironic filozoful român (*Ibidem* 354). De-a lungul timpului, preocuparea pentru istorie s-a înfiripat din nevoia de semnificare, în forme variate, a „de-unde”-lui și „încotro”-ului omenirii. Conform expunerii care corespunde primului capitol al lucrării din 1959, „istoriografia” a fost pusă în legătură pe rând cu (a) nevoia de a se opune morții, precum s-a întâmplat la vechii egipteni; (b) aspectele temporal-periodice ale lumii și vieții, ca în cultura babiloniană; (c) dualismul maniheist, precum în cazul perșilor; (d) „revărsarea în absolut”, atât de caracteristică înzilor; (e) sentimentul profund al tradiției alimentat din nevoia de cinstire a înaintașilor și a perioadelor pline de sens și pace, precum la vechii cinezi; (f) nevoia de fantezie și concepția specifică asupra adevărului care au dat naștere spiritului grec; (g) trecerea spre altceva mai esențial, odată cu cele trei mari momente (căderea în păcat, momentul cristologic, Judecata de Apoi), pentru metafizica creștină a istoriei.

Exemplele pot continua la nesfârșit, îmbogățite și adaptate oricărei culturi umane, însă, definitoriu în ceea ce le privește este că fiecare se supune unei garnituri de coordonate stilistice, numite și „categorii abisale”. Echivalente categoriilor intelectului din cunoaștere, aceste „categorii ale spontaneității” (Blaga 1985, 408-409) se grupează în forma matricilor stilistice care reprezintă rădăcinile oricărui stil de viață și de cultură. Variabilitatea concepțiilor despre istorie ce se desprinde din exemplele date mai sus se datorează tocmai bogăției, alternanței și individualizării specifice complexului categoriilor abisale.

Acestea se dovedesc decisive în privința posibilității de a ajunge la „transfigurarea” istoriei în orizontul actelor creatoare. Dacă în planul cunoașterii, categoriile intelectului erau socotite „momente constitutive ale unui control transcendent”,

categoriile stilistice vor fi cele care, potrivit rolului lor de „frâne transcendente”, împiedică omul să realizeze „recreerea misterelor” prin creațiile sale. „Înfrânarea transcendentă” reprezintă măsura limitativă și preventivă a Marelui Anonim pentru ca omul să nu i se poată substitui nici în planul creației. Este suficient să medităm la dispariția fulgerătoare a marilor imperii, la creații culturale excepționale ce au rămas neîncheiate sau numai în stadiu de proiect, la opreliștile conștiente sau inconștiente din calea creației umane, încât să aprobăm această viziune, fie și fără să recurgem la un aparat conceptual atât de minuțios construit.

La fel ca în cazul cunoașterii istoriei unde întrebarea „în ce grad poate aceasta să fie cunoscută?” nu-și poate afla răspunsul, nici când vorbim despre destinul creator al omului și al culturilor nu vom putea determina limitele în care acesta este îngăduit. Din nou, scenariul metafizic propus de Blaga ne va lămuri de această dată asupra posibilității destinului creator. În plan metafizic, creația are loc prin prefăcerea categoriilor abisale în valori (Blaga 1987, 624-632). Întrucât transformarea în cauză reprezintă numai o limitare cenzorială, ea poate fi socotită numai o „iluzie”, de aceeași factură cu ceea ce Blaga numise în planul cunoașterii „iluzia adecvației”. Similitudinile dintre „transfigurarea” planului cunoașterii și cel al creației nu se opresc însă aici. Așa cum există o etajare a „cordoanelor cenzoriale” în tiparele cărora se petrece cunoașterea, la fel există și o structurare a „iluziilor” care pot fi puse în legătură cu noțiunea de valoare. Astfel, există (1) „iluzionări finaliste inconștiente”, care se produc în plan biologic-psihologic, dând naștere la stările de satisfacție fiziologică; (2) „iluzionări ontologice”, care acționează în sfera „bunurilor” cultural-artistice și (3) iluzionarea dată de „conversiunea transcendentă”.

Aceasta din urmă interesează cu precădere creația istorică a indivizilor și popoarelor, întrucât se caracterizează prin „pozitivarea” a ceea ce fusese cenzurat prin înfrânarea transcendentă. „Conversiunea transcendentă” „face ca o anumită rânduială cosmică, în care acționează omul, să se realizeze cu un maximum de randament”(Ibidem 630). În alte cuvinte, „conversiunea transcendentă” imprimă un anumit ritm creației umane aflate, din punct de vedere metafizic, într-o poziție net inferioară față de centralismul existenței reprezentat de Marele Anonim. Judecată în registrul actelor plâsmuitoare, nevoia lăuntrică de a depăși înfrânarea transcendentă supremă care poate fi considerată a fi moartea a reprezentat valoarea supremă care i-a călăuzit pe egipteni în construcția piramidelor („conversiune transcendentă”). Tot „înfrânarea transcendentă” a morții a inspirat în Mesopotamia creația Epopeii lui Ghilgameș. Așa cum știm, proverbiala fantezie greacă și concepția elină despre adevăr a dat naștere filozofiei europene, după cum valorile Revoluției Franceze au stat la temelia a două mari civilizații, cea europeană și cea americană. Toate aceste exemple ilustrează preschimbarea categoriilor abisale în valori și indirect în fapte de civilizație sau „acte plâsmuitoare”. Cu această observație, tabloul antinomiei transfigurate aplicat în sfera creațiilor culturii poate fi considerat împlinit. Schematic, el ar putea fi redat în acest mod:

I		II
Sub raportul creației		În cadrul creației
istoria este înfrânare transcendentă	se scindează noțiunile solide	trăirea în orizontul lumii date
conversiune transcendentă		trăirea în orizontul misterului și pentru revelare
sub raportul creației		} antinomie transfigurată
istoria rămâne trăirea în orizontul lumii date ca „înfrânare transcendentă”		
trăirea în orizontul misterului și pentru revelare prin conversiune transcendentă		

Formula antinomiei transfigurate a creației culturale poate fi obținută scindând conceptul de „istorie” în două noțiuni antagonice: „trăirea în orizontul lumii date” și „trăirea în orizontul misterului și pentru revelare”. Prin urmare, „transfigurarea” se va aplica celor două noțiuni solidare ce au fost despărțite prin „criza actelor plăsmuitoare”. În acest scenariu, funcția de „salt” va fi luată de evenimentul privilegiat al „mutației ontologice”. Pe planul transcendenței, însă, cele două noțiuni aflate în conflict vor redeveni inteligibile cu ajutorul noțiunilor de „înfrânare transcendentă” și „conversiune transcendentă”. Prima dintre ele, „înfrânarea transcendentă” reprezintă măsura limitativă pe care Marele Anonim o instituie omului prin intermediul categoriilor abisale. Destinul creator al omului este rezultatul transformării în valori (conversiunii transcendente) a categoriilor stilistice, chiar cu riscul „iluzionărilor finaliste”.

Pentru a „soluționa” antinomia transfigurată, spunem că „înfrânarea transcendentă” îl trimite pe om înapoi spre orizontul imediatului, al nevoilor sale presante. De partea cealaltă, „conversiunea transcendentă” este, la rândul-i activă și asigură, prin eficientizare, posibilitatea creației. Cuplul „înfrânare transcendentă” - „conversiune transcendentă” reprezintă, pe planul transcendenței, explicația logică a noțiunilor ce intraseră anterior în conflict.

6. În loc de încheiere

De pe urma hățișului conceptual prin care Lucian Blaga determină istoria și istoricitatea gândirii atât în perspectiva cunoașterii, cât și a creației, a devenit limpede că antinomia n-ar putea fi surprinsă în legătură cu parcursul umanității în afara gândirii unei transcendențe prin care aceasta să se „transfigureze”. Acest cadru nu poate fi sub nicio formă pe placul adversarilor metafizicii, care se vor grăbi să conteste un sistem metafizic pe baza generalității imposibil de confirmat a ideilor și, prin urmare, fără ecou în experiență, precum și a sterilității construcțiilor sale în fața vieții.

Ne-am putea întreba, deloc retoric, care concepție filozofică poate pretinde însă că a ajuns la un control deplin asupra experienței. Istoria ne arată că, în afara criticismului filozofic, „viziunile despre lume”, indiferent de „actualitatea” sau „inactualitatea” de care s-au bucurat la vremea lor, nu au putut, în pofida proclamării unui pretins absolutism în cunoaștere și cultură să dea seama decât fragmentar, dacă nu chiar discreționar de experiența pe care au prins-o în concepte. Esențialul în orice construcție filozofică, fie ea susceptibilă oricând de artificialitate, este să nu fie contrazisă de experiență. Chiar și așa însă, experiențele și teoriile științifice nu au valabilitate universală, ci, precum s-a spus, se situează în cadrele unor paradigme, aflate, la rândul lor în schimbare. La fel s-ar putea spune și despre curentele filozofice, estetice, ideologice, a căror devenire se datorează prezenței noilor câmpuri stilistice.

Apoi, nu este adevărat că sistemele filozofice exclud definitiv contactul cu viața. Contextul emoțional al epocilor cărora le aparțin dă „rezonanța atitudinală” a construcțiilor metafizice. Împotriva sterilității de care unul sau altul dintre sisteme ar putea fi pe nedrept acuzat, ele vor răspunde cu o „măsură subiectivă”. O construcție filozofică de anvergură poate da un sens inedit vieții, o poate accentua sau, din contră, nega. Mai mult chiar, faptul de a îngădui unei transcendențe să vegheze cursul evenimentelor umane, cenzurându-le, limitându-le prin „frânele” de care dispune, dar prin aceasta încurajându-le să sporească prin chiar acte de transcendere sau „conversiune” își depășește, în lumina afectivității, ariditatea speculativă inerente oricărei scheme de o anumită generalitate.

Poate că tot la presiunea evenimentelor din istorie, unul din cei mai cunoscuți esești români de peste hotare notează, referindu-se mai degrabă la teologie și la antinomiile ei că „unde apare paradoxul, moare și sistemul și triumfă viața. Prin el își salvează onoarea rațiunea în fața iraționalului” (Cioran 1991, 13). Și ce este istoria, dacă nu „conflictul ce frământă subteran viața”? Dincolo de aceste cuvinte, credem că cel mai important câștig în urma redactării acestui studiu este reabilitarea „schemei” și a „sistemului” prin conceptul care le exprimă cel mai bine, în cazul de față antinomia transfigurată. În lumina lipsită de sacralitate a „transfigurării”, rețeaua de concepte precum „criza”, „saltul”, „iluzia”, ba chiar și impersonala „categorie” îndeamnă la receptarea și înțelegerea creatoare a propriei istoricități.

La urma urmei, elanul „luciferic” atât de dorit de Blaga poate porni și de la imboldul de a lucra potrivit unor scheme interpretative. Cum trebuie însă ispășit „păcatul” de a propune, pe marginea lor noi scheme? Nu ține aceasta de „riscul gratuității”, prezent dintotdeauna în construcțiile filozofice și matematice, mai degrabă decât de acela al „filozofării fără obiect”? „Nu știm de ce nu s-ar construi câteodată și numai de dragul construcției în sine, rămânând ca ulterior să se caute și obiectul corespunzător” (Blaga 1983, 403), iată un posibil răspuns al lui Blaga cu privire la rostul încercărilor sale. Construcțiile filozofice, nimic altceva decât roadele „lejerității” și a „desfătărilor vieții” prin intermediul cărora Aristotel numise cândva condițiile filozofării pot deveni forme ale „dezertării” din fața adevăratelor antinomii pe care istoria ni le trănțește cu brutalitate în față la răstimpuri. Chiar dacă insignifiantă în față

grabnicelor evenimente în fața cărora ne raportăm cumva cu sau fără voia noastră, o astfel de construcție filozofică reprezintă dovada că, de la înălțimea-i terifiantă, există momente în care până și istoria mai „visează încă lucid”.

Referințe bibliografice

- *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*. 1988. București: Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Afloroei, Ștefan. 2013. *Privind altfel lumea celor absurde*. București: Humanitas.
- Aron, Raymond. 1995. *Istoria și dialectica violenței*. Traducere Cristian Preda. București: Babel.
- Blaga, Lucian. 1980. *Opere 7. Eseuri*. București: Minerva.
- Blaga, Lucian. 1983. *Opere 8. Trilogia cunoașterii*. București: Minerva.
- Blaga, Lucian. 1985. *Opere 9. Trilogia culturii*. București: Minerva.
- Blaga, Lucian. 1987. *Opere 10. Trilogia valorilor*. București: Minerva.
- Blaga, Lucian. 1988. *Opere 11. Trilogia cosmologică*. București: Minerva.
- Botez, Angela, editor. 1996. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga*. București: Editura Științifică.
- Cernica Viorel. 2012. „«Eficacitatea istorică» a antinomiei transfigurate”. În *Epistemologie și cosmologie la Lucian Blaga*, coordonat de Georgeta Marghescu și Viorel Cernica. București: Printech.
- Cioran, Emil. 1991. *Amurgul gândurilor*. București: Humanitas.
- Dumitrescu, Cosmin. 2005. „Probleme de logică a religiei în teologia dogmatică ortodoxă”. *Cercetări filosofico-psihologice*. 3(2). 61-84.
- Evdokimov, Paul. 1996. *Ortodoxia*. Traducere Dr. Irineu Ioan Popa, Arhiereu vicar. București: Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Florenski, Pavel. 1998. „Dogmatism și dogmatică”. În *Dogmatică și dogmatism. Studii și eseuri teologice*. Traducere Elena Dulgheru. București: Anastasia. 119-164.
- Heidegger, Martin. 1985. *Schelling Treatise on the Essence of Human Freedom*. Translated by Joan Stambaugh. Athens/Ohio/London: Ohio University Press.
- Isac, Ionuț. 2005. „Lucian Blaga despre viitorul filosofiei românești”. *Analele Institutului de Istorie „Gheroghe Bariț”*, Series Humanistica. III. Cluj-Napoca.
- Kierkegaard, Søren. 2005. *Frică și cutremur*. Traducere Leo Stan. București: Humanitas.
- Kierkegaard, Søren. 1998. *Scrieri I (Conceptul de anxietate)*. Traducere Adrian Arsinevici. Timișoara: Amarcord.
- Lacoste, Jean-Yves, editor. 2004. *Encyclopedia of Christian Theology*. Volume I (A-F). New York/London: Routledge.
- Lidell, Henry George & Robert Scott. 1846. *Greek-English Lexicon*. New York: Harper & Brothers.
- Löwith, Karl. 2010. *Istorie și mântuire. Implicațiile teologice ale filosofiei istoriei*. Traducere de Alex Moldovan și George State. Cluj-Napoca: Tact.

Ioan Drăgoi

- Noica, Constantin. 1992. „Sistemul lui Lucian Blaga în lumina veacului XX” în *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*. București: Humanitas.
- Patočka, Jan. 1996. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Translated by Erazim Kohák. Chicago: Open Court.
- Pelikan, Jaroslav. 2004. *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Nașterea tradiției universale (100-600)*. Traducere Silvia Palade. Iași: Polirom.
- Ricoeur, Paul. 1996. *Istorie și adevăr*. Traducere Elisabeta Niculescu. București: Anastasia.
- Stăniloae, Dumitru, Pr. 1996. *Teologia dogmatică ortodoxă*. Vol. I. București: Editura Institutului Biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Abstract

The studies included in this book seek to pursue the specific and the evolution of the relationship between philosophical discourse and religious experience in the Romanian space. Thus, some of the contributions insisted on chronological aspect of Philosophy-Religion relationship in Romanian cultural area, while others have sought chronological aspect that this very complex interaction has developed in this area. The discussion on the interaction between philosophy and religion was made by implying several meanings. It was aimed to clarify how the Romanian philosophical discourse is related to and interpret the forms of religious experience and expression, and as well how was influenced by them. On the other hand, it was intended to investigate the extent on which religious expression, containing its own form of philosophizing and identified primarily as a way of life, resonated and interacted with formal philosophical discourse. Another concern was to examine the ways in which Modernity, with its cultural forms (including the philosophical ones) exerted a specific influence on religiosity in the Romanian context, and to discuss the significance of mutual influence between the forms of religious expression and the philosophical discourse in the Romanian cultural space.

The chapters of the book presents these two major aspects of Romanian cultural and religious identity in their very complex interactions and influences in some of the most significant historical moments. But these investigations were performed by involving the proper interpretative tools, this being one of the most important concerns. Contemporary hermeneutics clearly put this requirement when desired to obtain an understanding of the relevant facts pertaining to a specific cultural horizon, or in the case of the Romanian cultural space it was made too little in this direction. Overall, the volume aims to provide a consistent and coherent overview on the dialectic relationship between philosophy and religion in Romania. In the pages of the book can be found twelve contributors, as follows:

Mihai-Dan Chițoiu, in *Hermeneutical Precautions in the understanding of relationship between Philosophy and Religion in Romania (Precauții hermeneutice în înțelegerea raportului dintre filosofie și religie în spațiul românesc)*, aims to discuss a number of precautions that must be taken into account when investigating the nuanced and complex relationship between philosophy and religion in the Romanian areal. In the recent exegesis of the history and evolution of philosophizing as act and speech, as well as of religious experience and theological discourse in the Romanian context, there have been often confusing and illicit overlapping that led to an erroneous description of Romanian meditation and spiritual experience. Mihai-Dan Chițoiu stress that it must, in any project indicating peculiarities of philosophizing and religious experience in the Romanian cultural horizon, to be started from a number of interpretative assumptions

Abstract

that I will indicate in this paper. For example, if not taken into account that the attitude towards philosophy the Romanian space was decisively influenced by the Byzantine description given to philosophy and to its role, you cannot a proper understanding for the appetite lack for originality in Romanian philosophical meditation up to the nineteenth century. More than that, even identifying what is philosophical meditation on the Romanian cultural history until modernity cannot be done unless there are involved appropriate hermeneutical tools.

Savu Totu, in *Father Dumitru Stăniloae and the History of Hesychasm in Romanian Orthodoxy (Părintele Dumitru Stăniloae și istoria isihasmului în ortodoxia românească)* propose to approach the relationship of religion with philosophy having as reference some thinking elements of the Romanian theologian Dumitru Stăniloae, aiming to highlight the need for correct understanding of the cultural environment in which we must develop spiritually, assuming the need of relationship of theology and philosophy as an essential one for our spiritual settlement. He pointed out some defining characteristics of hesychastic tradition on Romanian territory taking as landmark some spiritual arguments in the monumental work of Dumitru Stăniloae. Besides, using the Stăniloae's personality has at first, the role to coagulate the point sources of future research of the history of hesychasm on Romanian territory and, secondly, to better understand the link between the hesychastic movement and spiritual development of the Romanian people. He consider that we need to remind everyone that hesychasm is not any "religious movement" recorded in human history here and there, but a "lifestyle", the only lifestyle that any religion confirmed as settlement in Way, Truth and Life.

Ionuț Cambei, in *Theology of Love and its Conceptual Framework in the Romanian Space (Teologia iubirii și cadrul ei conceptual în spațiul românesc)* aims to outline the conceptual itinerary of love starting from Greek philosophy and arriving in Christian theology, with remarks regarding Romanian philosophers and theologians: *σάργειν, ἔρως, φιλεῖν, ἀγαπάω*. He propose in his analysis is to highlight, in an interdisciplinary research, the issue of love in its resizing from concept, as was stated in Greek philosophy, especially with references to Socrates, Plato, Aristotle, to its ontological dimension, as it is stated in theology. Romanian theologians, like Dumitru Stăniloae as synthesizer and continuation of patristic thought, converted the dogmatic theology in a theology of love, as an element of metaphysical reality of relationship between man and personal God and interrelation between people. Theology provided an ontological framework to love, as reality through God expresses and communicates in act of revelation, but also as human response in achieving conformity in act of ontological vocation. Through love man deifies him. The act of creation is explained in love, ontological recapitulation of human nature by Jesus Christ is explained in love, te metaphysical possibility of a discourse about God is centered in love. Through love God is communicated in a phenomenological intentionality to otherness, to another personal and created entity.

Răzvan Cîmpulungeanu, in *Knowledge as Experience - Central Paradigm of the Byzantine Philosophizing and its Influence on the Romanian Space* (*Cunoașterea ca experiență – paradigmă centrală a filosofării bizantine și influența sa asupra spațiului românesc*) intend to point out that in space of Eastern Christianity knowledge is an experience that takes place in personal and loving relationship of man with God. The knowledge is a dynamic experience of human becoming in its ontological value. This dimension of experiential knowledge - as the central paradigm of Byzantine philosophizing - has become established in the theological thinking of Romanian space. Our analysis opens by specifying of the two ways of knowing God: first proceeds by assertion (cataphatic or positive theology) and the second by negations (apophatic or negative theology). The cataphatic knowledge leads us to a certain knowledge of God, but incomplete. The apophatic knowledge assumes the resizing of knowledge beyond the empirical categories, beyond of that which cannot be delimited in notional concepts. In Orthodox theology, the distinctive note which mark the apophatism is not the emphasis on intellectual contemplation, but on what is called *union*: union between two persons, man and God, union which is reached through a constant purification and spiritual improvement, through ascetic exercise, through contemplation. Apophatism is structured on three levels, fact very well highlighted by Dumitru Stăniloae: 1. intellectual negative theology; 2. level when we leave any consideration of concepts and any concern to denying them and enter into a state of silence produced by prayer. This state is equivalent to a feeling of divine energies; 3. vision of divine light.

Constantin Rusu, in *Alethic Dimensions of the Romanian Stylistic Matrix: ἐντελέχεια și εὐδαιμονία* (*Dimensiuni alethice ale matricii stilistice românești: ἐντελέχεια și εὐδαιμονία*) considers that this subject is relevant as it pertains to the attempt to highlight the answer of the Christian Philosophy and the Church, and that is because, in the very core of reality, it is on the answer to this fundamental question that ultimately depends the total or partial coherence, be it mature or childish, of the way of being within the being, but, mostly, the way we relate to God through its own cultural paradigms. Evolving in the natural way of day-to-day inquiry, as a set of converging ideas, but patiently witnessing the winding paths of history of thinking, the matter of knowledge becomes the site where most philosophers meet. The history of knowledge-from Antiquity until modernism- can testify the existence of a long tradition that gathered the restlessness of the secret hours of the spirit into a marriage of the thoughts to things, in order to set them at the temporary balance of words. In this way, the *language-being* relationship stated by the Holy Fathers, a relationship that was reducible not only to the vector dimension of the communicational act, but also used to engage the generative, logosico-pneumatic action, apolitical, over reality. From a Romanian Christian perspective, the solution demands the plain moral norming of those mechanisms of the cognitive through which it can be proved that the reality of the world, positioned between the physical and the metaphysical, is not to be characterized by exclusivity reports, but rather, this reality remains the sine qua non condition of ontological depths, as it implies the occurrence of some global cultures, and contributing III-VI centuries thinkers from Romanian space.

Abstract

Constantin-Ionuț Mihai, in *Christianity and Philosophy in Justin Martyr and Philosopher: Comments on the Reception of the Patristic Literature in the Romanian Culture* (*Creștinism și filosofie la Iustin Martirul și Filosoful. Observații privind receptarea literaturii patristice în spațiul cultural românesc*) analyses some aspects of the Romanian reception of early Christian literature, trying to show to what extent the philosophical elements found in some apologetic writings have been recovered in the Romanian translations and exegeses produced in the XXth century. Constantin-Ionuț focuses his research on St. Justin's works, in an attempt to emphasize the necessity of a philosophical approach in reading and interpreting works such as the *Apologies* and the *Dialogue with Trypho*. The Romanian translations of these works have been made from a prevalent theological perspective, neglecting their philosophical themes and motifs. In this article, he critically analyze the modern Romanian translations of these texts and propose a hermeneutical inquiry into the cultural and historical context in which these translations had been produced and read.

Florentina Grigore, in *The Conception of Justice in the Teachings of Neagoe Basarab to his son Theodosius. Features of the Eastern Orthodox Space* (*Concepția despre dreptate în Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie. Particularități ale spațiului răsăritean ortodox*) asserts that the discourse about justice implies, first of all, the moral evaluation of the people summoned to judge and to do right. According to Neagoe Barasab, man should build his inner self on the true values of Christian morality. Only through these values he is able to meet the expectation, to fulfill the functions, he can do justice and constitute the guarantee of these functions, the quality of the system of law. The administration of the legal system is ensured primarily on the basis of self-control. The present paper is an inquiry into the problems of legal system construction, the theme represented by human quality called to construct and fulfill legal system.

Liviu Petcu, in *Vocation and Hesychast Destiny in Moldova* (*Vocație și destin isihast în Moldova*) underline the fact that the first thoughts concerning the elaboration of a collection of hesychastic and philocalic writings didn't belong to the monks of Athos but to the disciples of Paisius Velichkovsky, the great teacher of hesychasm of the Carpathians, abbot of Neamț and Secu monasteries and promoter of the hesychast revival in Eastern Europe in the 18th century. Due to him, Romanian was the first modern language which Philocalia was translated in, before Russian and western languages. During his life, his disciples (Plato, Grigorie Dascălu and others) translated from Old Greek into Romanian "words" or short hesychastic writings. In the beginning of my work, I intend to evoke the life and work of St. Paisius and his providential role in organizing the monastic life in connection to the hesychast practice of the prayer of the heart and to emphasize to what extent the religious experience in our country was influenced by the spreading of the Philocalia. A distinctive feature of Romanian hesychasm is its tendency to connect the prayer of Jesus, the main tool of all hesychast efforts in the striving for perfection, with daily prayer in monastery life. Romanian hesychasm succeeded in combining the permanent quest for a dynamic spiritual life

with the care for the poor. It thus became the expression of intense Christian living which the entire church should embrace, especially in the monastic environment. Hesychasm is not an archaic spiritual technique, but something that continues to nourish the soul of a nation and the soul of its church nowadays as well as it did in the past. Therefore, Romania has the largest concentration of active monasteries in the world at this point. Characteristic for the Romanian texts approached in my paper is the way in which the practice of hesychia is presented, namely as being adaptable to the life of all Christians living 'in the outer world', leading to the attainment of inner peace which further leads to their fulfillment as human beings.

Marian Vild, in *The Role and the Place of Holy Scripture in the Thought and Writings of the Romanian Renewal Hesychastic Movement in the XVIIIth Century* (*Rolul și locul Sfintei Scripturi în gândirea și scrierile mișcării de reînnoire isihastă din Țările Române în sec. al XVIII-lea*) aims to examine the role that the reading and interpreting of the Holy Scripture played in the Romanian hesychastic movement of the 18th century known as "Paissianism." While a comprehensive analysis of this issue would require engaging with the writings of both St. Basil of Poiana Marului and St. Paisy Velichkovsky (both of them important promoters of this spiritual movement), for reasons of space, this study will focus only on the writings of St. Basil of Poiana Marului. In the introduction we overview the fundamentals of this movement, with a focus on the state of research (*Status quæstiones*) on Paissianism, on the one hand, and state of research on the reception of patristic exegesis, on the other. The body of this paper consists of four chapters, as follows: 1) the presence and importance of the biblical texts; 2) the biblical foundation of the Jesus Prayer; 3) the relation between the biblical and the patristical foundation; 4) the Holy Scriptures as a reliable guide for authentic Christian living – all according to the theology of St. Basil of Poiana Marului. The conclusion reinforces the emphasis which this movement laid on the importance of the Holy Scripture, used not merely as an archive of spiritual teachings, but also as the living Word of God

Ionuț-Alexandru Bârliba, in *A Philosophy of Authenticity. Existentialist Assumptions in trăirism* (*O filosofie a autenticității. Presupoziții existențialiste în trăirism*) sets forth some of the main philosophical themes and concepts of existentialism with the intention of shaping a link between existentialism and the Romanian philosophical movement called 'trăirism'. The argument of the study is built around the central concept of authenticity. Basically, authenticity regards our own most inner self, our sheer individuality. Authenticity is not a natural given, but a challenge for the individual to embark on a journey towards becoming a true self. Therefore, the first part of the article analyses authenticity in its religious and social forms, discussing philosophers such as Søren Kierkegaard, Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre and introducing some other central existentialist terms such as anxiety, self, the Individual, faith or absurdity. The second part of the study focuses more on the Romanian philosophical movement called 'trăirism' and on its proponent, *Nae Ionescu*. Some of his distinctive views are pointed out here: the non-systematic way of making

Abstract

philosophy, the irrationalism, his mysticism, the religious ground of his philosophical ideas and the soteriological aim of metaphysics. Sharing similar philosophical views and themes with the existentialist thinking, the ‘trăirism’ establishes itself as an authentic philosophical movement, religiously rooted in the Romanian orthodoxy.

Alexandru Bejinariu, in *Formal Indication Method and Philosophy of Religion in the Romanian Space (Metoda indicării formale și filosofia religiei în spațiul românesc)* undertakes a comparative analysis of the basic traits of the philosophy of religion in three authors: Martin Heidegger, Nae Ionescu, and Mircea Vulcănescu. The purpose of this analysis is to identify the affinities between ideas present in two important cultural areas of European thought: the East and the West. With regard to the philosophy of religion, one could initially believe that we are dealing with a purely speculative and conceptual consideration of religion, whose result would be nothing but a theoretical system of religion itself. However, the Heideggerian phenomenological analysis of the basic religious life (in the era of early Christianity) goes to show that a philosophical consideration of religion is not necessarily theoretical in nature. Because our starting point is religion as a basic life experience, the methodology of formal indications—which is implied in the Heideggerian phenomenology—proves itself as truly adequate and useful for an authentic approach to the religious act and phenomenon. In addition to Heidegger’s course from the winter semester of 1920 to 1921, “Introduction to the Phenomenology of Religion”, Alexandru Bejinariu also discusses Nae Ionescu’s lectures on the philosophy of religion, delivered in 1925. In this comparative discussion of these texts lies the essential contribution of this paper. Nae Ionescu’s courses offer us a demonstration of the universality of religious acts, and the irreducibility of these acts to either the psychological or the sociological realm. Using this evidence, Bejinariu endeavors to show that the phenomenological interpretations of religious act and religious life as a whole do not have a merely regional significance. Rather, they highlight some fundamental characteristics of the human being.

Ioan Drăgoi, in *Historicity as Mister. Lucian Blaga and the Antinomical Transfiguration of History (Istoricitatea ca Mister. Lucian Blaga și Transfigurarea Antinomică a Istoriei)* proposes a systematic application of Lucian Blaga’s concept of transfigured antinomy with respect to the theme of history. In its first part will be depicted the theological origin of transfigured antinomy and also its methodological role in Blaga’s philosophical system. Designed as a road map to the Romanian philosopher’s work, the second part of the essay comprises a twofold aspect: historical knowledge, on the one hand and cultural creations, on the other hand. For both of them Ioan Drăgoi suggests that the separation introduced by crisis and the idea of transcendence is fundamental. The proposed interpretation results in two comprehensible schemata of the history.

Despre autori

Alexandru Bejinariu (n. 1988) este bursier doctoral al Academiei Române, Filiala Iași, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675, „Inovare și dezvoltare în structura și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”. Licențiat în filosofie (secția de Filosofia culturii, 2010) și Master în filosofie (specializarea Istoria și circulația ideilor filosofice, 2012) la Facultății de Filosofie a Universității din București. În prezent este doctorand, anul al II-lea, al aceleiași facultăți, cu teza *Conceptul limbajului fenomenologic. Formalul și concretul în cursurile de tinerețe ale lui Martin Heidegger*. Este membru al Centrului de Studii Fenomenologice din cadrul Facultății de Filosofie a U.B., precum și membru fondator și vicepreședinte al Asociației Culturale Hestugma. Arie de interes: fenomenologie, filozofie antică, post-structuralism, fenomenologie franceză, filosofia religiei, teorie literară. E-mail: alexandrubejinariu@yahoo.com.

Ionuț-Alexandru Bârliba, bursier pos-doctorat al Academiei Române, Filiala Iași, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675, „Inovare și dezvoltare în structura și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)” este doctor în filosofie din 2012 (Univ. ”Alexandru Ioan Cuza” Iași) cu teza *Devenirea sinelui în limitele stadiilor existenței. Søren Kierkegaard*. Ultimele sale publicații includ titlurile: „Presiunea uniformizării. Individ versus mulțime la Søren Kierkegaard”, *Bestiarul puterii* (Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014), „Artă și existență estetică în dezvoltarea personalității”, *Artă și Personalitate* (Editura Ars Longa, Iași, 2014), ”Søren Kierkegaard’s Repetition. Existence in Motion” (*Symposion*, 2014), ”How is Nazism still possible today?” (*Meta*, 2014), „Kierkegaard printre pseudonime” (în curs de apariție în *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași*). Domeniile sale de interes și de competență includ: filosofia existențialistă, metafizica, hermeneutica, filosofia istoriei, filosofia românească. În prezent este asistent cercetător al Institutului de Cercetări Economice și Sociale ”Gh. Zane”, Academia Română, Filiala Iași. Contact: ionutbarliba@gmail.com.

Ionuț Cambei, bursier doctoral al Academiei Române, Filiala Iași, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675, „Inovare și dezvoltare în structura și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)” și doctorand în cadrul scolii de teologie a Universității Ovidius Constanța, sub îndrumarea IPS. Prof. univ. dr. Teodosie Petrescu, având ca tema de cercetare *Iubirea veșnică a lui Dumnezeu după scrierile Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan*.

Mihai-Dan Chițoiu este profesor Facultatea de Filosofie și Științe Social-politice, Universitatea Alexandru Ioan Cuza din Iași. Este director regional al Council

Despre autori

for Research in Values and Philosophy, Washington D.C., Statele Unite ale Americii. Între ultimele sale publicații se numără volumele *Founding Ideas of the Eastern-European Cultural Horizon*, LAP, Saarbrücken, 2014 și *Persoană, lume, realitate ultimă. Filosofare și spiritualitate în Răsăritul Creștin*, Editura Universitară Clujeană, 2014, dar și studii precum *The Spiritual Experience as Scientific Experiment?: How Science can meet Religion*, Philosophy Study, U.S.A., vol. 3, nr. 10, 2013, sau *Repetition as Resumption: From Litany to Thinking in Byzantium*, Revista Portuguesa de Filosofia, Tomo 69, 3, 2013. În perioada mai 2014 – august 2015 este expert activitate de cercetare în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structura și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)” al Academiei Române, Filiala Iași (<http://proiectidsrc.acadiasi.ro/>). Contact: dan811@yahoo.com.

Răzvan-Constantin Cimpulunganu, bursier doctoral al Academiei Române, Filiala Iași, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”, membru al grupei de cercetare *Filosofie și religie în spațiul românesc*, având ca tema de cercetare proiectul *Cunoașterea și experiența în orizontul filosofiei bizantine și receptarea lor în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*. Din 2013 doctorand în cadrul Universității Ovidius Constanța, școala doctorală de teologie, având ca teza de doctorat lucrarea cu titlul *Rolul exegezei hrisostomiene a Noului Testament în conturarea hristologiei, ecleziologiei, misterologiei și soterologiei Bisericii Răsăritene*, sub îndrumarea IPS Prof. univ. dr. Teodosie Petrescu.

Ioan Drăgoi, bursier doctoral al Academiei Române, Filiala Iași, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”, Autorul este doctorand al Facultății de Filosofie din București. Preocupările sale aparțin sferei filosofiei românești, filosofiei culturii, fenomenologiei istoriei și a religiei. Articole publicate în *Studii de Istorie a Filosofiei Românești* și *Studii de teoria categoriilor*.

Florentina Grigore, bursier doctoral al Academiei Române, Filiala Iași, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”, grupa de cercetare *Filosofie și Religie în spațiul românesc*. Este doctorandă la Universitatea din București, Facultatea de Filosofie cu teza *Δίκη la sofistii greci*, îndrumători prof. univ. Gheorghe Vlăduțescu și prof. univ. Ion Bănșoiu. E-mail: florentinagrigore_dz@yahoo.com.

Constantin-Ionuț Mihai este doctorand în filosofie și bursier în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc-postdoc)

al Academiei Române, Filiala Iași. A urmat studii de filosofie (2001-2005) și filologie clasică (2007-2012) și a fost colaborator al Centrului de Editare și Traducere „Traditio” de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași (2010-2014). A beneficiat de burse și stagii de cercetare la universități din Italia (2009-2010; 2012) și Germania (2014-2015) și a publicat o serie de studii și recenzii în reviste de specialitate și în volume colective.

Liviu Petcu, bursier postdoctoral în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)” al Academiei Române, Filiala Iași, grupa de cercetare *Filosofie și Religie în spațiul românesc*. Lector universitar asociat și cercetător la Facultatea de Teologie ortodoxă “Dumitru Stăniloae” în cadrul Universității “Alexandru Ioan Cuza” din Iași. A făcut cercetări, a publicat și a susținut cursuri în câteva domenii, între care *Creștinismul primar, Patristică, Religie și filosofie*. Este autor sau co-autor al câtorva cărți și a publicat studii științifice în reviste din țară și străinătate. Cele mai recente cărți publicate sunt *Îndumnezeirea omului după învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa* și *Suferința și creșterea spirituală*.

Constantin Rusu, bursier postdoctoral în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc-postdoc)” al Academiei Române, Filiala Iași, grupa de cercetare *Filosofie și Religie în spațiul românesc*. Principala sa temă actuală de cercetare este „Ethos și spiritualitate creștină în gândirea filosofico românească”..

Savu Totu este profesor la Facultatea de filosofie a Universității din București, director al Departamentului de filosofie practică și istoria filosofiei. A scris trei cărți de autor, a editat în colaborare câteva ediții critice ale unor opere filosofice românești (în colaborare), a realizat o antologie de istoria filosofiei (în colaborare), a scris câteva zeci de articole și studii de specialitate, a participat la numeroase conferințe naționale și internaționale. A participat ca expert pe termen scurt în câteva granturi de cercetare. În perioada aprilie 2012 – martie 2013 a obținut o bursă postdoctorală prin proiectul Academiei Române, Filiala Iași *Societatea bazată pe cunoaștere – Cercetări, dezbateri, perspective*, POSDRU/89/1.5/S/56815 (<http://www.proiectsbc.ro/>). În perioada mai 2014 – august 2015 este expert activitate de cercetare în cadrul proiectului „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”, POSDRU/159/1.5/S/133675 al Academiei Române, Filiala Iași (<http://proiectidsrc.acadiasi.ro/>).

Marian Vild, bursier postdoctoral în cadrul proiectului Academiei Române Filiala Iași, POSDRU/159/1.5/S/133675 „Inovare și dezvoltare în structurarea și reprezentarea cunoașterii prin burse doctorale și postdoctorale (IDSRC – doc postdoc)”, grupa de cercetare *Filosofie și Religie în spațiul românesc*, la care participă cu proiectul de cercetare: „Rolul și locul Sfintei Scripturi în gândirea și scrierile mișcării de

Despre autori

reînnoire isihastă din Țările Române în sec. al XVIII-lea”. Lector universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” a Universității București, Departamentul de Teologie Istorică, Biblică și Filologie. Doctor în teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” a Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Membru în asociații profesionale: UBR (Uniunea Bibliștilor din România); SBL (Society of Biblical Literature); EABS (European Association of Biblical Studies); inițiator și coordonator (împreună cu colegii: Alexandru Mihăilă și Cosmin Pricop) al unui workshop anual în cadrul EABS intitulat: *The Reception of the Scripture in the Patristic Exegesis (II-VIII centuries.*; Publicații: 14 studii de specialitate publicate (în *Revista Teologică, Studii Teologice, Cercetări Biblice, Anuarul Facultății de Teologie „Justinian Patriarhul” universitatea București, Text și Discurs Religios*, ș.a., dar și în volume colective); - Teza de doctorat *Eshatologia paulină* (în curs de publicare la Editura Universității București).

Indice de termeni

- a judeca/a fi judecat, 10, 22, 137-142, 144, 146
- adevăr (ἀλήθεια), 95, 100, 101 τμ, α?..... (εμετη), 100
- adevăr/adevăr juridic, 10-17, 19, 24, 26, 43, 76, 86-139, 172, 182, 204, 213, 237, 251, 268
- angoasă, 11, 161, 194, 200-202, 211
- antinomie transfigurată, 12, 249, 250-269
- antropocentrism, 10, 139, 140
- anxietate, 193-211, 271
- Apofatica, 9, 42, 44, 61-69, 77-81
- apologetică, 93, 96, 113, 116, 251
- Așteptare, 228-244
- autenticitate, 11, 17, 23, 193-208, 243
- Catafatica, 9, 61, 66, 77, 78
- Catolicism, 215
- cenzură, 264-270
- Concept, 8-25, 46, 51, 57, 77, 79-125, 131-133, 165, 193-210, 214-278
- conținut, 10, 18, 25, 27, 52, 76-87, 113-126, 151, 169, 213-259
- convertire, 41, 114-117
- creștinism, 9-43, 51-62, 75, 88-128, 160, 210-281
- criză, 18, 32, 62, 213-216, 250, 257-270
- cultură, 8-31, 41-46, 93-96, 101-107, 111, 119-121, 125, 128, 133, 157-163, 203, 241, 252, 256, 262, 270
- cunoaștere, 9-41, 47-61, 65-125, 139, 144, 172, 173, 204-237, 249-281
- Dasein*, 101, 198-202, 233, 234, 242, 243
- desăvârșire, 47, 54, 57, 61-62, 86, 94-101, 155, 159, 214, 215, 253
- devenire, 42, 53, 61, 66, 94, 100, 194, 196, 227, 241, 258-279
- Divinitate, 66-70, 88, 94-103, 145, 193, 218, 234-242
- dogmă, 8-38, 52, 59, 85, 92, 102-109, 151, 223, 236-246, 250-272
- Dreptate, 10, 31, 41-47, 91, 98, 100, 131-146, 182, 276
- Efectuare, 224, 229-244
- energii necreate, 17, 23
- entelehia, 86, 89
(έντελεχε...a)
- Eschaton, 231
- Esoterike, 16, 19
- ethos (ἦθος), 86, 89
- eudaimonia (εὐδαιμον...a), 9, 85-106, 275
- Existențialism, 11, 17, 41, 193, 203-212
- Exoterike, 16, 19
- Experiență, 61, 65, 75, 180, 220, 228
- experiență, 9-34, 55-99, 133, 145-146, 153-244, 265-280
- Experiere, 14, 18, 24, 34, 80,
- Facticitate, 218, 219, 220, 226-242
- Fenomen, 12, 23, 26, 33, 37, 41, 90, 103, 118, 152, 195, 197, 201, 214-267, 279
- Fenomenologie, 8, 12, 23, 24-26, 90, 94, 199-249, 279
- Filocalia, 10, 33-44, 155, 158, 164-168
- filosofia (filosof...a), 7-28, 65, 75, 193, 202-216, 275, 280

Indice de termeni

filozofie, 28, 107, 110, 247-279
filosofie greacă, 8, 18, 20, 46-55, 96, 112-124
Formalizare, 88, 218, 219, 220
Generalizare, 218, 220
Hermeneutică, 7, 21-23, 55, 87, 100, 102, 214, 239, 242, 244, 273, 279
Impersonalul *se*, 199, 200, 202
Indicare formală, 220, 227, 244
Individ, 11, 56, 88, 96, 103, 141, 193, 196-239, 245
Isihasm, 11, 16, 23, 29-35-44, 151-167, 190
Isihasm românesc, 8-11, 35-44, 154, 156, 274
Istoricitate, 12, 104, 247-278
Istorie, 7-38, 78-116, 187, 190, 223-280
Împropriere, 17, 24
Îndumnezeire (a lumii), 20, 43, 61, 91, 152, 240
Judecată, 71, 85, 100, 134-143, 162, 172, 182, 197, 257, 267, 268
Justiție, 10, 131-146
Legea/Spiritul legii, 96, 131, 134, 136-144, 138, 174, 225, 253
Libertate, 17, 24, 36, 39, 41, 57, 98, 118, 182, 193-202, 254
Limbaj, 9, 16, 24, 37, 66, 81, 96, 112, 147, 170, 196, 216-258
Logos, 16, 20, 53, 59, 62, 65, 76, 88, 93, 114-126, 177, 183, 227
Lumina, 10, 38, 41-44, 51-62, 71-119, 140, 149-164, 218, 234, 270, 272
Mănăstiri, 10, 36-38, 93, 136, 153, 167, 185
Metafizică, 8, 25, 30, 51-63, 92, 107, 204-212, 248-279
Mister, 12, 19, 36, 67, 72, 78, 83, 92-103, 215, 244-269
Mistic, 11, 15-39, 50-61, 63-70, 75, 100-109, 152-157, 187, 207-222

Moldova, 10, 136, 149, 153, 159, 166, mutație ontologică, 262, 263, 269
Obiect, 21, 33, 38, 43, 47-76, 87-104, 119, 168-171, 208-270
Om, 8, 10, 17-105, 122, 125, 135, 138-165, 177, 182, 197, 233-241, 261, 281
Ortodoxie, 32, 37, 44, 76, 125, 151-152, 163, 168, 207, 215
Palamism, 152, 154, 155
Parousia, 225, 230
Participare, 20, 49-76, 114
Persoană, 17-103, 136-156, 200, 201, 227-253, 280
platonism mediu, 115, 254
Predanie, 26, 27, 32
Propovăduire, 14, 36, 71, 225, 226
Protestantism, 215, 233, 237
Protreptic, 32, 113-128
Raționalism, 20-22, 203-207
Realitate/Realitate juridică, 8, 19-26, 54-138, 145-151, 177, 208-280
Reînnoire isihastă, 11, 165-172, 277, 281
Relație, 7-20, 30-76, 94, 125, 132, 177, 196, 198, 200-207, 224-252
Religie- toata lucrarea
Revelație, 8, 22, 25, 43, 52-69, 80, 95, 97
Rugăciunea inimii, 1, 41, 43, 153, 160, 173, 177-187
rugăciunea lui Iisus, 37, 155 -163, 182, 190
salt, 201, 255, 257, 259-270
Semnificativitate, 232
Sens al efectuării, 220, 229, 231, 241
Sens relațional, 218-219
Sfânta Scriptură, 78, 104, 106, 162, 175-189, 271
Sfinții Părinți, 9, 160, 170, 179-186
Sine, 10, 15, 27, 42-79, 85-88, 95-116, 134-147, 154-161, 179-184, 194-279
Sistem juridic, 10, 137, 141-143

Taină, 31, 42, 53, 60, 78, 79, 136, 141, 181, 215, 244, 251, 253
Teocentrism, 139
teologia (θεολογία), 8, 9, 14, 21-34, 45-116, 151-153, 164, 176, 181-187, 259, 271-274
Teologie, 18-95, 120-126, 149-171, 216-282
tradiția ortodoxă, 31
transcendență, 12, 18, 27, 34, 37, 65, 68, 75, 105, 115, 150, 209, 237, 239, 252, 263-269

Trăire, 18-19, 103, 125, 153, 155, 206, 209, 214-269
Trăirism, 11, 193, 194, 203-211, 277, 278
Țările Române, 11, 134, 153-159, 165-169, 277, 281
Valori creștine, 138
Valori etern umane, 10, 137, 138-146
Viață, 7-13, 26, 29-44, 52-118, 122-132, 144, 154-170, 184-211, 224-270
Vocație, 8, 10, 62, 149, 161, 276

Indice de nume

- Afloroaei, Ștefan, 67, 81, 249, 271
Apostolul Pavel-128, 225-241
Aristotel, 19, 37, 47-66, 86-99, 118-127, 218, 222, 242-243, 270
Augustin, 81, 119, 217, 218
Barth, Karl, 215
Benveniste, Émile, 131-133, 147
Berdiaev, Nikolai, 32, 204, 215
Bergson, Henri, 21, 215
Blaga, Lucian, 12, 105, 215, 247-282
Botez, Angela, 92, 96, 106, 149
Bulgakov, Serghei, 215
Câdea, Virgil, 154-169
Cartoian, Nicolae, 147
Cernica, Viorel, 4, 95, 107, 255-271
Cetfericov, Serghie, 166, 169
Chițoiu, Dan, 51-81
Cicero, 119, 192
Cimino, Antonio, 220, 224, 245
Cioran, Emil, 194, 203, 207, 270
Citterio, Elia, 157, 158, 163
Clément, Olivier, 38, 152-163
Crainic, Nichifor, 101, 156, 215
Daniélou, Jean, 122, 127
Dario Raccanello, 165-190
Descartes, Ren, 203, 206-209, 215, 237
Diaconescu, Mihail, 96, 100, 101, 107
Dilthey, Wilhelm, 21, 28
Dostoievski, Feodor, 215
Eckhart, Meister, 218
Eliade, Mircea, 88, 156, 205, 211
Epicur, 119
Fecioru, D., 82, 119, 123, 127
Filotei Sinaitul, 168, 173, 180-183
Florovsky, Gheorghe, 22
Frank, Simon, 215
Gadamer, H. G.-21, 28, 170, 189
Giosanu, Évêque Joachim, 81
Greisch, Jean, 245
Grigorie de Nazianz, 15, 19, 67, 149, 253
Grigorie de Nyssa, 69, 165, 190, 281
Grigorie Sinaitul, 154, 165-185
Habra, G., 71, 81
Heidegger, Martin, 11, 12, 21, 28, 32, 34, 83, 87, 101, 194, 198-246, 254, 271, 277-279
Henry, Michael, 21-28, 94, 107
Heraclit, 87, 88, 115
Herodot, 91, 99, 107
Holbea, Gheorghe, 4, 32, 44
Husserl, Edmund, 215, 218, 221
Ică jr., Ioan jr., 166, 168, 188, 189
Ioan Evanghelistul, 15, 19, 87
Ionescu, Nae, 11, 12, 55, 63, 194, 197, 203-245, 277
Iorga, Nicolae, 133-147, 152, 159, 163, 187, 189
Isihie Sinaitul, 51, 183
James, William, 215
Kant, Immanuel, 203, 213, 247, 258, 260
Kierkegaard, Søren, 11, 21, 194-212, 261, 277, 279

- Krivochéine, B., 74, 81
Leontius Byzantinus, 89, 102, 105
Losky, Nikolai, 215
Lossky, Vladimir, 54-95, 160-164
Luther, Martin, 215, 225, 237
Machiavelli, 133, 134, 145, 154, 159
Maritain, Jacques, 215
Matsoukas, Nikolaos, 14, 15, 19, 67, 96
McGrath, S.J., 218-221, 245
Moise, 67-74, 80, 180,
Moreschini, Claudio, 102, 108, 114-116, 216
Munier, Charles-122, 123, 128
Neagoe, Basarab, 10, 131-147, 153, 154, 159, 276
Nicholson, Graeme, 229, 246
Nil, Sorski, 169, 174, 181, 186
Noica, Constantin, 39, 89, 104, 133, 250
Numenius, 115, 117
Otto, Rudolf, 215, 217
Palama, Grigorie, 149, 151, 153, 165
Patočka, Jan, 259
Petru, Gheorghe, 82
Pitagora, 37, 219
Platon, 19, 37, 48, 51-66, 91-108, 118-123
Pöggeler, Otto, 228
Popovici, Iustin, 22
Rogobete, S. E., 58, 69, 70, 77
Romanides, Ioannis, 236-237, 246
Rousseau, Jean-Jacques, 215
Ruff, Gerhard, 246
Sartre, Jean-Paul, 11, 201, 262, 277
Scheler, Max, 215
Scotus, Duns, 218
Seneca, 119
Sf. Ioan Cassian, 95, 98, 105
Sf. Paisie Velicikovski, 158, 166-168, 172, 189
Sf. Theotim I Filosoful, 101
Sf. Vasile de la Poiana Mărului, 11, 153, 155, 165-191, 277
Sfântul Toma de Aquino, 46, 66, 98, 101
Simeon Noul Teolog, 74, 150, 156, 172, 173, 179, 185
Simmel, Georg, 234, 237
Socrate, 37-38, 49, 50, 61, 85, 93, 102, 115, 118, 123
Špidlík, Tomáš, 47, 51, 158
Stăniloae, Dumitru, 8-109, 149-169, 251-281
Strabon, 87, 92, 101, 109
Surdu, Alexandru, 89, 109
Thomas von Erfurt, 218
Tillich, Paul, 215
Troeltsch, Ernst, 217
Țuțea, Petre, 57, 156, 194, 203, 206
Van der Meeren, Sophie, 118-128
Velicikovski, Paisie, 153, 172
Vlăduțescu, Gheorghe, 32, 44, 81, 87, 96, 105, 132, 140, 147, 280
Volpi, Franco, 246
Vulcănescu, Mircea, 11, 12, 55-57, 156, 203, 206, 212-246, 278
Zamolxis, 91, 99
Zizioulas, Ioannis, 95, 110, 240, 246

Bun de tipar: 2015 - Apărut: 2015 - Format: Academic

Editura Pro Universitaria
Bd-ul Iuliu Maniu Nr 7, Corp A, Etaj 3
editura@prouniversitaria.ro
0733.672.111

Volum elaborat in cadrul Proiectului POSDRU/159/1.5/S/133675.
Se distribuie GRATUIT.