

copertă: Ovidiu Bădescu, Galleria 28, Timișoara
& Linte Marius Dumitru, Chipul Iconic

© Linte Marius Dumitru

ISBN 978-973-0-28305-1

NEOFIT
ieromonahul



GESTUL

COMUNICAREA LA ORIGINEA DĂRUIRI DE SINE

RÂMNICU VÂLCEA
2018

tuturor celor ce nu au uitat să (se) dăruiască

Despre un fals tratat de pescuit*

– *deconspirări, mărturisiri* –

Fiind aproape de malul mării, aproape de sărbătoarea de 1 Decembrie, și mai aproape de praznicul Sfântului Andrei, probabil acest cuvânt s-ar cuveni să fie inițiat în chip reverențios dinspre aceste din urmă repere, sau ar putea să le țintească măcar într-un fel, fie dimpreună, fie în parte, în orizontul lor conturat, învălurit specific. Și, pomenind de repere, identitare în acest caz, nu ar fi de mirare dacă acestea ar stârni întrucâtva un interes mai larg, fiindcă e limpede că nu e om care să nu se întrebe cel puțin o dată în viață, cine este, și poate și de unde și încotro, vine și s-ar duce, dacă nu s-o fi dus deja, subscriind în acest fel implicit că și viața lui este o cale, un parcurs sub o marcă anume, cu o amprentă a lui, numai a lui. Și să ai amprenta ta, doar a ta, nu e lucru mărunț, nu e chiar de colea, orice-ar zice cine-ar zice, ba chiar e o mirare să știi că pe ce pui tu mâna ta, după ce atingi, te pot identifica și recunoaște unii, alții, mai apoi, măcar că tu nu mai ești acolo, deși ești, de identificat cel puțin.

* Partea introductivă a textului de față s-a regăsit parțial în conținutul unei prelegeri cu titlul „Fățarnicie și autenticitate”, prezentată la Constanța (noiembrie 2007).

Cât privește aserțiunea că „cel care nu s-a întrebat cine este măcar o dată în viață nu e om”, aceasta în niciun caz nu trebuie preluată ca un afront, nici, poate, ca o discriminare ori ca o excluziune din umanitate, de cei care nu s-au întrebat, sau încă nu, cugetând cum că s-ar fi insinuat prin atare aserțiune că ei, cei ce nu s-au întrebat, nu ar fi și ei oameni. Să nu fie! Preluată aserțiunea astfel, se-nțelege, căci la ea ne referim.

La urma urmei silogismul nu te duce întotdeauna unde trebuie, chiar dacă pare că ar face-o. Sigur, de dus, te duce, într-adevăr, dar unde vrea el, la o concluzie. În fond, poate că sunt unii oameni care nu s-au întrebat și nu se întreabă cine sunt, fiindcă le e de ajuns să constate cine sunt din faptul curent, fără să mai pună întrebări. Le vorbește nemijlocit evidența; a populației sigur, când e cercetată sau, mă rog, interogată, întrucât, se știe, administrează direct baza de date personale. Și cu întrebările, e complicat, prea complicat. Să fim cinstiți, uneori mai mult te încurcă, mai ales când te rețin și tu ai treabă. Nu ai timp. Evident! Dar cine are? Paradoxul timpului omului nou din vremea ce vine deasupra, unii îl știu, e subtitlul unui posibil celebru spectacol cotidian: cu cât mai lung, cu atât mai scurt.

Însă, să fim sinceri, cu greu poți să găsești pe careva care ți-ar zice, fie și între patru ochi, cum că ar avea timp, măcar atât cât pentru ca să-ți spună că nu are. Tot din lipsă de timp, ziceau unii cârcotași, cum că ar fi tranșat chestiunea și filosoful bulgar care, fără să mai lungească vorba, conchise: *ce este este și ce nu este nu este*. Ce a vrut să spună, cine știe? Interesează poate sau nu. Însă, orice ar fi vrut să spună

contează mai puțin decât faptul că nu mai lungi vorba. Și, în fine, după o așa năpraznică lovitură de maestru, căreia, doar din comoditate, îi poți spune bulgărie, mai că ai putea crede că și cu reperatele identitare tot cam așa, precum o despicătură a Mării Negre din lovitură de toiag, poate că ar fi: *care este* este și *care nu este* nu este. Mai pe subiect poate ar veni o scurtătură: *cine este* este, *cine nu este* nu este. Și dacă nu este cine, ce?, ar zice un mucalit. Zeamă de varză! Nimic de zis. Nimic de făcut. Nu ne privește! Să lăsăm morții să-și îngroape pe morții lor. Altfel cum? Să nu fim noi totuși dintre gropașii, nici ai morților, nici ai morților morților lor.

Că nu poți sta de vorbă decât cu cine este, acum, ce să faci, ce să zici, și mai ales cui. Unii așa cred, și chiar cred. E greu să-i convingi cum că ar putea fi măcar posibil și contrariul, adică cum că ar putea vorbi și ei, chiar ei, și cu cine nu este. În fond, toți poate dorim să se prezinte pe sine, oarecine, să ne declare sau chiar să ne deconspire cine este, cine, ca să știm și noi într-adevăr, că este sau nu este, cine este, fără să fim nevoiți să îl momim, să îl atragem și prindem în plasa de amator pescar, cea cu ochi de negăsit prin golurile de orbite, însăilate din ițe, încrucișate, împletite, alcătuirii hulpav deschise din noduri închise, de întrebări după întrebări, sofisticate, complicate.

Dar, fiind aproape de apă și de pescari, de sfântul Apostol Andrei, care a fost mai întâi pescar, iar mai apoi „pescar de oameni”, să lăsăm un pic mai într-o lature povestea cu prea sofisticatele și complicatele reperate identitare, fiindcă parcă mâna tinde mai lesne a începe să încrusteze câteva cuvinte pe marginea unui antic *Tratat de pescuit* al

unui anume Oppianus. Se știe și de un *Tratat de vânătoare* al aceluiași/altul Oppianus, întrucât după unii doar numele e identic. Fapt pentru care alții l-au numit pe acesta din urmă Pseudo-Oppianus. Incertitudine până la urmă deloc nepotrivită, dacă ținem cont de conținutul acestor tratate tehnice, ce doar în chip amăgit ar putea cineva crede că sunt dedicate poveștilor pescărești sau vânătorești.

Prevenitor amintim că de calitățile pescarului și ale vânătorului, meșteri în șiretlicuri, în capcane, în curse, Oppianus același/altul nu uită, fie că e vorba de agerimea, repeziciunea, suplețea, mobilitatea lor, fie de fixare, de imobilitate, de neclintirea de durată, de rămânerea pe loc; fie de arta acestora de a nu se face simțiți, de pășirea tiptilă, ori de arta de a vedea fără a fi văzut, de disimulare, de privirea ageră și/sau de urechea ciulită etc. Cert e că ambele tratate deschid poarta spre un „tărâm al capcanelor”, descriu o cale spre o lume ambiguă, clădită din duplicitate și amăgire. Dar întinsă, adâncă și proximă, necunoscută fiind marea, ne abatem privirea spre pescuire... Un pescuit anume, un mod de pescuire în confuze adâncimi fluide, descoperit de criptice făpturi cefalopode. De caracatiță, de sepie..., de pildă.

Capabilă să se modeleze perfect după corpurile de care se prinde, caracatița poate în același timp să imite culoarea făpturilor și a elementelor din preajmă, și, recurgând la un meșteșug propriu (*mekhané*), ajunge chiar să se confunde cu stânca de care se agață, se alipește. Oppianus vorbește despre caracatiță ca fiind „asemenea unui tâlhar noaptea”. Astfel, ea este nu imposibil de identificat, de recunoscut, de „prins”, dar sigur nici ușor de receptat ca

ceea ce este, tocmai pentru că, schimbându-și culoarea, preia forma pietrei de care se agață, de care se cuprinde strâns ca într-o contopită îmbrățișare confuză. Este astfel dificilă dibuirea caracatiței și anevoie de receptat de către posibilele victime sau neștiuții, inconturnabili săi dușmani.

Caracatița nu își schimbă culoarea ca urmare a mâniei sau a fricii, precum cameleonul, ci, după Plutarh, mimetismul cameleonic, propriu caracatiței, e născut din viclenie, din intenție, din voire. E premeditat, așadar, întrucât tentaculara caracatiță vrea să se ascundă, vrea să pescuiască, să prăduiască. Iscodind pescuirea pescuitorului ambiguu din lunecoasele tenebre, aflăm că, pe vremea de atunci, modalitatea de prindere a caracatiței implica un vicleșug ce se folosea tocmai de această strângere și fixare, de ventuzarea tentaculară a pietrei. Ca modalitate de a fi prinsă odinioară se folosea aruncarea unei femele din aceeași specie ca momeală, ca pradă provocatoare. Numai atracția și prinderea irezistibilă de femelă determina desprinderea de piatră. Se reorienta voluntar, involuntar strânsoarea... De această momeală „se încleștează cu atâta strășnicie încât nimic afară poate de moarte nu le-ar mai sili să-și slăbească strânsoarea”... Astfel, pescuitorul om, punând vicleșug împotriva unui alt vicleșug, întoarce cu vicleșug împotriva caracatiței chiar puterea ei de încătușare, de tentaculară, alipită strânsoare. Se folosește de izvorul forței ei ce poate deveni totodată o cursă a morții, o pricină de pierzanie neașteptată.

Nu e uitată de Oppianus nici reputația sepiei de a fi cea mai vicleană dintre moluște, care, pentru a-și păcăli dușmanul sau pentru a-și amăgi victima, dispune de o armă

care nu dă greș niciodată: cerneala, ca un fel de negură, nor vâscos, pâclă neagră... Cefalopodele ni se descoperă astfel ca făpturi extrem de sinuoase, extrem de bizare, ambigue: „Nesupuse, fluide, răsfirându-se în mii de brațe agile, cefalopodele sunt făpturi enigmatice; ele nu au nici față, nici spate; înoată pieziș, cu ochii înainte, cu gura înapoi, cu creștetul nimbant de picioarele lor forfotitoare...”.

Capcane vii, aceste vietăți care ies din „noaptea fără de cale” și „fără de capăt” folosesc un șiretlic căruia Plutarh îi dă numele *sofisma*: un tentacul subțire și lung, însufletit de o mișcare lină, ce le slujește ca abilă momeală pentru prinderea peștilor... Oppianus spune că aceste „vietăți piezișe, cu fața niciodată clar deosebită de spate, contopesc în ele însele, în umbletul și ființa lor fizică toate direcțiile...” Cefalopodele? Personaje confuze, pure aporii. Un exemplu potrivit al disimulării, al mișcării insidioase și al manifestării perfide. Privirea e chemată a străbate însă către suprafață...

Prin caracatița din adâncimi se țintește așadar un sens de suprafață, întrucât se definește aici prin ea un tip de comportament uman: „Îndreaptă spre fiecare dintre prietenii noștri... o altă față a ta! Pildă să-ți fie caracatița, cu unduirii fără număr, cea care ia chipul stâncii, când se anină de ea. Alege-ți într-o zi un chip și în alta schimbă-ți înfățișarea! Mai bună-i istețimea decât neînduplecarea...”

Astfel, *Tratatul de pescuit* privește prin pescuitorii din apă, din adâncimile și din unduirile ei, spre omul pescar al adâncimilor, nu doar al celor acvatice, ci al celor umane, inconștiente, subconștiente, conștiente. Modelul de pescar indicat de forfotitoarea, tentaculara caracatiță este tipul

omului cu multe fețe numit *politropos*, este tipul de om cu o mie de fețe, cel care întoarce spre fiecare „un alt chip al său”. Pentru întreaga tradiție greacă numele lui este Ulise, cel despre care chiar s-a spus că este ca o caracatiță.

Politropos este un pescuitor, un om cu multe fețe, prin urmare, care, asemeni caracatiței, își alege astăzi o mască mâine, sau chiar încă azi/acum alta, încă o alta. Vedem astfel tipul omului cu o mie de fețe, reținem modelul unui om cu comportament tentacular, disimulant, prefăcut, sinuos, dar și cu o inteligență perfidă, vicleană, fiindcă inteligența, trebuie să înțelegem, poate fi și astfel, sclipitor de vicleană. Vernant surprinse însă mai apoi și că „atopia se opune strict politropiei, așa cum imobilitatea și neclintirea se opun mobilității continue a celui care își dezvăluie de fiecare dată un chip nou”.

Pentru a se orienta într-o lume a schimbării, a instabilității, a curgerii, pentru a-și impune controlul asupra devenirii, păcălind-o prin vicleșug, inteligența tentaculară a lui *politropos* caută să se identifice într-un fel cu natura situației, să îmbrace formele ei, așa cum se strecură sub pielea unei foci, pentru a înfrânge magia fluidă a lui Proteus, Menelaos. Așadar, aflăm o inteligență a cărei fluiditate trebuie să devină ea însăși preeminență, polimorfie, răsucire, eludare și duplicitate. Prin această capacitate de a lua înfățișările fără a rămâne însă prizonierul nici uneia, atât în cazul caracatiței, cât și în cazul celui care este *politropos* – omul cu o mie de chipuri, Vernant observă definită o formă particulară de inteligență, abilă în a se plia pe forma împrejurărilor pentru a le putea domina astfel cu mai multă siguranță.

Inteligență tentaculară precum și caracterul tentacular al comportamentului configurează repere atât pentru *discurs*, care poate fi cu astfel de prize tentaculare, cât și pentru *acțiune* care, în mod similar, poate fi mișcată, articulată în aceste forme sinuoase, unduitoare, tentaculare. Cele două tipuri tentaculare, de gândire și de comportament, care apar în discurs și în atitudine, în vorbire și în acțiune, sunt, încă din antichitate, asociate cu două tipuri de oameni: *sofistul* și *omul politic*.

În discursurile sinuoase, cu numeroase întorsături și încolăciri, Vernant observă cum sofistul își desface cuvintele, precum inelele unui șarpe, pentru a-și înlănțui preopinentul asemeni brațelor mlădioase ale caracatiței. Pe de altă parte, pentru omului politic, a lua înfățișarea caracatiței, nu înseamnă, remarcă același Vernant, doar a fi înzestrat cu un logos de caracatiță, ci și capacitatea de adaptare la împrejurările incerte, confuze, prin împrumutarea atâtor chipuri câte categorii și tipuri umane există în cetate, și prin născocirea de multiple stratageme care să confere eficacitate acțiunilor lui în cele mai variate circumstanțe.

Dacă cele două articulări tentaculare, atât de gândire, cât și de acțiune, se împletesc, se unesc în același personaj, trebuie că ia naștere un specimen uman profund tributar „noptii fără de cale”, despre care s-ar putea spune că „mai bine ar fi fost dacă nu s-ar fi născut”.

Politropos nu se poate confunda însă cu efemer, întrucât politropos este un tip uman care este activ și voit disimulant; politropos este un tip care practică disimularea pentru că vizează un scop anume, este așadar un tip care în

mod voit dorește să îmbrace haina disimulării. Prin urmare *politropos* se prezintă ca fiind „stăpân pe mișcare”, ca unul care ar fi oarecum conștient de această vorbire, de acest discurs, de acest comportament, de această acțiune, disimulantă în țesături labirintice și în legături constrictoare, tentaculare. Piruetele sale piezișe, răsturnările sale, întind capcane, practică meșteșugite legături, împletituri, noduri, lațuri, plase, lansează mănunchi nevăzut de ște... Celălalt tip, *efemeros*, este cum îl bate vântul: ca o frunză-n vânt. Când ici când colo, când într-un fel când în altul, configurat de valul, de spuma devenirii.

Dacă *politropos* este tot timpul la „schimbător”, fiind considerat un „stăpân al mișcării”, *efemeros* nu este stăpân pe aceste schimbări, ci este (re-) configurat de conjuncturi, de situații, este determinat, învârtit, sucit de aceste schimbări. Este preluat așadar cvasipasiv de „meandrele concretului”, fiind aruncat încoace și încolo. Este un caracter lunecos, extrem de versatil acest *efemeros*. Dar *efemeros* nu este și „stăpân” pe mișcare și schimbare, ci este înstăpânit de acestea. Tipul *efemeros*, om al clipei și al schimbărilor, gelatinos, labil, când așa când altminteri, pseudopasiv, nestăpânind mișcarea, este, după Pindar, „pradă timpului viclean”, aceluși timp „care face să se schimbe calea unei vieți”.

Calea unei vieți poate fi astfel zis schimbată, prădută, sub incidența unui timp, nu oarecare, ci a unuia viclean. Mișcarea și schimbarea apar ca inerente „căii unei vieți”, ceea ce nu e de mirare. Sunt atât de palpabile, de respirabile, atât mișcarea, cât și schimbarea. Dar încotro mișcarea, în ce fel schimbarea? Încotro calea? Calea unei vieți, viața

unei căi? De fapt, nu strică să reținem nevoia unui răspuns la provocările întâlnirii „căii” și „vieții” dincolo de prăduirile factice ale „timpului viclean”.

Tipurile umane, *politropos* și *efemeros*, se mișcă, se schimbă într-adevăr, cu voie sau fără de voie, de la „un interior” spre „un exterior”, ori de la „un exterior” spre „un interior”, cvasiinconsistent până la nimic. Politropos și efemeros își configurează neconținut fețe-fețe, interfețe relaționale, își alcătuiesc și activează astfel roluri sociale. Ce este, mai degrabă cine este, dacă este ori nu este, dincolo de aceste multiple fețe îndreptate către terți, ca interfață, ca roluri, ca măști? În ce fel se configurează aceste fețe ce se lasă rulate, transpuse, prezentate în discurs, în acțiune?

Desigur, nu trebuie să pierdem din atenție faptul că intenția, voia lui *politropos*, care o fi el concret printre noi, este aceea de a pescui, așadar de a prinde în plasa propriului interes pe celălalt, posibilă, inevitabilă sa pradă. Altfel zis, multiplele fețe ale lui *politropos* sunt măști disimulante ale scopului său ascuns, sunt măști care preiau abil, interesat, o configurare mulată pe context, pe conjunctură, pe moment. Astfel, adevărata față a lui *politropos*, cu alte cuvinte „adevărata față” a „omului cu multe fețe”, (a)pare a fi cea configurată de propriului interes, în slujba căruia își confecționează fețe, fețe, nu aleator, ci adecvat în raport de situația concretă.

„Omul cu multe fețe” își ia fața/interfața potrivită situației, se prinde de context, de conjunctură precum se prinde caracatița de piatră și pare una cu ea. Este acolo, în situație, ca și cum a fost acolo dintotdeauna, deși este acolo

pentru a specula și profita de orice situație. Inserția „omului cu multe fețe” în realitate denotă o mare mobilitate, dar o mobilitate stăpânită abil de propriul interes, cel care ghidează discursul și acțiunea fiecărei înfățișări pe care și-o arată celuilalt. Schimbarea fețelor în raport de fieșce situație denotă o mobilitate remarcabilă, dar această mobilitate a trans-formărilor este legată strâns, adică este stăpânită, este fixată de piatra propriului interes, care îl ține scufundat de fapt pe *politropos* în adâncurile egocentrice. Prădătorul politropos este la rândul-i pradă a propriului său interes, care îl leagă cu ițe nevăzute de o piatră grea, cea a egoismului în multiplele sale, uneori atât de subtile, fațete.

Dacă efemerus este folosit de situație, politropos se folosește abil de situație în interesul său, dar nu cunoaște, se poate spune, adevăratul chip al generozității, chiar dacă conjunctural poate lua prompt chiar și o față a generozității. În fond, care este adevăratul chip al omului, care este adevăratul chip al realității?

În substrat se ivesc aici inevitabile problematici ale identității de sine, ale identității subiectului, ale identității individului și persoanei, afirmată, susținută, promovată în chip autentic în relații de cunoaștere și recunoaștere, de descoperire de sine și de celălalt, nu în ceea ce (a) pare a fi acesta, ci în ceea ce este într-adevăr celălalt, în raport de ceea ce este el cu adevărat. Chestiunea identității de sine, a definirii, a expresiei, a imaginii, dar și a revelării de sine nu este de evitat din tot spectrul interacțiunilor sociale, întrucât crizele identității de sine sunt regăsite în toate sfere existenței: relații amoroase, raporturi de familie, profesionale,

economice, politice, religioase etc. Sunt de regăsit, de întâlnit așadar, atât în viața privată, cât și în cea profesională și în spațiul public.

Crizele „identității de sine”, cu voie sau fără voie, pun de fapt în criză și formele comunitare și legăturile sociale, „identitățile comunitare”, și angajează diferite sensuri de transformare ale raporturilor sociale, ale formelor de relaționare intersubiectivă, inter/infra comunitare, fie cu privire la formele conjugale și familiale (relații părinți-copii și bărbați-femei), fie la formele profesionale, de serviciu și muncă (relații patroni-angajați), fie cu privire la formele vieții publice (relații între indivizi și instituții).

Dubar definește noțiunea de „identitate personală” ca cea a unui subiect care învață toată viața și acționează împreună cu ceilalți pentru a marca două caracteristici ale sale: pe de o parte, aceea de a fi o subiectivitate în devenire permanentă, și, pe de altă parte, faptul că subiectivitatea se construiește și se dezvoltă în relațiile cu celălalt, cu un altul. Pentru Dubar, chestiunea subiectivității este mai întâi o chestiune de limbaj, fapt pentru care „a învăța să te exprimi” devine o miză esențială în interacțiunea socială, atât în sfera privată, cât și în cea profesională sau publică. Prin urmare, „subiectul care învață trebuie să se construiască și să își aproprieze propriul său limbaj, limbajul identității sale”.

Astfel, după Dubar, subiectul trebuie să-și aproprieze limbaje și să accedă la propria expresie de sine, la formarea acestei expresii de sine într-un proces de individualizare parcurs în viața privată, pasională și intimă, care să conducă la revelația de sine. Ni se descoperă un limbaj al

identității personale ca unul care nu poate fi analizat în afara variatelor resurse ale științelor limbajului și ale apriorierilor sale subiective.

Se prea poate ca în sensul acestei nevoi de a învăța limbaje, într-un spectru mai larg al științelor limbajului, să stârnească un oarecare interes cuiva și premiza doctorului Chapman, renumit consilier matrimonial, cum că ar exista de fapt cinci limbaje ale iubirii, dar mai ales constarea sa că, de regulă, folosim limbaje diferite în exprimarea iubirii, neînțelese de celălalt, ceea ce, în viziunea sa, ar fi și cauza căsătoriilor neîmplinite, nefericite, destrămate. Îndemnul doctorului este simplu: să ne comunicăm dragostea pe înțelesul celuilalt. Însă, pentru a reuși această exprimare a iubirii pe frecvența de înțelegere/asimilare a celuilalt, trebuie mai întâi să învățăm limbajul fundamental prin care celălalt receptează iubirea ce i se adresează.

În acest sens, Chapman identifică cele cinci limbaje ale iubirii: declarațiile, timpul petrecut împreună, darurile, serviciile, contactul fizic. Pornind de la aceste cinci limbaje primare ale iubirii, provocarea este să descoperi, să conștientizezi limbajul fundamental de iubire propriu, cel care te caracterizează, la/cu care rezonzi, pe care îl receptezi. Dar în același timp trebuie să afli, trebuie să identifici, să recunoști, și limbajul de iubire caracteristic celuilalt, întrucât folosirea unui limbaj al iubirii nepotrivit, inadecvat față specificul limbajului primar de iubire propriu acestuia, poate să nu fie lipsit de consecințe, iar unele pot fi generatoare de reale crize, de traume, de rupturi.

Provocarea însă față de aceste cinci limbaje ale iubirii luate într-un context mai larg, ca cel de familie, spre exemplu, este că trebuie în final să îți însușești inevitabil toate aceste limbaje, nu doar unul strict, propriu partenerului imediat, proxim, tocmai pentru a putea desfășura adecvat iubirea față de fiecare parte, după felul său. Deci nu e vorba de chemarea de a manifesta pur și simplu o iubire față de toți în general și la fel față de fiecare, ci de a o traduce adecvat, în raport de fiecare limbaj de iubire. Însă, astfel, ești pus nu doar în fața chemării de a-ți exprima iubirea, ci și în fața provocării de a descoperi aceste cinci limbaje ale ei, de a deprinde vorbirea acestor limbaje diferențiat, în raport de fiecare în parte, și deci și de a-ți dobândi o autentică mobilitate în mânuirea acestor limbaje adecvat, preluând contextual mulajul fiecărei așteptări subiective de iubire față de care te exprimi.

Aceste cinci limbaje ale iubirii au nevoie însă de resursele de iubire ale subiectului care se transpune/le transpune într-un limbaj sau altul. E nevoie deci de un rezervor afectiv plin care să fie apoi articulat, transmis, exprimat printr-un limbaj adecvat. Formele de limbaj ale iubirii au nevoie de conținutul de iubire al subiectului, întrucât vorbim de un limbaj intersubiectiv al iubirii, nu de limbaje oarecare, a orice sau nimic. Problema se transferă astfel din sfera limbajelor în zona resurselor și a dezvoltării capacităților de umplere a rezervoarelor de iubire ale subiectului, din care urmează apoi să se reverse iubirea pe diverse, dar potrivite, adecvate canale/limbaje de comunicare și către celălalt/ceilalți. Răspunsul lui Chapman la

calea de umplere a rezervorului afectiv, ce susține disponibilitatea de a iubi chiar și pe cei care nu te iubesc, face trimitere la resursele spirituale ale subiectului, deci la decoperirea rădăcinilor credinței hristice, la credința subiectului, la subiectul credinței.

Pentru Dubar, a fi subiect înseamnă să poți fi actor al vieții tale familiale, profesionale și politice. Înseamnă să te înzestrez și să dezvolti capacități subiective, cu reflexivitate și cu repere, cu convingeri și argumente, capacități care nu se obțin însă solitar, ci grație unor „cei alți semnificativi” care joacă un rol fundamental în construcția unei intimități personale, prin intermediul relațiilor de iubire ce implică dezvoltarea expresiei tale subiective. Dar acest raport cu sine însuși, această „dobândire a subiectivității” trebuie mediatizată, după Dubar, în spațiul public prin „cei alți generalizați” care permit accesul la o cetățenie activă, la o înțelegere a instituțiilor, trebuie precizat, nu doar ca structuri care impun constrângeri individului, ci și ca resurse pe care fiecare și dimpreună trebuie să învețe să le mobilizeze eficace.

Însă, despre provocarea de a fi propriul actor al vieții tale, despre viața cotidiană ca spectacol, respectiv despre ideea că lumea este o scenă în care fiecare este chemat să își joace rolul, să-și asume, să-și arate o față sau alta, să-și pună o mască, de un fel sau altul, s-a mai vorbit, s-a mai scris. Goffman e unul dintre cei care a scris abil și convingător despre viața ca spectacol și despre indivizi ca actorii ei, preocupat fiind de înțelegerea modurilor cum sinele individual

„se prezintă” în viața de zi cu zi în spațiul public, cum se arată „sinele pe sine” în diverse structuri organizaționale, ori se etalează în multiple „cadre” sociale.

Goffman abordează componenta expresivă a vieții sociale prin prisma rolului comunicațional pe care-l joacă, ca „sursă de impresii” oferite în „prezentarea de sine” de către un individ și receptate de ceilalți; impresia este privită aici ca o sursă de informație despre date invizibile, dar și ca mijloc prin care auditoriul își pre-orientează răspunsul față de „prezentator”, fără să aștepte consecințele finale ale acțiunilor acestuia. Premiza lui Goffman este legată de o miză intrinsecă situată în miezul oricărei interacțiuni sociale care face ca fiecare individ ce intră în contact direct cu altul să dorească să descopere „datele situației”, pentru „a cunoaște și controla” ceea ce urmează să se întâmple și pentru a gestiona cât „se poate arăta” celorlalți, fără să-și contrazică propriul interes.

În trenea acestui deziderat implicit al interacțiunilor sociale, pentru a descoperi natura factuală a situației – dat fiind faptul că individul nu cunoaște toate datele relevante din perspectivă socială pentru ceilalți, dar nu cunoaște nici rezultate imediate sau finale ale activității celorlalți, precum nici sentimentele intime pe care aceștia le nutresc față de el, informațiile complete de acest fel fiind rar accesibile – individul, conform lui Goffman, apelează la o serie de elemente substitutive ca „mijloace predictive”, precum indicii, probe, aluzii, gesturi expresive, simboluri de statut etc. Altfel spus, apare o comutare a receptorului de pe realitatea ce în fond îl interesează, dar care este momentan

inaccesibilă percepției, pe aparențele și impresiile degajate de interlocutor. Astfel că, în mod paradoxal, individul care este preocupat de fapt de o realitate, care nu îi e accesibilă ca percepție imediată, ajunge să se orienteze și să se concentreze asupra a ceea ce transmit aparențele, impresiile. În acest sens, interacțiunea socială se desfășoară într-un inevitabil joc de realități și aparențe care se impune, se reclamă cotidian.

Reversul este că indivizii implicați în „prezentarea de sine” ajung să fie și ei preocupați de a menține o impresie conformă cu standardele după care sunt evaluați, judecați, lecturați de auditoriu, standarde care prin răspândirea, forma și numărul lor, au, după cum observă Goffman, o încărcătură morală, mai mult decât s-ar putea crede; indivizii ajung să convertească actele comunicaționale în acte morale, impresia transmisă fiind interpretată ca pretenții și angajamente ce prezintă o anumită coloratură etică. Dar paradoxal, după remarca sociologului, indivizii nu sunt interesați atât de respectarea acestor standarde morale, cât sunt animați de problema, mai puțin morală, de a transfera o impresie convingătoare că mențin aceste standarde. Aceasta face ca deși activitatea indivizilor să fie recunoscută ca fiind una firesc încărcată de sarcini de natură morală, totuși individul, în rol de performer teatral, poate ajunge să nu manifeste și în lăuntricitatea sa o preocupare morală față de aceste standarde, devenind de fapt ca „performer” un „negustor de moralitate”. Prin urmare, Goffman susține paradoxal că „obligația și folosul de a apărea mereu într-o lumină morală favorabilă și de a fi un

personaj socializat îi impun persoanei să devină un actor versat”.

În fond, vitraliul conceptual al lui Goffman, preocupat în lucrarea sa de structura interacțiunilor sociale, este construit, nu fără retorică și abil manevrat, prin folosirea vocabularului dramaturgic, sens în care vorbește de performer și public, de rutine, partituri și roluri, de performări/teatralizări de succes sau ratate, de recuzită, scenografii și culise, de necesități, deprinderi și strategii dramaturgice. Contextul analizei sale vizează instituțiile sociale privite ca „sisteme relativ închise”, și propune, alături de abordările acestora din punct de vedere „tehnic”, „politic”, „structural” și „cultural”, o a cincea perspectivă, anume cea „dramaturgică”, pe care o situează în ambientul celorlalte care, de regulă, apar a fi cele mai cunoscute, cele mai uzitate. Remarcă însă posibilitatea de intersectare între aceste perspective, observând că aspectele care țin de „gestionarea impresiilor”, esențiale pentru perspectiva dramaturgică, joacă un rol important și în dimensiunile care sunt luate în atenție de celelalte perspective.

În acest sens, evocă, de pildă, întâlnirea dintre perspectiva tehnică și cea dramaturgică în privința standardelor de muncă, sau întâlnirea dintre perspectiva politică și cea dramaturgică privitor la capacitatea unui individ de a dirija activitatea altui individ, considerând de principiu că puterea de orice natură are nevoie să îmbrace forme eficiente de manifestare care vor avea efecte diferite în funcție de modul în care este „dramatizată”; altfel spus, individul aflat în poziția de a conduce alți indivizi, fie că apelează la

propriul exemplu, la instruire, la persuasiune, la negociere, la autoritate, manipulare, amenințare, sancțiuni sau coerciție, trebuie să transmită eficient, indiferent de câtă putere are, ce vrea să fie făcut, ce acțiuni este dispus să întreprindă pentru ca lucrul să fie făcut și cum va proceda dacă lucrul nu va fi făcut.

Întâlnirea dintre perspectiva culturală și cea dramaturgică o vede pe linia menținerii unor standarde morale, întrucât reține că valorile morale ale unei instituții, pe de o parte, condiționează modul în care participanții se vor raporta la anumite probleme, și, pe de altă parte, conturează cadrul unor aparențe care trebuiesc cultivate, dincolo de existența sau inexistența unei atitudini afective în spatele acestor perspective. Perspectiva dramaturgică ca un contrapunct al analizei din celelalte perspective ar implica în fond descrierea unor „tehnici de gestionare a impresiei” folosite într-o instituție, problemele de gestionare a impresiei în acea instituție, dar și identitatea și inter-relaționarea între diversele echipe care performează în instituția respectivă.

Perspectiva abordării lui Goffman, analogă performării teatrale, cu principiile sale asociate, precum cele dramaturgice, explorează modul în care individul în situații obișnuite de viață „se prezintă pe sine” și „își prezintă activitatea” celorlalți, respectiv modul prin care acest actor distribuit într-un rol social gestionează, ghidează și controlează „impresia” celorlalți despre atare „prezentare de sine”. Astfel, observă că individul care se prezintă în fața celorlalți proiectează, conștient sau inconștient, o definiție a situației, în cadrul căreia „imaginea de sine” este un element esențial.

Însă, reversul unei atare „prezentări de sine” este că atunci când survine un eveniment incompatibil din punct de vedere expresiv cu impresia desfășurată, promovată în mod dorit, acesta are consecințe atât în planul personalității individului, cât și în al interacțiunii sociale și al societății. Disfuncționalitățile de ordin dramaturgic afectează așadar, conform lui Goffman, trinomul personalitate-interacțiune-societate ca întreg, dar și fiecare componentă a trinomului în parte.

De pildă – în cazul individului implicat în identificarea sa cu un anumit rol, cu o instituție sau un grup, și prezentat într-o imagine de sine, care nu perturbă nici interacțiunile sociale, și nici nu compromite întregul social ce depinde de acea interacțiune – Goffman constată că, atunci când intervine o disfuncționalitate, aceasta poate avea consecințe asupra personalității individului, bulversând punctele nodale ale concepției de sine pe care s-a construit respectiva personalitate. La fel se întâmplă și în cazul unei entități sociale (echipă, instituție, etc.) care își pune reputația permanent în joc sau își testează legitimitatea de fiecare dată când un individ, reprezentant legitim, membru integrat în respectiva entitate socială, își performează partitura specifică; de exemplu un caz de malpraxis al unui chirurg ce „performează” ajunge să afecteze nu doar reputația acestuia ca medic și ca om, ci compromite și reputația spitalului, a entității sociale în care este integrat sau/și a corpului profesional de care aparține; exemplul poate fi regăsit de bună seamă în oricare entitate socială, de natură religioasă, politică, administrativă, profesională, comercială, publică

sau privată, într-un trust de presă sau servicii secrete, sau chiar biserică, de pildă.

În expresivitatea individului și în capacitatea sa de a oferi impresii se desfășoară două tipuri de activitate comunicatională: o *expresie furnizată*, bazată pe simboluri verbale, și o *expresie degajată*, bazată pe o gamă largă de acțiuni percepute de ceilalți ca o performanță actoricească; ambele tipuri de comunicare pot produce voluntar dezinformări, ne spune Goffman, primul tip, propriu comunicării verbale, prin înșelăciune, iar al doilea, propriu comunicării non-verbale, prin disimulare.

Astfel, Goffman surprinde cum individul care se prezintă pe sine în fața altora poate dori să fie apreciat sau să-i facă pe ceilalți să creadă că sunt apreciați, poate dori ca ceilalți să perceapă cu exactitate ce crede despre ei, sau ca aceștia să nu obțină nici o impresie definitivă, poate dori să realizeze un climat armonios, în care interacțiunea să se realizeze optim, sau, dimpotrivă, poate să-i înșele, să scape de ei, să le stârnească confuzia, să li se opună sau chiar să-i insulte. Goffman susține că, indiferent de obiectivul particular sau de motivul care se află în spatele acestui obiectiv, interesul celui ce se prezintă pe sine va fi ca acesta „să controleze atitudinea celorlalți”, în special comportamentul prin care aceștia reacționează în prezența lui; controlul apare ca derivat din „influențarea reprezentării asupra situației” pe care și-o fac ceilalți, reprezentare pe care o poate influența printr-o exprimare aptă să transmită o impresie care îi va face să acționeze în conformitate cu planul său.

Pe scurt spus, individul care „se prezintă pe sine” în fața altora apare de regulă motivat să-și mobilizeze activitatea astfel încât să transmită impresia pe care este interesat să o transmită. Dincolo sau împreună cu informațiile puse în frază, verbalizate, avem și un „bagaj de impresii” care ni se transmit de către cel care survine către vederea față către față, de către cel care se așază pe sine în propria reprezentare în spectacolul lumii.

Goffman își desfășoară cu predilecție studiul asupra acestui tip de comunicare mai teatral și contextual, presupus neintenționat, fie că această formă de comunicare este sau nu trucată. Citează, pentru exemplificarea a ceea ce analizează, un incident, nu lipsit de umor, descris într-un roman al lui W. Sansom, ce îl are drept protagonist pe multiformul Preedy, un turist englez care își face apariția pe plaja din fața unui hotel din Spania; Preedy, un personaj polimorf care este preocupat excesiv de impresiile pe care crede că acțiunile, manifestările sale, pur corporale, le pot transmite celor din preajmă.

Preedy trece, rând pe rând, prin diverse transpuneri, parade, mașinațiuni comportamentale, de la „Preedy cel indiferent”, la „Preedy cel amabil”, la „Preedy cel ideal”, la „Preedy cel metodic și înțelept”, la „Preedy cel dezinvolt”, la urma urmei, sau... „Preedy, pescarul din partea locului”, de ce nu; pentru „Preedy cel ideal”, spre exemplu, pune în scenă o mică paradă în care prin diverse gesturi lăsa să se întrevadă titlul cărții sale, o traducere spaniolă din Homer, ceva clasic desigur, dar totodată cosmopolit; „Preedy cel metodic și înțelept” își strângea tacticos pătura și geanta de

plajă, le împăturea prețios într-o grămăjoară, pentru a nu intra nisip în ele; „Preedy cel amabil” intră în scenă atunci când se întâmplă ca o minge să fie aruncată către el, și, arătându-se surprins, lăasă un zâmbet amuzat să-i lumineze fața, uitându-se în jur uluit să vadă că există cu adevărat și alți oameni pe plajă, după care aruncă mingea înapoi, întorcând schița unui zâmbet către sine, și nu *către* privitori, desigur, după care retrecu nonșalant la contemplarea spațiului, solitar, lăsând ca amabilitatea sa să se degaje generos în eterul ascuns al unor fețe, necunoscute, neștiute, poate de nisip...

În fine, impresia, de un fel sau altul, pe care Preedy o provoacă dă seamă de un exemplu privitor la acțiunile cuiva care se prezintă în fața altora, influențând modul acestora de a defini situația și felul în care fiecare își face o impresie, în mod corect sau incorect, despre cineva aflat în preajma lor, fiindcă, de bună seamă, se pot extrage concluzii greșite, ce nu sunt justificate, nici de intenția individului, nici de faptele sale ce, vrea, nu vrea, degajă boarea de impresii, învăluitoare.

În aceste relații ce angajează „prezentarea de sine” într-un context al celorlați, Goffman observă, vizavi de cele două tipuri de comunicare amintită, că dacă în cazul aserțiunilor verbale manipularea este relativ mai ușor de controlat, în cazul degajărilor impresiilor către ceilalți controlul individului pare mult mai scăzut. Aceasta face să existe, pe de o parte, o „asimetrie fundamentală a comunicării”, dat fiind că individul este conștient doar de un flux de comunicare, iar martorii săi sunt conștienți și de acest

flux, dar și de prezența unui flux secund, și, pe de altă parte, să releve posibilitatea ca aspectele necontrolabile ale comportamentului expresiv să devină un „filtru de validare” al aspectelor controlabile.

Însă, această tendință de verificare și validare a aspectelor dirijabile ale comportamentului prin prisma aspectelor mai puțin dirijabile, face și ca individul, conștient de această dublă formă de receptare, să exploateze atare posibilitate, influențând impresia pe care o degajă printr-un comportament controlat, despre care presupune că transmite informații creditabile. Acest tip de „control asupra comportamentului individului”, asupra comportamentului său presupus de necontrolat, face, conform lui Goffman, să se restabilească „simetria comunicării”, deschizând scena întâlnirii pentru un joc al informațiilor în care se desfășoară o spirală de disimulări, descoperiri, false revelații și redescoperiri.

Goffman notează însă și că, dat fiind o „încredere a receptorilor în aspectele presupus necontrolate ale atitudinii individului”, acesta poate beneficia de pe urma acestui control. Dar dacă ceilalți simt că individul „manipulează caracterul spontan al comportamentului”, aceștia tind să caute în spatele acestui act de manipulare o atitudine pe care individul nu a reușit să o controleze, ceea ce conduce la un control și asupra comportamentului manifest al individului, presupus de necontrolat, care restabilește de fapt o asimetrie a procesului de comunicare. În realitatea curentă, Goffman e de părere că „asimetria procesului de comunicare”, inițială, este menținută datorită faptului că pare mai

puțin dezvoltată capacitatea noastră de a controla și manipula propriul comportament în raport cu arta de a străbate la linia de demarcare a calculării și producerii „neintenției”, a „jucării” spontanului, a degajării „firescului”.

Dat fiind faptul că în viața cotidiană există o largă acceptare a faptului că „primele impresii contează” în definirea unei situații, Goffman exemplifică această „pășire cu dreptul” în controlul/definirea unei situații, prin „modelul didactic” al profesorului care intră într-o clasă nouă și „demarează dur” ca să arate „cine e șefu”, sau prin modul similar comportamental al îngrijitorilor din instituțiile psihiatrice care pun pacientul nou la punct „din prima zi”, pentru a înțelege „cine e șefu”, cu scopul, cred ei, de a preveni dificultăți ulterioare.

Prezentarea de sine de genul „cine e șefu” în definirea/controlul situației și inducerea unui comportament receptorilor/martorilor de recunoaștere a acestei definiții „autoritare”, nu se petrece, desigur, numai în școală ori în spitalul de psihiatrie, ci și în alte spații și locații, în grupuri, instituții și organizații, fie ele profesionale, politice, religioase ori de alt fel. Din păcate, vedem des în viața curentă cum interacțiunile de parcurs, ce urmează deci „primei impresii”, reflectate de evenimente care șubrezesc, contrazic, discreditează, compromit această proiecție de impact prim, fac ca micro/macro-climatul unui atare sistem comunitar/social al interacțiunilor față-în-față să facă implozie, să producă confuzie și blocaje, fac ca individul-performerul „prezentării de sine” să devină ca atare discreditat, ostilizat, poate rușinat, iar ceilalți-spectatorii să fie

nemulțumiți, stingheriți, contrariați, poate revoltați, dat fiind că au fost prinși într-o definiție greșită a situației, sau, mai grav, într-o situație care nu mai suportă altă definiție. De bună seamă că situația nu mai suportă o altă definiție dacă individul care se prezintă pe sine ca „cine e șefu” este tributar permanent acestui „mod de lucru”, pe care îl reiterează continuu, neratând niciun moment de a se afirma și revendica comportamental ca atare, forțând asimilarea grunjoasă a acestei definiții a situației.

Goffman se arată preocupat în lucrarea sa de caracterul moral, distinctiv, regăsit ca esențial în orice definiție proiectivă a situației, pornind de la premiza principială că orice individ care posedă anumite caracteristici sociale are „dreptul moral” ca ceilalți, în fața cărora se prezintă, să-l evalueze și să-l trateze potrivit condiției sale; corelativ acestui principiu este un altul, foarte important, mai ales în structurile de autoritate, anume cel care susține că individul care afirmă că are anumite caracteristici sociale ar trebui să și fie ceea ce pretinde că este. Altfel zis, atunci când un individ proiectează o anume definiție asupra unei situații emite implicit și/sau explicit o „pretenție morală” de a fi evaluat și tratat în conformitate cu poziția, funcția, autoritatea, statutul, rolul său social, așa cum oamenii de acest fel au dreptul sau revendică o atare formă de așteptare, de tratare. Problematika se deschide analizei pe frontul interacțiunilor ce angajează prezentarea de sine a individului într-o informare a ceea ce este, sau are pretenția că este, și în direcția a ceea ce pretinde înaintea altora că ar trebui să vadă că „ar fi”.

Individul desfășurat în prezentarea de sine înfășoară totodată receptarea celorlați în strategii, tehnici și practici corective, defensive, protective, prin care caută să compenseze, să prezerve, să ocrotească impresia cultivată vizavi de definirea unei situații în ochii altuia. Ansamblul divers al actelor unei astfel de „prezentări dramaturgice a activității unui individ” în fața altora, și al influențării reciproce a indivizilor atunci când se întâlnesc, când se află într-o prezență fizică imediată, într-o anumită ocazie, Goffman o numește „performare”. Modelul de acțiune prestabilit și aspirat într-o prezentare sau interpretare, într-o ocazie sau alta, prin intermediul unei „performări”, îl numește „partitură” sau „rutină”. În raport de „performare” și „partitură” sau „rutină” prezintă „rolul social” ca punere în scenă a „drepturilor și datoriilor legate de un statut dat”, „rol social” care reclamă ca una sau mai multe „partituri” să fie prezentate de „performer” în diferite ocazii, aceluiași tip de public sau unui public alcătuit din aceleași persoane.

În jocul social al unui individ ce performează, după o partitură anumită într-un context, acesta revendică, conform lui Goffman, o încredințare a participanților, pe scena unor astfel de interacțiuni „față către față”, că personajul ce se prezintă deține într-adevăr calitățile, însușirile, attributele, pe care susține că le posedă, și că sarcina pe care o îndeplinește va avea negreșit finalitatea pretinsă implicit; pe scurt, trebuie crezut că „toate sunt cum par să fie”, nu altfel, ceea ce într-o perspectivă răsturnată ridică o problemă și a credinței proprii a „performerului” în impresia de realitate pe care o produce, o emite, o degajă.

Cei doi poli, sinceritatea și cinismul, între care se mișcă performerul, sunt surprinși desigur de Goffman în raport de sinceritatea și credința individului implicat în actul lui, respectiv nesinceritatea și neîncrederea individului; exemplul celui care nu este implicat în rutina sa, nu crede în propriul său act, care este lipsit de încredere în rolul său, și chiar poate nu are nici o preocupare în sine pentru ce va crede publicul său, este desemnat drept „cazul cinicului”.

În ceea ce privește cinicul, este interesant cum Goffman remarcă faptul că nu toți „performerii cinici” sunt animați de iluzionarea și amăgirea-impresionarea publicului în „scop egoist” sau pentru „câștiguri personale”. Ilustrează acest fapt prin exemplul unor oameni de scenă precum Marc Aureliu și Sun Tzu, ori prin cazul unor specialiști, sinceri de altfel în mod curent, dar care la „cererea implicită a publicului” de a fi amăgiți – acel public doritor de „minciună frumoasă”, de „minciuna liniștitoare” – răspund pe măsură, devenind „performerii cinici cărora publicul nu le permite să fie sinceri”; este oferit cazul doctorului care induce efectul placebo într-un fel sau altul pacientului; cazul pacienților de boli mintale care simulează simptome bizare în fața asistentelor practice pentru a nu le supune unei performări „dezamăgitor de normale”; cazul subalternilor care își copleșesc superiorii aflați în vizită cu excedentară ospitalitate, motivați nu de dorința de a primi favoruri, ci de încercarea de a face ca superiorul să se simtă în largul său, simulându-i acestuia genul de univers pe care performerul îl crede ca fiind normal.

Între cele două extreme, sinceritate și cinism, Goffman nu exclude și existența unor puncte de tranziție, sau de amestec și întrepătrundere, atunci când individul încearcă, spre exemplu, să inducă publicului o evaluare a lui și a situației într-un anumit fel, urmărind această evaluare ca un scop în sine, deși performerul poate să nu creadă până la capăt că merită definirea pe care o revendică sau că impresia de realitate pe care o transferă e într-adevăr justificată; ex. cazul înșelătoriilor și a fraudelor pioase ale vracilor și șamanilor de serviciu, care se folosesc de prestidigitatie pentru vindecări și exhibarea puterilor, și care pot crede în puterile șamanice, dar nu neapărat și în puterile, sau în gesturile de catalizare și emisie a lor.

Un alt termen pe care îl propune Goffman, în acest orizont al performării în spectacolul vieții curente, este cel de „fațadă”, termen prin care sociologul desemnează acel aspect din performarea individului care funcționează de regulă ca „un mod constant și fix” în definirea unei situații în fața celorlalți. Astfel, „fațada” apare ca „echipament fix și standardizat” angajat de individ, intenționat sau nu, în timpul performării, dar, ca „fațadă socială”, aceasta apare împărțită în trei componente: scenografie, înfățișare și atitudine.

Prin termenul de „fațadă personală” înțelege componente ale echipamentului expresiv – unele fixe, precum caracteristicile rasiale, altele mobile, precum expresiile faciale – identificate cu performerul însuși, componente care în chip firesc se așteaptă să îl însoțească oriunde; printre acestea, Goffman enumeră însemnele funcției sau

ale rangului, îmbrăcămintea, dimensiunile fizice, caracteristici legate de vârstă, sex, rasă, respectiv particularități de vorbire, expresii faciale, limbaj gestic etc.

Sociologul introduce „înfățișarea” și „atitudinea” în alcătuirea „fațadei personale”, „înfățișarea” cu referire la stimulii care informează cu privire la statutul social al performerului, care transmit ceva despre starea rituală temporară a individului, respectiv „atitudinea” – fie ea trufașă, agresivă, fie sfioasă, justificativă – care desemnează acei stimuli care atrag atenția asupra rolului interactiv pe care performerul se așteaptă să îl joace la un moment dat în acțiunea care începe să se desfășoare.

Inadvertențele, incongruența, lipsa de corespondență sau contrazicerea reciprocă între „înfățișare” și „atitudine” destabilizează așteptările interlocutorului implicat în interacțiune, determinând o impresie contradictorie. La fel se întâmplă și în cazul incoerenței între scenografie, înfățișare și atitudine. Cu alte cuvinte relațiile, unitare sau nu, dintre părțile care alcătuiesc „fațada personală” nu sunt lipsite de relevanță în transmiterea impresiei ce definește o situație și orientează o receptare publică, mai ales când comunicarea sau afișarea lor nu este integrată, când este incoerentă, dizarmonică, fragmentată.

O importantă caracteristică a informațiilor purtate de „fațadă” este remarcată de Goffman în „generalitatea și caracterul său abstract”. Aceasta face ca diferite partituri/rutine să poată împrumuta aceeași „fațadă socială”, care tinde să se instituționalizeze în termenii așteptărilor stereotipe abstracte, pentru a deveni o „adevărată reprezentare

colectivă” care transmite de acum o impresie idealizată; caracteristica este exemplificată prin „performările cerșetorilor de stradă” care încearcă să transmită impresii cu aspect idealizat, prin care caută să pună în scenă stereotipuri extreme ale observatorilor privitoare la sărăcia lucie; dar este exemplificat și prin „profesii din domeniul serviciilor” care oferă „expresii dramatice ale curățeniei, modernității, ale competenței și integrității morale”, deși aceste standarde abstracte au semnificații distincte pentru fiecare performare profesionalizată.

Propriu-zis, individul lansat în prezentarea de sine în fața celorlalți tinde să expună, să încorporeze, să evidențieze „valorile oficiale acreditate și împărtășite de societate”, sens în care performarea lui apare ca „o ceremonie care încearcă să se prezinte ca o reînnoire și reafirmare a valorilor morale ale comunității”. Corelativ acestei reiterări ceremonioase de valori este recunoscută și tendința individului de a ascunde publicului orice indică „o treabă murdară”, dar și cultivarea impresiei generale de compatibilitate între om și slujba lui. Altfel zi, individul lansează și acreditează ideea că dobândirea rolului performat a fost animată de motive ideale, că nu au existat „târguri strategice”, „nepotisme” sau „trocuri morale” în vederea căpătării acestui rol, că, în fine, performerul deține indubitabil „calificările ideale” și „calități vocaționale” pentru acest rol; exemplul preotului care dă impresia că a intrat în slujire dintr-o chemare sau dintr-o vocație, dar ascunde aspirația către ascensiunea socială, instituțională, ori generează impresia că alegerea unei parohii anume este

făcută pentru ce poate oferi el spiritual credincioșilor, și nu pentru că i s-au oferit condiții mai bune, o casă parohială nouă sau de curând renovată și o plată a cheltuielilor de mutare, cazare și întreținere.

Goffman notează și că definiția socială a întruchipării unui rol nu este de fapt una extrem de consecventă, întrucât există „o modulare a receptării” publice. Astfel, se consideră „o crimă de neiertat” împotriva comunității să joci rolul unei persoane cu statut sacru, precum un preot sau un doctor, dar, în pandant, reacția este mai puțin siderată și îngrijorată atunci când cineva joacă un rol profan, insignifiant, de vagabond sau muncitor necalificat, de exemplu; putem avea, de pildă, o poziție intransigentă față de „performerii de tip escroc” care denaturează cu bună știință ceva, orice din viața lor, în raport de îngăduința manifestată față de aceia care aleg să ascundă un defect, un handicap, o lipsă – fie că e un fost condamnat, un epileptic, o tânără ce și-a pierdut fecioria –, în loc să își recunoască și asume în chip onorabil condiția de fapt. Sunt evidențiate și alte exemple de receptare inegală; înțelegerea diferită, mai aspră față de cel ce întruchipează un individ anume decât față de cel care întruchipează o categorie anume; manifestarea unui sentiment diferit vizavi de cei care își schimbă identitatea față de ce cred ei că sunt pretențiile juste ale unei colectivități, de cei care fac aceasta accidental sau în joacă în raport de cei care o fac pentru un câștig personal, psihologic sau material.

Goffman declară că e firesc ca membrii unui public să creadă că impresia pe care performerul încearcă să le-o

transfere poate fi adevărată sau falsă, naturală sau imitație, valabilă sau mincinoasă. În fond, atunci când evaluăm o „fațadă falsă”, la cei care disimulează, înșală, escrochează, cumpănim la ruptura, la distanța, la nepotrivirea între aparențele cultivate și realitate. Astfel, când ne lămurim că avem de a face cu un impostor sau un escroc descoperim de fapt că nu avea dreptul să joace rolul pe care îl juca, că nu era acreditat pentru statutul pe care îl performa, și ca atare îl insinua și îl pretindea.

În același timp, ni se evidențiază riscul ca performarea „performantă” a impostorului, atunci când aproximează foarte bine realitatea prin impresia cultivată, să submineze în capacitatea de înțelegere a publicului legătura morală dintre autoritatea legitimă de a juca o partitură și abilitatea de a o juca. Este remarcată de fapt aici o tendință a publicului de a credita aluziile performatate și a le trata ca semne probatoare, ceea ce pune publicul în poziția de a se lăsa păcălit și indus în eroare, întrucât „sunt puține semnele care să nu poată fi folosite pentru a atesta prezența a ceva ce nu se află de fapt acolo”, ne spune Goffman.

Această „prezentare de sine” propusă de Goffman evaluează „structura sinelui” în funcție de modul cum se regizează performările actoriei cotidiene, și nu trimite de fapt la „un sine în sine”, ci la un „sine scenic” considerat un produs al mai multor dimensiuni și mijloace, „un sine social”. În fond este analizat un întreg mecanism de „producere a sinelui”, a unui „sine” ce apare ca un artefact, ca o rezultată generată de un complex de interacțiuni, atât a publicului cu scena – definită, formată din activitatea

scenică a unei echipe de oameni, cu recuzită aferentă, pe care sinele personajului jucat va prinde viață – cât și cu o serie de mijloace „închise în instituțiile sociale”, în care există o „regiune ascunsă”, posesoare de instrumente care modelează corpul, respectiv o „regiune expusă” dotată cu o întreagă recuzită.

În această perspectivă, mijloacele care produc și conservă „sinele” în acest atribut, rezultantă scenică, nu rezidă din lăuntrul posesorului său, nu derivă din acesta, din persoană, ci din „întreaga scenă a acțiunii sale, fiind generat de acea calitate a întâmplărilor scenice care le face interpretabile de către public”. Propriu-zis, sinele pus în scenă, cea socială a interacțiunilor, este conturat ca un construct, ca „un fel de imagine” pe care individul ca actor și personaj încearcă să le-o impună celorlalți ca „imagine de sine”. Este vorba în fond de un „sine” ca „personaj jucat”, de un „sine” ca „efect dramatic iradiat difuz din performanța unei scene”, profund marcat de preocuparea, mobilul său fundamental, de a fi creditat sau nu. Este „un sine atribuit”. Publicul în fața căruia se desfășoară o scenă, priceput regizată și abil interpretată, este determinat să atribuie „un sine” personajului jucat, „un sine” care, ține să precizeze Goffman, este un „produs al scenei” care se petrece și „nu o cauză a scenei”.

Individul este de fapt „divizat” de Goffman în lucrarea sa în „două ipostaze de bază”; este văzut, pe de o parte, ca *performer*, ca producător neconținut de impresii, supus sarcinii de a oferi o performare, și, pe de altă parte, este văzut ca *personaj*, figură exemplară, de regulă pozitivă,

care trebuie prezentată, în calitățile sale marcante, prin performare. Aceste ipostaze, ce capătă sens în contextul spectacolului cotidian, deși atributele personajului și atributele performerului sunt de ordin diferit, ne relevă individul în dublă ipostază, ca *personaj performat* și ca *performer*.

Goffman recunoaște totuși că trăsăturile individului ca performer, nu sunt doar efectul unor performări, ci sunt „de natură psihobiologică” – deși par să provină din interacțiunea intimă cu performările puse în scenă, deși performarea, ieșind la suprafață spre a dobândi un „sine consistent”, iese în așa fel încât „fiecare personaj performat să pară că emană în mod organic din performerul său”.

Pe individul ca performer Goffman îl vede înzestrat cu o mare capacitate de a învăța, fiindcă e dator să-și transpună și impună partitura, îl vede capabil de fantasmă și vise, ce conduc fie la unele performări triumfale, fie la altele marcate de neliniște și temeri asociate cu posibile discreditări. Dar îl vede și cuprins adesea de spirit gregar, ori comportând atenție și tact față de interesele coechipierilor și publicului, sau chiar fiind pradă unor sentimente de rușine profundă, apăsătoare, ce îl fac să-și asume cât mai puține riscuri care ar putea să-i provoace o demascare.

Despre o performare care asumă o „fațadă socială” în cadrul unor interacțiuni pe scena lumii, ce ajunge chiar până la asumarea unui rol misionar – *personajul misionar* –, aflăm chiar de la un apostol, anume cel supranumit „apostol al neamurilor”, care, cu două milenii în urmă, mărturisea, prevenind pe corinteni și nu doar, că sunt și „apostoli mincinoși, lucrători vicleni, care iau chip de apostoli ai lui

Hristos”. La care adăugă că a lua „chipul de apostol”, a crea o „impresie” de apostol „nu este de mirare, deoarece însuși satana se preface în înger al luminii”.

Așadar, acest mod de „prezentare de sine” este o performare care se poate petrece nu doar pe scena interacțiunilor interumane, ci și pe un cadru lărgit al acestei scene, care deschide interacțiunile și spre un orizont supra-mundan. Performarea umană de acest fel își poate găsi astfel un exemplu de maestru al „gestionării impresiei” într-o „regiune ascunsă” întunecată, chiar angelică, de ce nu, care performează într-o „regiune expusă” ca „lumină”, sau, mă rog, ca „personaj de lumină”. Astfel, ne previne apostolul că „nu este deci lucru mare dacă și slujitorii lui iau chip de slujitori ai dreptății, al căror sfârșit va fi după faptele lor”. Se înțelege ai cui slujitori, sau de ce „echipă de performeri” vorbim, când ni se generează impresia unor „personaje de lumină”, și ni se degajă impresia de „lumină” pentru a controla definirea situației, cum altfel, decât într-o intarsie binefăcătoare de „lumină”. Performarea s-a prevăzut însă că va ajunge până într-acolo încât să apară, nu doar „personaje misionare”, ci chiar „personaje mesianice” ce se vor arăta de-a dreptul „ca hristoși”, deci ca performeri, nu doar ai luminii ori ai luminii hristice, ci chiar ai identității persoanei hristice, substituind pe/în rol de Hristos Însuși. Și, dată fiind posibila așteptare mesianică, a unora ca posibilă „primă venire”, a altora ca „a doua venire”, și eventuale stereotipii asociate unui tip mesianic, se pot confecționa „fațade mesianice” care să pună în scenă partituri fascinante, spectaculoase, luminoase, pe măsura așteptărilor.

Că, spre exemplu, lumina e o chintesență valorică comunitară, poate fi un argument de ce s-ar face un altceva/cineva ca un ceva/altcineva „de lumină” când se „prezintă pe sine” unui public, ca „fațadă socială” deci. Interfața de „lumină” e neîndoielnic o bună „fațadă socială”, are largă trecere, e greu să i te împotrivești. E în fond, implicit, indirect, și un supraargument că „lumina” e valoarea care aproape pretutindeni, oricând, convinge, e larg acceptată ca de la sine, e cuceritoare de spații, revelatoare a lor.

După spusele apostolului se poate genera impresia de către cineva, slujitor nu al Lui, care expune un chip al dreptății, își confecționează un atare chip, cum că ar fi slujitor al dreptății, la arătare, deși în ascuns slujește nedreptății, altcuiva, deci, nu Lui. De unde întrebarea, binevenită: cui slujești? Și prevenirea arhicunoscută: „Nu poți să slujești la doi domni/doi stăpâni”. E adevărat și că slujirea la unul sau altul, care-o fi, se poate petrece cu voie sau fără voie, cu știință sau neștiință, ceea ce complică oarecum situația, definirea ei, chiar dacă „fațada socială” apare pusă în scenă în același „chip al slujirii”, dreptății, ori milei, de pildă.

Problema ce reclamă o rezolvare acută este cea a aflării chipului articulării între „regiunea ascunsă” și „regiunea expusă” – expresii/zonă cu care operează Goffman, observând viața cotidiană ca spectacol – respectiv, nevoia unui răspuns la provocarea identificării „regiunii ascunse” a individului performer, a străbaterii și a recunoașterii identității chipului/spectrului „zonei” de culise/regie

generatoare de impresii, vise, realități, închipuiri, imagini, fantasme. Problematica, în altfel spus, este și una a (comunicării, legăturii) văzutului și nevăzutului, a interiorului și exteriorului. Dar a unei vederi nu doar a văzutului ca văzut, ci și a nevăzutului ca nevăzut văzut, a unei arătări nu doar a exteriorului, ci și a arătării interiorului ca interior exteriorizat. Este, așadar, o problemă, nu doar a feței sau a multiplelor fețe scoase la arătare, ieșite la interval, ci și una a revelării chipului, ori antichipului care le subîntinde, le întruchiează, întrupează sau nu. Pe scurt zis, contează cine, ce și cui, când se arată, se prezintă „pe sine”, și, de bună seamă, cine vede aceste „arătări”, sau străvede chipul de întruchipare a lor, dincolo de „impresia pe care o face”, impresie ce poate, sau nu, să „ia față”.

Contează deci cine e performerul care joacă partitura – aceeași, în diverse ocazii, generând o relație socială anume, sau schimbă partitura, ca model de acțiune prestabilit, într-o altă ocazie, în alt ambient, în alt mediu, fiind supus, vulnerabil, interacțiunilor față-în-față și influenței generate de prezența și a altor indivizi, sau chiar a unor grupuri de indivizi, alții.

Renumitul părinte al psihologiei americane vorbea de altfel cu peste un secol în urmă de existența mai multor „eurii sociale” ale unui individ ce se lasă activate în mod diferențiat în funcție de câte grupuri distincte de persoane, ce au opinii care contează pentru respectivul individ, există, individ care „se prezintă” astfel cu un „eu social” diferit în raport de și în cadrul fiecărui grup anume; de pildă, tineri care apar ca persoane sfioase în fața părinților sau

institutorilor, dar trec la înjurături, „arogante” și agresiuni printre tovarășii lor de „haiducie”, sau, pur și simplu se poate observa ivirea acestor euri sociale multiple, ne spune James, în modul diferit de a ne arăta în fața patronilor, a angajaților, a prietenilor apropiați, a colegilor de serviciu, a membrilor de grup, de familie, restrânsă sau lărgită. Aceste euri sociale pot fi supuse unei tensiuni de falieră, de reașezare, de disoluție, de blocare reciprocă sau estompare univocă, atunci când individul ce le manifestă este prins în „zone” de interferență a unor indivizi sau grupuri ce exprimă acele opinii care pot conta într-adevăr, fiecare în parte, pentru el, dar care au o influență diferită, și ca putere și ca intensitate, deci au o anumită preeminență în ceea ce privește capacitatea de suscitare, de provocare a manifestării unui eu sau a altui eu social.

Desigur, prezentarea de sine, după o partitură sau alta, ivirea unei fațade în regiunile de expunere, într-un spațiu al interacțiunilor directe, individuale sau de grup, comportă riscuri, provocări ale adecvării sau inadecvării, implică primejdii ale mărturisirii, înfruntări, temeri, împotriviri, deconspirări.

Apostolul Pavel le spuse galatenilor că atunci când apostolul Petru a venit în Antiohia i-a stat împotriva întrucât îl consideră vrednic de înfruntare. Și le și explică galatenilor de ce: „Căci înainte de a veni unii de la Iacov, el mânca cu cei dintre neamuri; dar când au venit ei, se ferea și se osebea, temându-se de cei din tăierea împrejur. Și, împreună cu el, s-au fățarnicit și ceilalți iudei, încât și Barnaba a fost atras în fățarnicia lor. Dar când am văzut că

ei nu calcă drept, după adevărul Evangheliei, am zis lui Chefa, înaintea tuturor: Dacă tu, care ești iudeu, trăiești ca păgânii și nu ca iudeii, de ce silești pe păgâni să trăiască ca iudeii?”.

Astfel, apostolul Pavel îl înfruntă fără rețineră într-un anumit context public pe apostolul Petru cum că acesta s-ar fi fățarnicit, nu singur, ci împreună cu ceilalți iudei, încât atraseră încă pe cineva la fățarnicia lor, anume pe Barnaba. Acuza era legată deci de faptul că, urmând o partitură a neamurilor, într-un fel se prezenta pe sine în fața celor de alt neam, cu care și mânca împreună, dar în prezența celor de același neam cu el, iudei de care se temea, Petru își schimba atitudinea, prelua partitura de iudeu, încât ajunse să se ferească și să se delimiteze de cei de alt neam. Apostolul Pavel îl preveni pe apostolul Petru că nu poate sili pe ceilalți de alt neam să trăiască precum iudeii, dacă chiar el, apostolul Petru, iudeu fiind, nu trăiește ca iudeii, ci ca ceilalți de alt neam; altfel zis, înfruntarea vizează faptul de a fi și a te declara într-un fel dar a trăi și a te arăta în alt fel, propunând altora, ce sunt altfel decât tine, să fie exact invers, să intre într-un schimb de partituri, de roluri. Apostolul Pavel prezentă de altfel calea unei alte partituri, cea hristică, care afirmă că omul se îndreaptă nu din fapte, nu din Lege și faptele Legii, ci se îndreaptă din credința în Hristos Iisus; o partitură de nouă paradigmă care, având prestabilit în Hristos modelul de acțiune, depășește dualitatea contrară între partitura iudaică, cu model de acțiune în Lege, și cea a neamurilor, având model de acțiune în cele ale firii.

Despre arătarea oamenilor în spectacolul cotidian înaintea semenilor, fie a faptelor dreptății, a milei, chiar a rugăciunii și a postirii, s-a învățat de milenii din evangheliilor: „faptele dreptății voastre să nu le faceți înaintea oamenilor ca să fiți văzuți de ei”; „când faci milostenie, nu trâmbița înaintea ta, cum fac fățarnicii în sinagogi și pe ulițe, ca să fie slăviți de oameni”; „când vă rugați, nu fiți ca fățarnicii cărora le place, prin sinagogi și prin colțurile ulițelor, să se roage, ca să se arate oamenilor”; „când postiți, nu fiți triști ca fățarnicii, că ei își smolesc fețele, ca să se arate oamenilor că postesc”.

Aceste multiple fețe ale arătărilor „faptelor dreptății” înaintea oamenilor apar incriminate fiindcă cultivă „un sine scenic” al „omului drept”, doar ca impresie de „fațadă”, prezentată în „regiunea de expunere” – scaune în față în sinagogi, cap de masă la ospete, în banca întâi oriunde, oricând, prin piețe, târguri, colțuri de ulițe și alte spații cu vizibilitate și frecventabilitate – pentru a contura numai artefactul „omului drept”, întrucât dreptului îi sunt negreșit asociate merite, virtuți, calități, care necesită, de bună seamă, recunoaștere, cinstire, apreciere. Iar nevoia de a fi apreciat și de a îți se recunoaște meritele, calitățile, este desemnată de psihologul american drept cea mai profundă nevoie omenească. Așa încât, dacă tot se dorește împlinită această adâncă nevoie umană de apreciere, se poate ajunge chiar la punerea în scenă a unei performări a „faptelor dreptății”, ceea ce pare de înțeles, dat fiind faptul că, într-o comunitate în care reverberează spiritul religios, există acest standard idealizat, chiar stereotipizat al aprecierii inevitabile

a publicului față de un reper maximal, precum „cel drept”, căruia îi sunt negreșit asociate „faptele dreptății”. Un astfel de individ performer al impresiei „faptelor dreptății” își asumă, vrea nu vrea, riscul, amintit de Goffman, să fie rușinat prin demascare.

Desigur se știe că performarea poate lua și alte fețe, a cărturarilor și învățătorilor de lege, de pildă, care au regia, scenografia, recuzita și mișcarea lor scenică: se plimbă în haine lungi, își lătesc filacteriile și își măresc ciucurii de pe poale; se așează prețios pe poziții de atenție, cinstire și recunoaștere, în spațiul comunitar, fie piețe, oșpețe, sinagogi; de ochii lumii îndelung se roagă, și, în fine, așteaptă, fiindcă le place, „să li se plece lumea în piețe și să fie numiți de oameni: Rabi”, adică învățătorule. Pe scurt, după mărturia Scripturii înseși: „toate faptelor le fac ca să fie priviți de oameni”. Se înscriu deci cu „drepturi depline” în „viața cotidiană ca spectacol”. Sau, mai bine zis acest tip de comportament „performant” al făptuirii „privitoare la oameni” îl putem găsi cotidian, chiar și în viața instituțiilor religioase, cele prezente.

Această „prezentare de sine” prin „fațada” faptelor dreptății este însă una absentă, inexistentă, ne-prezentă „în ascuns”. Nu generează așadar nici o impresie „celui ce vede cele ascunse”, anume Tatăl, în cazul de față, nu al minciunii, ci cel din ceruri, „care vede în ascuns”.

De altfel, îndemnați să ne ferim de aluatul fariseilor care este fățarnicia, suntem preveniți în filele scripturii că „nimic nu este acoperit care să nu se descopere și nimic ascuns care să nu se cunoască”, și de aceea suntem

avertizați: „câte ați spus la întuneric se vor auzi la lumină; și ceea ce ați vorbit la ureche, în odăi, se va vesti de pe acoperișuri”. Isaia, profetul, tună amenințător, muștrător cu secole bune înainte de Întruparea Cuvântului: „Vai de cei ce ascund lui Dumnezeu taina planurilor lor, ca faptele lor să se facă la întuneric! Vai de cei care zic: Cine ne vede? Cine ne știe?”. Acoperiții vor fi descoperiți sau sunt ca și descoperiți, pentru cine îi vede, pentru cine îi știe. Cineva vede, cineva știe. Sigur.

Paradoxal, nu te poți ascunde de cel ce vede cele ascunse, și ca atare îți rămâne „de făcut”, mai degrabă „de văzut” chipul cum te arăți, cum te prezinți pe tine/sine în ascunsul tău, și, mai ales, trebuie să identifici cine este în fond, dacă este, crezi că este, „sinele ascuns” al tău în acea „(ascunsă) prezentare de sine”. Ceea ce revine la a nu te confunda, identifica cu artefactul „sinelui scenic”, cu acest „sine social” scos la „paradă” cu toată „pompa” lui, și poate nu numai a lui, dar și, mai ales, revine la a căuta să îți descoperi adevăratul chip, ascuns, nu pentru a-l ascunde sau a te ascunde, ci pentru a-l arăta la față... O față a adevărului care mărturisește, întruchipează, chipul real, ce transpare și mărturisește ascunsul ca ceea ce este, și nu livrează doar impresii. Nu se reduce la a fi o simplă fațadă socială, nu se reduce la construcția și etalarea un efemer personaj, un joker.

„Ia seama, deci, ca lumina din tine să nu fie întuneric”, e strigătul scripturii care avertizează că este și o lumină în tine, în ascunsul tău, alta decât cea de rampă, de arătare simulată, de impresie fascinantă, ce închipuie un

„sine personaj”. Este și o lumină lăuntrică, așa cum este și o curățire dinăuntru, nu doar una din afară, așa cum ar trebui să fie legătură de unire între „înăuntru” și „înafară”, și o întâietate a celor „dinăuntru” față de cele „dinafară”, și astfel și o curățire din afară care survine din curățirea dinăuntru. De altfel s-a și zis apriat: „Fariseule orb! Curăță întâi partea dinăuntru a paharului și a blidului, ca să fie curată și cea din afară.”

Domnul răspunse șfichiuit mirării fariseului care văzu, constată, că Domnul nu se spală pe mâini, până la cot era datina, înainte de a se așeza la masă unde fu rugat chiar de fariseu să prânzească: „Acum, voi fariseilor, curățiți partea din afară a paharului și a blidului, dar lăuntru vostru este plin de răpire și de viclenie. Nebunilor! Oare, cel ce a făcut partea din afară n-a făcut și partea dinăuntru? Dați mai întâi milostenie cele ce sunt înlăuntru vostru și, iată, toate vă vor fi curate. Dar vai vouă, fariseilor! Că dați zeciuială din izmă și untariță și din toate legumele și lăsați la o parte dreptatea și iubirea de Dumnezeu; pe acestea se cuvenea să le faceți și pe acelea să nu le lăsați. Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că sunteți ca mormintele ce nu se văd, și oamenii, care umblă peste ele, nu le știu.”

În alt loc, Cuvântul se întrupă nu mai puțin răspicat: „Vai vouă, cărturarilor și fariseilor fățarnici! Că semănați cu mormintele văruite, ce pe din afară se arată frumoase, înăuntru însă sunt pline de oase de morți și de toată necurăția. Așa și voi, pe din afară vă arătați drepti oamenilor, înăuntru însă sunteți plini de fățarnicie și de fărădelege”.

S-ar putea reține de aici nevoia de a fi cu grijă, cu prudență, cu vigilență față de „viața cotidiană ca spectacol” care întâmpină pescuitor la tot pasul cu tot felul de performeri cu „fațade”, regii, scenografii, culise, recuzite, măști și roluri, încercând mai abil sau mai puțin, să ne definească o situație sau alta în care ne aflăm, și în subsidiar să ne indice, de ce nu, calea de urmat și modul de acționat, cum și încotro, fie singuri, fie în masă, gregar sau înconlonaji, după cum prevede partitura; altfel zis, încearcă să ne atragă în cursa, mrejele, tentaculele unui evanescent spectacol al lumii, *politropos*, forfotitor, care nu ne aparține; încearcă să ne prindă, să ne agațe, să ne pescuiască, așadar, ca polimorf, multirol *efemeros*, pentru a ne aduce la un liman sau altul, unde nu ne este voia, sau să ne arunce în ghe(e)nă pur și simplu.

Negreșit trebuie pășit cu atenție pe mirabila scenă veche a „lumii noi”, fiindcă e plină de morminte, unele care nu se văd, altele care se văd, sunt văruite, împodobite, au o fațadă ce se arată, se înfățoșază. Dar atât unele cât și altele, văruite sau nu, știute sau neștiute morminte, ascund latura și umbra morții, celor ce-și petrec la arătare viața, uitată dincoace de morminte, călcând, mărșăluind, jucând pe sau printre ele, printre morminte.

Jocul se schimbă când și dincolo, nu doar dincoace de morminte, *vedem* că este – credința, trebuie spus, este „vedere dincolo de vedere” – și o altă viață-n-Viață, fiindcă riscăm atunci să ne deconspirăm, mărturisind o altă cale, cea spre paradoxala înviere „cu moartea pe moarte călcând”. Iar a te deconspira înseamnă să-ți dezvălui identitatea

ascunsă, adică înseamnă a arăta cine ești într-un adevăr, legând, unind, integrând, prezentând în împărtășirea de sine, dimpreună, așa cum e firesc, cele dinăuntru/ascunse cu cele dinafară/arătate. Identitatea ascunsă se dezvăluie desigur și direct, implicit, pe sine, dar și indirect prin arătările de sine, așa încât receptarea deconspirării depinde de vederea/vederile privitorilor, de străbaterile lor în orizontul arătărilor și/sau al ascunderilor.

Chestiunea e și întrucâtva complicată, pentru că, e de acceptat, identitatea ascunsă este totdeauna mai largă în forma ei decât forma de prezentare care, în atare condiții, nu o poate cuprinde, nu o încapă într-un totul; vederea identității ascunse prin inter-medierile vederii prezentării-arătării acesteia lasă loc interpretărilor, poate fi insuficient probată pentru un auditoriu fragil, nesigur, incert, și riscă să fie interpretată, chiar greșit interpretată, denaturată, mistificată; altfel zis, nu trebuie, sau e dificil să înțelegem actorul numai prin prisma și intermediul rolurilor jucate în spectacolul cotidian, public sau privat; sau, altceva este să cunoști actorul în sine însuși, direct, nemediat, pentru ca apoi să îl cunoști, recunoști și identifici în/prin rolurile sale, adică mediat de acestea.

Trebuie însă înțeles că jocul combinativ înăuntru/înafară, ascuns/arătat, supus actului deconspirării, cel al dezvăluirii identității de sine de care vorbim, prezumă, implică o dublă vedere. Mai lămurit spus angajează doi ochi: un „ochi dinafară” – ce vede direct cele ce apar la arătare, și indirect (poate) pe cele ascunse –, și un „ochi dinăuntru”, care vede cele ascunse, direct, chiar prin și

dincolo de morminte, văruite sau nu. De aceea, calea deconspirării, a dezvăluirii identității de sine, este cea a accederii la această dublă vedere, nu ciclopiană, ci de ochi deschiși într-o dublă realitate: un „ochi dinăuntru” și un „ochi dinafară”. Ce va să însemne „ochiul dinăuntru” și „ochiul dinafară” se poate lămuri odată ce aflăm ce este lăuntricul, acest, să-i spunem, „sine dinăuntru”, întrucât ce nu este lăuntric se poate conveni că e oarecum știut, e tangibil, palpabil, e vizibil.

Însă, apelativul de orb adresat fariseului, deconspirarea sa drept „călăuză oarbă”, cu siguranță nu trimite la „orbirea dinafară”, fiindcă nu avea nevoie, de bună seamă, de baston alb în piețe, la mese și sinagogi, întrucât vedea prea bine, ci trimite la „ochiul dinăuntru” care era „cataractat”, nefiresc de opac, de nevăzător. Orbirea fariseului se referă la nevederea limpede a adevărului original, ultim al realității, apoi la nevederea sinelui dinăuntru, propriu, care, pe cale de consecință, conduce la un alt handicap: neputința vederii în lăuntru al lui sine.

Acest tip de orbire îl face pe renumitul cărturar sau celebru fariseu, care-o fi, „călăuză oarbă”, fiindcă nu a văzut Calea, nu o vede, nu se vede nici pe sine în sine, deși degajă impresia că o vede, că se vede, că știe, altfel nu ar „înconjura marea și uscatul” ca să facă un ucenic, și, dacă îl face, îl călăuzește apoi „în a fi un fiu al gheenii”, îndoit decât el/ei. Se poate constata această dedicare plină de angajament a „călăuzirii în orb”, dar și paradoxala dinamică a „filiației gheenii” care proliferază neconținut, din gheenă în gheenă, în mai multă gheenă. Prin urmare, „călăuzirea în

orb” nu e întotdeauna, pretutindeni ocazională, întâmplătoare, ci poate fi și după o înlănțuită „filiație” milenară, după o inițiativă moștenire de gheenă, paternă.

Într-adevăr gravă, periculoasă apare însă ascunderea, această mascare-fașadare, disimulare a sinelui dinăuntru, necurat, viclenit, cu un „alt sine” inconsistent, artefact de prezentare, un sine dinafară, „curat”, „sincer”, etalat ca „fașada văruiată”. Însă, tendința de arătare, de expunere-fașadare socială nu trebuie culpabilizată și înfierată ca atare, întrucât e chiar firească, dar nu prin sine și pentru sine, și nu ca excrescență artificială, denaturată, mistificată, contrafăcută, ci prin caracterul său de vehicul transparent de expunere și transpunere autentică, mărturisitoare și a celor dinăuntru, reale, adevărate. De aceea, antidotul expunerii nu trebuie căutat în ascunderea cu orice preț, chiar în extremul ascunderii, retragerii ce castrează orice „prezentare”-înfățișare, ci în gestionarea sinceră, onestă, a măsurii reale a unei întâlniri integrative, participative, unitare, a celor dinăuntru cu cele dinafară, ce se prezintă dimpreună – aici și acum – modulată, dinamic, în chip adecvat mediilor de comunicare dintr-o regiune de expunere socială, limitată de specifice bariere de percepție, externe sau interne.

„Pe acestea să le faceți, și pe acelea să nu le lăsați”, este îndemnul, adresat tuturor, nu doar fariseilor și cărturarilor fățarnici, de a fi atenți la o dimpreună lucrare a celor dinăuntru cu cele dinafară, în dispunerea, mișcarea și așezarea lor firească în raport de arhechipul-originea lor recunoscută, asimilată. Să nu ne refugiem așadar doar în cele dinăuntru, ascunse, să nu ne închidem așadar doar în

cele dinafară, expuse. Să nu rupem și să înstrăinăm cele dinafară de cele dinauntru. În fond, cele dinafară trebuie să fie o imagine în asemănare, firesc transparentă, a icoanei dinauntru. Cele dinafară trebuie să reflecte asemănarea celor dinauntru, să devină o extensie, o mărturie a icoanei dinauntru, și nu un construct imagistic cvasiautonom ce „ia fața”, obliterând pe cele dinauntru. Legătura dintre cele dinauntru cu cele dinafară este, în datul original și în firescul ei, una de natură iconică, adică într-o asociere de asemănare. Subminarea acestei asemănări, acestei specifice legături iconice, nu aleatorie, nu arbitrară, are consecințe de natură patologică.

Această ruptură între „partea dinauntru” și „partea dinafară”, inversarea ordinii și, în fond, a relației și a comunicării firești între aceste „două părți”, dar, mai ales, nerecunoașterea faptului că ambele părți au aceeași unică sursă-origine, l-a făcut pe fariseu să nu fie apreciat doar ca orb, și, mai mult, l-a făcut să fie cinstit și ca nebun. Nebunia ar fi astfel și această „proiectare de lasere pe fațadă” până la confundarea cu ea, această expunere „la vedere”, până la identificarea cu propria expunere, cu vitrina unei artificiale imagini de sine însuși, uitând că acestea, cele dinafară, depind, comunică cu cele dinauntru, și că acestea, precum și acelea, au fost făcute să fie și într-o anume ordine, unitate, relație, într-o integrare în chipul-icoana împărtășirii lor comune.

În spectacolul cotidian, nebunia, în definirea situației de mai sus, ar putea fi recunoscută în cultivarea permanentă a unei lumi de personaje-sine, care transformă spațiul

public și/sau privat într-o imensă scenă-piață de etalare a unor imagini de sine ca „fațade” sociale. O nebunie care s-ar înțelege astfel ca estompare, dizolvare, risipire, pierdere a identității de sine a actorului în rolurile jucate. Ceea ce ar conduce la o confundare, la o substituire a actorului de rolul însuși. S-ar contura astfel premisele de definire ale unei situații limită în care rolurile își devorează actorul, îl cotropesc. O situație în care îl joacă rolul pe actor, nu actorul pe rol, o situație ce definește simptomatic ruptura barierei între realitate și ficțiune, indicând depersonalizare, dedublare, multiplă personalitate, și care poate ajunge până la „ieșire din minți”, până la posedare. Se ivește o lume-scenă spectaculară, posedată de roluri polimorfe, însă cu prea puțini actori care își asumă, având capacitatea reală de a o face, situarea, mișcarea în roluri diverse, fiind cu adevărat liberi și, ca atare, nedefiniți, decât cel mult în mod relativ, de rolurile în care intră.

Prin urmare, relieful atât de diferit fațetat, multistratificat al realității interacțiunilor umane reclamă inevitabil nevoia de permanentă poziționare, situare și adecvare, în fond, de asumare a unor roluri sociale, sens în care, fără îndoială se lasă asociată și nevoia de prezentare a unor fațade sociale, configurate și prezentate după registrul unor multiple partituri, în funcție de structura pre-dispozițiilor native, a setărilor culturale, a formelor mentale ori religio-spirituale, a dorințelor și așteptărilor diverse ale auditoriului, evident neomogen, care se cer satisfăcute, împlinite, realizate în spectacolul cotidian al lumii.

Însă, cheștiunea fundamentală rămâne cea a actorului, în sensul identității lui nealterate, integru prezervată în diversele roluri, liber, firesc asumate într-un chip responsabil, unul al slujirii oneste, sincere, convinse, dedicate; o asumare a unor roluri și performarea lor în vederea dobândirii celuilalt, a publicului, nu pentru performer și de dragul performării, ci pentru a-l atrage pe o cale a adevărului, a descoperirii de sine, a împlinirii lui reale.

În acest sens, afirma apostolul Pavel că, liber fiind față de toți, s-a făcut rob tuturor în scopul dobândirii multora pentru calea vieții adevărate. Și-a asumat astfel rolul de rob, de slujitor al tuturor, fiind însă nerobit de robie, ci liber ca viețuitor și mărturisitor al adevărului, anume Cel care eliberează, care „te face liber”: „Fiindcă deși sunt liber față de toți, rob tuturor m-am făcut, pentru ca pe cei mai mulți să dobândesc. Cu iudeii ca un iudeu am fost, ca să-i dobândesc pe Iudei. Cu cei de sub lege, ca unul de sub lege – deși eu nu sunt sub lege –, ca să-i dobândesc pe cei de sub lege. Cu cei ce nu au legea, ca unul ce nu are legea – deși nu sunt fără de lege în fața lui Dumnezeu, ci întru legea lui Hristos – ca să-i dobândesc pe cei ce nu au legea. Slab m-am făcut cu cei slabi, ca să-i dobândesc pe cei slabi. Tuturor toate m-am făcut, pentru ca-n orice chip să-i mântuiesc pe unii. Dar pe toate de dragul Evangheliei le fac, ca să-i fiu părtaș”.

Se poate observa astfel la lucru, pe scena lumii, mobilitatea maximală a unei performări care are capacitatea și libertatea de a „se face tuturor toate”, de a se arăta într-un fel sau altul, vizând însă o pescuire minunată, o mărturisire

de credință și o mântuitoare iubire și dăruire ce aduce în spectacolul cotidian chipul părtășiei cu Vestea cea Bună. Astfel zis, condiția de viețuire hristică se arată a fi una, nu fixă, rigidă, anchilozată, ci una ce permite un mare grad de mobilitate a actorului/performerului în multiplele roluri sociale cotidiene, roluri de asumat în virtutea adevărului care-i prezervă reala, autentică, veșnică identitate, și îi conferă, sporind permanent, deplina libertate a dăruirii de sine. Mobilitatea este aici una care are rădăcini adânci, este cea a vieții care se desfășoară pe calea adevărului. Este o mobilitate stabilă, de paradoxală libertate centrată, fixată, fiind o mobilitate articulată, ținută și susținută, nutrită permanent de chipul hristic, și nu o mișcare, fie considerată a fi stăpână, fie nu pe schimbare, de gen efemer sau de tip politropos. Mobilitatea aceasta de condiție hristică este așadar una a regăsirii permanenței suportului și resurselor mobilității în transcendența întrupată, arată a fi chipului hristic.

În atare perspectivă, încremenirea, înțepenirea într-o față stereotip, ce vrea să se arate a fi o transpunere de partitură creștină, chiar în diverse registre, este mai degrabă un semnal al debranșării de la resursele mobilității, un simptom al pierderii contactului real cu suportul mobilității, un indiciu al absenței prizei hristice directe, aici și acum. O astfel de față „personal-socială” apare doar ca o „imagine de sine”, ca impresie, ideal cucernică, cuvioasă, de ce nu, smerită, dar nu și ca o icoană care rulează pe ecranul vizibilității cotidiene dinamica tainică a asemănării *in actu* după un chip viu, prezent, transparent, permanent mobil,

cel hristic; o astfel de „fațadă” nu mai este într-o mișcare de iconare, nu mai este o asemănare, ci este o imitație; o astfel de „fațadă” nu mai arată, nu mai descoperă și actualizează chipul de persoană, adevăratul sine, ci se etalează ca personaj, ca un „sine social”; se expune, așadar, ca un artefact de imagine-reprezentare, și nu ca o icoană-prezență.

Pierderea caracterului iconic al „fațadei” mută jocul între morminte, aduce, pune spectacolul lumii cotidian într-un imens cimitir, local sau global, după cum îl privim sau ne situăm în el, întrucât extrage din „sinele social” de reprezentare tocmai miezul: chipul iconic al persoanei – sinele real, viul, deplin autentic. În mod firesc, nu trebuie să „te dai în spectacol” până nu îți regăsești adevăratul sine, până nu îți descoperi, ușor ușor, chipul tainic de persoană, de fapt suportul identitar al mobilității care îți permite să te miști neamestecat, neconfuz, nerisipit, întreg și autentic în multiplele roluri „fațadate” ce, vrei nu vrei, îți se propun pe cale. E riscant și periculos ca mobilitatea artei spectacolului vieții cotidiene, preocupată excesiv de expunerea de sine, să devanseze, sau mai grav să obtureze, să anuleze chiar, căutarea și regăsirea adevăratei mobilității, cea a sinelui profund, a chipului identității reale, a *cine*-lui fundamental. E indubitabil degenerant, denaturant ca arta spectacolului vieții cotidiene să genereze incontinent pe scenă numai personaje de tip politropos și efemeros, pescari într-o lume fără rost, frivolă, versatilă, absurdă.

De fapt, creștinismul schimbă partitura dualistă de tip metafizic-filosofic antic, ce asocia devenirea cu mișcarea și principiul transcendent cu nemișcarea cu imobilitatea,

descoperind că transcendentul originar este persoană, iar persoana este un chip absolut al vieții, cu mobilitate, nu doar în afară de sine, dincolo de sine, ci și în sine. Cu alte cuvinte, mobilitatea nu mai este doar apanajul devenirii, ci și a transcendentului, care nu mai este un simplu principiu imobil, nedeterminat, ci este *chip-persoană*, originea-originală, nu nedeterminată, ci identitară. Astfel, pe scena spectacolului lumii apare un chip al vieții transcendente care arată chipul de persoană ca un chip al mobilității în sine și dincolo de sine, mobilitate extinsă neconținut, veșnic în asemănările-icoanele, mărturiile ei, mobile, itinerante.

De aceea, înainte de a învăța limbajul rolurilor polimorfe ar fi bine să învățăm, măcar cu un pas înainte, limbajul identității de sine, ca să învățăm să pășim pe cărarea descoperirii de sine ca asemănare de chip-icoană, pentru a ne putea reface autentica mobilitate, adică acea capacitate de „a ne face tuturor toate”, întrucât taina vieții, s-a mai spus, se arată la față, dacă ne mișcăm plinitor în cuvântul: „mai fericit este a da decât a lua”.

Discursul religios despre starea vremii*

Cu ceva ani în urmă, răsfoind o carte, dacă memoria nu mă înșală, semnată de Edmond André, am aflat din cele spuse de autor că un mistic sufit, chiar dacă vorbește despre „starea vremii”, tot despre sufism vorbește. *Pe urmele unui mare inițiat* îmi pare că era titlul acelei cărți, iar inițiatul, ale cărui urme André căuta să le calce, era Gurdjieff.

Titlul cărții, punând în atenție nu doar un inițiat oarecare, în măsura în care e posibil să fie un „mic inițiat” ce poate fi nu un oarecare, ci unul calificat de autor ca mare, și deci superior, seduce, pe unii poate chiar îi incită, întrucât unde e inițiat e și premiza unei căi misterioase, ce apare și/sau e pe pragul dezvăluirii. Cât despre misterul exploatat în varia orientări și modalități de discursul retoric, de persuadare, precum cel de popularizare a științei, până la discursul seductiv, incitativ, de captare în diverse secte, mișcări, asociații sau organizații, s-a mai vorbit, și încă consistent. Nu s-a evitat, de pildă, din perspectiva psihologiei retorice, prezentată de profesorul Mihai, evaluarea unor cazuri concrete în care este surprins modul de a „subjuga o persoană, valorificându-i slăbiciunile strict pe

* Textul de față reprezintă o dezvoltare a unui articol publicat, într-o formă restrânsă, în Revista Sinapsa nr. IX (Platytera, București, 2011).

calea discursului retoric seductiv sau incitativ, adică numai prin pseudo-argumentare”. În sfârșit, tot felul de mistere și discursuri despre dezvăluiri misterice ne pot împresura, dacă nu au și făcut-o deja. În fond, misterul asociat nevoii umane permanente de el e și aici, din nou, fiindcă este dintotdeauna, pasibil de a fi explorat și exploatat, cu pricepere mai mare ori mai mică, și nu doar de inițiați. Cu inițiații se înțelege de la sine că situația e mai complicată, fiindcă au misterul la purtător, sunt deținători de căi ezoterice, chiar.

Acest „mare inițiat” al autorului francez este neascuns cititorului, întrucât, cum am spus, este vorba de Gurdjieff George Ivanovici, născut în 1887 la Alexandropol, Transcaucazia, în apropierea graniței ruso-persice și decedat în 1949, la Paris. Familia sa, de origine greacă, a locuit o perioadă de timp în Turcia, stabilindu-se ulterior în Armenia. Poate de aceea P.D. Uspensky vorbea de originea sa armeano-greacă.

De la Uspensky aflăm că Gurdjieff a primit o foarte bună educație, fiind supravegheat îndeaproape de episcopul localității, care l-a format pentru a deveni medic și preot. Gurdjieff însă a plecat de acasă pe când era încă adolescent și s-a întors după 20 de ani. Se spune că în această perioadă a călătorit în Asia, Europa și Africa, fiind membrul unui grup ezoteric numit „Căutătorii Adevărului”, ce avea ca scop găsirea Adevărului Ultim. Tot Uspensky spune că Gurdjieff a cunoscut fachiri și derviși, autentici maștri spirituali, că a studiat practicile yoghine, că a vizitat celebrele mănăstiri tibetane, că liderii grupului din care făcea parte îl trimiteau de la un maestru la altul, fiecare dintre aceștia dăruindu-i o

parte din cunoștințele sale, precum și meseria lor. Astfel, el a învățat arta țesutului, caligrafia, prelucrarea aramei, tehnici respiratorii, dansurile dervișilor, muzica sufită și tehnici yoghine de evoluție spirituală rapidă.

Pentru a strânge fonduri pentru cărți și pentru călătoriile grupului „Căutătorii Adevărului”, a prins vrăbii, pe care le-a pictat și le-a vândut oamenilor bogați, probabil americani, pe post de canari americani; a cumpărat covoare din Caucaz și le-a vândut la Moscova, probabil la ruși, susținând că sunt din India, dar mai ales convins fiind că nu este un păcat să profiți de snobismul și prostia oamenilor bogați. Rând pe rând, sau în același timp, a fost tâmplar, mecanic de locomotivă, șef de șantier, ghid pentru turiști, cărora se bucura să „le sucească mintea”, spune chiar inițiatul, pentru a-i tapa de bani. Nu are prea multe scrupule în ce privește modul de a face bani. Se transformă chiar în furnizor de materiale de construcții pentru căi ferate și drumuri, desfășoară activități deosebit de lucrative: practică negustoria cu covoare și antichități, comerțul cu amănuntul, deține restaurante, săli de cinema și altele. Uspensky, un cunoscut matematician, jurnalist și un mare amator de ezoterism, care amintea de foarte buna educație primită de Gurdjieff de la un episcop, caționează aceste gesturi, povestite de însuși inițiat discipolilor, ca fiind „expresii ale spiritului de aventură și ale inventivității”.

Cert este că Gurdjieff este înconjurat de legende, răspândite de discipoli care le amplifică sau le interpretează într-un sens care, după cum mărturisește însuși Gurdjieff, nu este poate cel mai bun. Apoi, dat fiind faptul că printre

călătoriile sale, de până la 1914, unele sunt imagine, altele reale, altele de inițiere, s-a iscat justificat întrebarea: cum poate fi distins adevărul de fals la un asemenea om? Inițiator sau escroc?, s-a întrebat, încă se întreabă. Esențial la Gurdjieff era să „înveți să nu te obișnuiești cu nimic”. Convențiile trebuiau înfrânte. Se practica postul, iar săptămâna următoare se făcea chef. Gurdjieff propune omului să distrugă în el toate obișnuințele trecutului, și, printr-o serie de exerciții psihologice și prin auto-observare, să se angajeze, nu pe căile considerate de el tradiționale: cea a fachirului, a călugărului sau cea a yoghinului, ci pe o „a patra cale”, aceea a *omului șiret*. Și asta tocmai pentru a anihila capcanele care fac din om un automat. Această „a patra cale”, *calea omului șiret*, Gurdjieff proiecta să o expună într-o vastă trilogie sub titlul general *Recits de Belzebuth à son petit-fils*. Sigur că Belzebuth în surse biblice și creștine apare ca un demon și numele unuia dintre cei șapte prinți ai Iadului. Într-o scriere apocrifă, *Testamentul lui Solomon*, apare chiar ca domn al demonilor. Și iată cum Gurdjieff, căutând Adevărul, a lăsat o „cale a omului șiret”, fiind sincer și autentic în desemnarea ei, cum altfel decât ca *povestire dinspre Belzebuth către fiii săi*, și, de ce nu, și convingător pentru cei ce nu cred, desigur în altă... Cale.

Deși nu despre Gurdjieff urmăream a vorbi, putem fi puși în dificultate dacă descoperim că André pășește la rândul-i pe „calea omului șiret”, deși era apelată și clamată ca mișcare „pe urmele unui mare inițiat”. Sigur că a păși „pe urmele unui mare inițiat” are o altă relevanță când este identificată pășirea ca o înscriere pe „calea omului șiret”.

Că André ar merge pe această „cale șireată”, oarecum îl privește. Ne privește?... Complicat răspuns.

De fapt, nu atât convingerea lui ne interesează, cât dacă și în ce măsură discursul misticului sufit despre starea vremii este și în ce fel un discurs religios. Că această temă a lui sufi și a stării vremii ar putea fi un „șiretlic al căii” lui André, fiind deci construită ca argument lăuntric „căii omului șiret”, nu este exclus. Sau poate André vrea să ne atragă atenția că și sufitul urmează aceeași cale, disimulând-o sub incerta, improbabilă „stare a vremii”. Calea omului șiret la Gurdjieff, la André, putem conveni, dar și la misticul sufit? Nu șiretenia ne interesează însă aici, chiar când și dacă își arogă o cale proprie, „o cale a sa”, adică a șireteniei, sub auspiciile, nu banale, ci ezoterice ale inițierii. Deși o inițiere în șiretenie poate stârni interes, poate seduce, poate incita, fiindcă una e să fii șiret, și asta poate ocazional, nu zic la evenimente, dar alta este să fii maestru al șireteniei, să cunoști șiretenia în misterul ei, la ea acasă.

Dacă memoria mă înșală cu privire la originea și autorul prin care am preluat referința la „misticul sufit și starea vremii”, ceea ce este posibil, și, de ce nu, chiar plauzibil, sunt însă convins, chiar nu mă îndoiesc, că undeva-cândva am citit-o. Nu-mi aparține tema, nu e o provocare construită, inventată de mine. În definitiv, vreau să spun că se poate aborda chestiunea misticului sufit și a stării vremii, fie ea schimbătoare sau nu, ploioasă sau însoțită, caldă sau rece, de zi sau de noapte, făcând abstracție de autor, fie el francez și apelat André, și, de ce nu, neluând în considerare invocatul excurs pe urmele unui inițiat, ce ar fi

sau ar putea fi mai mare sau mai mic. Că ar fi Gurdjieff sau oricare altul, inițiat desigur, la urma urmei poate chiar nu ne interesează, cu atât mai mult cu cât a viza depășirea convențiilor, obișnuințelor, automatismelor este – poate fi, de ce nu? – visul unei treziri în întuneric, altfel zis, ieșirea pe o ușă a misterului libertății fără rost și sens, răzvrătită, anarhică, situarea pe o cale a șireteniei, și mai aplicat, pășirea pe o cale a omului șiret. La urma urmei, că șiretenia și-a făcut sieși cale, s-a făcut cale, nu e poate nici măcar un mister. Se vede și din satelit. Știu și chinezii.

În fond, ce este religios sau ce este nereligios în acest mod discursiv al lui sufi, când și de ce un discurs despre starea vremii este sau poate fi considerat religios? De ce, cum și în ce sens discursul acestui sufit este un discurs religios? De ce varia discursuri media despre starea vremii ce inundă improbabilă vreme de azi nu sunt discursuri religioase? Cine și în ce condiții evaluează discursul misticului sufit ca fiind unul de caracter religios? Cum un discurs despre ceva ca starea vremii, supusă probabilității și schimbării, poate ascunde temeiul și caracterul religios al discursului și cui i se poate revela astfel?

În fond, ce este într-un discurs în stare să convingă?

S-a vorbit astfel, din vechime, vizavi de ce e în stare să convingă, de raționalitate, alături de care nu se exclude și o implicare a sufletului, la care se adăugă și o importanță sporită a limbajului, dar nu se uită, încă până azi, că de convins, să fim serioși, conving și influența și cadourile, și autoritatea și funcția. În actul comunicării se spuse că se impune ca adresantul să aibă o opinie convingătoare, dar se

făcu, totodată, și o diferență între opinie, cea în care vorbitorul nu cunoaște faptul la care se referă, și știință, atunci când îl cunoaște. Se subînțelege că o convingere izvorâtă din cunoașterea faptului este de altă forță decât cea ivită din necunoașterea lui, din părelnicie.

Într-o accepțiune foarte generală, spune profesorul Mihai, convingerea constituie actul spiritual de afirmare, actul subiectual însușitor al unei cunoștințe aptă să fie comunicată. După dominantă intenției cuvântătorului, arată profesorul, discursul retoric este: *persuasiv* (domină dovedirea rezonabilă care duce la convingeri), *seductiv* (domină dovedirea afectivă care conduce la comportamente aparent rezonabile), *incitativ* (domină provocarea emoțiilor care conduce la comportamente aparent rezonabile). Este *persuasiv* discursul retoric care vizează comunicarea (în ce cred eu launtric să crezi și tu launtric, prin mijlocirea susținerilor mele la care aderi). Este *seductiv* discursul retoric care vizează asumarea unilaterală de către public, a unei valori, prin mijlocirea argumentelor preponderent afective. Este *incitant* discursul retoric care vizează instalarea în public a unei tensiuni emoționale suficiente să se comporte cum îi sugerează cuvântătorul. Ca atare stând lucrurile, se înțelege că trebuie să fim cu grijă convenită și cu reală prudență față de incitatorii care stârnesc voit tensiuni emoționale, folosind diverse canale, extraterane, terane, subterane, pentru a determina și orienta comportamente individuale și de grup, în diferite rețele și structuri, nu numai cele zise de socializare, larg uzitate.

În plus, profesorul afirmă că avem o „comunicare autentică” dacă, într-adevăr, utilizatorul „are convingerea pe care o propune”, pozitivă sau negativă etic, și este inautentică comunicarea dacă mimează această convingere. Ne este însă semnalată și o responsabilitate a comunicării, de fapt a comunicatorului, în sensul că „persoana care știe ce este mai bine pentru public, are nu numai dreptul, dar și obligația morală să comunice”. Dar, pentru a realiza comunicarea, acestei condiții, necesară, i se adaugă o alta, anume „exigența de credibilitate”, întrucât chiar dacă știe mai bine, comunicatorul „trebuie să aibă credibilitate la publicul său sau să o obțină în desfășurarea discursului”. Rezultatele scontate ale comunicării, după cum ne indică profesorul, survin în sînjul unei potrivite asocieri între „știința binelui”, „exigența de credibilitate” și „tehnicele retorice”.

Și asupra discursului misticului sufit, nu despre mistică ori despre sufism explicit, ci despre starea vremii însăși, ne putem întreba cum și/sau când este acest discurs, dacă este, incitativ, seductiv, persuasiv. Care este intenția și motivația discursului lui sufi vizavi de public și receptarea de către acesta a exigenței de credibilitate și a autenticității în ex-punerea „stării vremii”? În cazul discursului retoric persuasiv se poate avea în vedere un transfer al *credo*-ului lăuntric al sufitului mistic către publicul receptor, care poate adera la acesta, prin mijlocirea „sus-ținerilor” sale.

Însă a ce și care *sus-țineri*? Cele ce vizează mistica sufită și/sau cele ce vizează starea vremii? E o opinie despre „starea vremii” a lui sufi sau e vorba de o știință a lui sufi despre starea vremii, fiindcă știința misticii sufite nu

ne îndoim că ar poseda-o, altfel, nu ar mai purta numele de sufi, decât ca pârât. La modul real, s-ar putea ca dintre receptorii discursului unii să adere doar la „starea vremii”, alții nici măcar la ea, știind că vremea e atât de probabilă, și la urma urmei atât de trecătoare și schimbătoare, ba chiar s-ar putea spune, azi mai mult ca ieri, vulnerabilă, ca stare desigur. Și nu m-aș duce cu gândul la „fenomenul încălzirii globale” prezent în discursul contemporan, fiindcă starea vremii ar putea deveni și mai incertă, probabil. Și, când evoc această incertitudine, nu mă gândesc doar la misticul sufi. Și, sincer vorbind, nici la convingerea, *credo*-ul strălucitului actor DiCaprio, realizator recent al unui documentar ce aduse în atenție nu doar „fenomenul încălzirii globale”, ci mai ales pericolele la care ne expune acest fenomen mai apocaliptic decât apocalipsa însăși. Că discursul retoric despre starea vremii ar fi poetic, categorial, conceptual, cotidian, după natura limbajului utilizat, sau, în raport de publicul receptor, extensional, nedeterminat mai degrabă decât determinat, nu e de abordat în abstracto aici. Ce relevanță ar putea avea pentru starea vremii, cea atât de concret versatilă? Depinde ea, „starea vremii”, de discursul, retorica cuiva, inițiat sau nu?

Din unghiul de vedere al misticului sufit, însă, putem crede că intenționalitatea sa este girată de mistica sufită pe care o/sau îl locuiește, și de care, pe fondul ei, unitar și integrat, nu se poate des-prinde. Fiindcă, la urma urmei, ori suntem mistici sufiți, ori nu mai suntem. De aici și în acest sens, afirmația că și de vorbește despre „starea vremii” tot despre sufism vorbește, anume cine? Misticul sufit, fiindcă

despre el încercăm să vorbim, și nu întrucât ne interesează. Sigur că înțelege acest aspect cine știe, cine e prevenit, avizat, cine poate să-nțeleagă. Nu mai puțin justificată, provocatoare aș zice, e și chestionarea, la urma urmei de bun simț: misticul sufit poate vorbi el însuși în persoană despre „starea vremii” ca stare a vremii? Altfel zis, misticul sufit poate prezenta și el o rubrică meteo, cumva, undeva, cândva, punând mistica lui de sufi între paranteze, întrucât, convenim, îl convingem, că se adresează unui public anume care vrea să vadă și să audă cum mai e, numai cum e cu „starea vremii”? La această întrebare nu știu cum pică să răspundă altcineva în locul său, unul de inițiat, asta am stabilit, cred. Am stabilit cum că ar fi inițiat, nu și ce înseamnă a fi inițiat, ori a fi părtaș inițierii, mici sau mari, care-o fi. Ce înseamnă un mistic sufit în persoană, fie că poartă un discurs despre starea vremii fie nu, nu m-aș încumeta degrabă să răspund, întrucât persoana nu e doar față și nume.

De bună seamă, chestiunea vorbirii despre „starea vremii”, oricare ar fi ea, oricum ar fi ea, în precaritatea și versatilitatea ei, poate fi un semn, argument chiar, că misticul sufit se poate ascunde în/prin faptul curent, în/prin lucrul contingent, fie el un țesut de covor sau o scriere caligrafică, sau vreun alt meșteșug ori anume/oricare meserie. Temeiul motivațional al ascunderii, aparente pentru unii, poate releva un caracter misteric și inițiativ, ce pune prag/stavilă/sită neaveniților, nepregătiților, neinițiativilor, sau, de ce nu, poate arăta chiar *o cale a omului șiret*. Mai verosimil ar fi ca să încerce un răspuns aplicat la o astfel de chestiune un mistic sufit, și nu mă grăbesc să spun „în persoană”. Asta în

caz că îl găsim sau reușim să-l întâlnim, ba, mai mult, să-l descoperim și identificăm, întrucât riscăm să dăm de el înfășurat într-un discurs despre „starea vremii”. Și, fiind vorba de starea vremii, Slavă Domnului, că vreme trece, vreme vine de când lumea, de ea suntem înștiințați nu doar dimineața și seara, doar e rubrică curentă la orice buletin sau jurnal de știri, mai mult decât din oră în oră.

De ce această deasă înștiințare despre starea vremii? Din cauza ratingului, s-ar putea răspunde în fugă, nu chiar convingător, fiindcă ratingul e mai degrabă aici efect și țintă, decât cauză. Cererea de starea vremii a publicului, s-ar putea zice. Dar de ce cere ce cere, mărirea sa publicul, de ce cere dumnealui să știe starea vremii, totuși? Ce îi spune lui, omului, această stare a vremii? O fi poate vreo legătură între starea vremii și starea omului, una mai mare și mai profundă poate decât putem noi ști și explica. Și nu e de gândit aici și acum la teoriile și în termenii conspirației. Sau poate omul are nevoie să vadă că viața nu e monotonă, ternă, ci există totuși și schimbare. Și „starea vremii” îi confirmă, convingător, zi de zi, ceas de ceas: da, există schimbare, permanentă schimbare, totul este schimbător, chiar trecător, neverosimil de trecător. *Memento mori!* Sau mai bine zis „remember death”, cum spune, nu doar americanul, ci chiar tot omul care nu vru sau nu apucă să învețe *esperando*.

Desigur că dintre cei ce vorbesc ori povestesc despre starea vremii, la radio sau tv, ca să amintim doar pe aceștia, nu știm să aibă vreo legătură cu mistica sufită vreunul dintre ei. Înclinăm să credem în probabilitatea că nici unul. Dar nu poți ști. Problema, în situația că ar fi, este cum l-am

identifica pe unul față de celălalt sau ceilalți. Însă, de ce l-am identifica, dacă intenția noastră este să aflăm starea vremii, timpul probabil, motivați fiind de a ne orienta cum să ne îmbrăcăm, dacă să luăm umbrelă sau nu etc., și nu de căutări de natură mistică. Astfel de căutări ne-ar orienta timpul probabil altfel, fie ploaie, fie soare, fie vânt. Că autenticitatea și credibilitatea celor ce ne transmit prognoza stării vremii în discurs, mai cu seamă în cel televizat, ar avea vreun rol persuasiv, seductiv, incitant în a ne stimula aderarea mai mult sau mai puțin convinsă la aceeași stare a vremii, prezentată de diferiți interpreți ai viziunii satelitelui extraterestru și ai prompterului omniscient nu ne interesează aici. Dar nu e de evitat că verosmilul televiziunii apare, paradoxal, pentru unii, ca o „cale a omului șiret”.

Revenind totuși și simplificând, dacă sufismul este o mistică de origine și natură religioasă, discursul misticului sufit trebuie să e discursul unui om religios, acceptând premiza că omul religios este astfel, adică religios, și când doarme și când e treaz, și când merge și când stă, și când mănâncă și când nu, și când lucrează și când nu, și când ține un discurs și când nu îl ține; cum ar veni, vorbește și când tace. Aici ar putea fi chiar o cheie, cea a aflării a ce ne vorbește, nu vorba, ci tăcerea. Și vorbim, se-nțelege, de tăcere după un sens mistic, religios. Altfel zis, vorbim despre faptul că tăcerea mistică ar putea grăi ceva, altceva-altcumva decât tăcerea cuiva care nimic nu are a spune. Libertatea misticului sufit ca actor față de/în discurs/rol-mască este o altă chestiune. Cu mască sau fără mască trebuie să fie el însuși. Anume cine?

Chiar și astfel fiind, poetul nepereche ne previne: privitor ca la teatru tu în lume să te-nchipui, joace unul pentru patru, totuși tu ghici-vei chipu-i. Tu așază-te deoparte, regăsindu-te pe tine, când cu zgomote deșarte *vreme trece, vreme vine*. Și încă ce vremel!

Dar, poate, mai interesantă este aici chestiunea limbajului și a metalimbajului, dualitatea, posibil coexistentă, necontrară, a acestor limbaje și raportul dintre ele: disimulant, indexal, simbolic, iconic, precum și un anume apofatism și catafatism, în-fășurate și/sau des-fășurate, de metalimbaj, de limbaj. Mai mult însă este de aflat care este calea subiectului inserat, înfășurat, desfășurat, prin limbaj, prin metalimbaj, adică cine este actantul misterios al acestei comunicări, sau meta-comunicări, apofatice și/sau catafatice.

Lao Tse înțeleptul spusese încă prin secolul VI î.Hr.: *Calea pe care ți-o arăt nu e Calea*. Această paradoxală „cale care nu arată Calea” a influențat profund toate sistemele de gândire precum și religiile Chinei, afirmă Su Yan. Cu excepția Bibliei, remarcă același Su Yan, nimeni altul, acest text de numai 5000 de caractere, fiind tradus în majoritatea limbilor, a cunoscut cea mai largă popularitate, și în urma răspândirii pe durata a două milenii și jumătate, a scos la iveală faptul că „Lao Tse este un fluviu care adună apele culturii orientale și occidentale, devenind o comoară a înțelepciunii lumii și că influența sa trece de la cercurile academice la societate, de la teorie, la viața oamenilor de toate zilele”. Ceea ce înseamnă că această arătată cale care nu e Calea, străbătu nu doar spre culmile academice și teoretice, ci se coborî chiar și la firul ierbii societății, la viața omului, cea de zi cu zi.

Bătrânul Tse nu ne pare însă a fi șiret, întrucât el nu vrea să ascundă, ba chiar previne că nu discursul „despre Cale” e Calea, că una este calea discursului (despre Cale) și alta este Calea propriu-zisă. Anterior celebrului călugăr budist Obaku, ce lovea de-a dreptul ucenicii cu sandaia de lemn în cap pentru subita iluminare, Lao Tse lovește așadar cu sandaia paradoxului pentru a scurtcircuita limbajul/gândirea discursivă, relevând wu-wei-ul, acțiunea non-acțiunii. Lao Tse ne încredințează de bună seamă că una e Calea și alta este „vorbirea despre” Cale. Totuși, distincția între Cale și „vorbire despre” Cale este una, dar distincția cu pricina nu spune și că nu ar putea fi și o legătură, și de ce fel ar fi, între Cale și „vorbire despre” Cale. Însă, despre ce Cale vorbim când „vorbim despre” Cale? Calea lui Lao Tse? A vorbit singur Lao Tse despre ea, altfel nu știam de ea, de Calea lui Lao Tse, cea anume nearătat arătată. Noi însă aici, și nu doar aici, putem să „vorbim despre” Cale, despre altă Cale, desigur. Care? Singura.

O Cale care s-a arătat, descoperit singură pe sine.

Putem fi încredințați însă de sinceritatea lui Lao Tse, ca om superior, când arată o limită, o insuficiență, o neputință a limbajului de a cuprinde și a exprima Calea. Precum încredințați suntem și în faptul simplu, relevant direct din această zicere: calea pe care ți-o arăt nu e Calea, cum că Lao Tse, într-adevăr, nu arată... Calea. Că pentru istoricul religiilor de la Chicago, sau poate și de altundeva, (Tao-) Calea desemnează realitatea ultimă, misterioasă și insesizabilă a oricărei creații, temei al întregii existențe, e o altă chestiune. Calea se descoperi pe sine apriat la plinirea vremii când „Cuvântul s-a făcut trup”

și vorbi despre Cale, despre Sine: Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Strâmtă e Calea, aflăm din Cartea Sacră, precum și că puțini sunt cei care o află, deși mai mulți sunt cei ce „vorbesc despre”, despre Cale. Cel puțin așa pretind, așa cred.

Într-un volum despre esența doctrinei buddhiste la întrebarea „Creștinii se roagă lui Dumnezeu, musulmanii lui Alah. Cui se roagă buddhiștii?” venerabilul Gonsar Rinpoche, tibetan trăitor budist în Elveția, răspunse că în privința lui Dumnezeu sau Allah, totul depinde de cum înțelegem această denumire, fiindcă, în cele din urmă, nu denumirea contează, ci doar semnificația ei. Cât despre budiști, spuse că budiștii se roagă celor Trei Giuvaeruri (Buddha, Dharma, Sangha) care sunt în același timp „obiecte de refugiu”, „obiectele cărora ne rugăm” și „scopul pe care aspirăm să-l împlinim”. În final conchise că dacă prin Dumnezeu înțelegem „o stare perfectă”, „o stare în care înțelepciunea și capacitățile noastre au ajuns la desăvârșire și în care toate obstacolele au fost eliminate”, adică „o stare de încetare ultimă și de perfecțiune”, acea stare nu este diferită de Buddha sau de iluminare.

Gonsar, în discursul său – care trebuie că este religios, în măsura în care budismul este o religie, deși ateu, și nu o filosofie – susține prin urmare că, fie că vorbim despre Dumnezeu, fie că vorbim despre Allah, e importantă înțelegerea, semnificația denumirii. Pentru Gonsar, însă, o „stare perfectă”, o „stare în care înțelepciunea și capacitățile noastre au ajuns la desăvârșire”, și „în care toate obstacolele au fost eliminate”, adică o „stare de încetare ultimă și de perfecțiune” este „Dumnezeu”, care e totuna cu Buddha și e totuna cu iluminarea. De fapt, tibetanul vrea să ne spună că

poate folosi denumirea de Dumnezeu sau de Allah, având drept semnificație „iluminarea”, „vacuitatea”, „mod ultim de existență” etc. Dumnezeu în realitate, mai bine zis ca Realitate în Sine, pentru tibetano-elvețianul Gonsar, *nu există și nici nu este*. Ceea ce e firesc și într-un fel cinstit, dat fiind că budismul este în fond autodeclarat ateu. Ambiguitatea vine din „vorbirea despre” Dumnezeu, care pentru tibetan nu este o Realitate.

De altfel, sunt și în cotidian din cei care spun, aparent pacificator vizavi de oricare ar fi el, dintr-o religie sau alta, chiar într-o confesiune sau alta, că cel care se roagă, „tot lui Dumnezeu se roagă”, fiindcă „doar e un singur Dumnezeu”. De bună seamă că Dumnezeu e unul singur, asta putem conveni. Dar, cum vedem din ce spune Gonsar, îl putem identifica pe Dumnezeu cu altceva decât El însuși, și îi putem atribui chiar și o altă semnificație. Însă, problema omului căutător și a celui rugător e întâlnirea cu El, adică cu Dumnezeu ca ce este El ca Realitate, ca Dumnezeu, deci. Fapt pentru care omul rugător caută nu să-și închipuie un Dumnezeu după o semnificație sau alta, nici măcar Unul „după chipul și asemănarea sa”, adică a omului. Aici este de fapt o răscruce, între o cale a unui „Dumnezeu după chipul și asemănarea omului” respectiv o alta a „omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”; în prima variantă Dumnezeu poate fi orice semnificație îi atribuie omul, poate fi orice sau nimic, iar în cea de a doua variantă Dumnezeu este în realitate „Cel ce Este” și trebuie identificat și recunoscut ca atare. În acest sens, se poate spune că e important pentru omul căutător, rugător, și ce nu este Dumnezeu: *neti*,

neti, nici aceasta, nici aceasta. Dar, în chip fundamental trebuie reținut: **Tu nu ești EL, EL nu ești Tu!**

Gonsar ne arată că *Vacuitatea* înseamnă *negație*, și că există un ceva, care, însă, trebuie negat. Cu toate acestea, ne spune tibetanul, dacă negația este exagerată, cădem în extrema nihilismului, iar dacă nu negăm „ceea ce trebuie negat”, cădem în extrema eternalismului. Este dificil de găsit calea de mijloc între „nihilism” și „eternalism” ne previne Gonsar, fapt pentru care ne și sugerează că „trebuie să negăm în mod corect ceea ce trebuie negat – dar nici prea mult nici prea puțin”, întrucât „înțelegerea vacuității este importantă”. Astfel, această „negare” este o metodă, este o cale ce caută experiența *Vacuității*, ce devine un soi de *via negativa* care pornește, după cum afirmă tibetanul, de la o discriminare corectă a eu-lui, printr-o identificare precisă a lui, pentru a evita dezvoltarea unor vederi nihiliste.

Interesant că pentru tibetanul, de acum european, Gonsar, primordială este „găsirea obiectului” de negat. Cu alte cuvinte, identificarea „obiectului” ca atare precede procesul negației. Trebuie deci să identificăm acest *eu*, acest *sine* care trebuie negat, precizează tibetanul, făcând trimitere la maestrul Santideva, care susține că „dacă nu există mai întâi contact cu lucrul care este denumit, nu avem nici un alt mijloc prin care să înțelegem ce este absența lucrului”. Nu pot înțelege ce este absența lucrului fără să înțeleg mai înainte prin contact prezența lucrului. *Vacuitatea* apare astfel ca absența sau ca negarea eului. De altfel, după credo-ul mărturisit al tibetanului, *sinele* și *eul* sunt luate aici doar ca exemple și premise de analiză, pentru a demonstra, de

manieră generală, că ele nu au existență inerentă sau o existență proprie. În plus, Gonsar crede că de fapt Buddha a spus: „Toate lucrurile sunt asemănătoare iluziilor”. Deci, conform lui Gonsar, Buddha nu a spus că lucrurile, că chiar „totul este o iluzie”, ci că lucrurile, deși sunt o realitate, sunt asemenea unor iluzii. Prin urmare, Buddha nu ar fi spus că fenomenele sunt iluzii, ci că sunt iluzorii și că apar ca iluzii, fiindcă dacă ar fi iluzii nu ar exista nicidecum. Sigur că Gonsar oferă ca instrument ajutător în înțelegerea iluziei, definiția iluziei: „perceperea naturii fenomenelor într-un mod diferit de cel adevărat”. Iluzia ține astfel de percepție, de o anumită percepție, de un mod perceptiv, altul decât un mod perceptiv adevărat.

Ne putem întreba însă de ce această abordare *răsucită*, ce privilegiază parcă iluzia înaintea realității, ce arată fenomenele și lucrurile ca fiind asemănătoare iluziilor. De ce nu iluziile sunt asemănătoare lucrurilor și fenomenelor? Sigur că cineva îi poate răspunde lui Gonsar că este o iluzie că *vacuitatea* experiată este realitatea ultimă (seamănă, dar nu el), dar și că „realizarea vacuității” și rămânerea în meditație în această stare, prin practica numită *meditația asemănătoare spațiului*, este o groapă-mormânt al stingerii de sine, căreia numai lumina hristică îi poate reda viața și plinătatea. Adică ar trebui negată în sensul „depășirii” și această *vacuitate* – identificată desigur prin experiență, dar denumită și interpretată falacios (iluzie!) ca *realitate ultimă* – pentru a putea face încă un pas către Realitatea Primă și cu adevărat Ultimă, ceea ce înseamnă deja o altă Cale. Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul, este afirmarea, mărturisirea unei alte

Căi care transcende, și ca Realitate și ca parcurs și finalitate, calea către vacuitatea budistă. O Cale pe care budismul nu o percepe în realitatea și adevărul ei, ci o interpretează prin propriul mod perceptiv, transformându-o astfel într-o iluzie.

De aceea este un impas al re-înțoarcerii pe Cale, cum o prăpastie căscată, de netrecut pentru cei care alunecă absorbant pe *calea vidului*, și care ajung, atunci când sunt implicați profund într-un anumit gen de meditație, precum cea amintită, să perceapă că „nu mai există nimic altceva decât această vacuitate”, fiindcă „toate celelalte gânduri conceptuale dispar”. În această meditație, întrucât „singura percepție care rămâne în acel moment este cea a vacuității în sine” este limpede că nu mai poți percepe și o altă realitate transcendentă, și o altă Cale, de pildă. Vacuitatea este punctul terminus al căii budiste, este finalul, maxima realizare.

Precizarea lui Gonsar, față de începătorii care ajung la acest punct fără înțelegerea veritabilă, cum că „realizarea vacuității lor se schimbă într-o stare fără gând”, nu e o cale de ieșire. Percepția acestei vacuități experiată ca distinctă de starea fără gând nu ar fi impasul real, e o posibilă experiență, dar adâncirea în acest gol, considerat unica realitate, ca realitatea-vacuitate, golul în afară de care nu mai există nimic altceva, este concluzia care închide definitiv accesul la o suprarealitate. În acest sens, se poate vorbi în mod just de vacuitatea aceasta, nu doar postulată, ci imersată, experiată, cu adevărat ca de moartea transcendentală, ca de abisul prăpastiei fără fund. Afundarea, absorbirea în acest vid deopotrivă cu golirea și detașarea de gânduri, dispariția lor

chiar, apare astfel drept calea închiderii în definitiv și pecetluit mormânt pseudo-transcendental.

Până la urmă, în acest demers al identificării și al negării, negarea are ultimul cuvânt, confirmând iluzia unei identificări mincinoase a ceea ce se desemnează prin această vacuitate ca realitate ultimă, drept Alfa și Omega. Cu alte cuvinte, *volens nolens*, nihilismul, chiar vizând o experiență în transcenderea gândului și a conceptului, marchează structural această *cale*. Paradoxal, iluzia – care dintru început era vizată spre a fi înlăturată prin identificări și negări succesive într-un anumit plan – este cea care marchează definitiv finalitatea demersului experiențial. Și, din punct de vedere antropologic, identificarea naturii *eu*-lui, *sine*-lui, în viziunea buddistă, cu structuri energetic-materiale constituie un soi de iluzie, în sensul în care aceste agregări subtile-energetice nu sunt natura *sine*-lui ori a *eu*-lui, ci manifestări ale Sine-lui, ale Eu-lui a căror natură transcende aceste agregări energetice.

În atare sens, ceea ce e experiat ca vid/vacuitate în budism este de fapt Sine-le, Eu-l, de fapt Sufletul. Însă, acesta *nu poate fi realitatea ultimă*, decât în mod iluziv, întrucât Sufletul acesta are la rândul său o Origine a sa, ce îl transcende, și în adâncul căruia e altarul de taină, redeschis prin întreita scufundare baptismală, în Chipul și Numele Treimii Sfinte. Prin urmare, ceea ce identifică budismul ca *eu*, disipat în agregate energetice subtile, exprimă de fapt energiile-puterile Sufletului (creat), cu relativă autonomie față de acesta, un cvasi-eu, un cvasi-sine.

Că spunem Dumnezeu unei pietre, unui copac, unei stări, unui înger, eu-lui, sufletului, marelui arhitect, unui om,

că facem religie și discurs religios din aceste identificări e altceva decât a-L întâlni pe Dumnezeu Cel viu descoperit prin Întruparea Cuvântului, Cel ce a vorbit despre Cale ca despre Sine, și despre Sine ca despre Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul. Vacuitatea tibetană încearcă experiența unui „sfârșit” care nu vrea să știe de... Începutul și Sfârșitul, descoperit de însuși Chipul-Icoana Alfa și Omega prin Întrupare, și mărturisit prin preaplinul de întrupare al transfigurării, prin Schimbarea la Față. Mai pe scurt: atâta timp cât Dumnezeu nu se descoperă pe Sine omului, omul nu-L poate identifica, recunoaște, întâlni ca nesfârșită și inepuizabilă persoană-taină, ca Alfa și Omega.

După tradiția creștinismului răsăritean, evocată în ascetica și mistică sa de marele teolog D. Stăniloae, nu există doar un mister al lucrurilor și al ființelor, ci există și un mister al ființei divine. Altfel zis, sunt mistere și mistere, și acestea nu trebuie amestecate, nu trebuie confundate. Însă, în perspectiva teologului, misterul în profunzimile realității sale ultime este legat de persoană. Astfel că într-o „dinamică veșnică a cunoașterii” este angajat nu numai misterul inepuizabil și apofatismul, ci și „relația între Persoana supremă și persoana creată”. În plus, Dumnezeu e altceva, ca realitate, decât întreaga creație: îngeri, natură, om. Nu poate fi identificat cu nimic din realul creatural, nici cu componente ale naturii cosmice, ale naturii umane sau angelice. Nu este în continuitate substanțială cu nimic din toate acestea. Dar în orizontul teologic creștin răsăritean fenomenele nu numai că nu sunt asemănătoare iluziilor, cum prezenta Gonsar tibetanul, ci pot fi revelatoare ale lui

Dumnezeu, ca realitate în sine, ca persoană-conștiință absolută. Mai mult, afirmația, teologia pozitivă, este aici, în spațiul creștin, „premiza” fundamentală. Dumnezeu „Este cel ce este”, viu și real. Dumnezeu Este!

„Ce ar fi dacă n-am mai spune nimic despre Dumnezeu, nici măcar că este? Nu s-ar periclita, în lipsa oricărei propovăduiri, însăși viața religioasă? Ce s-ar întâmpla dacă n-am spune că Dumnezeu e mare și plin de iubire? Dacă lumea și Scriptura sunt revelațiile lui Dumnezeu, iar ele ne spun ceva pozitiv despre El, evident că teologia pozitivă își are drepturile ei.” – ne încredințează mărturisirii sale teologul. Astfel, deși teologia pozitivă apare ca o „teologie a finitului”, aceasta este „departe de a exclude infinitul”. Dimpotrivă, teologia pozitivă face posibilă ridicarea spre el, fiindcă Dumnezeu se descoperă și prin creație, prin lume, prin Scriptură. Cât privește teologia negativă, teologul ne spune că aceasta „înviorează spiritul nostru cu perspectivele nesfârșite pe care misterul, ca sân inepeizabil de adevăruri și de revelații le deschide spiritului”. Însă, în demersul său, teologia negativă nu uită și nu leapădă, nu desconsideră conceptele pozitive cu privire la Dumnezeu, extrase din lumea/realitatea creată, și, deși constată că aceste concepte sunt inadecvate și neputincioase pentru a vorbi despre Dumnezeu, totuși, „numai în comparație cu acestea constată că Dumnezeu e altfel”.

Prin urmare, atât teologia pozitivă, cât și teologia negativă dimpreună vorbesc despre Dumnezeu, teo-loghisc, adică, se-nțelege, „vorbesc despre” Cale. Altfel zis, despre Cale se poate vorbi atât în termeni afirmativi, pozitivi, cât și

prin negarea celor afirmativi, pozitivi, mod în care teologia negativă procedează la o zugrăvire de „icoană (în negativ) a măreției divine”, care e mai presus de orice cuvânt. Teologia negativă se bazează însă pe teologia pozitivă, o are ca începătură, fiindcă are nevoie de termenii ei pozitivi, de bogăția și subtilitatea lor, pentru a-i nega, arătând că Dumnezeu ca realitate în sine, este dincolo și de unii și de alții.

Însă teologia negativă nu este o negare a rațiunii, ci „pretinde o continuă înălțare a schelelor rațiunii” pe trepte tot mai înalte, pentru a oferi o viziune cât mai cuprinzătoare asupra „nemărginirii oceanului divin”. Astfel, teologia negativă, în înțelegerea teologului, a vorbitorului despre Dumnezeu-Cale, nu pretinde renunțarea la conceptele raționale, ci e dornică de sporirea lor, ea fiind „punctul supra-rațional al neobositelor încordări ale rațiunii, care nu trebuie să-și sfârșească nicidecum cercetările ei asupra naturii, vieții omenești, Scripturii”.

Cu alte cuvinte, perspectiva teologiei negative presupune (și) cercetarea asupra naturii, vieții omenești și asupra Scripturii, și ca atare nu exclude rațiunea, implicarea ei, nici discursul rațional, dar prin teologia negativă se cheamă nu la excluderea rațiunii, ci la depășirea ei, la o pătrundere într-un orizont supra-rațional. Teologia pozitivă și teologia negativă încearcă o cunoaștere a lui Dumnezeu pornind de la realitatea și fenomenele lumii create, de la univers și făpturi, care și ele vorbesc despre Dumnezeu, în felul lor, prin însușirile și calitățile lor, prin frumusețea, armonia, inteligența și conștiința lor, prin viața lor.

Însă, oricare făptură creată, fie că este om, înger sau natură, are la rândul ei realitatea ei, distinctă, nu ca semnificație, ci ca realitate în sine de realitatea transcendentă a lui Dumnezeu. De aceea trebuie identificat și recunoscut cu acuratețe în perspectivă antropologică ce/cine este omul ca persoană, *sine*-le, *eu*-l, ca premiză a unui real dialog, neconfundat, neamestecat, cu Dumnezeu Treime de Persoane. Care este autenticul său chip apofatic? Discursul teologiei negative este paradoxal pozitiv, slujind exprimării dinamicii adâncirii și experienței apofatice a tainei nesfârșit descoperitoare a lui Dumnezeu. Această taină de adâncire nesfârșită este cea a persoanei, adică a unei conștiințe, nu a unei vacuități, precum în budism, și trebuie identificată și recunoscută ca atare.

Interesant, apropo de apofatism și discurs, este faptul cum Areopagitul rămâne în spațiul ecleziologic integrând și susținând un limbaj filosofic în exprimarea teologiei sale, iar Origen a fost declarat eretic chiar comentând Scriptura. Evident că se poate desfășura cineva într-un discurs folosind un limbaj scripturistic fiind eretic, marxist, ocultist etc. Osho comentează *Fericirile* convins că Iisus Hristos este un iluminat, și nu Dumnezeu Cuvântul ce s-a făcut Trup, Fiul „Născut iar nu făcut”. Fie că îl pot considera unii pe Osho filosof mistic sau religios, un realizat, discursul său filosofic sau religios, inițiativ, cum o fi el, la ce susținere și convingere te îmbie să aderi? Evident nu la un credo creștin, întrucât nu e o mărturie hristică, chiar dacă vorbește despre Fericirile despre care a vorbit Cuvântul Însuși, chiar dacă vorbește despre Hristos însuși. La urma urmei, discursul religios chiar

plin, încărcat de citate din versete și saturat de limbaj scripturistic, desfășurat de un credincios eretic, adică cel care are un credo, altul decât credo-ul ortodox, fie că e un discurs persuasiv, seductiv, incitativ, tot de convingerea sa lăuntrică, la care te cheamă să aderi, este indubitabil amprentat, marcat, configurat. Discursul religios sau nu despre crucifix, în ce fel, în ce sens ar fi unul persuasiv, seductiv, incitativ?

Într-un articol despre crucifix, obiceiuri și tradiții (apărut în 2003 în *La Repubblica*) Eco are în atenție polemica în jurul cazului crucifixului în școli. De fapt, vorbind despre valul de migrații care transformă continentul european, Eco opinează că Europa va să devină un continent colorat, cu toate schimbările, adaptările, concilierile și ciocnirile aferente acestui fapt, având să parcurgă „o tranziție deloc lină” către această proclamată finalitate policoloră. În acest sens și în acest context semnalează, ca episod înscris în această tranziție conflictuală, „polemica în jurul cazului crucifixului în școli”. În conflictualitatea tranziției inevitabile evocate de semiotician, acesta crede că „nu se vor ivi doar probleme politice, de drept sau chiar religioase, ci vor intra în joc pulsuni pasionale, asupra cărora nu acționează nici legea, și nici dezbaterea publică”. Cazul „crucifixului în școli” este prezentată ca una dintre aceste probleme, care a reușit „să pună alături, ca reacții (de semn opus), persoane care gândesc diferit, credincioși și necredincioși”. Interesant cum, în sprijinul crucifixului în școli, reacții îndurerate și indignate s-au făcut auzite, remarcă Eco, chiar și din partea unor indivizi agnostici, care spun că „crucea este un fapt de antropologie culturală”, profilul său fiind înrădăcinat în sensibilitatea colectivă.

Dacă „chestiunile pasionale nu se discută, iar chestiunile juridice sunt irevelante”, careva ar putea susține și că „problema este irelevantă și din punct de vedere religios”. Semioticianul afirmă că problema nu este irelevantă din punct de vedere religios, ca principiu, deoarece crucifixul în clasele de curs amintește că Italia este o țară creștină și catolică. Dar, „considerentele de principiu” intră în conflict cu „observațiile de ordin sociologic”, întrucât, semioticianul, deși recunoaște crucifixul ca pe „o emblemă clasică a civilizației europene”, îl observă actualmente laicizat, și nu de ieri de azi. Cu alte cuvinte crucea a devenit, în constatarea lui Eco, un „simbol mirean și universal”.

În observațiile de ordin sociologic ce reflectă fenomenul acestei laicizări prezintă diferite exemple, nu dificil de remarcat, de identificat, de verificat; observăm crucifixuri ce ies la iveală din decolteuri; vedem lăntișoare cu cruce purtate de fete care circulă cu buricul la vedere și cu fusta până în vintre; aflăm cruci și structuri cruciforme pe drapelele unor țări foarte laice precum Suedia, Norvegia, Elveția, Noua Zeelandă, Malta, Islanda, Grecia, Finlanda, Danemarca, Australia, Marea Britanie etc; există orașe italiene care au o cruce în stema lor, chiar sub administrație de stânga, și nimeni n-a protestat vreodată. Toate aceste exemple s-ar zice că pot constitui tot atâtea rațiuni „pentru a declara acceptabil crucifixul în școli, dar cum se vede, ele n-au nici un fel de atingere cu sentimentul religios”. Există „o adevărată batjocură la care a fost supus crucifixul, dar nimeni nu s-a scandalizat vreodată”, ne previne același ilustru interpret și tâlcuitor de semne.

În fond, Eco susține că „există în lumea aceasta obiceiuri și tradiții mai puternice decât credințele sau revoltele în contra oricărei credințe, iar obiceiurile și tradițiile sunt respectate”. Și de aici concluzia sa: „dincolo de orice principiu religios, și cu condiția ca religiozitatea lui să fie respectată, trebuie să accepte obiceiurile și tradițiile țării gazdă.” Și corolarul ei: „O invitație pentru intoleranții fundamentaliști: înțelegeți și acceptați obiceiurile și tradițiile țării gazdă. O invitație și pentru gazde: Faceți în așa fel încât obiceiurile și tradițiile voastre să nu devină o impunere a religiilor voastre”.

Demersul retoric al semioticianului în subsidiar relevă faptul că discursuri diferite ca perspectivă pot aparent concerta în susținerea, din unghi și cu argumente proprii, a unei *anume chestiuni* într-o *anume conjunctură*. Care e intenția, convingerea, motivația celor ce se implică într-un astfel de demers este o altă problemă, care dă însă seama de altceva, anume de absența neutralității implicite fiecărui demers discursiv. Este limpede că agnosticii, susținând cauza prezenței crucifixului în școli, n-au devenit credincioși. Că aceste demersuri se susțin și implicit au, nu doar un punct comun, ci chiar un unghi de convergență, e discutabil. Astfel, spre exemplu, e de lămurit din ce perspectivă vede Eco „obiceiurile și tradițiile mai puternice decât credințele”? Cum este de înțeles situarea aceasta a „obiceiurilor și a tradițiilor” ca una „mai adâncă și mai puternică decât credințele religioase”? Care este fundamentul și originea acestor obiceiuri și tradiții? Când, cum, în ce sens „obiceiurile și

tradițiile” (după înțelesul lui Eco) devin mijloace pentru ca „religia să se impună”? Sau poate viceversa?

Argumentarea lui Eco, deși apare *pro* crucifixuri în școli, postulează convingerea sa că „obiceiurile și tradițiile” sunt mai puternice decât „credințele sau religiile”, că, în ultima instanță, sunt deasupra acestora. Că un astfel de discurs nu e religios e limpede. Că ar fi neutru față de credință și religie, cine poate crede? Greu de crezut. Putem crede că intenția sa, măcar implicită demersului său persuasiv, este să aderăm la convingerea sa intimă, anume că este ceva „deasupra credinței și religiei”. Scurt spus, suntem chemați să asumăm crucifixul ca „obiceiuri și tradiții”, nu ca „religie și credință”. Dar, cum să înțelegem la urma urmei sensul aceluși verset al Cărții: „*Cine nu adună cu Mine risipește. Cine va căuta să-și salveze singur sufletul, acela îl va pierde!*”?

În *Contra religiei*, C. Yannaras face o distincție între religie și eclezia, afirmând eclezia ca altfel și altceva decât religia. Sigur se poate întreba careva dacă discursul său este religios, este eclezial sau este metafizico-filosofic cu aparență eclezială, deci dacă ne vorbește sau nu despre o „a patra cale”. În caz că e a treia variantă, eclezia la care el intenționează să ne convingă să aderăm e construcția sa metafizico-filosofică, credo-ul său intim, reprezentarea sa vizavi de eclezia sau e cu adevărat vorba de eclezia credo-ul niceean, „cea sobornicească și apostolească biserică”? Că religiozitatea reprezintă pentru Yannaras o nevoie naturală a omului – o necesitate înnăscută, instinctuală, că religiozitatea este asemănătoare foamei, setei, temerii de boală și de durere, groazei în fața morții – se poate concede că este

o definiție particulară a religiozității, definire ce este nu departe de înțelegerea marxistă asupra religiei și religiozității.

În contra acestei religiozități și religii se ridică filosoful, propunând o soluție pe care o declară ca fiind cea a „ecleziei”. A unei „eclezie metafizico-filosofică” paralelă cu eclezia mărturisită în *Crez*? Sau, poate, s-ar putea crede, de către unii sau alții, că Yannaras vorbește de „*una sfântă sobornicească și apostolească Biserică*”, numai că o definește, o re-construiește conceptual după chipul și asemănarea discursului său, adică metafizico-filosofic. Yannaras propune o „trăire eclezială” care să determine răsturnarea termenilor religiei, desigur ai religiei definită de el în parametri naturali, instinctuali, ai necesității, ai temerii, ai fricii. De ce religia ar fi de definit numai în coordonate naturale și instinctuale, iar eclezia s-ar preta la definirea metafizico-filosofică, este o altă problemă a cărei lămurire nu pare că o aflăm de la Yannaras. Chestiunea este dacă prin discursul său Yannaras se poziționează *intra* sau *extra* eclezia ca „una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”? Cu alte cuvinte, dacă discursul său implică sau nu și mărturisirea de credință în lăuntru *Crez*-ului? Face metafizică în limbaj teologic sau face teologie în limbaj metafizic?

Schema propusă de Yannaras arată religia ca asociată individului, instinctului, interesului, necesității, iar Biserica se prezintă ca asociată persoanei, eliberării de instinct, libertății, dragostei. Gurdjieff, cum am văzut, trimitea și el la eliberarea de obișnuințe, de automatisme ca necesități pentru libertatea spirituală dincolo de constrângeri etc.,

sigur, pe calea ce și-o asuma, pe *calea omului șiret*. Perechile polarizate: dragoste/instinct, libertate/necesitate etc, ca scheme propuse de Yannaras, îl aseamnă într-un anume fel cu Gurdjieff. Cum ar părea însă Gurdjieff în perspectiva lui Yannaras: religios sau bisericesc? Sau poate altfel, Yannaras e pe un fel de *cale a omului șiret* ce se strecoară sub acoperământul hainei ecleziei, în chip de apologet al ecleziei, pe care se ține „să o apere”, pe de o parte, epurând-o de religiozitate, dar, pe de altă parte, subminând-o printr-o reinterpretare a fundamentului ei; spre exemplu, cel triadologic, cel ce vorbește despre Calea descoperire a Originii ca Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Din cele expuse de Yannaras, Dumnezeuul său e *libertatea*: „Prin numele Tată este desemnată libertatea nu ca act volițional pur și simplu (posibilitate nelimitată de opțiuni), ci drept cauză a *fînței*: cauza configurării ca *ipostază* a *fînței*, cauza constituirii ca realitate ipostatică” (C. Yannaras). Însă este vorba de *libertatea* înțelesă ca eliberare de orice pre-determinare, limitare, necesitate, *libertatea* drept cauză a ipostazei, *libertatea* chiar cauză a constituirii ca realitate ipostatică. Dragostea trimite astfel, după Yannaras, tot la libertate ca la Cauza fără de Cază. „Dumnezeu este dragoste” semnifică pentru filosoful grec, de fapt, că *dragostea* e Dumnezeu, fiindcă dragostea e libertate, iar libertatea e relație ce naște *ipostazele*.

Astfel, modul de existență, ce îl deosebește pe Dumnezeu de orice existent – spune Yannaras –, este *libertatea*, libertatea existențială absolută. Însă, „nu libertatea ca o posibilitate nelimitată de opțiuni”, ci în mod

primordial „ca eliberare de orice determinare, limitare, necesitate existențială”. La această libertate trimite cuvântul *dragoste* – întrucât filosoful înțelege întotdeauna dragostea doar ca opțiune activă, nu ca necesitate. Dar Yannaras susține că la aceeași „libertate existențială absolută” trimit de fapt și semnificantele lingvistice ale „mărturiei ecleziastice” privitoare la *treimea ipostazelor* Cauzei fără de Cauză a existențelor”, deși, concomitent afirmă, în răspărul „mărturiei ecleziastice” că semnificantele *Tată, Fiu, Duh* nu indică trei entități personale (realizări parțiale autonome) a unei naturi sau substanțe comune date (asemenea naturilor pe care le deducem ca rațiune – mod al fiecărei specii comune de existențe).

Cu alte cuvinte, numele (Tatăl, Fiul, Sfântul Duh) arată că existența/supra-existențialitatea fiecărei ipostaze a „Cauzei fără de Cauză” a tuturor „se realizează” ca „libertate a unei relații de iubire”. Deci numele (Tatăl, Fiul, Sfântul Duh) la filosof nu trimit, nu indică, nu semnifică entități-realități/persoane ca reale existențe în sine ontologice, precum se afirmă în „mărturia ecleziei”. Mai mult, în discursul filosofului apare și această „Cauză fără de Cauză”, ce este „peste” „treimea ipostazelor”, deci inclusiv peste „Tatăl”, care, în acest sens, apare și el ca o ipostază (-efect), adică are o cauză, numită „Cauza fără de Cauză”.

În fond, pentru Yannaras Dumnezeu Tatăl nu e Originea în Sine, nu e chip de Tatăl în sine ce are potența și capacitatea de naștere a Fiului, ci nașterea, relaționarea e cea care generează chipul de Tată și chipul de Fiu, al ipostazelor de Tatăl și de Fiul. Tatăl și Fiul apar la filosof ca

produse ale „relației”. Dumnezeu metafizicii lui Yannaras este *relația*: „Numele Tată arată că ipostaza concretă (cauzală a ființei) nici nu se cunoaște nici nu există prin sine și pentru sine. Există ca „născător” al Fiului și ca cel de la care „purcede” Duhul. „Nașterea” Fiului și „purcederea” Duhului (în afara timpului și prin iubire – din iubire și doar din iubire, doar ca rezultat al libertății) este modul prin care se definește *ipostaza* ființei Tatălui: este ipostază (existență reală), *deoarece* refuză autonomia ontică personală și își realizează în mod liber *ființa* ca relație, ca dragoste”.

Ipostazele sunt generate de *relație/dragoste/libertate* la Yannaras. Ipostazele nu sunt deci întreguri-realități în sine, chipuri ontologico-ființiale, cu potență și capacitate de relație, în sine și dincolo de sine, nu sunt persoane. Dumnezeu metafizicii lui Yannaras e *libertatea* ce generează triada ipostazelor/măști a „Cauzei fără Cauză”. Călea apare pentru filosof ca „un mod de a fi în relație”, ca „mod de a fi social”, ca „expresie a libertății relației biruitoare asupra necesității”.

De bună seamă metafizica lui Yannaras se folosește în discursul său de un limbaj teologic creștin, de aceea poate îi și spune „metafizică creștină”, dar în sine rămâne o „construcție metafizică”, chiar în și ceea ce privește „eclezia” pe care o propune; ni se arată astfel „o eclezie yannaristă” ce induce un *credo* care nu este *credo*-ul ecleziei „una sfântă, apostolească și sobornicească Biserică”, întrucât, începând cu fundamentul triadologic, filosoful îi re-configurează acestui fundament structura. La urma urmelor, călea acestei „metafizici creștine” se vrea a fi o cale a ecleziei, fiindcă se

folosește de termenii și limbajul ecleziei. Se poate spune că filosoful vorbește despre „calea ecleziei”, dar nu o arată. Altfel zis, calea (ecleziei) pe care ne-o arată nu e Calea (ecleziei). Dar nu este Calea (ecleziei) nu din pricina neputinței limbajului de a o arăta în taina și apofatismul său, ci fiindcă, paradoxal, limbajul în conținutul semnificant, nu în forma lui, o deconspiră ca fiind o „altă cale” decât cea a ecleziei, chiar dacă o numește, o declară astfel.

De altfel, filosoful aduce în atenție în discursul său apofatismul și relația, relativitatea limbajului și prioritatea experienței. Numește astfel *apofatism* refuzul de a epuiza cunoașterea prin exprimarea ei, considerând că exprimarea adevărului unei constatări empirice și înțelegerea exprimării nu înlocuiesc cunoașterea adevărului-constatării. Filosoful afirmă astfel că putem înțelege o exprimare (lingvistică, figurativă sau oricare alta), dar putem totodată ignora adevărul (realitatea) la care trimite exprimarea. În fond, afirmă că „cunoașterea oricărui adevăr nu înseamnă înțelegerea semnificanțelor ce îl exprimă, ci contactul direct al relației (sau experiența relației) cu realitatea semnată sau cu mărturia experienței ce o confirmă”.

Negrăitul experienței căii apofatice a relației, distinct și neredus la medierea limbajului exprimat, devine astfel preeminent. Modul relației ca experiență direct apofatică, contactul relaționar, nemijlocit de discursul însăilând semnificanți, apare ca mod al cunoașterii realității adevărului. O prioritate a experienței apofatice într-un fel firesc propusă, asumată, invocată, promovată de filosof. Însă care ar fi calea

acestei experienți apofatice tainice veridice și modul descoperirii și exprimării ei într-adevăr, *întru* adevăr?

Știm că apostolul neamurilor și-a prevenit ucenicul să se ferească de cei care „având înfățișarea adevăratei credințe, tăgăduiesc în ascuns puterea ei”, dar și de cei care „mereu învățând, nu pot să ajungă niciodată la cunoașterea adevărului”. Ceea ce înseamnă că și discursul de înfățișare a unui credo „de adevărată credință” poate fi duplicitar, disimulant, deși, de ce nu, incitant, seductiv, ascunzând o „pseudo credință” sau chiar „necredință” și, mai sinistru, „reaua-credință”; există desigur și acea/altă cale – ademenitoare, amăgitoare, incitanta și seductiva pre-făcere în „lumină” ca pre-făcătorie a „celui întunecat” ce se arată/ex-pune înainte ca „luminat”, i-luminat, inițiat.

Desigur, într-o schemă, care ar urma un model avansat de un istoric al religiilor, atât „adevărata credință”, cât și „falsele credințe” ar apărea doar ca *egale* „produse ale minții”, cu nimic „mai adevărate” sau „mai false”, una vizavi de cealaltă/celelalte. Dar această viziune – ce circumscrie credința la „capacitățile de producție” ale minții, negând însăși autenticul temei al credinței, care este existența unei realități transcendente, ce nu este în continuitate de substanță cu subiectul actant al credinței – e „o deschidere care închide”.

Un teolog contemporan ardelean, citând un autor rus, al cărui nume nu mi-l amintesc, susținea că „între ortodocși și catolici e un zid care nu ajunge până la cer”, propunând astfel o imagine care dorește să inducă faptul că înălțimile spirituale ale oamenilor duhovnicești se întâlnesc fără să se

poticnească în peretele-barieră despărțitor. Această perspectivă, mai degrabă metaforică, pierde din vedere un realism al tavanului teologic, permeabil sau nu la penetrarea sa de lumina adevărului de credință. Așadar, e și o separare în perspectiva verticalei prin orizontala tavanului, și nu doar una orizontală prin verticala peretelui despărțitor. De fapt, prin „peretele despărțitor” se induce faptul că despărțirea e valabilă doar pentru cei „de jos”, pentru „cei mici”, pentru cei ce n-au ajuns la înălțimi. Dar, pe de altă parte, se induce faptul că „această despărțire” e doar efectul unei „construcții umane”, un produs al/o producție a minții omului, ce nu a afectat decât relația orizontalei inter-umane, și nu și „relația orizontală” articulată prin verticalitatea relației omului cu Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, chestiunea disputei *filioque*, fie că „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl” sau că „Duhul Sfânt purcede și de la Tatăl și de la Fiul”, exprimă, după autorul rus și după cei care îi împărtășesc sintagma, doar cărămizi așezate, dispuse, în zidul vertical, secant, despărțitor al întâlnirii orizontale, inter-umane, ocolindu-se sau ascunzându-se faptul, fundamental, că aceste sintagme exprimă în primul rând ferestre macroscopice, ce deschid sau închid vederea, transparentizând bolta sau opacizând planșeul, spre adevărul transcendent, afectând relația-întâlnirea pe verticală, și ca atare și obturând o experiență pleneră pe orizontala inter-umană, desfășurată sub incidența și în orizontul verticalei.

Nu este vorba, prin urmare, doar de o „ceartă de cuvinte”, de „o neînțelegere de termeni și limbai”, și, de fapt, nu e vorba nici de aceeași experiență apofatică, spirituală,

tainică, elevată; o curioasă experiență apofatică care ar încerca să relativizeze exprimările semnificanților până la aleatorii și indiferente sensuri, ba chiar până la contrarietatea semnificațiilor, paradoxal presupus descoperite ale adevărului experimentat. Și aceasta, mai cu seamă când aici e vorba ca adevărul experimentat să fie, nu un obiect, ci un Subiect care se descoperă pe Sine, cum altfel, decât prin Duhul Adevărului. Viziunea asupra unui perete despărțitor evanescent, ce se „subțiază spre înălțimi” până la dispariție, dă seamă, ne vorbește despre o „cale de *unire*” ce nu vrea să străbată prin lumina unității în sânul adevărului de credință ca un *credo* mărturisit.

De altfel, dacă, așa cum zice Yannaras, cunoașterea oricărui adevăr nu înseamnă înțelegerea semnificanțelor ce îl exprimă, ci contactul direct cu realitatea semnificată sau cu mărturia experienței ce o confirmă, se poate întreba dacă „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl” sau „Duhul Sfânt purcede și de la Tatăl și de la Fiul” exprimă un contact direct într-adevăr cu realitatea exprimată, semnificată prin aceste formule. Mai degrabă, se poate spune că cei care afirmă, susțin aceste două formule „Duhul Sfânt purcede de la Tatăl” sau „Duhul Sfânt purcede și de la Tatăl și de la Fiul” nu sunt prin experiență tributari cunoașterii aceluiași adevăr, fapt pentru care, în mod firesc, nici mărturia experienței lor depusă, articulată în aceste formule nu coincide. Ca atare aceste formule diferă, fiindcă în realitate nu e vorba de cunoașterea aceluiași adevăr prin contact direct. Așadar, deosebirea nu e numai la nivel de formule și semnificanți, ci este o deosebire, în primul rând, cu privire

la cunoașterea prin experiențe directă a adevărului. A prezuma că contactul cu realitatea semnificativă e același, dar formularea acestor contacte experiențiale e diferită, nu are noimă.

De fapt, după sensul creștinismului răsăritean, trebuie avut în atenție modul iconic, inter-subiectiv, sinergic între om și Dumnezeu, privitor la *mărturisirea de credință*, atât în ceea ce privește mărturisirea, cât și în ceea ce privește receptarea acesteia, atunci când subiectul receptor aderă, e convins să își asume mărturia celui dintâi. Cu alte cuvinte, nimeni nu poate aprinde, insufla, transmite credința în Hristos către un alt subiect uman decât prin medierea prezenței lui Hristos, înrăuită atât asupra mărturisorului, cât și asupra celui chemat la ospățul credinței.

De aici, *adevărată credință* e probată de prezența reală a lui Hristos prin Duhul Adevărului ce nu se poate tăgădui, contesta, contrazice pe Sine, și care e prezent *și dincolo de/și în/și prin* susținerile *credo*-ului launtric al mărturisorului, cât și în *mișcarea (meta-persuadarea)* ascultătorului spre aderarea la aceste susțineri exprimate prin diverse forme de limbaj, ce îl pot ascunde devoalând și devoala ascunzând, dar nu contesta sau contrazice. Vedem și reținem în acest sens o anume relativitate a limbajului exprimat, dar și o indubitabilă valoare iconică a sa, implicită și/sau explicită, precum și o probare, identificare, recunoaștere, o „citire” direct apofatică, întrucât apofatismul nu e necunoaștere, ci o supracunoaștere prin experiențe. Iar această experiențe apofatică nu se lasă pradă unei exprimări, unei formulări oarecare, arbitrar, neconforme cu experiența însăși, mai cu seamă când este vorba de o experiență a unui apofatism

inter-subiectiv, deci care ține de un contact direct, nemijlocit, inter-personal.

Așadar, aici se vorbește despre o cale a apofatismului, nu impersonal, ci personal. Se vorbește despre o cale a persoanei apofatice, adică despre o cale care se arată și ea pe sine, se descoperă, vrea să se descopere ca ceea ce este în identitatea sa. Prin urmare, unul este apofatismul impersonal, și altul este apofatismul personalist. Nu trebuie confundate. Primul arată calea apofatismului impersonal, cel de-al doilea descoperă calea apofatismului personalist. Și, fiind căi diferite, de bună seamă, nu doar exprimă, ci și ajung la destinații diferite, adică la poli opuși, de nesurpas, de neconfundat. Premiza și miza unor întâlniri dorit unificatoare, a unor reconcilieri finale, eshatologice, nu poate inversa, amesteca, confunda poli și căile ce le subîntind, zicând, de pildă, că Ierusalimul este cetatea, unică și universală, ca pol absolut vizat, metafizic țintit, de toate cele trei religii monoteiste.

Claude Geffré, vorbind despre temele cele mai specifice gândirii filozofice și teologice ale lui André Scrima, amintește printre altele, apropo de întâlnirea dintre cele trei religii monoteiste și de semnul axial al Ierusalimului, de „făgăduința eshatologică de reconciliere finală a tuturor fiilor lui Abraham”, precum și de „necesitatea de a depăși plenitudinea christocentrismului prin universalitatea Duhului”. Geffré constată că Scrima „crede că dincolo de un orizont hristologic, trebuie adoptat un orizont pneumatologic”.

Pe de altă parte, trebuie spus că într-un text mai vechi al lui André Scrima, *Fundamentele ecleziologiei orientale*, nedatat,

probabil o conferință, acesta afirma că „așa cum trupul istoric al lui Hristos a fost conceput în Duhul, tot astfel și trupul Bisericii, la Cincizecime, trupul euharistic, este conceput în Duhul: iată însemnătatea Epiclezei. Hristos și Duhul nu pot fi niciodată despărțiți; Duhul Îl manifestă pe Hristosul istoric, euharistic, eclezial, iar Hristos este înainte-mergător. Toate aceste niveluri se întrepătrund organic în realitatea Bisericii.” (A. Scrima, *Dubul Sfânt și unitatea Bisericii*, 2004, p. 67). Însă în 1980, când îi transmite lui Geffré textul *Ierusalim: reflecții asupra unei cetăți „unice și universale” pentru tradițiile monoteiste* pentru a fi publicat la solicitarea acestuia în revista *Concilium* – și asupra căruia „din diferite motive, autorul (A. Scrima) a preferat să-și păstreze anonimatul” – Scrima vorbește într-adevăr de un „orizont pneumatologic, dincolo chiar de un orizont christic”.

Prin urmare, în acest text Scrima într-adevăr vorbește de un orizont pneumatologic care nu mai mărturisește orizontul christologic istoric, euharistic, ecleziologic, și într-adevăr susține „necesitatea de a depăși plenitudinea christocentrismului prin universalitatea Duhului”. Această dorință de ascundere sub anonim poate exprima implicit un semn al recunoașterii distincției nete dintre aceste două perspective/modalități, de altfel incompatibile, de „relaționare”/„legătură” între Hristos și Duhul.

Care este însă convingerea intimă a lui Scrima, care este adevăratul Scrima?

Cert este că cele două poziții nu se împacă. E limpede că unii sunt tentați, după cum este lesne de văzut, să susțină

că această din urmă „anonimă” poziție de „rafinament și elevație spirituală” este cea a „universalului”, a adevăratului Scrima (Scrima „cel de pe urmă” ?), care își „transcende” ca un străin, pelerin spre zenit, propria tradiție pe care a „locuit-o”, dar pe care, acum, o părăsește pe ușa „universalului”. Însă, din orizontul teologic al primei perspective, această, să-i zicem, „din urmă” perspectivă, cea a „anonimului Scrima”, propune o „transcendere” și o „universalitate” de factură iconoclastă, aniconică, falacioasă, ce configurează, gândind la incompatibilitatea celor două perspective într-un singur om, un „creștinism” de personaj, de mască, de rol, *extra ecclesia* (nulla salus).

Anca Manolescu reține la rândul-i că o temă dominantă în gândirea lui Scrima este „întâlnirea religiilor la zenit, convergența lor spre același pol absolut”. „Ferm integrat într-o tradiție – crede Manolescu –, Scrima e tocmai de aceea acut sensibil față de universalitatea Duhului, față de modurile în care el animă marile tradiții ale lumii”. Manolescu vede specificitatea metodei lui Scrima în *orientarea interpretării* către zenit, într-o dominantă interpretativă de tip „apofatic”. Astfel, diversitatea tradițiilor, din punctul de vedere al lui Scrima, „ne atrage atenția asupra distanțării lui Dumnezeu în sine față de toate expresiile posibile”.

Este limpede că această *orientare interpretativă* de „tip apofatic” ce vizează un posibil zenit, numit al „Dumnezeului celui viu”, operează în sânul unui demers ce fracturează relația biunivocă dintre „plenitudinea christocentrismului” și „Duhul” despre care El, Hristos, spune că „Acela va mărturisi despre Mine”, adică despre El, anume

despre Hristos. Astfel, se propune și se substituie acestui Mângâietor – Duh al Adevărului ce dă mărturie că Hristos e Fiul Tatălui, cel Unul Născut – un alt „Duh”, mai degrabă similar aceluia cvasiubicu „Mare Duh Nevăzut” al evangheliilor apocrife proxime/înrudite gnosticismului, ce susține o „universalitate” a prezenței sale în diversitatea tradițiilor care se regăsesc și se reîntâlnesc într-o unitate a unui pol zenital transcendent.

Acest „Duh” – care ni se spune că „depășește” „plinătatea christocentrismului”, promovând o universalitate care crede într-o „diversitate de plenitudini” a tradițiilor religiilor (sau o plinătate universală ce le transcende plinindu-le), deci nu mărturisind-o, împărțind-o hic et nunc, prezentând-o, actualizând-o – nu este același Duh cu Duhul Cincizecimii, cu Duhul ecleziei. Este alt duh, este deci extra ecclesia. De altfel, nici acest zis zenit apofatic de viu impersonal nu e apofaticul cel Viu al Dumnezeuului Treime.

D. Stăniloae, vorbind despre relațiile Treimice și viața Bisericii (Ortodoxia, XVI, nr. 4, 1964), arată în autentic spirit al tradiției răsăritene că „relația între Duhul și Fiul păstrează mai mult decât «Filioque», atât transcendența divină, cât și unificarea noastră cu Fiul, prin Duhul, care rămâne permanent întru Fiul”. Aici este un credo al tradiției răsăritene mărturisit de marele teolog, care leagă permanent pe Duhul de Fiul, care „scapă creatura și de distanțarea de Dumnezeu, dar și de confuzia cu Duhul”, deși, desigur, „e dificil de a înțelege unirea dialectică a transcendenței și intimității Duhului în raport cu noi, care ne asigură unirea fără confuzie și cu Hristos”.

Pentru a înțelege cum „Duhul se îmbibă în simțirea și capacitatea noastră de cunoaștere, fără a se identifica cu ele”, marele teolog oferă o analogie cu relațiile umane, în care observă că „iubirea noastră față de cineva nu e numai iubirea noastră, ci și a celui ce ne iubește pe noi”, întrucât „căldura iubirii lui trezește și intensifică iubirea noastră față de el, sau față de altul”. În acest fel, conform teologului „înțelegem prezența factorului transubiectiv în simțirea noastră, oricât de intim ne-a devenit el”, și „în caracterul transubiectiv al acestui factor e implicată transubiectivitatea celui care ne iubește și în același timp intimitatea noastră cu el”. Analog, susține că viața inter-relațională a ecleziei „e plină de transubiectivitatea transcendentă divină, devenită intimă ei prin faptul că e viața în Duhul cel de o ființă cu Fiul și nedespărțit de El”.

În acest orizont al nedespărțirii Duhului de Fiul, teologul reiterează că, în tradiția creștin răsăriteană, „preocuparea de Hristos nu numai că s-a ținut în echilibru cu preocuparea de Duhul Sfânt, dar s-a considerat totdeauna că nu se poate trăi legătura cu Hristos decât în Duhul Sfânt, că în Duhul Sfânt nu se trăiește decât legătura cu Hristos; cu cât se cunoaște mai viu Hristos și se trăiește mai mult în El, cu atât aceasta se face mai mult în Duhul Sfânt; și cu cât are cineva o viață mai duhovnicească, cu atât e mai afectuos atașat lui Hristos”.

Pentru marele teolog, indisolubila unire între Hristos și Duhul Sfânt își are rădăcina adâncă în indisolubila unire care există între ei în planul intertrinitar, și, în acest sens, afirmă hotărât că nu poate fi cunoscut și trăit Hristos ca

Dumnezeu fără Duhul, dar nici Duhul nu poate fi trăit singur, fiind numai mijloc de sesizare supranaturală. În chipul acestei legături neconfundate între Hristos și Duhul se constituie cu adevărat eclezia și susține viața creștinului intraclezială.

Mai precis, mai detaliat același profund teolog și mistic dezvăluitor de taine adaugă întăritor: „Dacă Duhul e mijlocul și intensitatea cunoașterii divinității transcendente, Hristos, ca Logos, e conținutul structurat al acestei cunoașteri. Unde lipsește acest conținut, sufletul se afundă în construcții proprii, într-un entuziasm inconsistent și dezordonat, cum s-au întâmplat cu atâția «trăitori» anarhici și cu atâtea curente creștine entuziaste, dar dizolvante, care n-au avut în mod real pe Duhul Sfânt, o dată ce Duhul nu se poate avea fără Hristos”.

De altfel, filiația și frăția abrahamică, invocată ca punct/schemă de reconciliere a „celor trei monoteisme”, e o supoziție care nu ia în considerare că aceste „trei monoteisme” proiectează la modul concret și real orizonturi de interpretare (teologice, antropologice etc.) ireductibil diferite asupra Vechiului Testament și deci și asupra „filiației și frăției abrahamică”. Pe o schemă similară acestui demers, unii ar putea vorbi de o „filiație și o frăție adamică” ca punct de reconciliere a tuturor neamurilor, alții ar putea vorbi de o „filiație extraterestră” pentru o reconciliere intergalactică, sau de o filiație a frăției întru principiul universal ca frăție și reconciliere universală. Fiecare, unii sau alții, cu origini, filiații și fraternități după cum, ce și pe cine au de reconciliat...

„Făgăduința eshatologică de reconciliere finală a tuturor fiilor lui Abraham” cu referire la „cele trei monoteisme”, de care Geffré îl consideră și pe Scrima încredințat, prezumă, pe de o parte, o filiație a credinței abrahamică a „celor trei monoteisme”, retroactiv neveridică credem și ireală, iar, pe de altă parte, exprimă o ruptură de credința că Hristos – Dumnezeu Omul, Fiu al lui Dumnezeu făcut și Fiul Omului ce S-a dat pe Sine ca jertfă pentru toți – e Alfa și Omega, e Făgăduința împlinită. El, Hristos, e făgăduința eshatologică a deplinătății împăcării omului cu Dumnezeu. Eshatologic, numai filiația hristică și nu filiația abrahamică (a cărei împlinire este, de fapt, în filiația hristică) e Calea împăcării cu Tatăl, Tată care în nici un caz nu e vreun „pol zenital” reconciliator de monoteisme.

Filiația abrahamică a dus către Hristos ca Cel ce este Chipul de Fiu prin excelență, chipul filiației propriu-zise, adevărate, depline. Veacurile au ajuns la sfârșit, sunt plinite în Hristos. De la Hristos-Fiul istoria desfășoară această făgăduință împlinită în El. Retroproiecția „acestei făgăduințe abrahamică” dintr-un/într-un prezent istoric ce cheamă la (re)ășezarea în așteptarea unei (alte) împliniri viitoare e, de fapt, o construcție iluzorie care poate că exprimă pentru unii chiar *o credință*. Însă această (altă) credință tăgăduiește credința că făgăduința s-a împlinit în Hristos. Sigur nu trebuie să se confunde împlinirea făgăduinței în Hristos cu extensia și împlinirea acesteia în cei ce se aseamănă cu El, asimilând în timp această deja împlinită făgăduință. Reconcilierea eshatologică a celor „trei monoteisme” nu e probabil dezideratul celor „trei monoteisme”, ce pășesc pe

propriii pași fiecare încotro, ci este o credință a unei „alte căi”, de ce nu „a patra”, și de ce nu poate chiar șireată...

Geffré invocă ospitalitatea lui Dumnezeu ca pe o ospitalitate a iubirii, în sensul că „Dumnezeu poate apărea în orice ființă creată, dincolo de incinta unei biserici sau a unei religii”. (...) „Ființa-în-deschis a celuilalt, mai ales când este un celălalt în suferință, devine un loc inalienabil al prezenței lui Dumnezeu.” (...) „Această ospitalitate, tot atât de imprevizibilă ca și Duhul Sfânt, e vestită, după André Scrima, de cuvântul lui Hristos la Judecata de Apoi (Matei 25, 35-36): „Flămând am fost, însetat am fost, gol, străin am fost și m-ați primit.”

Filoxenia abrahamică *hic et nunc* este cu puțință de săvârșit, după cum e posibilă heraclitică scăldare de două ori în același râu a aceluiași om. Dacă filoxenia abrahamică e abordată *in abstracto* ca model al ospitalității (credinței), totuși, în realitatea concretă a întâlnirii, fiecare „din cele trei monoteisme” are propriul *chip*, *locas*, rost și sens al primirii, al găzduirii, dar și al îngăduirii și al omenirii celuilalt (străin de propria credință). Hic et nunc creștinul nu poate trăi și manifesta filoxenia decât în/pentru/și prin Hristos, pe de o parte, dar, pe de altă parte, Hristos e „piatra de poticnire”, e încă „cel străin”, care „nu e primit” până astăzi/acum ca Dumnezeu-Omul, oricât ni s-ar spune că ar practica *filoxenia abrahamică* „celelalte două monoteisme”. Ospățul credinței în Hristos-Fiul e descoperirea ultimă, deplină și definitivă.

Poate însă, Geffré, atunci când spune că „Dumnezeu poate apărea în orice ființă creată, dincolo de incinta unei

biserici sau a unei religii”, se referă la acest/acelel „Dumnezeu apofatic/pol zenital impersonal”, întrucât acest „dincolo” pare că trimite *la altceva/și altfel* „peste” Hristos. Deci nu e o întâlnire cu Dumnezeu Omul, Hristos. Ar fi de aflat și dacă această *apariție*, la care cheamă/trimite Geffré, e pasageră, e ocazională, e o excepție, precum ar fi de aflat și cine și cum o receptează. Sau poate e un mod de a fi al *receptorilor* acestor apariții, nu doar ocazionale, ci oarecum continue. Putem avea de a face astfel, în acest caz, cu o *nouă comunitate* a acestor *receptori* ce trăiesc în *această credință* și care experiază astfel de apariții, ca de pe o *patra cale*. Că e vorba de o prelungire, de o extensie a credințelor „celor trei monoteisme” către *cel* (în suferință) ce e în afara acestor „incinte” ori dinspre *înăuntrul/înafara* unei incinte către *înafara/înăuntrul* celeilalte incinte pare nerelevant pentru Geffré. Geffré cheamă la credința ce nu are incintă – fie ca urmare a transcenderii celorlalte incinte, fie *ab initio* și *de facto* liberă de incintă (sau poate e, sau se vrea, se visează și se crede, o supraincintă de supraunitate transcendentă a acestora, dar nu ni se spune) – dar se mișcă spre o descoperire a unui Dumnezeu în deschisul iubirii ființei celuilalt, mai cu seamă când e în suferință.

Pe de altă parte, acești „frați mai mici” (flămânzi, însetați, goi, săraci) ai lui Hristos aflați în suferință, că sunt frați întru umanitate întrucât El e (și) Fiul Omului sau/și sunt frați întru înfiere, ca frați prin naștere din nou din apă și din Duh, cu Fiul lui Dumnezeu, au ca suport și sens pe Hristos și nu un Dumnezeu anonim, după cum reiese limpede din acest cuvânt evanghelic.

Apropo însă de suferință, budismul a remarcat că „totul este suferință”, fie ea suferință fizică, psihică sau existențială, dar constatarea suferinței nu a făcut budismul să nu fie în esență ateu sau să-și depășească esența doctrinară și experiențială atee, nici practicând compasiunea. Participarea la suferința celuilalt poate fi de altfel circumscrisă și unei perspective umaniste și umanitariste indiferente religios sau declarat și militant atee. Suferința umană e un fapt față de care este posibilă o raportare, o participare și o asumare din perspective culturale, antropologice, religioase și teologice diferite.

Cu alte cuvinte, „în-deschisul” suferinței celuilalt nu e de găsit numaidecât și iminent Dumnezeu, ci și vidul ființial impersonal. Sigur, dacă acest apofatic vid ființial impersonal îl numești Dumnezeu și vrei să te întâlnești cu „el” fie în tine sau/și în celălalt prin compasiune e o altă chestiune, pentru unii chiar o credință. Însă, a folosi ca pe o numire termenul Dumnezeu desemnând și chemând la o experiență ca a lui Dumnezeu a ceva ceea ce El nu este, e o șiretenie...

Suferința umană (chiar și cea cosmică) nu poate fi mijloc, scop sau prilej de unire într-un sincretism religios și nici de unire într-un Dumnezeu apofatic – ca pol zenital transcendent – de atins și experiat pe diverse căi. Hristos – Dumnezeu-Omul, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului – este Dreptul Judecător în acest cuvânt: „întrucât *toată* judecata a dat-o Fiului”. Nu *acest* Dumnezeu – zenit transcendent de natură impersonală – judecă și nici în făr’ de numele acestui zenit transcendent apofatic se realizează Judecata. E de atras atenția asupra Duhului Hristic al Judecății, asupra naturii sale

teandrice, ce nu amestecă, nu desparte, nu schimbă și nu împarte firile (și filiațiile) umană și dumnezeiască.

Însă *acest cuvânt anume* (Matei 25, 35-36) al lui Hristos, la Judecata de Apoi, se adresează umanității universale, tuturor oamenilor, fie ei credincioși ai Coranului sau ai Torei, sau creștinilor, adică celor ce cred drept în El și sunt botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh? Acest cuvânt se adresează în prezentul continuu-lui istoric celor chemați spre a se alege și, la Judecata finală a istoriei, dreptilor? Și sfinților despre care se spune că vor „judeca” lumea pentru că l-au ascultat și plinit în Hristos? Trebuie avut în atenție că celor din veac căroră li se adresează acest anume cuvânt evanghelic spre mântuire – și ca un *criteriu* al judecății și ca un îndemn adus la cunoștință spre încunoștințare, dar și spre îndreptare în vederea „sfârșitului creștinesc și răspunsului celui bun la Înfricoșătoarea Judecată” – Îl recunosc pe Hristos ca Dreptul Judecător, ca Fiul lui Dumnezeu.

Revelația acestui cuvânt al Judecății de Apoi (a Lui Hristos!) vrea să spună că Hristos (Logosul) este prezent ascuns/arătat în toți și vrea să accentueze (chemarea la) rămânerea întru El, după cum în făptuirea ce adeverește cuvântul „Eu sunt Vița, voi sunteți mlădițele” „fără de Mine nu puteți face nimic”, dar și să mărturisească că dreptii recunosc cu smerenie că, nu ei, ci Hristos în/prin ei a lucrat asupra semenilor.

Că Judecata de Apoi (a lui Hristos!) e a tuturor neamurilor, desigur, se știe. Cum de altfel se știe că „judecata aceasta este: oamenii au iubit întunericul mai mult decât

lumina și n-au venit la lumină ca să nu se vadă faptele lor că sunt rele”. Lumina e Hristos, suntem încredințați. Alții, însă, iubesc mai mult întunericul, care întuneric poate fi și lumină, lumina creației, lumină care poate fi și apofaticul creat, taina în-deschisul ființialității creației. Lumină a creației ce e întuneric însă, întrucât iubirea ce o are în atenție nu străvede prin și dincolo de ea la Lumina Hristos, Cuvântul ce s-a făcut Trup, Cuvântul, Lumina cea adevărată care a venit în lume. Iubirea ce confundă, amestecă, substituie, identifică făptura (lumina apofaticului creat) cu Hristos, prin Care toate s-au făcut, este iubirea întunericului. Este „iubirea ouroboros” ce se rețază de la „iubirea potir euharistic”.

Acest cuvânt al Judecării se adresează celor dreپți în credința în Hristos și pune în atenție filiația divino-umană, *asemănarea după chip*, raportul, relația dintre credință și faptele credinței în Hristos, și nu vizează deci perspectiva unei credințe de tip abrahamic ca model și simbol al unei credincioșii generice, al unei ospitalități universale, al unor acte de iubire pur umane dezlegate de amprente apofatice personaliste ale experienței tainice a căii adevărului de credință. Nu iubirea, milostenia, fapta bună, ospitalitatea ca atare sau chiar asociate fiind ele unei credințe într-un posibil Dumnezeu apofatic, „pol zenital” „dincolo” de Hristos, aduc „moștenirea Împărăției și Binecuvântarea Tatălui”, altfel spus, rămânerea în comuniunea eclezio-logică. Fără „înfierea” și „fraternitatea” în Duhul Sfânt cu Hristos ca unicul Fiu al Tatălui, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, ce se face și Fiul

Omului, nu se poate rămâne în Binecuvântarea Tatălui, cu alte cuvinte, în eclezia.

Că cineva crede că acest pol zenital apofatic, chiar numit Dumnezeu, și, mai mult, chiar numit Tată, poate fi experiat doar pe o cale a iubirii, a milei, a ospitalității pe anume „căi monoteiste”, în afara Căii/Hristos (sau la fel ca prin), și deci în afara filiației hristice și a duhului acesteia, este de netăgăduit, pentru unii, *o credință*, de care, lesne de-nțeles, nu pot fi de-posedați fără a lor voie și simțire. Mărturisirea *acestei credințe*, ca fiind echivalentă (sau totuna) cu credința în Hristos, este o șiretenie, nu un adevăr. Din Scriptură știm că există și o paternitate a minciunii, un Tată al ei. Nu apelativul Tată, fie invocat, folosit sau atribuit unei entități sau realități e cel care ne certifică prezența pe Calea-Fiul ce ne întâlnește într-un Adevăr și Viață cu TATĂL.

În *Ascetica și Mistica*, teologul Sfintei Treimi ca „structura supremei iubiri” mărturisește că ceea ce deosebește esențial spiritualitatea creștină de orice altă spiritualitate, în afară de faptul că ea nu afirmă identificarea omului cu dumnezeirea sau cu esența totală, precum în misticile orientale, este caracterul fundamental hristologic. Acest hristocentrism afirmă că urcușul creștinilor spre Dumnezeu „are nu numai drept normă, ci și drept cale pe Iisus Hristos, conform cu mărturisirea Lui: *Eu sunt Calea...* (Ioan 14, 6)”. Altfel și mai răspicat spus: „Nimeni nu poate înainta spre unirea tainică cu Dumnezeu, pășind pe o cale alta decât Hristos (însăși Calea), și nimeni în această unire nu poate ajunge dincolo de Hristos. Iar legătura noastră cu Hristos se realizează și se întărește prin Duhul cel Sfânt al Lui. Creștinismul crede că

orice altă unire cu Dumnezeu, deci aceea care nu se realizează prin Hristos și în Hristos este o iluzie. Căci Iisus Hristos este singurul Mijlocitor, pe care L-a dat Dumnezeu oamenilor ca scară pentru Sine.”

În acest sens, chiar în perspectivă interconfesională unirea în adevărul de credință mărturisit trebuie să premeargă ca vector determinant și fundamental al unirii „comuniunii euharistice”. Altfel zis, „unirea în făptuire și acțiune” nu poate substitui și relativiza adevărul de credință ca fundament și sens al atitudinii și al acțiunii. Morala nu se poate prezenta ca substitut sau înlocuitor unificator al credințelor. Mai mult, morala din perspectiva credinței nu e neutră, ci e amprentată de credință, ce-i dă rost și sens și totodată o susține, o întărește și o motivează. Adevărul de credință întrupează un apofatism personal, e de natură teandrică etc. Apofatismul și catafatismul nu sunt separate, deși sunt distincte, și nu sunt doar alăturate, ci sunt chiar într-o relație în chipul întru asemănare al persoanei.

Că iubirea nu e ură, mila nu e repulsie, ospitalitatea nu e respingere nu mai trebuie argumentat. Dar nu conceptul iubirii îl cercetăm, nici al milei sau al ospitalității, ci căutăm să aflăm iubirea concretă și reală ce subzistă în persoana unicat și în relațiile interpersonale unice, prin care se împărtășește și un rost și un sens al dinamicii, al continuității și al permanenței întâlnirii și prezenței împărtășite, al deplinei și desăvârșitei „comuniuni euharistice”, al iubirii îndumnezeite și îndumnezeitoare.

Se poate încerca o distincție, nu între polarități iubire/ură (milă/repulsie etc.), ci între iubire în chipul

euharistic, al comuniunii ecleziologice, al trupului mistic divino-uman al Bisericii, și extensia acestei iubiri dincolo de hotarele acestui trup mistic, pe de o parte, și limita primirii și a răspunsului posibil, către această iubire, a celor ce viețuiesc în afara trupului mistic, pe de altă parte. Nu e de înțeles în extremă dualitate că întru eclezia este iubire și în afara ei numai ură. Dar nici nu trebuie înțeles că ar fi vreo asemănare între calea iubirii impersonale, a devoțiunii bhakti Yoga, sau cea a bahai-lor, de pildă, și iubirea hristică, euharistică.

„Să vă iubiți unul pe altul așa cum v-am iubit Eu”, așa cum afirmă Cuvântul-Calea, nu e același lucru cu să-l „iubești pe celălalt ca pe tine însuși” și nici cu „să-l iubești pe celălalt ca pe el însuși”. Iubirea Hristică e divino-umană, e sinergică, neschimbată, neamestecată, neîmpărțită, nedespărțită etc... E unică nu doar datorită unicității persoanei Sale, ci și datorită faptului că El e și Calea și Adevărul și Viața... E și cunoaștere... „Iar când va veni Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine, și voi mărturisiți pentru că de la început sunteți cu mine. Acestea vi le-am spus ca să nu vă smintiți” (In. 15, 26-27).

În fond, în perspectiva unei comuniuni-comunicări în chip euharistic, Hristos prezent în tine prin Duhul te face să-L identifici, recunoști, ca fiind sau nu prezent tot pe El prin Duhul în celălalt – fie că celălalt tace fie că vorbește, fie că se mișcă fie că stă, fie că vorbește despre eclezia, fie despre religie, fie despre metafizică, fie despre filozofie, fie chiar despre starea vremii, sau doar în termenii specializați/

specifici acestora – deci, fie că vorbește despre ceva sau despre altceva, într-un limbaj sau altul, retoric sau nu. Că discursul de față vizează discursul religios despre starea vremii – sau doar discursul ca atare sau religia ca atare sau, ca atare, starea vremii în general azi, mâine etc. – sau, mai cu seamă, vizează mărturisirea *adevăratei credințe*, Dumnezeu știe!

Că El, Hristos, știe, nu încapе îndoială. Că asemănătorul se cunoaște prin asemănător, la fel, se știe. Nu de azi, de ieri... Că asemănarea nu se reduce la imitație, s-a mai spus... Că autenticitatea poate fi și un mod de a fi pe „calea omului șiret”, sau pe diverse căi arătate nearătat, se înțelege... Dar nu autenticitatea, fie ea și în discursul despre cale, o căutăm, ci mărturisim Viața, Adevărul și Calea... Autentic, dacă se poate.

Gestul*

– comunicarea la originea dăruirii de sine –

Într-un text al său, Raimon Panikkar vorbește de un sicilian care, pe la începutul secolului XX, a fost prins și trimis în judecată încătușat. Panikkar povestește că, atunci când judecătorul l-a pus în situația să se apere, sicilianul nu a rostit nici un cuvânt, deși era nevinovat. Când, mai târziu, avocatul l-a întrebat de ce nu a spus nimic, de ce nu a rostit nici un cuvânt, de ce nu s-a apărat, sicilianul a răspuns: „*cum puteam să vorbesc dacă aveam mâinile legate*”. Pentru el, tâlcuieste Raimon Panikkar, *cuvântul* era încă ceva mai mult decât înțelesul, semnificația, era *gest*. Cum putea prin urmare să vorbească fără să folosească și mâinile în același timp cu limba? Altfel spus, era reținut în rostirea unui cuvânt de lipsa unei anume condiții a integralității exprimării. Nu e vorba aici, cu alte cuvinte, doar de o asociere, de o alăturare între limbajul mâinilor și limbajul gurii, ci de necesara integralitate a lor, de nedespărțita lor unitate distinctă.

„*Atunci când limba tace, mâinile vorbesc*”, spune, pe de altă parte, un proverb chinezesc, sugerând parcă și un alt înțeles,

* Textul de față este o dezvoltare a unei cuvântări prezentate la a III-a ediție a *Colocriului Național dedicat personalității Părintelui Gheasie de la Frăsinei*, ce s-a desfășurat la Universitatea „Transilvania” (Brașov, noiembrie 2011).

cel al unor limbaje disociate, dar și pasibile de substituire reciprocă. Sau, insinuând poate, de ce nu, că omul vorbește și când tace, că ne-vorbirea nu este cu puțință, că omul este propriu-zis vorbire, cuvânt, gest. Dar să rămânem mai cu seamă în atenție cu acest gând al căutării unității și al integralității exprimării, al cuvântării-exprimării de sine.

Marin Sorescu surprinde într-o poezie a sa imaginea unui țăran ce, ajuns pe patul de spital, trăgea să moară. În acel sat (încă) se știa că atunci când cineva murea în patul lui, în clipa „marii treceri” muribundul își lăsa privirea fixă, ațintind-o în grinda casei. La spital, neavând grindă în salon, cei apropiați îi spuseră, îl sfătuiră chiar că e mai potrivit să-l ia acasă, că aici, la spital, în salonul fără grindă, nu poate să moară, fiindcă nu are unde să-și ațintească privirea... Nu avea, cu alte cuvinte, unde să-și sprijine privirea petrecătoare spre cealaltă lume... Se străvede și aici, în această privire ațintită, schițată punte între două lumi, o formă de privire-gest. După cum se vede o altfel de privire într-unul din psalmi: *„ochii lor și-au ațintit ca să mă plece la pământ”* (Ps. 16).

Ațintind privirea spre „cele mai de jos ale pământului”, evocăm un film documentar „despre carisma în politică”. Filmul, ce a rulat relativ recent la un post de televiziune, fu despre comunicarea nonverbală și eficiența discursului. Cu alte cuvinte, nu doar despre limbajul corpului la politicieni. Se aduceau prin el în atenție și, să zicem, în studiu, mimica feței, gesturile și intonația. Se puneau în discuție elementele emoționale și/sau raționale care influențează reacțiile pozitive sau negative față de un politician, întrebându-se/întrebându-ne de ce sunt unii politicieni „mai” carismatici

decât alții, ori cum de sunt unii mai nêntreçuți în carismă decât alții. E poate inutil de precizat că era vorba de acei „carismatici” ce nu sunt *harismatici*, fiindcă carisma era definită, era înțeleasă aici ca o magnetică proiecție „în afară”, ca o capacitate a unui personaj de „a atrage atenția” semenilor. Persoana carismatică urmărită în acest documentar era, prin urmare, cea care impresionează, cea care „ia fața”, care se desfășoară cu eficiență spectaculară, care are „efect magnetic”.

Filmul avea la baza sa un fundament ce se devoala lămuritor în limita cadrului său, cea a orientării sale fixată, rulată de o perspectivă etologică și psihologică evoluționistă. În abordarea sa se ținea cont și de acest progres al tehnologiei imaginii și sunetului ce a permis dezvoltarea unor noi analize de detaliu ce privesc „carisma”, pentru că, e evident, faptul că televiziunea, prin modul ei propriu de comunicare, a amplificat limbajul corpului, amplificând deopotrivă puterea imaginii. Chiar ni se preciza, ni se puncta faptul că dezvoltarea televiziunii a influențat limbajul corpului la politicieni și felul în care aceștia vorbesc cu publicul, spre deosebire de vremurile de odinioară, când pozițiile corpului și intonația erau elementele nonverbale predominante la politicieni, iar limbajul corpurilor acestora era de natură teatrală, caricaturală chiar. Din mesajul filmului reiese că „limbajul corpului la politicieni” a evoluat foarte mult de-a lungul istoriei...

Interesant, dacă nu chiar ironic și haios involuntar, în acest film era nu doar faptul că ni se prezenta analiza modurilor „proiecției pe față a emoțiilor”, ci și că aceste

încercări de studiere și analiză, realizate pe diverși politicieni de notorietate, erau la un moment dat comparate, asociate, învecinate, „înrudite” chiar, cu proiecții și gesturi similare ale unor „rude” de pe „scara evoluției”, anume distinsele primat. Astfel, un urangutan mânios era comparat cu Jean Chirac în dispoziție similară, mânioasă, se-nțelege. Unui cimpanzeu care-și rânjea dantura maximal îi era asociat ca „rudă” într-o postură similară ex-premierul Marii Britanii, Tony Blair. Etc.

Se vorbea aici de recunoașterea foarte rapidă, în mai puțin de două secunde, a emoțiilor de pe față, și de experimente recente ce, folosind tehnica RMN, au confirmat că reacția noastră la fotografia unui lider politic e determinată în principal de partea emoțională a creierului. Cu alte cuvinte, cu creierul nostru vizual am aprecia figurile unor politicieni necunoscuți, fie pozitiv, fie negativ. Pe de altă parte, ni se spunea că ne ajunge o secundă ca să alegem figuri care ni se par mai competente sau mai atractive. Decizie ce ar implica mai mult cortexul rațional decât sistemul limbic, care e centrul emoțiilor primare instinctive.

Relativ la comportamentul/jocul trăsăturilor feței, se analizau trei tipuri principale: teamă, mânie și fericire, folosindu-se de un program computerizat ce permitea analiza proporțiilor în care numeroase expresii sunt conturate, colorate, evidențiate pe față. Referitor la o evaluare a emoțiilor, se aprecia că emoțiile pozitive tind să fie mai degrabă „pure”, iar cele negative apar mai degrabă „amestecate”; în lectura „expresiilor carismatice” erau receptate semne evi-

dente de autoritate și dominanță, ori de fericire sau de veselie, dar niciodată semne de anxietate sau de tristețe.

Reține atenția aici caracterul contradictoriu, discordant, neunitar, dezintegrat al proiecțiilor emoțiilor pe față – în contrast cu nevoia de unitate și integralitate/integritate a exprimării semnalată mai înainte vizavi de sicilianul care asocia, lega cuvântul cu gestul; acel sicilian care, spuneam, n-a putut să vorbească, să se exprime pe sine, pentru că avea mâinile legate, fiindcă era, cu alte cuvinte, lipsit de deplinătatea integralității exprimării.

Referitor la această proiecție pe față a emoțiilor și a articulării dez-integrante și contradictorie a limbajelor, se vorbea vizavi de Nicolas Sarkozy, spre exemplu, că fața lui este prea puțin carismatică. Era interesantă alăturarea de emoții foarte diferite și bizare de pe fața lui, o față ce exprima deopotrivă tristețe și neliniște, lipsă de expresivitate. Astfel, chiar încercând să-și susțină excesiv și din preaplin discursul printr-un torent de gesticulații, chiar dorind să pară autoritar, concluzia autorilor documentarului era că Sarkozy nu reușește, întrucât, conform acestora, nu poți fi autoritar atunci când fața ta exprimă tristețe și neliniște.

Un alt exemplu foarte interesant este cel al lui George W. Bush căruia, la un moment dat, îi este analizată expresia facială, aleasă ca un foarte bun și generos exemplu, pentru că exprimă foarte multe emoții contradictorii. Altfel spus e fărâmițată, e tocată, e varză. Se vedea pe fața lui bucurie, într-un procent 11%, mânie, dezgust – ceea ce, după cum comentează autorii filmului „este specific lui” –, toate

acestea având ca „efect” complex faptul că vrea să pară foarte pozitiv, foarte determinat, dar și, concomitent, îngrijorat și trist în privința temei abordate. O complexitate contradictorie și ambiguă a acestei exprimări, care este de reținut. De reținut, nu atât ca referință la W, ca trecător personaj istoric, cât ca semn al posibilității existenței acestei contradicții all inclusive, acestui smintit colaj în expresia facială. Deci, de reținut ca amprentare contrastantă, dar și ca posibilitate de cartografiere a curenților emoțiilor, ce exprimă de fapt, imprimându-se pe față, o incoerență lăuntrică și o disfuncționalitate între interior și exterior, o ruptură între suflet și corp, dar și o dezordine între puterile sufletului etc.

Observăm din atare exemplu acest aspect de contrast, de contradicție, de ambiguitate ce e departe, mult prea departe, de ceea ce ar trebui să fie unitatea/integritatea lăuntrică a cuvântării-exprimării de sine „arătată la față”, pe care, de fapt, conștient sau nu, voit sau nevoit, o căutăm, și pe care trebuie, suntem chiar chemați, datori să o aflăm, să o recuperăm fiecare din noi ca pe o integralitate a exprimării-întrupării sufletului nostru, ca pe un chip al însăși *prezenței* noastre depline, autentice. Tușăm, nu întâmplător, faptul acestei chemări-conștientizări, întrucât ușor, ușor acest excurs al nostru încearcă să se orienteze, să ghideze către ceea ce a țintit de la început, anume aflarea unui chip al exprimării-cunoașterii de sine, așezarea pe calea către regăsirea-afirmarea unitară, integă, în *gest*.

Ca o paranteză, mai mult pătrată decât rotundă, e de amintit și analiza, nu întâmplător aleasă, asupra „expresiei

faciale” a celebrului W, expresie ivită atunci când fu întrebat de un reporter dacă a crezut în existența reală a armelor de distrugere în masă în Iraq. Astfel, urmărind expresia facială a lui W, iscată de o atare întrebare, devine frapantă asimetria acesteia, care, la sugestia analiștilor, se poate observa în special când își folosește sprâncenele; sprâncene pe care le ridică pentru a evidenția ceva, dar care ajung să fie în poziții diferite, una dintre ele fiind mai ridicată decât cealaltă. Se decodifică competent de către analiștii documentarului că, în acest caz, fața sa sugerează că „i se pare comic” ceea ce spune; dar, spre deosebire de reputații analiști, oamenii obișnuiți „citesc” mai greu această expresie facială. Însă, asimetria figurii lui W se observă și la nivelul gurii. Gura lui e diagonală, iar fața e mai lungă într-o parte și mai scurtă în cealaltă. E hâit, e strâmb. E cum s-ar spune „pocit”... De aici, ironia strecurată de analiștii documentarului: *coerența e naturală de obicei, dar când lipsește ai nevoie de ajutor...*

Și din documentarul acesta, referitor la chestiunea unității și integralității exprimării respectiv a „carismei”, reieșea necesitatea ca mimica feței să fie în acord și în armonie cu poziția corpului și a gesturilor, ce, dimpreună, sunt înțelese ca elemente foarte importante ale „carismei”. Cu alte cuvinte, se reclama o anumită „unitate și coerență” ca potențiator de aromă și gust al acestei/acestor exprimări și comunicări.

Apropo de existența și a unei anumite specificități și a unor limbaje diferențiate, nonverbale, există și astăzi tendințe spre o „formă de educare” sau către un autocontrol

care vizează articularea discursiv-expresivă a acestor limbaje „gestice”. Sunt pe undeva firesc căutate aceste „forme de limbaj” și de „comunicare non-verbală”, întrucât, vrem sau nu vrem, trăim într-o civilizație a imaginii ce nu duce lipsă de mijloacele ce le pun în valoare, ce le prelungesc și le potențează; o civilizație căreia i se poate reproșa pe bună dreptate, desigur, o excesivitate a etalării imaginii ca formă fără conținut. Însă începe să apară din ce în ce mai strident și agresiv și un exces de gesticulație inconsistentă, deși paradoxal, intenționată, educată, studiată și de aceea pătrunsă de febrilitate legitimă și prețiozitate. Vorbim de bulbucări ale gestului, de gesturi exoftalmice, de gesturi ce, încercând numaidecât și neapărat să convingă, să cucerească, să penetreze, julesc, scârțâie și zgârie retina.

De altfel, raportul dintre comportamentul natural și atitudinea controlată era urmărit, studiat și în documentarul amintit. Eficiența era dată de „naturalul” chiar asiduu construit, muncit și prelucrat în repetiții... Altfel spus, chiar și cu repetiții și efort, cu cât mai natural apare cu atât mai eficient va fi... Eficiența și ratingul devin ținte dominante ale comunicării... Și artificial, foarte artificial să fie, dar cât mai... cât mai... natural...

Am văzut deunăzi pe *Animal Planet* un fragment dintr-un documentar în care se vorbea despre sconcs; nu despre sconcsul oarecare, ci despre sconcsul de companie, despre sconcsul domestic, despre sconcsul de proximitate. Mai nou, se pare că și dihorul a devenit animal de companie. Despre tarantule, șerpi, reptile se știa deja... E celebră poza cu Dali alături de companionul său, furnicarul. Însă cel care

prezenta prețioasă și novatoarea chestiune pe Animal Planet avea o cadență și un debit al gestualității fenomenal. Dacă nu ai fi știut despre ce vorbește, îți creia vizual impresia că susține sensuri capitale, fundamentale, care sunt stringente, fără de amânare și numaidecât de recuperat convingeri despre... acest sconcs de companie. De fapt, ținea și vroia să ne convingă urgent, insistând să ne risipească urmele umbrelor de îndoială și neliniște despre sconcsul în captivitate, ce în noul său statut de companion, trebuie să evite să mănânce la fel ca atunci când e pregătit de hibernare în ambientul său natural... Era fabuloasă, însă, exercitarea respectivului în gestualitatea persuadantă, ce se prezenta într-o dinamică de o expresie impresionantă pentru un mesaj, de altfel, banal... Cel puțin în raport cu inedita companie... Neîncrezător, sconcsul se pare că ignora mesajul... Ori nu înțelegea de ce, ori n-avea nici o părere... Era prea neașteptat, prea neprevăzut totul... Desigur, companionul om era cel consiliat... de acum, mai responsabilizat... mai conștient... mai lucid... poate și mai fericit, deși nu el descoperise focul... Părea însă mulțumit. Cert și indubitabil era de acum unul din cei de pe... Animal Planet...

Același lucru, într-un fel, se întâmplă și în mass media, când ni se furnizează știri de multe ori de o banalitate aiuritoare de către prezentatori, extrem de animați, ce încearcă percutant să ne convingă, dând din mână strident și făcând valuri spre a sprijini nonverbal „știrea”. E o inadecvare și un exces de animație gestuală ce poate să survină, cum spuneam, pe filiera educativă, studiată, școlită, ce probabil „îi împinge” „să comunice”. Și atunci, fiind

învățat astfel, el, prezentatorul, vrea să comunice și prin limbaj corporal și gestual. Dar când lipsește coerența lăuntrică a comunicării, respectiv asocierea și integrarea acestor limbaje verbale și nonverbale, însușite prin efortul și știința căii acestei unificări, apar accente unilaterale, stridente, iar mesajul devine descompus, bruiat, chiar scâlâmbăiat, caraghios, ridicol pe alocuri. În contrast cu atare exces, punând în paranteză mesajul și conținutul, s-ar putea spune că ți-e dor de modul de prezentare al știrilor dinainte de '89, atunci când aveam un fel de telejurnal-radiojurnal în care prezentatorul transmitea știrea, informa, fără să aibă „atitudine” persuadantă, fără să vrea obstinant să ne convingă. Că n-avea „la ce” să ne convingă știm cu toții.

În filmul de care vorbeam se analizează gesturi specifice, pe care le vedem și la ai noștri politicieni și comunicatori. E vorba de gesturi mai specifice, cu semnificații mai aparte. Gestul îmbinării degetului mare cu arătătorul, care fusese descris de politicienii Romei Antice. Gest care sugerează că ceea ce se spune în momentul respectiv este foarte precis. Astfel alegi un subiect despre care vrei să discuți, sau spui ceva foarte exact despre subiectul respectiv. Un tip de gest foarte comun pe care îl întâlnim la politicieni este cel care imită tăierea, felierea, gest alcătuit dintr-o varietate de mișcări ale palmelor, gestul lipirii degetului mare de arătător, întinderea gestului arătător, a palmelor care accentuează imaginea de „feliere” etc.

Gesturi ce subliniază și accentuează importanța unor elemente ale discursului sau încearcă să exprime o feliere a discursului, o compartimentare etc. Deci diverse gesturi

specifice care sunt folosite bineînțeles de unii sau alții, că vrei sau nu vrei, cu vreme sau fără vreme, într-un fel sau altul, în variate situații. Fie că e doar o discuție informală, amicală, colocvială el, *gestatorul*, începe să-ți povestească, dar și să se manifeste nonverbal, să trieze, să compacteze, să tușeze, să prevină, să atenționeze prin gesturi, să pună ghilimele în văzduh cu mâna etc. În sfârșit, o serie de manifestări care, într-un fel ușor, se pot îndrepta către o zonă un pic hilară, chiar ușor nevrotică, către deprinderi expresive care, folosite decontextualizat, incoerent, neunitar au un soi de animație, nu lipsită de ridicol.

Alături de aceste incursiuni într-un univers gestual contemporan al omului politic se încearcă și un demers arheologic spre antichitate, de unde gestul e recuperat ca o emblemă manifestă a comportamentului. Se vorbește în acest context în antichitatea romană despre mersul elitei, ca un tip de mers specific elitei romane, dar și de politicienii veniți dinspre periferii care lansaseră mersul rustic, ce avea, desigur, un sens peiorativ. E adevărat și că la ora actuală noi, unii sau alții, deși suntem sau ne arătăm evlavioși, nu știm să mergem cum se cuvine, nu avem ținută, am pierdut cuviința mișcării. E adevărat și că mai nimeni nu are în atenție chestiunea aceasta de manifestare comportamentală exprimată și prin mers, mersul ca *gest*. Așa încât există sau mai degrabă nu există o aplecare spre a ne învăța să mergem, de fapt să ne purtăm, mișcându-ne cum se cuvine. O mișcare rituală...

Un specialist în comunicare din acest documentar, apropo de alambicările nonverbale de care spuneam, ne

învață: cu cât gesticulezi mai mult, deci cu cât sunt mai complexe gesturile tale, cu atât comunicii „cu adevărat” cu auditoriul tău. Sigur că nu se pune problema de către acest specialist ce comunicii, cum te comunicii, cine ești în propria comunicare, ci doar cum și cât de „complex” comunicii. Să comunicii „mai mult”, folosind toate canalele din dotare, e ținta urmărită, chiar fără un sens, fără un rost fiind ea. Ce contează? Gesturile să fie „cât mai complexe”. Interesanta constatare de fond, a acestui specialist în comunicare, este că experimentăm o adevărată renaștere a gesturilor, iar asta stă în legătură cu natura vizuală a societății de astăzi.

Referitor la elementele luate în discuție: *mimica feței, gesturile, vocea*, se punctează relativ la voce că este legată de felul în care comunicăm cu lumea, că vocea e legată de intenția vorbitorului, care poate fi sesizată și decriptată ascultând vocea comunicatorului. Se vorbește astfel de o voce care reprezintă sau este un semn al echilibrului între exterior și interior, dintre impresie și expresie. Sunt semnalate și mai multe tipuri de voci: din cap – voce ce face o persoană să fie importantă, deseori încercând să fie convingătoare; din gură – voce care folosește mai mult cavitatea bucală; din laringe – numite voci de gât, voci ce sunt închise în gât, sugerând căutarea cuvintelor – cuvinte ce preced rezonanța –, ce le fac mai puțin carismatice decât cele rezonante; din stomac – vocea cea mai apreciată, pentru că oferă o bază serioasă și note armonice abundente. Fiecare tip de voce subliniază o anumită formă de exprimare mai mult sau mai puțin convingătoare.

Se subliniază că importantă este folosirea întregului corp în această exprimare prin voce. Cu alte cuvinte unitatea, integritatea corporală ce expune vocea. Pauzele în vorbire, de asemenea, sunt foarte importante. Chiar dacă unele pauze marchează ezitarea sau nesiguranța, în majoritatea situațiilor pauzele marchează accentuarea sau solemnitatea.

Concluzia acestui documentar, apropo de politicieni și alegători, nu este dintre cele fericite, nu numai datorită reprezentanților analizați, ci și pentru că se consideră că majoritatea oamenilor pot fi mințiți după/prin comportament, după/prin față, după/prin limbajul corpului, după/prin gesturi, după/prin voce, după/prin discurs, dar și că sunt mai puțin de 5% cei care își dau seama de aceasta după comportament. Adică un procent foarte mic. Din concluzie rezultă (și) că poate fi o minciună nu doar de discurs-informație, ci și o minciună non-verbală, de meta-discurs, una care răzbate prin comportament, care străbate prin față, prin voce, care se reflectă în/prin limbajul corpului, în/prin limbajul gesturilor. Reversul ar fi că unii pot încerca să capete abilități de a minți, desigur cât mai convingător, și prin comportament, și prin limbajul corpului/limbajul gesturilor, punând la lucru, angajând în magicul arsenalului retoric întreaga lor „carismă”.

Sigur că cetățenii, alegătorii pot fi mințiți, nu atunci când li se comunică-mărturisește adevărul, ci când li se ascunde, când se minte. Că politicienii, liderii nu ar spune adevărul, că ar minți, și de ce ar face-o, e o altă discuție. Însă, prudent și chiar realist este, de fiecare dată, să nu generalizăm, să nu aruncăm și copilul împreună cu apa

murdară din copaie, să vedem cum grâul crește (și) împreună cu neghina până la seceriș, fiindcă fără politicieni și lideri, cetatea/polis-ul nu poate să subziste, iar anarhia, ce vrea și tinde să dizolve orice autoritate, e o soluție de secerare (și ciocan, ca să nu zicem ciocănire), falacioasă, subversivă. Anarhia, fiind o antecameră-prelungire dedicată haosului tenebros, este, prin urmare, și mai străină de adevăr.

Ce este adevărul?, întrebase, sau doar se/pe sine întrebase acum două milenii, și Pilat, chiar întâlnind Adevărul „față către față”, fiind deci Adevărul Însuși de față, Adevărul în Persoană. Altfel zis, Adevărul, chiar arătat la față, tangibil, palpabil, chiar evident, împărtășibil, comunicabil, Adevărul poate fi nerecunoscut ca atare, poate fi ignorat, trecut cu vederea, luat ca altceva decât este. Întâlnirea cu adevărul poate fi astfel una ratată și din pricina receptorului. De aici nevoia evidentă de conștiință-prezență, de atenție și responsabilitate (și) a receptorului privitor la instituirea relației-legăturii, a comunicării-cuminecării *întru* Adevăr. În fond, după cum necunoașterea legii nu te absolvă de sancțiune dacă o încalci, așa și necunoașterea Adevărului nu te scuză de rămânerea „în afara” Lui.

E de trecut însă de la acest aspect superficial al comunicării spre relevanța fundamentală a unității și integralității exprimării de sine, spre faptul că atenția trebuie pusă pe refacerea acestei unități ce trebuie să tranșeandă simpla asociere și alăturare a limbajelor verbale și non-verbale, pentru a tinde spre o comunicare-cuminecare deplină. Trebuie să mergem mai adânc și, într-un fel, mai exact, spre

căutarea sensului/originii comunicării, spre chipul refacerii unității acestei exprimări profunde, integrate ce leagă comunicarea de comuniune, de cuminecare.

Putem porni de la un model-chip al omului, precum cel precizat de marele teolog D.Stăniloae: „*omul este cuvânt cuvântător*”. Omul este, în acest sens, o cuvântare de sine fundamentală, ca exprimare directă de sine, ființială – distinctă și mai adâncă decât exprimarea ca sens/semnificație sau ca informație/înțeles, exprimare care trebuie să fie în siajul celei dintâi, și integrată, corelativă aceleia, nu în lipsa sau în răspărul ei. Nu trebuie confundată, așadar, exprimarea de cuvânt-informație/înțeles/semnificație cu Exprimarea-Cuvântare Ființială, ca transfer, proiecție ontologică în celălalt. Este aici vorba de o exprimare-cuvântare afirmată în dublă deschidere, așezată pe două ordine de realități, care arată că omul este (supra-) limbaj în sine, distinct de limbajul său. Altfel zis, în perspectivă creștină omul nu poate fi dez-ontologizat, substituit, redus la limbajul său, fiindcă astfel își pierde/ascunde adevăratul chip, cel de persoană, care este chip-conștiință de limbaj în sine.

De altfel, isihastul de la Frăsinei afirmă nu doar că „A Fi” este „Exprimare”, ci și că „Logica Exprimării-Chip” stă la baza conștiinței creștine, sens în care susține că „Exprimarea-Chip” este „înaintea” noțiunilor. În altfel spus, după căderea omului, „Chipurile-Exprimări se prefac în abstracții-principii (fără Chip)”, și, de aici, „noțiunile-informațiile”, care apoi se fac „exprimări”. Cu alte cuvinte, Chipurile-Exprimări sunt proprii afirmării Limbajului

Ființei, ca limbaj fundamental dincolo de limbajul secundar al informațiilor-noțiunilor. Descoperirea Chipului-Exprimare este și o cale de „regăsire de sine”, de restaurare, de re-facere a chipului omului, nu a unuia generic, ci a chipului unic al fiecăruia. Conștiința creștină înseamnă astfel și o reîntoarcere la o „altă logică”, cea a Chipului-Exprimare sau a Exprimării-Chip, care înseamnă, în fond, o re-venire pe Calea Cuvântului-Origine, Cel „prin care toate s-au făcut”, așa cum mărturisește Cartea Cărilor.

De fapt, această întoarcere pe Cale, această recunoaștere a Cuvântului-Origine ca viața cea adevărată, implică (și) o regăsire/trezire a conștiinței sufletului propriu, și cheamă la o descoperire a limbajului-vorbirii inefabile, directe, a sufletului, ce se realizează nu oricum, nu de la sine, ci pe seama raportării la modelul-arhechipul de limbaj care este Cuvântul-Origine. Sufletul fiecăruia învață, astfel, să vorbească propriului său limbaj de suflet prin regăsirea-învățarea limbajului-cuvântului transcendent, prin dialogul, asimilarea, întâlnirea cu modelul-arhechipul originar al cuvântării-exprimării de sine. Propriu-zis, fără o trezire, fără o învățare a limbajului direct al sufletului, ca act al exprimării în sine, nu există o autentică și reală împlinire a omului. Deplinătatea vieții omului survine așadar prin această continuă cuvântare de sine, printr-o activare de limbaj-exprimare al sufletului articulat permanent într-un dialog absolut; un limbaj-exprimare al sufletului care este limbaj-gest (-închinare), care este sursa-actul integrării și unității proprii, nu oarecare, ci în chipul de dăruire de sine

al unui suflet anume. Dăruirea de sine este, astfel, pe un anumit suport, este pe fondul acestui viu al limbajului sufletului, și este într-o exprimare unică.

Rămând în orizontul sufletului, amintim pe Hirotheos Vlachos, care în *Într-o noapte în pustia Sfântului munte Athos*, susține că sufletul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, este unic, dar multiplu. Astfel, sufletul ar avea trei puteri, atribute sau însușiri: mintea sau rațiunea, dorința sau pofta, voința sau mânia. Hirotheos Vlachos spune că păcatul rupe uniunea dintre cele trei însușiri ale sufletului, având un efect de fragmentare, de fărâmițare. Cu alte cuvinte, aceste trei însușiri, puteri sau atribute ale sufletului se abat de la Dumnezeu, (și) de la sensul lor firesc de mișcare, activare și actualizare, dar în același timp, în plan antropologic, în omul însuși, acestea își pierd (și) unitatea dintre ele, se (cvasi-) autonomizează, se contrariază. Ne aflăm aici, sau mai degrabă putem spune că suntem proximi miezului zonei unității comunicării de sine pierdute, dar care trebuie regăsită, recuperată, refăcută, restaurată. Aici se pierd, sau mai bine și mai propriu zis nu ajung cei ce caută să asocieze o comunicare verbală și nonverbală fără să încerce să refacă mai înainte această unitate și integritate profundă, să-i zicem lăuntrică. Aici se ratează multe „carisme” ale lumii acesteia, politice și nu numai, ce se lasă cuprinse în mrejele comunicării și persuadării cu orice preț, în orice prilej sau situație, pe varii teme, fiindcă pierd din vedere tocmai fondul comunicării de sine, care este dăruirea de sine, onestă. Iar dăruirea de sine în sensul său arhechival, consistent, profund descoperit, și astfel onest, implică angajarea în regăsirea și

restaurarea de sine prin căutarea și descoperirea așezării în chipul exprimării de sine, ceea ce înseamnă accesul, pătrunderea la (meta-) limbajul sufletului, autentic, real.

E de atras atenția aici că Hirotheos Vlachos face distincție doar între aceste trei *puteri ale sufletului*, în vreme ce misticul isihast de la Frăsinei, urmând unui model antropologic palamit, care distinge între realitatea ființei și cea a energiilor, face distincție între sufletul în sine (ființial) și puterile, lucrările/energiile sufletului. Distincția e importantă întrucât, în perspectiva aceasta, cea a unei antropologii palamite, pe care o accentuează și o dezvoltă isihastul de la Frăsinei, nu apare doar sensul unei refaceri a relației și a unității numai între puterile/energiile sufletului, ci și între puterile sufletului și sufletul însuși; demers integrator și unificator realizat, desigur, în și prin Hristos, Cuvântul-Întrupat, archechipul originar al limbajului sufletului și al energiilor lui. E importantă, însă, această precizare de nivel de realitate (suflet distinct de energiile/puterile lui), dar și de detaliu de model antropologic, pentru că sunt două aspecte de refacere a unității lăuntrice conexe aici, ce au o anume relevanță și în ceea ce privește *gestul*, identificarea sa ca limbaj din perspectiva suportului/originii sale ca act.

Într-o carte a sa, *Homo juridicus*, Alain Supiot vorbea despre urma figurii decedatului, a măștii funebre, și de valoarea sa metonimică, și nu metaforică; masca funebră nu era o reprezentare fictivă, ci una ce îl reprezenta pe cel care murise. Aceste măști funebre erau închise într-un dulap, iar pe ușa dulapului erau scrise numele defuncțiilor. Amintesc de aceasta nu întâmplător, ci pentru că ușor, ușor, o să facem

o asociere între o reprezentare/ imagine a cuiva și numele său, pentru a discerne apoi, poate mai lesne, o nuanță între specificul acesta al rugăciunii minții prin pomenire, prin succesivitate, prin repetitivitatea pomenirii numelui, și celălalt specific, evidențiat de isihastul de la Frăsinei, cel al rugăciunii sufletului ca *gest-imbaj (iconic)*, într-un sens de așezare și conștientizare a limbajului prezenței în dăruirea închinării. Sunt două modalități ce nu se exclud.

Acea mască a strămoșului din dulap era scoasă și expusă la vedere numai când murea unul din neam, fiind considerată ca un fel de modalitate de a-l întâmpina și întâlni pe cel defunct. Am vrut să dau acest exemplu pentru că se face, într-un fel, o distincție între această mască, ca reprezentare nu fictivă, ci reală a defunctului, și numele său, pentru faptul că numele era scris pe dulap, inclusiv pe acest panou numit *tituli*, alături de titlurile (honores) defunctului. Alain Supiot observă faptul că numele și masca, imagine a defunctului, erau legate. Și este important de subliniat că nu se puteau afișa decât numele acelora ale căror măști existau. Cu alte cuvinte, surprindem nu doar o asociere, ci o prevalență a măștii, a imaginii față de nume, într-un fel, întâietatea ei, a măștii, chiar dacă era în mod firesc ascunsă în dulap. Deci vedem un „nume anume” ce corespunde și era asociat unui „chip anume”, respectiv înțelegem importanța relației și a ordinii dintre ele, adică legătura între nume și chip, trecerea de la nume la chip.

Sorin Dumitrescu, în *Noi și icoana* – un volum apărut de curând, pe care îmi permit să vă sugerez să îl parcurgeți, pentru că este de parcurs – face o distincție în spațiul creștin

al icoanei între *tăria numelui* și *puterea chipului*. El susține că numele înscris pe icoană „nu poate face mai precisă o asemănare tremurată”, „mai clară o asemănare cețoasă”, sau „să îmbunătățească o similitudine ratată”. De aceea, numele nu va putea îndepărta din asemănarea iconică ambiguitatea și nepriceperea. Astfel, este de prezervat în atenție această asociere între nume și reprezentarea iconică, legătura între nume și imaginea reprezentată, precum și distincția între *tăria numelui* și *puterea chipului*, tot ca două modalități de accesare, oarecum dimpreună, ale aceleiași realități – dar pe canale diferite – a aceleiași persoane. Isihastul de la Frăsinei preciza cu niște ani înainte că „numele cheamă, iar puterea chipului aduce prezența”.

Dumitrescu spune că *tăria numelui* nu s-a putut substitui puterii *chipului dogmatic* zugrăvit. Pentru Dumitrescu, pe de o parte, „*chipul dogmatic, chip iconic sau chip zugrăvit reprezintă același lucru*”, iar, pe de altă parte, „*puterea chipului dogmatic reprezintă mai mult decât tăria numelui, este mai cuprinzătoare*”. El găsește utilă distincția între capacitatea „numelui strigat” și capacitatea „chipului zugrăvit”. Pomenirea neîncetată a numelui își trage tăria din Chipul lui Hristos Întrupat, crede Dumitrescu. *Numele este tare, dar chipul are putere*, spune el. Se face o distincție, se produce o nuanțare. Nu trebuie să zăbovim aici pe detaliile de fond ale chestiunii. Punctăm doar nuanțe de acord fin, reflectate în distincția între *tărie* și *putere*, între *chemare* și *invocare*, pentru a reliefa cumva niște trepte și culoare distincte spre devoalarea din context a unui sens specific al *gestului-limbaj*.

E de observat că în reprezentarea iconografică avem *nume* și *chip*. Și este știut că la nivel antropologic există o cale diferită de asimilare perceptivă a unui nume, care e legat evident de persoană. Decupând puțin lucrurile, vedem traiectele diferite pe calea vizuală sau pe cea rostită/numită, auditivă. Când avem în față o icoană avem și un nume scris, avem astfel imagine-reprezentare de chip și imagine-înscriere nume. Receptarea acelu nume înscris este diferită, ca traseu-proiecție corticală, de receptarea unui nume auzit sau rostit.

Pe de altă parte, ceea ce punctează Sorin Dumitrescu ca important, și ceea ce este semnalat în filmul documentar amintit, este faptul că există ca circuit perceptiv o rapiditate sporită a accesării informației pe cale vizuală; cea a imaginii și a reprezentării chipului se petrece înaintea decodificării numelui când e vorba de o icoană. Și atunci receptarea firească, spontaneitatea te îndeamnă față de icoană să te deschizi, să o întâlnești mai degrabă prin chipul său, în raportul direct, ca *gest* (*-închinare*), decât prin asimilarea-citirea numelui de pe icoană... Trecerea de la vizualizarea numelui înscris pe icoană la decodarea sa sonoră e o rută puțin mai ocolită... Odată cu icoana ne apropiem mai discret, dar mai sigur de *prezență* și *gest*...

Fiecare ne putem gândi, la măsura experienței noastre, la distincția între puterea chipului-imaginii icoanei și tăria numelui-înscrisului de pe icoană. Ele sunt dimpreună ca icoană și ambele fac legătura cu persoana reprezentată de icoană, dar sunt de făcut uneori și niște distincții de nuanță mai fină. Nu doar un iconar își poate pune problema

acestor raporturi. Fiecare din noi putem să ne-o aducem în atenție, fiindcă acest demers la un moment dat se arată a fi important, întrucât, din înțelegerea lui, poate să ni se deschidă și perspectiva asupra căii regăsirii autentice a exprimării de sine, care este calea (re-) învățării-articulării limbajului sufletului, este calea dăruirii/prezenței integrale, unitare, de sine. Nu e de mirare că această cale de rememorare a limbajului sufletului, reflectând la tăria numelui și puterea chipului, la chemare și invocare, la prezență, este una ce transferă nuanțe distinctive și asupra practicii și experienței/trăirii mistice.

Spre exemplu, putem porni de la o practică de rugăciune repetitivă, de numire, ce dă prioritate numelui care trebuie să aducă persoana, sau de la practica de rugăciune-închinare a *gestului*, care are în atenție cu prioritate chipul și reprezentarea. Și dacă înțelegem că aceasta este o cale mai rapidă de comunicare a reprezentării, ca imagine să zicem așa, este de înțeles de ce putem avea această receptare și adresabilitate ca gest față de icoană și de ce e justificat să o păstrăm totodată în practică. Aceasta mai cu seamă când icoana e recunoscută și ca un chip liturgic, și ca un chip euharistic, adică un chip de întâlnire deplină, și poartă, exprimă, deci, un chip integrator, care poate fi întâmpinat, asimilat, în această adresabilitate a noastră, atunci când ne întâlnim „față în față” cu icoana.

Desigur, este o distincție între nume rostit și nume reprezentat/scriș și între nume reprezentat/scriș și reprezentare/imagine/chip, dar și în asimilarea lor diferită cu privire la aceeași persoană. Deci, deși e vorba de aceeași

persoană, de întâlnirea ei, totuși sunt nuanțe și moduri ale receptării și relaționării diferite. Și este de reținut și acest aspect că, într-un fel, numele cheamă, este cumva un apelativ, are mai degrabă această coloratură de chemare, în vreme ce imaginea predispozează, pe de o parte, la adresabilitate directă și, pe de altă parte, e de o deschidere și întâmpinare mult mai plenară. Fiecare poate să simtă și să conștientizeze acest lucru, pur și simplu, în practica sa.

Isihastul de la Frăsinei, într-un fel, prelungște sau permanentizează, ca „rugăciune de toată vremea”, acest *gest de închinare*, care este o formă de adresabilitate integrală și integratoare ce nu exclude pomenirea numelui, după cum nici icoana nu exclude numele inscripționat din reprezentare.

La un moment dat, Dumitrescu face această distincție între nume și chip, ca reprezentare, și oferă totodată și două exemple interesante. Pe de o parte, Hristos Pantocratorul lui Rubliov, *icoană fără înscrisul numelui divin* din secolul XIV, și, pe de altă parte, Sfântul Nifon episcopul Constanțianei, *nume înscris și chip șters*, de la o biserică din Moldova. Dumitrescu susține că această icoană a lui Rubliov, deși nu e scris numele pe ea, prin faptul că „există asemănare”, îți dă asimilarea și receptarea că e vorba de chipul hristic. E semnalată aici diferența față de cea care nu mai are chip, care și-a păstrat doar numele, și pe care, dacă o ai dinainte, poți constata că nu mai este icoană propriu-zisă, pentru că și-a pierdut reprezentarea-asemănarea.

Sorin Dumitrescu spune: „chipul este cel care investește cu putere icoana, iar numele se adaugă energetic puterii chipului, sporind”. Este o asociere între nume și

chip, dar totuși sunt și distincte. Chestiunea sau provocarea interesantă este cea a înțelegerii chipului adresabilității noastre ca rugăciune, ca practică și ca experiență mistică. Astfel, este o rugăciune în „a numi”, în „a rosti”, în „a chema” numele lui Iisus, numire care, firește, are în atenție persoana. Așa cum este așa-zisa „rugăciune a minții” sau „rugăciunea neîncetată”. Dar este și o rugăciune (-închinare), mai degrabă tăcută, care caută redescoperirea unui *gest de închinare*, ca un fel de așezare-prelungire liturgică, ca prezență-iconare. Aceasta din urmă are un fel de similaritate atitudinală cu *prezența* noastră ca închinare în fața unei icoane, întrucât, de obicei, gestul spontan, firesc, atunci când vezi, credincios fiind, o icoană este să te închini. Sigur că spui, sau poți să spui și simplu „Doamne ajută-mă”, „Doamne Iisuse..”, sau poți să formulezi o rugăciune de mulțumire, de recunoștință, de cerere etc. Dar concomitent, sau anterior este și un act care te scoate din tine într-o întâmpinare, te re-prezintă; este un *gest-act* care ține de activarea unui fond al relaționării, care te deschide dăruirii-întâlnirii „față către față”.

Acest fond al dăruirii-închinării ca *Gest* este de adus în atenție pentru o înțelegere a exprimării-comunicării de sine ca dialog iconic, ca „întâlnire între chipuri-icoane”. Iar acest gest ține evident de o anumită relaționare, nu de suprafață, ci fundamentală. Este un act de exprimare de sine, ce survine din profunzimea ta, activată/re-activată. Este o arătare la față a chipului tău tainic. Este propriu-zis o ieșire din sine către celălalt-icoană, ca o pătrundere directă a ta de către icoană-celălalt și a celuilalt-icoană de către tine,

dincolo de cuvinte-exprimări, ca o deschidere-dăruire spre așezare-conlocuire reciprocă.

De bună seamă, întâlnirea cu o altă persoană poate fi într-o anume gestică, în sensul unei deschideri împărtășibile, a unei atitudini comuniante, a unei înveliri-îmbrățișări chiar înainte de a fi con-vorbire. Și pe undeva înclin să cred că acest tip de deschidere atitudinală căuta să-l recupereze, să-l valorizeze, isihastul de la Frăsinei, tocmai fiindcă are și o anumită genuitate, are și un fel de spontaneitate, are și rapiditatea relaționării, dar, mai ales și mai întâi, cheamă la o profunzime și o integralitate a întâlnirii, desigur pe coordonatele sacralității. Și, din acest punct de vedere, e într-un fel o perspectivă foarte importantă pe care a adus-o în atenție isihastul. Dacă încercăm să descoperim această perspectivă, sau să surprindem aceste nuanțe ale exprimării, vedem că este foarte interesant acest *gest*, să-i zicem *iconic*, așa cum l-a numit și despre care a vorbit cu sens, cu miez, isihastul. Sigur că *Gestul*, identificat ca un chip-exprimare în sine, directă, dincolo de (dar și prin) exprimarea de cuvinte, în varii forme retorice, stilistice, dincolo de (dar și prin) exprimare mimică, de/prin poziții și mișcări corporale, are ca temei sau perspectivă o antropologie (teologică), propune, implică așadar, o anume înțelegere a unității și integralității chipului omului după un sens originar. Ca atare, pentru a ajunge la sursa *Gestului* ca un chip-exprimare de sine e nevoie de o rememorare a originilor, adică de o regăsire și o întâlnire-formare după modelul-arhechipul Cuvântului care „Trup S-a făcut”.

Din problematica și provocările filmului documentar amintit am reținut (și) nevoia de unificare a comunicării (-exprimării) noastre. Pe de altă parte, la Hirotheos Vlachos, am ținut tot în orizontul căutării unei anume unificări, cea a „puterilor sufletului”, cum acestea trebuie reunificate, închinare, cum să-și regăsească unitatea în/prin Dumnezeu, cum să-și recupereze firescul, integritatea, participării-comunicării proprii. Însă, față de calea pe care o pune înaintea Vlachos – cale clasică, să-i spunem în contextul de față, cea a interiorizării, a „numirii-pomenirii Numelui”, ce face posibilă această restaurare și unificare a puterilor sufletului –, putem să observăm că isihastul de la Frăsinei merge pe această conștientizare a comunicării prezenței prin *Gest* (de închinare), care poate să asocieze și numirea (pomenirea), așa cum este și în icoană, unde avem și nume și chip. Numai că isihastul pornește de la o preeminență a acestei comunicări de sine ca *prezență*, ca așezare într-o închinare-*gest*.

Desigur, e nevoie aici de o înțelegere adâncită a ceea ce înseamnă această relaționare ca *prezență*, față de ce aduce sau cum se aduce persoana spre dăruire-întâlnire, fiindcă, de fapt, întâlnirea, comunicarea de sine este aici una ce se înscrie adâncit într-o comuniune interpersonală. Pe de altă parte, se pune problema vizavi de modalitatea sau calea ce aduce prezența persoanei în întâlnire. Numele sau reprezentarea integrală a chipului, chemarea, invocarea, închinarea? Se știe că și noi reținem, memorăm-întipărim vizual mai degrabă, mai ușor, fețe decât nume. Știm, sau recunoaștem că l-am mai văzut cândva, undeva pe x, am imaginea chipului său mai puternic reținută în memorie, dar nu

mai știu exact cum îl cheamă, nu-i mai știu numele. Adică, este o predispoziție, putem spune, chiar firească, de a ne amprinta, de a asimila-memora fețele-chipurile celorlalți. E un tip de receptare a feței-luminii chipului celui alt care se impune, se întipărește în noi cu mai multă putere. E și o tindere și un dor al întâlnirii-vederii „față către față”, întrucât oferă un plus de densitate, de consistență, de plinătate.

Se înțelege că, în fond, comunicarea de sine nu trebuie ruptă de descoperirea de sine, care deschide comunicarea înspre un orizont mai adânc și mai larg al comuniunii, al cuminecării. De aceea, isihastul de la Frăsinei pune accent pe acest *cine suntem* și pe modul cum te identifici într-o relație, și în acest demers al descoperirii de sine se poate recurge și la identificarea ta prin gest și la afirmarea acestei exprimări-chip. În acest sens, pot să mă identific pe o cărare a minții, care rostește rugăciunea, ca invocare, ca numire, sau mă pot identifica într-un chip al gestului în care mă recuperez și integrez plenar, și în care este însuși chipul meu personal activ, descoperit, pe care-l deschid într-o extensie a comunicării de sine.

De fapt, aici, în demersul descoperirii de sine și al identificării de sine devine cu adevărat importantă distincția între *puterile sufletului* și *suflet*, atât ca practică, cât și ca experiență a comunicării. Desigur că *gestul* (și) în viziunea isihastului are o plajă mult mai largă a sensurilor și a abordărilor. Dar e foarte important că, în distincțiile acestui model antropologic, trebuie înțeles că activul gestului este sufletesc, adică este, ține de un limbaj direct sufletesc, care nu se confundă cu și nu se reduce doar la limbajul corporal,

la o mișcare, o poziție, o așezare a corpului în întregime, ori a unora sau mai multora din membrele/organele lui.

Când întinzi/desfășori mâna într-un gest, care este, sau ar trebui să fie de fapt originea, sursa gestului, dincolo de ce se vede prin mișcarea și poziția mâinii? Care este activul, suportul nevăzut al gestului? E o origine, o sursă mentală a actului, sau e posibilă o sursă dincolo de mental, supramentală? Adică provocarea de fond este cea a recuperării sursei, cea a activului original al *gestului*, descoperirea de sine care izvorăște deschiderea către dăruirea/întâmpinarea celuilalt. În acest sens, isihastul înțelege prin *gest* mai mult decât un limbaj corporal și/sau varii semnificații asociate acestui limbaj nonverbal, fără cuvinte; limbaj corporal pe care nu îl exclude, ci îl include, îl integrează în acest gest, nu doar original, ci și original, fiindcă evidențiază o identitate anume a actantului. Se descoperă astfel prin gest mai ales fondul unui act original, unul fundamental dialogal; un dialog direct, o întâlnire, o îmbrățișare de la suflet la suflet, o comunicare-cuminecare de neredus la simpla comunicare-convorbire.

Față de distincția dintre *nume* și *chip* amintită, și de raportarea la icoana-persoană prin intermediul numelui și/sau a chipului, isihastul consideră că, din perspectiva practică a rugăciunii și închinării, numele te ține un pic mai mult într-o chemare și o așteptare. În schimb, *Gestul* are o expresie de întâmpinare mai directă, dialogică, dar și una de împreună participare și de prezență. Gestul nu are atât repetitivitatea și recurența numirii, cât are un fel de continuitate în discontinuitate și caută mai degrabă conștientizarea

prezenței. Este, pe de altă parte, o diferență între conștientizarea prezenței ca *gest* și întâlnirea cu persoana prin numirea care are această rostire, repetiție, pomenire. Conștientizarea ține de o anumită permanență, de o așezare-centrare ce se desfășoară ritualic, și nu are această cadență, repetitivitate, ritmicitate, sau nu o are cu necesitate.

Pentru isihast, *gestul* este act de exprimare anume. Cu atare definire și începe isihastul să vorbească despre *gest*, anume cu faptul că *gestul* este un act de exprimare într-o anumită formă, semnificație, și ca poziție și ca orientare și ca distincție. Ceea ce este important de subliniat este faptul că susține că gestul este legat de formă. Dar ceea ce trebuie accentuat totodată este că vede sufletul ca formă, sufletul-persoana fiind, de fapt, o formă în sine (și) de suport și (de) capacitate integratoare. Iar prin această desemnare ca formă se exprimă propriu-zis caracterul fundamental identitar, personal, al sufletului. Însă, *gestul*, fiind un activ direct al sufletului (-formă), apare în act ca „forma care formează”, și în acest sens are un caracter formativ, (și) integrativ și identitar în comunicarea de sine. Așadar, *gestul* este un act direct al sufletului, este un act ce dezvăluie chipul adânc personal al omului, este un activ al centrului ființial profund din care izvorăște, pornește dăruirea de sine. Gestul este prezentarea sufletului nostru, arătarea la față a sufletului, este actul nostru de prezență fundamentală. Astfel, pentru a descoperi resortul *gestului* trebuie să identificăm realitatea sufletului, trebuie să re-învățăm limbajul sufletului, care este comunicarea de sine ca dăruire-împărtășire, ca punere-oferire în act-gest a realității tainice a persoanei.

Însă, persoana, la isihastul de la Frăsinei, este înțeleasă ca o formă de conținut/natură ființială, distinctă ca realitate de orice fel de energie. Sufletul-persoana este o realitate ființială aenergetică. Așadar *gestul* în fondul său este activ ființial dincolo și distinct de orice fel de energie, oricât de subtilă ar fi aceasta. Persoana e *formă*, dar de natură ființială, aenergetică, după un reper antropologic palamit, care face o distincție fără echivoc între ființă și energii. Astfel, gestul este activarea limbajului ființial al unei comunicări de sine. Cumva, cândva, în dezvoltarea spirituală, acolo în realitatea sufletului trebuie să identificăm acea conștiință ființială a comunicării de sine și chipul de prezență propriu unei întâlniri și dăruirii directe ființiale, inefabile. Pentru a regăsi acest adânc de suflet al persoanei, există o cale a numirii, a rostirii rugăciunii scurte în formă repetitivă, să zicem clasică, ce urmează un traseu de la exterior spre interior, așadar urmează o cale a trecerii rostirii rugăciunii de pe buze în minte, pentru ca apoi mintea fixată prin rugăciune să coboare spre inimă, de unde să se ajungă să se conștientizeze duhul de suflet.

Isihastul de la Frăsinei propune, însă, o cale ce caută „să sară” dincolo de activul de minte într-un fel spre o conștientizare directă a acestui chip în sine al sufletului, ca fiind o formă de activ propriu, un suport de adresabilitate și relaționare directă, ce deschide ritualic fondul rugăciunii propriu-zise. Opțiunea către această modalitate ce, pe de o parte, trece dincolo de minte, și, pe de altă parte, nu folosește mintea ca agent/vehicul intermediar, are și un motiv practic, argumentat în sensul că mintea, fiind legată mai

strâns cu simțurile și acestea cu corpul, se pot crea dezechilibre, involburări datorită presiunii exercitată prematur asupra memoriilor lor de subconștient, încă nedecantate, nefiltrate; se poate provoca chiar o paradoxală tulburare a simțurilor și chiar a minții în această practică interioară de rostire-chemare insistentă prin minte a tăriei de foc a numelui.

Distincția acestor două modalități, (și) de refacere în fond a unității și integrității comunicării de sine, e de priceput mai lămurit, trebuie subliniat, odată cu înțelegerea unei perspective asupra distincției dintre suflet și minte, deodată, dimpreună cu distincția între suflet și puterile lui. Este vorba de o perspectivă ce vede mintea ca o putere „în afara” sufletului, deci nu ca „o parte” a sufletului și nu ca fiind de aceeași esență cu acesta. În această perspectivă, din punct de vedere al conținutului realității lor intrinseci, sufletul este ființialitate, iar puterile lui, și ca atare și mintea, sunt energii (subtile); în acest sens, distincția între suflet și minte nu este una simplă, de nivel, de stare, de lucrare sau funcționalitate, ci este întâi de toate o diferență ontologică între două ordine de realități, cel ființial (al sufletului), respectiv cel energetic (al minții). În aceste considerente, nu poți spune că trăiești conștiința sufletului direct fără să ai conștiința ființialității lui. Altfel zis, dacă nu ai conștiința acestei realități ființiale, nu ai conștiința directă a sufletului tău. Nu ai ajuns propriu-zis la suflet ca realitate, ci trăiești doar în „zona” conștiinței mental-psihologice a puterilor/energiilor lui.

Isihastul accentuează forma, dar și faptul că gestul este legat de formă-suflet, este asociat cu forma ca

persoană, adică cu identitatea persoanei. Gestul este activul din/în forme. Gestul este activul direct, este activarea formei sufletului, este înflorirea sufletului. Isihastul caută să descopere astfel un activ direct al sufletului, dar al sufletului care, trebuie subliniat încă o dată, este ființialitate ca realitate în sine, nu energie. De aceea, pentru înțelegerea clară a *gestului* în perspectiva isihastului trebuie operată și înțeleasă distincția între suflet și puterile lui, între suflet și minte, între ființialitate și energii. Și în acest sens avem pusă înainte o cale, vrem, nu vrem, mistică, care încearcă să realizeze unitatea și integritatea unei dăruiri și, totodată, comunicări/afirmări de sine. Ni se arată astfel o cale care caută să refacă și unitatea și integritatea *puterilor sufletului*, dar nu prin acțiunea *puterilor sufletului*, ci prin intermediul suportului și sursei înseși a puterilor (de suflet), care este *chipul-forma de suflet*, identificat, activat, conștientizat (-trezit) și pus în gest (-închinare), în relație (-dialog) cu Arhechipul-Modelul său, care este Chipul de Cuvânt-Dumnezeu.

Această cale isihastă încearcă să realizeze nu doar o refacere de unitate și integrare armonică a *puterilor sufletului*, adică între puterile însele, ci, prin sufletul însuși, restaurează și o unitate și o integralitate între sufletul însuși și puterile sufletului, ce se arată împlinită în chipul dăruirii-exprimării de sine a unui întreg-persoană, comunicabil-cuminecabil, unitar și integral, ca ființă (suflet) și ca energii (puteri). Premiza acestui mod și sens de restaurare și împlinire a omului în chipul comunicării-dăruirii ca întreg este dată și de o înțelegere a „căderii” care, repercutată în plan uman, afectează nu doar i) relația, unitatea și integrarea dintre

puterile sufletului, ci și ii) relația, unitatea și integralitatea dintre puterile sufletului și sufletul însuși. Tot un efect al „căderii” asupra omului este, trebuie subliniat, și o „uitare” a sufletului ca viu conștient și activ în și prin comunicarea de sine, ce are drept consecință o (supra-) activare a vieții în planul puterilor sufletului, activare care, sincron cu „uitarea” sufletului, merge până la confundarea, chiar substituirea sufletului cu puterile sufletului, structurate (cvasi-) autonom în acel psihic-psihologic mental.

De aceea, ieșirea din acest corset confuziv, substitutiv, al „căderii”, implică în această cale isihastă și o anamneză, nu a vieților anterioare, nu a ideilor contemplate ori a trăirilor cunoscute într-o viață anterioară, ci o anamneză a realității în sine a sufletului, o rememorare a limbajului și conștiinței proprii sufletului, o resuscitare a actului direct participativ al sufletului. De aceea, restaurarea din ambianța și consecințele „căderii” se face într-o reabilitare de la început a ordinii și distincției firești între suflet și puterile sufletului, anume cea care oferă sufletului o întâietate activă, ordonatoare, identificându-l, recunoscându-l, atât în caracterul său de origine (-act), cât și în capacitatea sa integratoare, unificatoare, asupra puterilor sufletului; în orizontul acestui sens restaurator și al distincțiilor amintite te poți întreba unde te afli cu adevărat, dacă ai ajuns la conștiința realității sufletului, măcar la întrezărirea ființialității ei, sau ești încă rămas în ambientul captiv al substituirii puterilor sufletului cu sufletul însuși, ești încă sub incidența consecințelor confuzive, amestecate, ale „căderii”.

Pe de altă parte, cealaltă cale, operantă prin nume și numire, desfășurată interiorizat într-o lucrare a minții, reflectă dintru început, dacă mintea e înțeleasă ca una din puterile de suflet, un sens de trecere de la puterile sufletului către duhul de suflet, cu un efect de unificare și integrare preponderent concretizată asupra puterilor sufletului. În precizarea acestor distincții este, străbate, o încercare de orientare pe o cale a comunicării de sine depline, originare, subsumată însă descoperirii de sine, cunoașterii de sine.

Isihastul afirma că gestul este formă, dar este forma care formează, și că dacă Divinul este chemat prin cuvinte sacre, prin gest se aduce prezența Sa. Asemănarea din icoană aduce mai prompt, mai abiter prezența decât numele din icoană, afirma iconarul. De aceea s-a punctat faptul că numele inscripționat pe icoană nu înlocuiește tremuratul execuției. Numele poate să ajute, să susțină, dar nu înlocuiește asemănarea imaginii-reprezentării. Asemănarea este cea care aduce prezența. Asemănarea este într-un fel ceea ce ține de iconicitate, de fondul ei, este și miezul reprezentării icoanei. Asemănarea este, așadar, relevantă în intermedierea prezenței, și deopotrivă *gestul*, ce este viul formei, comunicarea prezenței. Gestul este dialog real. Dar un dialog, o comunicare, nu ca în „carismele” filmului documentar evocat, ci un dialog care caută să recupereze întregul om, afirmând chipul antropologic deplin în dăruirea sa. Este un dialog care integrează, unifică, și care, nu în ultimul rând, exprimă și o unitate de chip euharistic, cea a întâlnirii, comunicării și cuminecării între *prezențe*, nu numai în sens interuman, cu ceilalți (a)semeni, ci și cu Dumnezeu, însuși

protochipul asemănării. Adică are un rost și un sens lărgit, adâncit, această comunicare, acest dialog ce vizează *cine*-le, identitatea sinelui, fundamentală.

Desigur că așa, superficial, poți să fii învățat și poți să înveți, din cărți, din filme sau de la „experți în comunicare”, cum să ai sau să deprinzi atitudine „carismatică”, ori poți să îți însușești gestualitatea limbajului corporal, fiindcă dorești să comunici complet, convingător și prin limbajul non-verbal. Poți astfel să înveți semnificația unor gesturi corporale, și poți ajunge să le însușești comportamental și să le manifesti atitudinal, dar acestea pot avea un caracter dispart, disociat, trădând întregul comunicării de sine, devoalând manifestarea fragmentată, „mămuțarită” a sinelui, situarea sa inadecvată într-un rol social. Asocierea de limbaje verbale și non-verbale trebuie să fie subsecventă regăsirii unei integrități și unități, nu a comunicării pur și simplu, ci a comunicării de sine, care trebuie subsumată firesc descoperirii de sine, adică cunoașterii propriei identități, etalată, dăruită, împărtășită în actul comunicării. Altfel zis, actul comunicării trebuie să fie act al prezenței identitare, unitare, integrative a sinelui, trebuie să fie *gest*. Iar acest *gest* nu este, prin urmare, simplă, superficială comunicare, o oarecare transmitere de semnificație de limbaj corporal, non-verbal, ci este o comunicare de sine în deschiderea unei depline dăruiri și unei autentice prezențe. Gestul este comunicarea unei identități, unitare și integrate într-un chip euharistic. Un atare *gest*, de bună seamă, relevă, reclamă, accesul firesc la o cale mistică, sens în care negreșit

gestul se înscrie mărturisitor, indubitabil, pe coordonatele iconice, harismatice, inevitabil reale.

Însă, vizavi de nume și imagine-reprezentare în icoană, este de spus că isihastul precizează ca fiind foarte important „suprafiul persoanei” din „exteriorul” icoanei. Deci face distincție între reprezentarea-imaginea din icoană, numele-înscrisul de pe icoană și persoana care învește, transcende icoana. Nu trebuie să confundăm așadar, imaginea-reprezentarea, asemănarea care aduce persoana cu persoana propriu-zisă. Altfel zis, întâlnirea cu persoana (-icoana) poate să fie și directă și mediată. Mediarea prin imagine-reprezentare îmi dă mie certitudinea palpabilă a localizării și a coborârii-întâlnirii, a prezenței ei. De aceea, icoana la isihast e un soi de „locăș”, e un fel de chip de altar de pogrârre, de întrupare.

În acest sens, *gestul* (-închinarea) este direct față de persoana care, într-un fel, este peste/și prin chipul reprezentat-imagine și peste/și prin nume-inscripționat, persoana înglobând propriu-zis și reprezentarea-imaginea și numele-înscrisul, deci icoana însăși ca intermediar identitar al comunicării ei, adică a persoanei anume. Deci, icoana intermediază întâlnirea, comunicarea, centrată identitar, cu chipul-persoana anume. Prin icoană descoperim o cale a comunicării de sine împlinite, descoperite, a persoanei anume, o împărtășire a identității unui *cine*. Prin icoană aflăm o cale de refacere, de restaurare a comunicării de sine, unitare, integrate, fiindcă icoana cheamă la o cale de cuminecare deplină, ne descoperă o formă-model de comunicare în chip euharistic, actualizat, realizat, împlinit în

icoana-persoană. Icoana invită la o întâlnire, la o comunicare de sine „față către față”, la o modelare-iconare pe coordonatele împlinitoare ale unui chip euharistic, unitar și integrativ, al comunicării de sine.

Prin urmare, comunicarea are nevoie de o înțelegere a ce înseamnă în fondul ei comunicarea de sine, iar aceasta din urmă are nevoie de distincții ale modurilor de identificare și realizare ale unității și integrității de sine, care sunt de luat în atenție atât teoretic, cât și practic, experiențial. Iconarul, cum am amintit, găsea utilă distincția între capacitatea numelui strigat și capacitatea chipului zugrăvit. La isihast e o „transcendere” a grăirii/strigării și a vederii/zugrăvirii spre identificarea prin gest ca act de prezență a chipului persoanei, ce înglobează atât zugrăvirea, cât și grăirea. La isihast, ca trăitor și om al experienței, e limpede distincția între adresabilitate (ca strigare) și receptare (prin zugrăvire a adresabilității celui reprezentat), și, totodată, caracterul personalist fundamental al acestora. La iconar, această distincție declarată „utilă” e ușor ambiguă, pentru că nu e limpede, în această distincție operată, raportul între, să zicem, cel ce se comunică, închină, adică închinătorul (cel ce se adresează, cel ce cinstește, cel ce venerază) și cel căruia i se adresează închinarea (cinstirea, venerarea). Desigur, există nume ce e văzut/inscripționat (-citit) și nume ce e rostit/strigat. Că numele văzut/inscripționat se receptează/citește prin sistemul vizual și printr-o decodare sonoră e o altă chestiune.

De altfel, distincția ar trebui făcută, nu între un plan sonor/strigare și altul vizual/zugrăvirea/inscripționare, ci,

în cadrul aceluiași plan vizual (și sistem vizual al receptării/percepției), între nume inscripționat și chip-imagine reprezentată. Pe de altă parte, adresabilitatea e cea prin care intervine componenta sonoră de strigare/numire. Alături de strigare, rostire, numire poate fi adresabilitate ca limbaj corporal, prin privire, prin față, prin mâini etc. Isihastul, am văzut că vorbește și de un gest direct sufletească ca adresabilitate nemijlocit sufletească, ca act prim al comunicării de sine.

Însă și grăirea/strigarea și vederea/privirea trebuiesc personalizate, adică subsumate, unificate, integrate acestui act al comunicării de sine originare, originale, care este gestul ca exprimare a chipului-persoană. Isihastul arată, de altfel, că așa cum în icoană persoana reprezentată e un supraviețuitor peste nume și imagine/reprezentare/zugrăvire, așa fiecare din noi suntem ca unic chip de persoană „peste” (și prin) înfățișarea-imaginea noastră și graiul/strigarea noastră. Prin urmare, așa cum în viața curentă ne putem adresa celuilalt prin strigare, prin numire, sau/și prin privire, prin limbaj non-verbal, corporal, dar, mai adânc, ne putem adresa chiar prin însăși actul de prezență tainică, gestică, așa ca adresant/închinător avem aceste „registre” dialogale ale comunicării de sine la dispoziție și dinaintea icoanei-persoanei; cu specificarea că icoana, ca zugrăvire a asemănării de chip și inscripționare de nume, ne agrăiește fundamental prin chipul dincolo de reprezentarea/zugrăvire și inscripționare/nume, care este un chip de persoană-icoană, adică are unitatea și integralitatea comunicării de sine realizată ca întregime de chip euharistic.

Mobilul icoanei e supraviețuitor personal al chipului ce o transcende ca imagine-reprezentare și nume-inscripționare, oferindu-i și ei prin participarea/asemănare la chip-persoană o amprentare personală/personalizată.

Pe de altă parte, apropo de varianta clasică a rugăciunii minții, cea a numirii, a rostirii-chemării numelui („Doamne Iisuse...”), e interesant că isihastul o interpretează, după un sens unitar și integrativ, tot ca o formă de adresabilitate gestică, adică și „rostirea-chemarea numelui” este tot o formă de gest. E o cale consacrată, în care chiar și rostirea e o formă de adresare, este un act-gest; așa cum, la un moment dat, din altă perspectivă, referitor la acel sicilian de care vorbea Panikkar, cuvântul era mai mult decât înțeles, era mai mult decât simpla rostire, era și un gest, avea o adresabilitate, implica un alt fel de angajare unitară și integrativă. Aceasta pentru că adresabilitatea implică aici o altă forță și unitate integrativă a gestului, mai cu seamă atunci când vrem să comunicăm sau vrem să ne exprimăm cu adevărat pe noi înșine. Însă, din perspectivă teologică, omul fiind după Chipul Cuvântului, omul este cuvânt cuvântător, și, prin urmare, sensul și taina omului sunt exprimarea-comunicarea de sine. Dar exprimarea de sine implică și descoperirea de sine și arătarea acestei taine a chipului omului ca icoană-asemănare a Cuvântului Chip-Icoană ce trebuie cu adevărat recuperată, restaurată.

Însă, în privința comunicării, isihastul distinge, pe de o parte, între gest ca activ în forme, care este un activ centrat din zona din care se proiectează și se deschide, să zicem, sufletul nostru într-o cuvântare de sine directă,

nemediată, către ceilalți, dar, pe de altă parte, afirmă că gestul „se face” nu doar cu sufletul, ci și cu trupul, ca un gest împlinit, unitar al integralității persoanei. Această precizare e potrivită, întrucât sensul recuperării *gestului* la isihast țințește tocmai recuperarea integralității și unității comunicării de sine ca dăruire, dar pe calea directă și proprie a *gestului* ca limbaj al sufletului, nu atât pe calea numirii, prin minte. Așa, la isihast, gestul are în primul rând o plinătate ființială în act, ca suport viu, activ, al relaționării, și ca formă de receptare directă a *prezenței*, mai promptă, mai tare, să spunem, decât rostirea sau numirea-chemarea. Însă gestul „păstrează ambele închinări, și de trup și de suflet, fără să le treacă unul în altul, ci le trece pe amândouă într-un comun de *gest iconic*”. E vorba în acest *limbaj gestic* (iconic) de o anume unitate a dăruirii, a implicării și participării omului întreg în dialogul interpersonal, integralitate care, desigur, înseamnă și refacere, restaurare a chipului omului în sens iconic, prin comunicarea-întâlnirea „în icoană” cu Dumnezeu, ceea ce face ca toate componentele umane să fie activate, capacitate, integrate, relaționate, deschise împărtășirii de sine în chipul euharistic al comunității.

Astfel, acest chip al *gestului* (iconic), trebuie subliniat, nu e legat de o manifestare parțială, unilaterală, a corpului, nu e doar un limbaj al corpului, deși poate integra și aceste aspecte semnificante ale unui limbaj non-verbal corporal. Deci *gestul* (iconic) nu este, cum s-ar putea înțelege îndeobște, ca formă de comunicare, un gest redus la manualitate, la o retorică și o expresivitate a corpului. Trebuie, prin urmare,

înțeles și recuperat *gestul* deopotrivă cu un autentic, deplin chip al omului. Sensul iconic al gestului are astfel nevoie de reperate formative ale unui model antropologic, care, în sensul unei actualități creștine în contextul contemporan, ar fi cel palamit, care face distincție clară, și teoretică și experiențială, între ființialitate și energii, de neamestecat, de neconfundat. Altfel zis, comunicarea de sine ca ființialitate este altceva decât comunicarea doar ca/prin energii, și altceva este comunicarea de sine unitară și integrată ca dăruire deplină, într-un întreg de chip euharistic, atât ca ființialitate cât și ca energii. Provocarea este aceea ca fiecare să-și identifice sinele cu adevărat pentru a și-l pune în comunicare (de sine).

Din acest orizont modelator al comunicării de sine, se poate survola limpezitor acest chip al omului apropo de *gest*, de *prezență* și de *persoana* ce este cu adevărat forma care formează. În reperatele acestui model, *persoana* e cea care are capacitatea să iasă real, ființial și concret „în afara sa”, deschizându-se în comunicare de sine, intrând în comuniune interpersonală cu alt sine, fără să-și piardă ființialitatea. Ca viziune, acesta este un detaliu foarte important și vizavi de distingerea căii isihaste de alte viziuni, precum cea a misticilor panteiste. Anume, faptul că la nivel ființial, aenergetic, sufletul, care este chip de persoană, are capacitatea să iasă din sine către celălalt, pe care îl poate întâlni, în care poate (con-) locui, dar rămânând paradoxal în sine, adică sine însuși; prin urmare, nu se pierde pe sine într-o fuziune/contopire, ci își păstrează în propria împărtășire de sine și unificare profundă cu celălalt, identitatea de sine, de

neamestecat, de neconfundat. Ceea ce denotă prin excelență o viziune mistică a identității sinelui, fundamental ființială, proprie isihasmului, ca mistică creștin răsăriteană autentică. Această viziune face ca în această întâlnire să se păstreze unicitatea fiecăruia, să existe, prin urmare, o comunicare/cuminecare de sine ce niciodată nu poate fi transformată într-o contopire, într-o stingere de sine, ce ar însemna o anulare de sine, sau o unificare într-o transcendentă unitate neantizată.

O importantă diferențiere, mai ales vizavi de raportarea la alte perspective, precum misticile extrem orientale sau de altă natură, e dată de faptul că *prezența* nu este o *energie*, ci este un activ și o prelungire de ființialitate. Deci ca *prezență*, ca *ființialitate* este această ieșire „în exterior”, către întâlnirea, comuniunea ființială cu celălalt. Energia este doar „o strălucire de prezență”, prezență care în fond este o realitate ființială. Această prelungire *energetică* experimentată și ea, de bună seamă, mai mult sau mai puțin clar, în relațiile interumane, este și ea o realitate, însă una situată pe alt palier ontologic, unul secundar în raport cu ființialitatea.

Relativ la persoană, isihastul afirmă că persoana „iese” și într-un paradoxal „afară”, care este intraființial. Astfel, în comunicarea de sine „ieși din tine”, ieși „în afara ta” către celălalt, dar, paradoxal, rămânând într-o realitate intraființială, adică într-o comunicare ființială; nu ieși, cu alte cuvinte, din substanța ființei umane, întrucât nu te transformi în altceva, nici în planul relațiilor interumane și nici în relația cu Dumnezeu, ci rămâi tu însuși ca identitate

ființială, oricât de profundă este comunicarea, întâlnirea, comuniunea.

În fond, nu trebuie să ni-L închipuim pe Dumnezeu, ci trebuie să-L conștientizăm că este *Prezent* – acesta este și îndemnul formativ firesc al isihastului, tocmai pentru că merge pe această cale de identificare și conștientizare, pentru că deschide această formă de relaționare și adresabilitate ca rugăciune mișcată ritualic prin *gestul* acesta de închinare, care are un centru adânc, de natură ființială, dar care reface și o unitate și o integralitate – (și) între ființialitatea și energiile omului –, în această dăruire ce angajează o exprimare de sine pleneră.

Despre un fals tratat de pescuit / <i>deconspirări, mărturisiri</i>	7
Discursul religios despre starea vremii	61
Gestul / <i>comunicarea la originea dăruirii de sine</i>	115

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO S.R.L.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
tel./fax: 021.211.32.60; tel.: 0742.040.451
e-mail: office@luminatipo.com
www.luminatipo.com