

SINAKSA

SINAXA

ÎNTRU POMENIREA
PĂRINTELUI GHELASIE GHEORGHE



iulie 2003

reproducere desen: CONSTANTIN FLONDOR/autoportret/detaliu/desen/hartie/bait, creion/1996/50x70cm

sigle ornamentale-reproducere dupa lucrari de SILVIU ORAVITZAN

SINAKSA



NR. II/2008

Editura Platytera

ISSN 1844 – 3524



exista pentru a învia!

– În prima duminică, în prima noapte din Săptămâna Luminată, vă spun: Hristos a înviat! Acesta va fi salutul nostru, de acum până când vom prăznuși Înălțarea Domnului Iisus Hristos.

Dan Puric: Adevărat a înviat!

– Ne aflăm sub lumina Învierii, în această noapte, lumina Învierii, care dezvăluie de multe ori urâciunile întunericului. Sunteți singurul care încă mai naște speranța, cel puțin în sufletul meu. Suntem într-adevăr în întuneric sau nu?

Dan Puric: Noi suntem în întuneric, asta este clar – e un act de luciditate să constatăm asta; și luciditatea, vorba lui René Char: „luciditatea este rana cea mai aproape de soare”; dar dacă am trăi numai din luciditate, n-am fi creștini. Noi nădăjduim. „Nădăjduiți” spune Sfântul Apostol Pavel: „Dar ce nădejde este aceea care se vede?”. Și tocmai acum, când este deșert, este pustie, tocmai acum este vreme de nevoință. Nu întâmplător Sfinții Părinți spuneau cu admirație că cei care se vor naște în veacul din urmă se vor **sfinți**. Dacă ne dimensionăm la realitatea socială, ea este mizerabilă. România este, a rămas și va fi, pentru multă vreme, un ghetou neocomunist. Problema se pune în termenii creștini ai nădejdiei. Nădejdea nu înseamnă speranță. Speranța aparține optimistului, iar optimistul e un pesimist prost informat. Creștinul nu are optimisme și nici nu deznădăjduiește.

Îmi aduc aminte într-o noapte de Paști, când Dumnezeu vorbea în mine fără ca eu să știu, eu fiind trist și decepționat, Biserica era înconjurată de foarte mulți așa-zisi credincioși, era o lume pestriță. Pe lângă oamenii în vârstă, pe lângă oamenii adevărați, era și garnitura asta de mici bestiole postrevoluționare, cu jeep-uri cocoțate pe sus, cu muzica dată la maxim, cu mobilele deschise, care așteptau să ia lumină ca de la IDEB. Ei veneau la Biserică ca să aibă de ce să se chifteluiască acasă. Paștele, în concepția asta, se putea numi „marea crăpelniță”.

Eram și mai dezamăgit văzând spectacolul acesta lumesc, dantesc aproape, îngrozitor, până când, din biserică, a ieșit încet un părinte foarte în vârstă, care a spus abia șoptit, către mulțimea aceea: „Se dă lumină!”. Și nu știu cum, fără nici un fel de amplificare prin microfon sau prin vreo boxă, mulțimea aia – sutele alea de inși, dacă nu chiar o mie de inși – a tăcut. După care preotul acesta foarte în vârstă – semăna mai mult cu o frescă, ce se deplasase de pe perete printre noi – m-a trezit creștinește, prin următoarea expresie; a spus brusc: „Nădejdea creștină alungă până și tristețea morții”. Și din clipa aceea m-am trezit.

Am aflat apoi că el făcuse vreo treizeci de ani de pușcărie; și am zis: dacă un om ca acesta, după treizeci de ani de pușcărie, înconjurat de o haită pestriță (în care era tot cocktailul neocomunist, de oameni credincioși, care mai rămăseseră, de turiști ortodocși, de haimanale, care mai veniseră pe acolo în virtutea unui loc de întâlnire) nu s-a clintit o secundă, ar trebui să-mi

fie rușine de decepția mea. Din clipa aceea, eu nu mai am clătinări. Neamul acesta, în fondul lui creștin, înseamnă că a rămas de o tărie extraordinară.

Sigur, este multă mizerabilitate; dar să nu se confunde mizeria cu sărăcia. Dostoievski făcea astfel diferența între mizerie și sărăcie: „*Omul sărac poate să fie nobil, poate să fie curat. Omul mișer este terminat interior*?”. În România, sărăcia a devenit, în mare parte, mizerabilitatea omului. Vedeți ce vers sublim la Eminescu: „*Eu îmi apar sărăcia și nevoile, și neamul*”. Nu a zis: eu îmi apar bogăția, confortul, oportunismul și partidul. Sărăcia face parte din cartea de identitate a acestui neam, care arată o noblețe, o asceză, o măsură extraordinară și o apropiere față de Dumnezeu. A spus „nevoile”, nu a spus confortul. Omul, românul creștin, știe că nevoia este puntea lui de legătură cu Dumnezeu. Cum zicea Paisie Aghioritul: „*Suferințele omului sunt ferestre către Dumnezeu*”. Nevoia, din punct de vedere creștin – transfigurată – este o punte către Dumnezeu. Altfel, grijiile citadine pot să te termine, dacă ele nu au această transfigurare creștină. Vin atât de multe griji, încât tu dispari. Și cetățeanul are griji. Or, nevoile creștinului sunt transfigurate, sunt punți către Dumnezeu...

Și „neamul”, a mai zis Eminescu. Nu a zis că-și apără partidul sau o anumită clasă, a zis „neamul”; nici măcar statul – care este un construct istoric. Neamul este dat de Dumnezeu. Acest buletin de identitate este fundamental. Tot așa a spus Mircea cel Bătrân în fața sultanului, în fața primejdiei – aștia suntem noi: sărăcia, nevoile și neamul. În ele stă actul, nu de rezistență, ci de dăinuire. Și atunci, dacă ne racordăm la lucrurile astea – la sărăcie, la nevoi și la neam, nu mai deznădăjduim. Important este să vedem aceste două planuri de realități. Sigur că trăim niște momente îngrozitoare, dar nu le trăim numai noi, românii, le trăiește o umanitate. Se pare că istoria accelerează și intrăm cât se poate de repede în aceeași supă.

Ceea ce mi se pare important, când vorbim despre Înviere (pentru că lumea de azi trăiește într-un mod turistic și de spectator Învierea Mântuitorului; căci, știți, și filosofii au deosebit între: *a exista pentru a avea și a exista pentru a fi*). Și evident că majoritatea filosofilor a spus: nu trebuie să existe pentru a avea, trebuie să existe pentru a fi), important, așadar, este să nu existe nici pentru una, nici pentru alta: *trebuie să existe pentru a învia*. Poporul român trebuie să învieze!

El este într-o stare de mumificare completă, după ce a trăit pe post de viață o abstracțiune de 45 de ani, numită comunism, și una de 18 ani, numită neocomunism; deci dintr-o abstracțiune trece în altă abstracțiune, care se numește Comunitatea Europeană. Între două abstracțiuni, între două concepte de viață, el nu-și trăiește viața. Creștinul, dacă ați observat, o ia în răspăr cu istoria, o ia în răspăr cu lucrul lumii. El se ține de lucrarea lui Dumnezeu. În contextul acesta, trebuie să înviezi tu.

Gândiți-vă că cel mai mare păcat pe care-l face România acum, această populație bezmetică (nu vorbesc de neamul românesc; sunt două lucruri total diferite: neamul românesc este retras în enclavă, după părerea mea – în zone. Sunt câțiva oameni, loturi de oameni, care păstrează în ei reflexele neperversitate; restul este o populație zăpăcită; vorba Părintelui Iustin: „*Îi vezi cât de mulți sunt. Se duc la biserică. Ei, când îi chemi să aleagă între dracul și Dumnezeu, se duc toți la dracul*” – deci nu numărul lor mare ne dă credința), păcatul infernal pe care-l face populația, deci, este că nu-și dă seama că această pătimire de 55 de ani plus 17 ani de haimanalăc și criminalitate politică a fost un dar de la Dumnezeu. Teroarea istoriei se poate transfigura în dar de la Dumnezeu. Și acum, ei omoară Hristosul din ei. Noi, românii, omorăm cel mai mare dar pe care ni l-a dat bunul Dumnezeu. Hristos a pățimit tot: a fost umilit public, a fost biciuit, a fost ucis, a fost maltrat, a fost trădat – a cunoscut toate aspectele înjosirii ființei umane. Asumându-și public lucrurile astea, a avut puterea îndumnezeită, dată de natura lui, să coboare în iad.

Am avut și noi o pătimire hristică: pușcăriile noastre au fost pline de martiri – avem atât de mulți sfinți, încât putem da la împrumut. Putem creștina o omenire, nu o Europă, cu sfinții care sunt încă necanonizați din aceste pușcării. Mii, zeci de mii de sfinți avem. Această pătimire este cea mai mare moștenire și cel mai mare dar pe care ni l-a dat Dumnezeu.

Poporul român ar trebui să aibă un curaj și o îndrăzneală de tip hristic. Să se uite la politicieni ca la o figurație, a unor inși care aleargă după constructe europene, globalizante; ei totuși trebuie priviți ca niște infirmi. El își uită memoria (nu vorbesc aici că securitatea taie memoria; taie orice întoarcere, orice recunoaștere de legătură, de puncte cu trecutul). Noi, creștinii, numim lucrul acesta: dezicere de Hristos. Tu prin ce trăiești? Te duci la biserică, aprinzi lumânarea, zici „Hristos a înviat!” și te duci mai departe, decedat, în lumea ta. Care este dimensiunea hristică, Hristosul din tine? Eu nu zic *Imitatio Christi* (cum zice Kempis), zic *Hristosul din tine*. Noi nu avem nevoie de model hristic în sensul exterior, ci de Hristosul din noi. El ne-a dăruit lucrul acesta. Dacă am avut această pătimire – pe această pătimire este forța care rupe moartea – nu mai ai de ce să te temi. În sensul acesta, sensul existenței este *a fi pentru a învia*.

Poți să fii? Ce poți să fii? Poți să fii ce vrei – existențialist, să-ți declini existența în a fi sau a nu fi (ca Hamlet, primul existențialist *avant la lettre*). Nu, nu este asta soluția: să fii ca la Camus, unde pictorul acela și-a lăsat nevasta și copiii, s-a dus în pod și s-a sinucis. Și se întreba: *solidaire ou solitaire?* Lipsea o literă și nu știa dacă este *d* sau *t*. Solidar sau solitar? Nici una din astea. Tu cu tine ești de neajuns, ești cu Dumnezeu. Mi-aduc aminte de o remarcă făcută de Meister Eckhart, acel mistic nemaipomenit al secolului al XIII-lea, pe care l-a dat Occidentul; el stătea într-o după-amiază sub un copac și vine un discipol: „Ce faceți acolo, maestre, singur?”. Și el zice: „Nu eram singur, eram cu Dumnezeu, dar acum sunt singur”. *S-ar putea ca o învecinare să te izoleze total*.

Românul, în vremurile lui de restriște îngrozitoare, nu a fost singur, a fost cu Dumnezeu. Eu am întrebat: unde au fost drepturile omului atunci când poporul român, tot ce am avut mai bun în acest neam, a murit, a fost schingiuit? Unde au fost drepturile omului când am stat într-un ghetou? Unde sunt drepturile omului din 1989 încoace? Când noi suntem material de experiență pentru niște oameni – nu vreau să-i numesc neapărat „securiști”, că asta nu ajută la nimic. Sunt oameni de-o infirmitate îngrozitoare, nici atei nu sunt, sunt niște sălbăticiuni, ieșite din laboratoarele comuniste, care nu au legătură cu neamul românesc. Ei numai vorbesc românește...

Și atunci, cum să te porți ca un creștin? Trebuie să te porți ca un creștin identificând, recunoscând gena creștină și recunoscând ceea ce este străin de ea. La noi, clasa politică trebuie să se reîncreștineze; intelectualitatea asta oportunistă, de doi bani, pe care o avem, care are dubii în loc să aibă certitudini, care are dialog cu orișicine, trebuie să se reîncreștineze. Să nu uităm că Hristos nu a îmbrățișat pe toată lumea. Hristos nu i-a îmbrățișat pe farisei. A avut o distanță, chiar a avut o furie sfântă. Poporul român nu se poate regla decât cu asemenea distanțe. Asta nu înseamnă intoleranță. Îngăduința noastră creștină a fost atât de mare, încât era să dispărem din istorie.

În sensul acesta, Învierea hristică este asumată. În vreme de creștinii de azi lasă și Învierea, și crucificarea, în seama lui Iisus Hristos. *Este un act de mare lășitate*. Este o dezicere cumplită, care aparține vremii. Perversă, foarte parșivă. Eu mă duc, îmi fac ritualul la biserică, dar a doua zi, la serviciu, sunt același mameluc, aceeași mortăciune, ca și până acum. Nu intru în viața asta ca un creștin responsabil: să spun că țara nu are legi, să spun că țara e condusă de oameni cu infirmitate sufletească. *A dispărut grija de celălalt*. Priviți în jur: niște oameni care au căsăpît țara, au

distrus clasa medie, au făcut tineretul să fugă în străinătate, pensionarii și oamenii care mor, un adevărat genocid asupra lor! Și toate acestea, cu *oameni din interior*! Ce atitudine creștină ai dumneata? Zice creștinul: să nu judeci, căci vei fi judecat cu aceeași măsură. *Inima te poate durea. Dar poți să mustri. Dacă nu mărturisești lucrurile astea, este mare păcat.* De judecat îi va judeca Dumnezeu, dar eu trebuie să le arăt și să le spun: nu este bine ceea ce faceți. Eu nu pot să zic: trebuie făcut ceva cu forța, trebuie făcute baricade. Dacă oamenii ăștia au făcut Canalul Dunăre – Marea Neagră, înseamnă că, dacă ai fi la mentalul lor, cu crimele pe care le-au făcut în România de 17 ani, ar trebui să faci și tu cu ei canalul Dunăre – Marea Caspică. Eu, Dan Puric, nu pot să fac așa ceva. Eu consider că orice om este copilul lui Dumnezeu. Dar, că chipul lui Dumnezeu este mutilat și este slujit, asta pot să o remarc. Eu nu sunt un om perfect, am grijă de păcatele mele.

Dar, în același timp, nici nu sunt o legumă, ca să spun: toate astea sunt perfecte și sunt în grija lui Dumnezeu. Fiindcă Dumnezeu mi-a dat și această grijă: ca în numele Lui să spun anumite lucruri; să nu permit ca în Biserică să se întâmple orice. În numele drepturilor omului? În numele democrației? Nu! E un lucru sfânt. Nu permit, în România, să se întâmple orice. Nu permit, în familia mea, să se întâmple orice. Astea sunt lucruri date o dată pentru totdeauna.

În sensul acesta văd eu Învierea! Nu văd, asemenea filosofilor, prin *a avea* sau *a fi*. Eu văd prin *a învia*! Și când poporul acesta va învia, va ajuta să învieze și alte mortăciuni pe post de popoare. Iată ce carnagiu trăim, ce războaie, ce mentalitate sinistră și ce se pregătește. Ne-a mântuit cu ceva civilizația? Ne-a mântuit cu ceva cultura? Ne-a mântuit vreo ideologie? Ne-a mântuit statul totalitar, indiferent dacă el a fost comunist sau de tip capitalist? Această prejudecată că statul poate să ia puterea a creat cetățeanul. Și cetățeanul a devenit, prin revoluția franceză, criminal. Prin revoluția bolșevică, criminal. În România a venit criminalul odios. Cea mai mare crimă din istoria umanității se numește comunism. Nu se face nici un proces asupra comunismului, din contră, se caută să se zică că noi l-am interpretat greșit. Nu, lucrurile astea trebuie făcute de către noi. Și atunci, omul învie – când va avea această conștiință.

După ce omul a cunoscut statutul de cetățean și a văzut că este un fiasco total, statul s-a deplasat, pe post de arbitru, și dezvoltă o societate civilă, la fel de aberantă. Un fel de cancer metastazic, în care el, statul, este pe post de arbitru. Arbitru între cine? Între indivizi. Și individul, cine este individul? Vorba lui Joseph de Maistre, care a răspuns, apropo de *Declarația Drepturilor Omului*: „*Cine e omul? Eu nu am văzut în viața mea om. Eu am văzut francezi, italieni și, de la Montesquieu, am aflat că poate să fie și persan. Dar eu omul nu l-am întâlnit niciodată?*”. Și, parafrazându-l, la fel a răspuns și Petre Țuțea, când a venit o jurnalistă să-l întrebe cum stă cu drepturile omului: cucoană, eu nu sunt om. Eu sunt Petrică al Vioricăi, din Fetești sau de unde era el, Dumnezeu să-l odihnească. Ce minte extraordinară! Prin urmare: creștinul este *persoana*. Noi nu facem arbitraj între indivizi, între clone, între interese particulare. Lumea creștină are un alt demers. Sigur că și statul, în lumea occidentală, a ieșit la atac, datorită greșelilor pe care le-a făcut biserica occidentală în abuzul ei politic. Și atunci, oamenii s-au rupt de biserică.

Dar, dacă ești bolnav, ce cauți dumneata, cu boala ta, la mine, în România? Vorba lui Soljenițin: nu te pot face bine cu sănătatea mea. Mai vrei să-mi dai și boala ta. Tu vrei doctrina socială a Bisericii Ortodoxe. Biserica creștin Ortodoxă din România nu are doctrină: *mama, când alăptează copilul, nu are doctrină, are dragoste.* Biserica românească are dragoste: așa cum a fost – umilă, terminată, tocată – ea are dragoste. Nici nu trebuie acuzată. Au început cretinii ăștia cu dosarele la securitate; dacă a făcut unele compromisuri Biserica română, le-a făcut ca să reziste. Iar dacă este cineva să o judece, nu e societatea civilă, alcătuită din neica nimeni, să o facă, ci Dumnezeu,

direct. Am mai zis și cu altă ocazie: *Biserica are metabolismul ei, ea se autoreglează*. Este singurul lucru care a mai rămas. Și atunci trebuie să învățăm să ne păzim teritoriul cu demnitate, și să-i trezim și pe ceilalți. Să spunem: „Hristos a înviat!”, „Adevărat a înviat!”; **dar voi când înviați, măi?**

– *Spuneți undeva că v-ați netezit singur drumul către biserică, că l-ați măturat – mi-a plăcut foarte mult ideea asta. Sunteți socotit un artist creștin. Și tot lângă numele dumneavoastră se pune de multe ori un epitet care mă îngrozește, despre care cred că este adevărat, dar cred că e îngrozitor de greu pentru dumneavoastră: geniu.*

Dan Puric: Nu, uitați-l. Pentru că termenul s-a democratizat. Toate VIP-urile au denumirea asta. Cuvântul în sine este demonetizat și, tocmai pentru faptul că sunt creștin, nu mă încântă lucrurile astea, pentru că acolo se vorbește despre – hai să nu folosim cuvântul „smerenie”, căci și acesta este atât de folosit, ci o *dreaptă măsură* în fața lui Dumnezeu. Pesemne că ceva-ceva am făcut, dar n-am făcut eu. Am făcut numai cu ajutorul lui Dumnezeu. Și atunci, dacă am făcut cu ajutorul lui Dumnezeu, de când până când ierarhiile și denumirile astea? Nu denumirile sunt importante, importantă este *lucrarea*. Știți cum e? Peste sute de ani sau peste mii de ani, nu se va mai ști absolut nimic din ceea ce ai făcut. Dar se va ști altceva: dacă ai fost sau nu creștin. Și atunci, *important este nu să te recunoască lumea, ci să te recunoască Dumnezeu*.

În fața Europei, ne-om lăuda noi cu niște oameni, dar sunt total diferiți oamenii cu care ne prezentăm în fața lui Dumnezeu. Una este imaginea României în lume, și alta este icoana neîntinată a neamului. Imaginea României este un lucru artificial, făcut de niște politicieni. E un act schizofrenic, ca în reclamele alea: LM, Kent, și dedesubt scrie: „tutunul dăunează grav sănătății”. Icoana neamului este un lucru care nu se construiește, este un lucru care se ține prin rugă, prin muncă și printr-o atitudine creștină. Asta este tot. Așa că noi îi lăsăm pe alții să fie genii..., eu sunt un Puric.

– *Se spune că doar în pomul cu roade se aruncă cu pietre. Vă rănesc pietrele acestea?*

Dan Puric: Da, dar ți le asumi, că fac parte din ecuație. În clipa în care ai pornit la drum, deranjezi. Deranjezi somnolența asta îngrozitoare în care vor ei să stăm. Dacă ați observat, *mediocritatea are o fiziologie a solidarității uriașă*. Este genetică. Ei întotdeauna sunt în grup. În vreme ce *persoana* e cu fața către Dumnezeu. Hristos nu a fost într-o tabără de Hristoși. *Hristos a fost singur*. Până și apostolii l-au părăsit. I-a reîntors Duhul Sfânt.

Personalitatea, în general, este singură. Cu atât mai mult personalitatea creștină! Din punctul ăsta de vedere, lucrurile par contradictorii. Pentru că moștenirea pe care ne-a lăsat-o Hristos nu ne-a lăsat-o în izolare, ne-a lăsat Biserica. Biserica înseamnă comuniune; comuniunea înseamnă să fii dimpreună, nu în sindicat. Nu să te întovărășești, ci să fii dimpreună creștinește. Cum spunea Părintele Stăniloae, dând satul românesc ca model: *o comuniune de oameni liberi*. Ce expresie paradoxală! Toți erau liberi, dar când ardea casa la Gheorghe, fugeau toți și o stingeau, când era nuntă la Vasile, se duceau acolo, când era mort în partea cealaltă, se duceau. Există această coagulare extraordinară. Noi zicem acum că suntem o societate creștină; și vedem cum Doctorul Pavel Chirilă, un mare creștin prin mentalitate și prin lucrare, este lăsat izolat de către creștini; la fel, a fost Asociația *Christiana*, unul dintre cele mai frumoase lucruri creștine; a fost terminată. *Terminată în vâzul așa-zisilor creștini, care aprind lumânări la biserică. Nu a luat unul atitudine*. Doctorul a făcut un spital creștin, pentru boli terminale, de o frumusețe, din toate punctele de vedere, extraordinară (așa cum, la creștin, totul trebuie să fie frumos), în care medicul are o altă atitudine față de omul care trebuie să părăsească această viață: este asistat de duhovnic, este

asistat de călugăr: este cu totul și cu totul altceva. Omul nu mai este un obiect, este un suflet; altfel, el e marginalizat, supraviețuiește. Dar atitudinea acesta, la noi, este excepția, nu este regula.

Regula este industria cealaltă, cu norme ale Comunității Europene, în care omul devine instrument. Nu am nimic împotriva – pot să fie norme de igienă extraordinare, dar de ce nu este regulă atitudinea cealaltă? Uitați o mentalitate creștină, de oameni morți care înviază, pesemne, numai la ei în apartament. De ce nu au această atitudine de igienă creștină? Orice creștin poate fi sacrificat, crucificat, în România, fără nici un fel de problemă, ca într-un spectacol. Asta înseamnă moarte. Și aici nu trebuie acuzată Biserica. Biserica face eforturile cele mai mari. Aici trebuie văzut *omul*, și nu trebuie văzut diavolul.

Mi-a zis Părintele Atanasie, de la Petru Vodă, un lucru excepțional: „*Uite, domnule, ăștia au făcut potecă aici, numai când a murit Părintele Calciu, că până atunci n-au vrut*”. Și a zis o doamnă, din asta mai îmbrobodită: „Ei, știți că diavolul...”. Și i-a răspuns Părintele: „*Cucoană, nu-l mai încărca pe diavol cu rele, că-l nedreptățiți*”. Îl mai lăsăm în pace. De tine depinde. Nesimțirea ta depinde de diavol? Să-l lăsăm pușin, îi dăm un concediu de odihnă. Prea îl încercăm cu lucruri de genul acesta. Măine, orice profund creștin poate fi crucificat în văzul unor asemenea creștini. În clipa în care acești oameni vor lua atitudine creștină, atunci vom fi vii, vom fi înviați. Biserica își revine după o traumă și trebuie înțeleasă, trebuie ajutată; și toți slujim în Biserică, nu numai preoții. Sfântul Apostol Pavel spunea că și noi slujim – prin botez; preoții, prin har, și noi, prin botez. Noi suntem *mădulare ale Bisericii* – este o expresie extraordinară! Ce faci? Îi lași singuri? Îi bagi în față numai pe cei de la Teologie? Biserica trebuie să stea neclintită! Tu, în calitate de creștin, trebuie să o aperi! Nu-i scoți pe stradă cu icoanele, nu faci baricade cu Iisus Hristos, că atunci ajungi în sminteli; așa cum au venit flăcării ăștia, după 90-91, în plin misionarism, cu următorul afiș: „Iisus Hristos vindecă la Polivalentă între 5 și 7”. Dacă veneam la șapte jumătate, rămâneam tot cu probleme...

– *Poate mergeați la următorul spectacol, de la 8 la 10...*

Dan Puric: Da, nu știu dacă mai aveau... Acolo a fost o chestie extraordinară, cu un flăcău din ăsta care venise să ne încreștineze, zicând: „This is a Bible!”. Și un pui de țigan, din primul rând, l-a întrebat: „Da, da’ tu cine ești, bă?”

Vedem aici este nu numai nădejdea, ci și o sămânță extraordinară, în neamul ăsta. Unde ai venit? Ai venit târziu, ai întârziat 2000 de ani, ia-o înapoi! Fă și tu o recapitulare puțin... A țâșnit din țigănuș o chestie extraordinară. L-a trimis pe misionar acasă. Deci, se poate. Dar, când la nivel de neam vom reacționa ca puștanul ăsta, este perfect. Atunci vom avea *demnitate în fața lui Dumnezeu*. Atunci vom avea Hristosul din noi – care trăiește, repet! – nu un model hristic. Eu nu merg pe conceptul de imitare, ci pe cel de trăire. Hristos l-a lăsat în tine, ți-a dat puterea, ți-a dat cheia, ți-a dat nădejdea. Ce facem, ne apucăm să deznădăjduim, că niște amărăți își dau cu stângul în dreptul de 18 ani, pe neamul acesta? Nu! Le arătăm ceea ce fac, îi responsabilizăm din punct de vedere creștinesc și zicem: România întreagă trebuie să devină o Biserică Vie!

– *Spuneți puțin mai devreme – culpabilizăm Biserica pentru ceea ce s-a întâmplat înainte de '89, că s-au dărâmat niște biserici, că s-au translat niște biserici, în condițiile în care foarte puțini intelectuali au luat poziție atunci. Ce ne facem acum, când ni se distruge istoria la propriu, într-o libertate deplină, într-o indiferență deplină? Citeam, sau am văzut la televizor, că au fost distruse niște vestigii antice în zona Deltei de către niște proprietari francezi, care se aflau la a doua tentativă. Și nimeni nu spune nimic. Sarmisegetuza se distruge, se iau pietre în continuare și se construiesc case din ele. Și nimeni nu spune nimic...*

Dan Puric: Pe vremea lui Ceaușescu era un paradox (nu cred că el dăra bisericele, ci Securitatea, care îl împingea de la spate și care ne conduce în continuare. Mare atenție: Ceaușescu mai avea în el niște urme naționaliste. Nu cred că era el atât de pornit împotriva Bisericii, ci intermediarii. Pentru că, dacă n-ar fi fost oamenii ăștia, după '89 România o ducea bine. Deci, cei ascunși, care distrug acum țara – ăștia sunt criminalii. Ceaușescu a fost unelta – pesemne că îi șopteau la ureche, pe ateismul sau pe confuziile lui, Dumnezeu să-l odihnească acolo unde este... Nu câinele care mușcă bățul, ci stăpânul bățului e vinovat): dărâmate fiind bisericile, se întărea credința. Acum nu se mai dărâmă bisericile, chiar se construiesc. Chiar se dau bani mulți pentru construcția bisericilor, pentru că vor să transforme creștinul în masă electorală. Și, ce ciudat! – dar, de fapt, nu-i ciudat, pentru că marii profesori au spus, și cei de la 1800 și ceva, sfinți, au mărturisit că va veni vremea aceasta: când bisericile se vor înmulți, dar va scădea credința. Părintele Iustin Pârveu, despre care am spus că face naveta între părinte, duhovnic și sfânt, a remarcat esența: lovitura este asupra omului lăuntric. El va fi distrus...

– *Lovitură subtilă...*

Dan Puric: O spune și Ioan Teologul, iar Ioan Maximovici comentează extraordinar de bine: înainte de înfricoșătoarea judecată, vor fi semne. Semnele sunt de tip geografic, climateric, le vedem cu toții. Iată, oamenii care se ocupă de mediu au ajuns, la un simpozion, la concluzia că situația planetei este dezastruoasă. Le-am răspuns: Domnule, ați fost anunțați demult. Din *Evangelie* ați fost anunțați, dar, mă rog, nu continuăm, pentru că spuneți că am căderi mistice. O lăsăm așa. Mă lăsați sectant pe mine... Dar au fost niște băieți, prin 1970, specialiști toți, în clubul de la Roma, care – pesemne tot rodul lui Dumnezeu – au zis: e proastă situația, nu mai continuați. Deci, le-a trimis Dumnezeu și specialiști. Bun, vor fi semne. Semne sunt.

Pe urmă, începe schilodirea sufletească. Ceea ce se întâmplă acum sunt semne de schilodire.

Și, pe urmă, este *marea deghizare*, în care acest duh necurat ia forme angelice, ia forme extraordinare, se deghizează; e uman: grija față de om, din punct de vedere al comunismului, este o chestie extraordinară. Ea protezează, ea dublează dragostea creștină. Diavolul (aici are treabă, aici îl identificăm) zice: „Vă fac eu treaba asta, am eu grijă de voi”. Se coafează, se aranjează: „Vă dau și drepturi: drepturi cetățenești, drepturi umane”. E o grijă față de om, apar mentalitatea umanistă, rațiunea... Omul duhovnicesc, omul creștin, se substituie, este înlocuit de rațiunea lumească. Este primul act de secularizare a Bisericii, de înstrăinare a omului, prin această mare deghizare.

Și atunci, vedem inerția asta la noi, care se suprapune pe un primitivism ancestral, vedem o nesimțire, care a fost foarte bine alimentată de comunism. Dar nu se datorează comunismului, ci traumei istorice și amestecării genelor. De aceea spunea Mihai Eminescu: „*Înapoi la Mușatini!*”, adică, la neamul de voievozi. Neamul de voievozi ridică sabia și spune, ca la Mărășești: *pe aici nu se trece!*

Politicienii de azi nu mai sunt voievozi, sunt niște nenorociți, oportuniști, cu șase sute de ani de turci în cap, cu ciubotă rusească în cap, cu ciubota comunistă autohtonă... Cel mai mare virus de pe fața pământului este comunismul, pentru că e de tip cancerigen: lucrează cu celula ta și-ți apare când nici nu te aștepti. Nu dă de veste. Și-atunci, ce constatăm acum sunt sechele, sunt urmări. Nu trebuie numai să le observăm, dar trebuie și să le punctăm foarte clar în viața

civilă. Să responsabilizăm oamenii și să le spunem că lucrul ăsta este greșit. Aici începe lupta – de fapt, suntem în plin război. 90% din România este terminată și există un 10% al poporului român care luptă cu această masă inertă. Care masă inertă e cultivată prin hipermarketizare, este smintită prin televiziuni. E masa de manevră.

Copiii noștri sunt masa de manevră. Copiii noștri sunt pregătiți să fie utili. Copiii noștri sunt pregătiți să fie cărămizi pentru zidul Babilonului, unde, când cădea un om din construcție, nu zicea nimeni nimic, dar când cădea o cărămidă, urlau toți. El este un instrument. Copiii noștri vor fi instrumentalizați. Ei trebuie să fie indivizi care să lucreze. Orwell a fost un copil, în această privință cu *1984*; nuvela lui este ușurică, el, săracul, a avut geniu cât să intuiască ce se întâmplă după gard, dar n-a prevăzut nici pe departe perversitatea asta. Și uitați cum, din comunismul ăsta globalizant, virusul se convertește în globalizare: dispăre ideologia, și apare economia. Nu, ideologia n-a dispărut! Fukuyama, săracul, dacă făcea două cursuri la Academia „Ștefan Gheorghiu”, nu spunea aberația aia cu „sfârșitul istoriei”. (A spus-o Hegel, în alt sens.) El a luat-o ca și cum istoria nu mai există. Există din plin, există o ideologie ascunsă, extraordinară, dar e ascunsă. Oamenii mureau și înainte de cancer, dar nu știau că se numește așa. Vorba lui Vasile Pârvan: „Un popor care-și conștientizează procesul istoric prin care trece are dreptul la civilizație”.

Noi trebuie să conștientizăm, trebuie să-i ajutăm pe oamenii care sunt în jurul nostru, așa cum putem... Și trebuie să fim vii. Să zică: poporul român a înviat! Adevărat a înviat! Abia atunci eu consider că suntem demni în fața lui Dumnezeu. Să încetăm să ne mai luăm măsurători după comunități europene, după societăți globalizante. Să ne măsurăm în fața bunului Dumnezeu. Acolo este tot; adică schimbi poziția, atitudinea, așezarea ta în fața lui Dumnezeu. Asta este tot. De când te naști până când mori, tu ești responsabil în fața lui Dumnezeu. Vorba Sfântului Augustin: „Iubește și fă ce vrei!”. Aceasta este o altă libertate: libertatea dragostei creștine te oprește de la libertatea individului. Individul are dreptul să se drogheze, are dreptul să se automutileze, are dreptul să-l mutilizeze pe celălalt... Are tot felul de drepturi. Creștinul, prin dragostea lui, are libertate creștină. Iar libertatea creștină este nădejdea și viitorul acestei umanități.

– Mi se pare de multe ori că lupta aceasta a dumnevoastră are ceva din lupta personajului pe care l-ați întruchipat în ultimul timp...

Dan Puric: Eminescu, sau care?

– Don Quijote, bineînțeles.

Dan Puric: A, Don Quijote! Are, pentru că Don Quijote este, am zis, ultimul suspin creștin al Occidentului. Don Quijote este un personaj eminent creștin. El, în Europa Occidentală, în Occidentul machiavelizat (să nu uităm că operele lui Cervantes și Machiavelli sunt în paralel, *Il Principe* fusese deja publicat și asimilat când a apărut *Don Quijote*). A zis bine Mircea Vulcănescu: Occidentul a stat cu cronometrul în mână până la 1100, 1200 și când a văzut că nu mai vine Mântuitorul, a zis: ne automântuim și au trecut la faptă, la resuscitarea genei lor utile și la resuscitarea spiritului faustic. Să înțeleg că creștinismul a fost o paranteză. Pentru noi nu este o paranteză. Și din paranteza asta se naște Don Quijote, care este la fel de ridicol și la fel de penibil în lumea utilă a Occidentului ca Petre Țuțea în Parlamentul României. Gândiți-vă la un Petre Țuțea

sau un Mircea Vulcănescu vorbindu-le parlamentărilor romani: despre neam, despre creștinism, despre responsabilitate... Cu ce ochi și cu ce suflet l-ar privi cărnățarii ăștia? Gândiți-vă la donquijotismul lui Mircea Vulcănescu în *Ultimul cuvânt* în fața unor bestiole comuniste. Niște monștri, niște analfabeți, care-l judecau pe el. Care a avut dreptate? Cine era utopic? Utopic era Mircea Vulcănescu, care le spunea cum va fi lumea aceasta? Sau cei care credeau la nesfârșit în comunism? El se apucă să le spună, în *Ultimul cuvânt*, povestea cu cei doi sfinți – sfântul Casian și sfântul Nicolae – care au ieșit odată din biserică, cu odăjdiile frumoase, și, la marginea bisericii era un țăran căruia i-a căzut carul în noroi. Și sfântul Nicolae a zis: „Mă duc să-l ajut”; iar celălalt a spus: „Nu, spiritul nu se coboară niciodată la dimensiunea sufletului”. „Eu totuși am să mă duc”. Și s-a băgat sfântul, cu odăjdiile lui frumoase, în noroi până la genunchi și l-a ajutat pe țăran să pună carul pe drum. Și zice Mircea Vulcănescu: nu se știe de ce îl iubește mai mult poporul român pe sfântul acesta...

Gândiți-vă: această poveste, spusă unor fiare, unor analfabeți, unor cretinoizi cu patru clase primare, care-l judecau pe Mircea Vulcănescu! E Don Quijote! El vorbea pentru Dumnezeu, așa cred. El vorbea pentru neamul românesc; era construit în așa fel, încât nu avea treabă cu maimuțele alea. Parcă eu mă racordez la maimuțele astea din jur? Eu am treabă cu poporul român, cu publicul care vine aici, de o inteligență și de o sensibilitate extraordinară. Eu trebuie să-mi fac datoria față de Dumnezeu. Nu mă racordez la maimuțele astea, care apar pe televizor, care conduc țara, care jefuiesc țara. Don Quijote nu face nici o concesie realității. Don Quijote nu este Hamlet. Hamlet zice: *a fi sau a nu fi*, pe când Don Quijote spune: *tu poți să fii*. Am dat tot timpul exemplul ăsta: el intră într-un han și-i spune hangiței: „Frumoasa visurilor mele!”. Și ea râde și zice: „Eu sunt hangiță, ești nebun!”. Și, de fapt, el îi aduce aminte de darul pe care i l-a făcut Dumnezeu. Dar ea, biata de ea, își trăiește rolul social. Rolul social e mai puternic. Eu am tot felul de directori – i-am avut și pe la Teatrul Național, și în viața mea – care au rămas directori, săracii, și care mă consideră angajat. Ei nu mă consideră un spirit creator potențial; sunt doar niște administratori, niște arendași amărâți; și acasă sunt tot arendași. Am avut unul pe la Botoșani, care era director și acasă, când mânca; în viața lui privată era tot director. Or să moară directorii ăștia, or să moară miniștrii, șefii de stat... Puterea care nu este cultivată creștinește este menită să se autodistrugă.

Ștefan cel Mare, după marile lui victorii, postea, și el și armata, patruzeci de zile și punea să se ridice o mănăstire, nu făcea chef. Condamna pe cei care spuneau că Ștefan a biruit, zicând: „Dumnezeu a biruit” și construia mănăstire și unde era înfrânt, zicând: „Aici a fost voia ta, Doamne, ca să fiu învins”. Ce neam am avut! Ce neam uriaș! Ce model de creștinism! Poate să scoată maculatorul toată Europa la așa ceva, să-și facă temele din nou: „Domnule, am greșit, la extemporal am copiat după dracul, nu după Dumnezeu?”. Asta e foarte bună!

Sigur că Occidentul are valorile lui, sigur că și creștinismul occidental are valori, mai ales catolicismul. Eu vorbesc aici de niște erori fundamentale. Nu iau Biserica Unită, ci Biserica-Una. Ce frumos, Corneliu Coposu nu accepta discuții interconfesionale. Ce inteligență creștină mai mare poate fi? Las-o, domnule, istoria pe noi ne-a făcut așa, să avem ortodocși bază, să avem greco-catolici, romano-catolici, mai avem și protestanți. Ce inteligență pe român! Observase și Simion Mehedinți: „Câte bordeie, atâtea obiceiuri!”, a zis românul. El nu are boala asta cu războaie religioase, interconfesionale. Cum să nu-i pui pe ăia să scoată maculatorul! Ne dau ei lecții de toleranță nouă?

– *Poporul român nu este antisemit...*

Dan Puric: Poporul român nu este anti-nimic! Poporul român are un soi de așezare dumnezeiască extraordinară, care glăsuiește despre normalitate. Creștinismul lui este firesc, nu este impus.

La noi a venit creștinismul, vorba lui Simion Mehedinți, prin precreștinismul lui Zalmoxe. Nu e făcut cu sabia. E făcut prin ascultare și prin dragoste. Vă dați seama, ciobanii care îl ascultau pe Sfântul Andrei nu o făceau de frică, ci din iubire. Nu a scos Sfântul Apostol Andrei sabia să-i descăpățâneze, nu a făcut terorism. Popor minune! Iar amărății ăștia de dincolo cred că ne învață pe noi toleranță! Noi, care, primul lucru pe care l-am făcut după Războiul de Independență, după 600 de ani de ocupație turcească – ce gest extraordinar al lui Carol I! – a fost să construim moschee la Constanța. Iar primarul de la Medgidia, care era turc, s-a certat cu Take Ionescu, să facă și el o biserică creștină. Este un lucru extraordinar! Tata, care era dobrogean, spunea: „Domnule, eram cu evreul, cu grecul, cu armeanul, într-o coexistență...”. Nu vorbea nimeni de *multiculturality*. N-a avut nimeni imbecilități de genul acesta. Era o fiziologie, o normalitate, pe care românul o declanșa.

– *Acesta este cuvântul: normalitate, nu toleranță! Eu nu pot să suport cuvântul ăsta...*

Dan Puric: Toleranța este un fals. Creștinul folosește *îngăduința*. El îngăduie, îngăduie, până la o anumită limită. Românul este hiper-îngăduitor, că din cauza îngăduinței era să iasă din istorie. I-a dat din mămăligă, și ăla i-a luat mămăliga, și voia să-i ia și nevasta. Deci, să fim puțin atenți la lucrul acesta: e lecția pe care trebuie să o facă Europa după noi, dacă o țin puterile. Dar, vorba lui Nietzsche: „*Nu poți cere fiarei să nu fie fiară*”. Atunci, nici mie nu-mi cere să fiu la infinit mielul blând, pentru că eu trebuie să mă apăr. Și Hristos a dat afară din templu pe nenorociții de negustori. Totuși, țara mea este un templu, neamul meu este un templu. Și neamul tău este un templu, dar eu n-am venit peste tine. Și dacă tu vii cu boli sufletești, dă-mi voie să te refuz.

Primesc orice este lucru civilizator. Să nu uităm că Occidentul a fost întotdeauna un model civilizator pentru noi. Românul tot prin inteligență a luat și chestia asta. Numai prin inteligență. Eu nu am văzut să fie român anti-occidental. El respinge gunoaiile. Mi-a zis un mare abate dominican din Franța: „*Domnule Puric, sunteți pregătiți să primiți mizeria care vine de la noi?*”. Și eu i-am spus: „*Părinte, întâi o curățăm pe a noastră, și apoi, dacă ne mai rămâne timp, vă ajutăm și pe dumneavoastră?*”. Așa trebuie. Și trebuie dimpreună. Avem noi alte păcate, dar nu le avem pe astea. Aici este păcatul fundamental, că suntem morți. Când e vorba de păcatele noastre, facem altă emisiune. Deocamdată, este vorba despre învierea noastră.

– *Cum a primit Occidentul felul în care dumneavoastră. I-ați gândit pe Don Quijote?*

Dan Puric: Ei nici nu știu dacă l-au primit. Au fost atât de surprinși, dar cu surprinderea copilului căruia îi faci primul un cadou de Crăciun. Au fost surprinși, nu intra în schema lor de recepție emoțională a obișnuitului sau chiar a performanței. Era ceva care lipsea de mult. A fost o mărturisire și, într-un fel, a fost o deconspirare despre cât de mult lipsește mesajul creștin. Pentru mine, a fost o mângâiere extraordinară, nici n-are legătură cu succesul teatral. Are legătură cu un act creștin: să dăruiești și să primești. De-o frumusețe impecabilă. Eu cu acel Occident vreau să stau de vorbă. Și demonstrația a fost făcută: a fost ca o hârtie de turnesol, pe care o bagi în soluție și reacționează. De unde rezultă că nu e pierdut: pur și simplu, *el nu are*

brana asta. Să nu uităm, totuși, că arta serioasă occidentală este de sute de ani o artă bazată pe performanță, pe prestidigitația artistului.

Spunea cineva: în România, când te duci la o icoană, o săruți. Când te duci dincolo și vezi un Rafael, constăți că are geniu; dar arta creștină mărturisitoare nu mai este Rafael, e icoană. Vă dați seama ce diferență de salt ontologic, de la zugravul anonim la artist? Cineva se duce acolo și vede icoana Maicii Domnului, dar între el și pictură se interpune autorul. Cât orgoliu era acolo! Vedeți ce înseamnă omul autonom, despre care zicea Țuțea că este scormonitor. Acolo s-au despărțit lucrurile între noi și Apus.

– La noi, de altfel, este și voit acest act, care nu mai este plastic: să faci icoana creștinește, nu să fie personalitatea pusă în opera de artă...

Dan Puric: Aici este artistul creștin. Acolo, artistul creștin dispare. Încerc să fac din arta teatrului arta mărturisitoare creștină. Trăim o schimbare de paradigmă: artistul secolului XXI ori va fi mărturisitor, ori va fi nimic – adică ceea ce este acum: un mercenar cu prestidigitații estetice. Atâta tot. Mi-aduc aminte, în *Însemnările unui pelerin*, când pelerinul rus a intrat într-o mănăstire, a găsit un alt monah și l-a întrebat: „Tu de ce te-ai făcut monah?”. „Am păcătuit”. „Ce-ai păcătuit?”. „Am fost pictor abstract... M-am crezut creator, nu am văzut cine este Ziditorul”. Ce remarcă extraordinară! Deci, toată pictura abstractă cade numai de la dimensiunea asta – de-aia a și căzut: ea n-are valoare. O țin cu pompe de oxigen: „*mari pictori abstracți*”, o găinărie, o schizofrenie totală, un act patologic, de deformare. Artistul trebuie să facă drumul înapoi, spre Dumnezeu.

Avea Cocteau o frază: „Artistul care sare treptele de la scară e obligat să le repete”. Vor fi obligați să le repete. Acest mercenariat artistic, pe care-l vedem în cinematografie, în teatru; e penibilă această marketizare a pieței artistice... Artistul autentic îl leagă pe om de Dumnezeu.

– Pentru că vorbești, cum v-ați despărțit de artele plastice?

Dan Puric: Nu m-am despărțit, le-am continuat. Este nostalgia plasticului, nostalgia culorii, nostalgia luminii, nostalgia mișcării... E o extensie, de fapt. Nu am omorât pictorul din mine, ci merg cu el în continuare. E vorba tot de o transfigurare, în ultima esență, care a ieșit târziu, pentru că eu totuși fac și teatru clasic, normal. Dar când mă apuc să fac teatrul ăsta al meu, fără de nume (și mai bine că e fără de nume), atunci lucrez cu toate motoarele, din punctul ăsta de vedere, al plasticianului. Pictorul, față de șevalet, are o sihăstrie a lui – e un sihastru, e cu Dumnezeu acolo.

– Ceea ce faceți – e banal ce spun – e artă sincretică. Dar de ce nu v-ați apuca de muzică concret, deși o folosiți din plin?

Dan Puric: Eu sunt o ciudățenie, nu știu. Am studiat chitara clasică puțin, pentru că m-am îndrăgostit de Andrés Segovia când l-am văzut, dar eu sunt un gen de om care ascultă muzică, o trăiește. Cineva chiar îmi spunea: domnule, nu ții măsura! Așa și este. Eu sunt o catastrofă ca dansator privat. Dar nu pe scenă. Acolo sunt alți factori. Știți, *derviş*, în limba persană, înseamnă „cel în pragul ușii”, adică: pe cale să se ilumineze. Dervișii folosesc muzica, și diferite muzici – apropo tot de noțiunea de artă creștină, care se apleacă și ea către înțelepciunea tuturor popoarelor – nu într-o idee de sincretism, ci într-o idee de iubire reciprocă către celălalt, care te

poate îmbogăți. Pentru mine, celălalt nu este ce-a zis Sartre – infernul – ci pentru mine celălalt este bucuria și șansa de a mă îmbogăți. Iată, găsești la sufiți, la derviși, muzica folosită ca eliberare, ca act de meditație, ca act de iluminare. Sigur, Ortodoxia este mai mult decât un act de iluminare, are din plin totul în liturghie. Nici nu mai discutăm că te înalță, te transfigurează, te îndumnezeiește.

Gândiți-vă că am jucat acum șase-șapte luni *Visul*, care are un mesaj creștin, la teatrul regal din Rabat, înaintea unei mulțimi de musulmani, care s-au ridicat în picioare și aplaudau frenetic. Deci, în piesa mea, ei au văzut credința. Asta e lucrarea lui Dumnezeu! La partea de umor, râdeau cu lacrimi: și asta este o cheie către lumea musulmană, *dar lumea nu caută chei..., lumea pune lacăte*. Cheia este la noi, dacă vor avea vreodată nevoie. În țara asta amărâtă, care întâmplător se numește Grădina Maicii Domnului. Poate va veni vremea să caute cheia. Deocamdată ei pun lacăte, crezând că găsesc orice soluție umanoidă – e un lacăt îngrozitor...

– *Revenind la muzică – cum o alegeți pentru spectacolele dumneavoastră? O alegeți dumneavoastră, sau există cineva care vă propune muzica?*

Dan Puric: Nu, nimeni nu mi-a propus niciodată nici o muzică. Eu am ales-o. Aici este un lucru de o sensibilitate extraordinară – eu nu am inspirație. Inspirația e o chestie care aparține psihicului. Eu am vedenii („Ăla e nebun, domnule”!). Da, văd...

– *Visul...*

Dan Puric: Da, eu văd. Ascult o muzică și din clipa aceea văd. Știți cum zicea Michelangelo: „Blocul acesta de piatră ascunde un om în el”. Așa pot să spun și eu: muzica asta ascunde o poveste. O iubire, o dragoste... și atunci, o văd...

– *Deci ascultați întâi muzică și se naște povestea...*

Dan Puric: Da, mi se dă. Știți ce înseamnă să ți se dea? Când ți se dă, nu-ți mai tremură mâna. E bloc, e granit. Am avut spectacole la care, după ce am ascultat muzica o săptămână, două săptămâni, am venit și le-am povestit actorilor, în douăzeci de minute, tot spectacolul. Și l-am făcut într-o săptămână. În schimb, cu oamenii, cât am lucrat, să le eliberez mintea, să-i dezînvăț de ceea ce au învățat, mi-a luat luni, șapte-opt luni; dar, ca să fac un spectacol, îmi trebuie o săptămână sau două, să îl pun în picioare.

– *Din punctul de vedere al regizorului...*

Dan Puric: Al regizorului, da, pentru că lucrurile merg perfect. Acolo nu ai cum să te clintești. Ți se dă. Ți se dă. Deci, nu te mai forțezi... Dacă nu ți se dă, te rogi lui Dumnezeu: *Doamne, nu-mi lua harul!* Doamne, nu te depărta de mine! Astea nu sunt glume. Cel mai trist om de pe pământ este omul singur, fără de Dumnezeu. Ce trăim noi acum este o umanitate singură, în care ei, săracii, vor să îl înlocuiască pe Dumnezeu, l-au băgat de pe locul 1 pe locul 2, și pe locul 1 au băgat internaționalismul: „Hai să fim împreună!”. Împreună cu cine? Cu cine vrei dumneata să fac eu hora unirii? Cine ești tu, fără de Dumnezeu? Că numai cu Dumnezeu ești om, în sensul creștin. Altfel, ești numai om civil și tu, omul în sens civil – societate civilă sau ideologică – poți să faci orice fel de crimă. Un credincios nu poate să facă crime. Un om religios, da. Religia nu-i același lucru cu credința. În numele religiei s-au făcut crime, dar credința este

altceva. Iar creștinismul asumat, lăsat, luată moștenirea, așa cum a fost, a lui Hristos, și cum e pe pământul acesta al României, a născut credința. Românul nu a făcut crime în numele creștinismului. Românul nu a făcut cruciade, românul a fost crucificat. Nu cred că există alt popor mai aproape de Hristos.

– *Cum vine muzica spre dumneavoastră? Așa cum a fost cazul cu Segovia, există interpreți care vă sugerează muzica respectivă? Vă influențează personalitatea lor și după aceea muzica lor? Sau pur și simplu sunetele sunt acelea care vă atrag?*

Dan Puric: Da, este totul dintr-o dată. Sunt la un moment dat zone necunoscute de muzică, pe care nu apare vederea.

Iată ce mi se pare strident: mă duc la un cinematograful și, dacă închid ochii, e același *sound* la filmele americane, în general, și la filmele europene, care le imită pe cele americane. Nu au pic de imaginație. E o vrăbiuță undeva, un sunet, un plâns de copil, o muzică de altă calitate. Nu sunt numai tobe, fâsăituri, zăngănituri, cibernetică... Li s-a luat imaginația. Și atunci, ei produc în serie: *fast-food, fast thinkers, fast lovers...*

– *Cât iubesc eu muzica, parcă e prea multă în anumite spectacole sau în anumite filme. Oamenii nu știu să tacă, să contemple liniștea.*

Dan Puric: Da, tăcerea este un limbaj. Tăcerea nu este muțenie, nu este o infirmitate. Tăcerea poate să fie mărturisitoare. Tăcerea poate să fie oportunistă, poate să fie lașă, poate să fie perversă. Dar tăcerea mărturisitoare vorbește profund. Există tăceri ale lui Hristos extraordinare. Una dintre tăcerile cele mai profunde ale lui Hristos este atunci când Pilat din Pont – un administrator (așa cum trimitea mai târziu Carol cel Mare, *les envoyés du maître*; sau un fel de raportor al Comunității Europene, la noi) – un administrator, în care vorbea sistemul juridic civil, roman, și arhetipul gândirii grecești. Și îl întreabă: „De ce ai venit?”. „Am venit să mărturisesc despre adevăr”, spune Hristos. Și el, într-o suficiență elenă: „Ce este adevărul?”. Și a plecat, nici n-a mai ascultat. Ei, tăcerea lui Hristos este uriașă – El era Adevărul. Hristos nu s-ar fi apucat, zice Siluan Athonitul, să-i spună ce este adevărul, cum ar fi făcut Socrate, de exemplu – ci *cine* este Adevărul. El a zis: Eu sunt Ușa, Eu sunt Calea. A ratat Pilat din Pont întâlnirea. Hristos a tăcut, n-a fugit după el, să-i spună: Eu sunt Adevărul! Stai liniștit!

Să învățăm din această tăcere. Atitudinea lui Pilat din Pont o tragem după noi și acum; nu vedeți că o populație bezmetică caută adevărul? Caută să se mântuiască prin comunism, prin Comunitate Europeană. Nu caută *cine este Adevărul*. Și Hristos tace. E ca Dumnezeu care lucrează dormind...

Cine ascultă tăcerea – iată una din marile tăceri lucrătoare: are Khalil Gibran, un uriaș scriitor creștin, libanez, o carte despre Hristos, în care, pe o pagină, vorbește despre mentalitatea comună: „A venit un bărbos, un golan, care ne ia copiii și trebuie chemați oamenii să-l ia cu pietre și soldații; un golan, un derbedeu”. Iar pe o altă pagină (e ca sistemul antinomic al lui Kant: universul este finit și infinit), pe pagina cealaltă vorbește de El în dimensiunea cea adevărată. Cartea poate fi grăitoare și pentru noi; pentru că, pe de o parte, vezi imaginea României în lume și, pe partea cealaltă, vezi România cea adevărată. Pe o parte, vezi România politică, ordinară; pe partea cealaltă, sufletul acestei țări crucificate. Cartea este excepțională: are imaginat, de Khalil Gibran, momentul în care Iuda l-a trădat pe Iisus, legionarii romani l-au

înconjurat și El îl privește pe Iuda. Îl privește și-i spune atât: „Puteai s-o fi făcut demult. Ai avut răbdare cu mine”.

– *Cu ce să încheiem? Cu umorul din spectacolele dumneavoastră, cu ceea ce spuneți că ar trebui să existe în fiecare dintre noi; și eu revin la această speranță a noastră, și la iubire – iubire care înseamnă lumina Învierii; iată, suntem chiar în lumina iubirii acum. Cu ce să încheiem? Ce ați vrea să urați acum, în această primă noapte din Săptămâna Luminată?*

Dan Puric: Am un dor, un dor nespus. Se zice că Paștele e trecere. Moise le-a zis evreilor în lanțuri: „Cântați, că sunteți liberi!”. Și ei au răspuns: „Cum suntem liberi? Suntem în lanțuri!”. Iar el le-a zis: „Nu! Sunteți liberi, cântați de pe-acum!”.

În același fel, unui popor înlănțuit, cum e România, aș vrea și eu să-i spun: „Bucurați-vă, că nu v-a părăsit Hristos!”.

Interviu realizat de Olga Dăescu
difuzat de Radio România Actualități, aprilie 2007



Rațiune. Credință. Împreună lucrare

Un argument istoric

1. Punerea problemei

Foarte mulți dintre savanții zilelor noastre sunt absolut siguri că religia nu se poate împăca niciodată cu știința. Principala cauză ce îi face să tragă o astfel de concluzie este faptul că, în aparență, religia nu poate demonstra în mod direct adevărul ideilor sale, în timp ce știința o poate face. În fond, susțin acești oameni de știință, problema este aceea că ideile religioase par să nu poată fi testate experimental. Cu alte cuvinte, ele se sustrag, aparent, rigorilor examinării publice, în vreme ce știința își supune întotdeauna ideile experimentării deschise [vezi Haught/2002, pp. 21-23]. Dacă o cercetare empirică arată că o ipoteză științifică e greșită, știința o dă de o parte și caută alte alternative, supunându-le și pe acestea aceluiași proces riguros de verificare. Mai mult decât atât, aceiași savanți sceptici la care ne-am referit mai sus susțin deseori că religia se bazează pe presupuneri „a priori” sau pe „credință”, în vreme ce știința nu ia nimic de bun fără să se convingă de asta. În plus, religia se bazează foarte mult pe o imaginație fără margini, în timp ce știința se limitează la fapte ce pot fi observate. De asemenea, religia pune mare preț pe emoție, angajament afectiv și subiectivitate, pe când știința se străduiește să rămână dezinteresată, realistă și obiectivă.

Există, astăzi, însă și o serie de oameni de știință care susțin că nu există nici o opoziție între religie și știință. Fiecare din ele este perfect valabilă, însă doar în propria sferă de cercetare, bine delimitată. De aceea, nu trebuie judecată religia după standardele științei sau viceversa, deoarece întrebările pe care le pune fiecare sunt complet deosebite, iar conținuturile răspunsurilor atât de distincte, încât comparația între cele două nu are sens. Din moment ce ele au misiuni radical diferite, susțin acești savanți, misiuni ce le țin în sferele lor separate și le împiedică să-și încalce teritoriile, atunci dispare în mod automat și „problema” raporturilor dintre știință și religie [Haught, op. cit., p. 25].

Fie că sunt adepții conflictualității, fie că sunt cei ai contrastării dintre știință și religie, rezultă că marea majoritate a oamenilor de știință din vremurile noastre împărtășesc convingerea că nu poate exista justificare, în termeni epistemologici, pentru împreună-lucrarea dintre cunoașterea prin rațiune științifică și cunoașterea prin credință religioasă.

Prin contrast cu aceste puncte de vedere dominante astăzi, argumentul istoric dezvoltat în această lucrare susține, în esență, următoarele: împreună-lucrarea dintre știință și religie își are legitimitatea în realitatea istoric atestată a faptului că, încă de la originile sale – prin însăși zestrea genetică pe care a primit-o la nașterea sa – **rațiunea științifică s-a însoțit cu credința religioasă** în efortul ei de cunoaștere a realității. Acest lucru a fost posibil întrucât **există o putință naturală de cunoaștere rațională (afirmativă și negativă) a lui Dumnezeu prin**

deducție, în calitate de cauză a lumii, investit cu atribute asemănătoare ei. Cunoașterea afirmativ- și negativ-rațională este legată întotdeauna de lume, atât afirmațiile cât și negațiile intelectuale având o bază într-o experiență a lucrărilor lui Dumnezeu în lume. Astfel, urmând dovezilor naturale, ne este evident și nouă Cel ce le-a creat pe toate cele făcute, le mișcă și le conservă, chiar dacă nu-L putem cuprinde cu gândirea (înțelegerea) noastră rațională naturală [Părintele Stăniloae/1978, Vol. I, pp. 138. 115, 117].

Problema este, însă, aceea că, la scara istoriei, însoțirea dintre rațiune și credință a urmat o cale extrem de sinuoasă, ea putând fi caracterizată destul de bine, credem noi, în termenii unei *sui-generis* parabole a „Întoarcerii fiicei risipitoare”. Astfel, născută în sânul filosofiei naturale, o dată cu metafizica (sec. al VI-lea î.Hr), știința a crescut și s-a dezvoltat pentru o lungă perioadă de timp (mai mult de zece secole, până spre începutul sec. al V-lea) într-o strânsă legătură cu credința religioasă. Moment după care primele semne ale „risipirii” zestrei moștenite, sub forma emancipării și separării ei de reflecția teologică, au evoluat treptat și au ajuns să se contureze în timp tot mai pregnant de-a lungul Renașterii și Reformei (sec. XV-XVI), ca demers rațional-științific autonom și de-sine-stătător, pentru că, odată cu Iluminismul (sec. XVII - XVIII), acest demers să se afirme că un veritabil proces de secularizare a științei. El își atinge apogeul negării și conflictualității cu credința religioasă în cursul secolului al XIX-lea și a celei mai mari părți din secolul al XX-lea sub „chipul” scepticismului științific modern (scientist, materialist și reducționist). Ultimele două decenii {sfârșitul secolului al XX-lea și începutul celui de-al XXI-lea} se instituie, însă, ca martore ale unei „Întoarceri a fiicei risipitoare” la matca originară, această perioadă din urmă fiind cea în care „nouă orientare” din știință privește din nou spre, și se apropie de, reflecția teologică, re-legitimizând o serie de problematizări comune cu aceasta.

În termenii analizei noastre, explicația acestei evoluții istorice extrem de sinuoase a împreună-lucrării dintre rațiune și credință stă în aceea că puțința naturală de cunoaștere rațională a lui Dumnezeu prin deducție **se menține foarte anevoie** în afara Revelației supranaturale și a harului [Părintele Stăniloae, op. cit., p. 138]. Decurge de aici **o anume ambiguitate** a cunoașterii raționale naturale; astfel, chiar dacă ce spune gândirea naturală despre Dumnezeu nu este cu totul adecvat - întrucât cunoașterea rațională naturală nu face uz de conținutul Revelației, totuși ea nu spune ceva contrar lui Dumnezeu. Faptul că nu spune ceva contrar lui Dumnezeu arată ca gândirea rațională naturală **este chemată la împlinirea ei prin înălțarea** la părtășirea de Revelația supranaturală. Iar faptul că, pe de altă parte, ceea ce spune ea despre Dumnezeu nu este cu totul adecvat, arată că gândirea rațională naturală **este totodată ispășită spre căderea** în excesul de raționalitate.

Istoria mărturisește că, în vremurile originare, însoțirea dintre știință și religie a îmbrăcat forma unui **tipar nativ de asociere instabilă** între ele, centrat pe cunoașterea rațională naturală. Este vorba despre o asociere instabilă întrucât, în cadrul acestui tipar, se regăsesc cele două tendințe contradictorii, respectiv atât chemarea spre înălțarea la Revelația supranaturală, cât și ispita căderii în exacerbarea rațiunii. Putință înălțării la primirea Revelației stă în aceea că gândirea rațională naturală nu numai că recunoaște existența lui Dumnezeu, dar susține și că sufletul omenesc se poate înălța la cunoașterea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, simultana puțință a căderii ei în excesul de raționalitate stă în aceea că ea concepe omul ca fiind asemenea lui Dumnezeu, considerând că Dumnezeu poate fi descoperit și înțeles de rațiunea umană numai și prin simpla forță de gândire rațională a minții, iar omul poate accede la lumea divină prin propriile sale eforturi, în mod rațional și ordonat.

Tot istoria mărturisește că, ulterior vremurilor originare, atunci când, în devenirea sa în timp, gândirea rațională naturală s-a însoțit cu Revelația supranaturală, s-a putut observa cum tiparul instabil de asociere rațiune-credință centrat pe cunoașterea rațională naturală a rezistat tentației excesului de raționalitate, împreună-lucrarea dintre rațiune și credință ipostaziindu-se în acest caz într-un **nou tipar stabilizat de asociere centrat pe o rațiune înduhovnicită**. În cadrul acestui tipar, putința naturală de cunoaștere rațională a lui Dumnezeu prin deducție **se smerește**: toate cuvintele și conceptele omenești despre esența lui Dumnezeu sunt inadecvate și nu trebuie luate ca o descriere precisă a unei realități ce depășește înțelegerea oamenilor. Omul poate să-L cunoască pe Dumnezeu numai prin acțiunile (energeia) Sale, ceea ce nu înseamnă că el se poate apropia de esență (ousia) Sa, Dumnezeu neputând fi conținut într-un sistem omenesc de gândire. Dacă se dorește înțelegerea lui Dumnezeu, atunci trebuie renunțat la rațiune în favoarea credinței și, prin aceasta, se câștigă și rațiunea, adică aceasta poate fi astfel folosită la puteri maxime [Pr. Petre Comșa/p. 52]. Rațiunea ajunge în acest fel să-și cunoască propriile limite, fiind în felul acesta împiedicată să se împietrească în sine. Rezultatul este acela că rațiunea se poate deschide acum smeritei cugetări, se poate deschide credinței, **se înduhovnicește**. De aceea, cunoașterea dobândită în cadrul tiparului stabilizat de asociere centrat pe Revelația supranaturală este o cunoaștere prin credință, ce depășește cunoașterea rațională naturală (afirmativă și negativă) a lui Dumnezeu, dar care recurge însă, într-o anumită măsură, la termeni raționali (afirmativi și negativi) pentru a se exprima.

În același timp, argumentul istoric pe care îl dezvoltăm în această lucrare mai susține și faptul că, atunci când, în devenirea sa în timp, gândirea rațională nu s-a însoțit cu trăirea Revelației supranaturale, s-a putut observa cum tiparul instabil de asociere rațiune-credință centrat pe cunoașterea rațională naturală nu a rezistat tentației excesului de raționalitate. Acest fapt a tins să îndrepteze împreună-lucrarea dintre rațiune și credință spre ipostazierea într-un **alt tipar de asociere, și anume unul degenerativ, centrat pe o raționalitate hipertrofiată**. În cadrul acestui nou tipar, putința naturală de cunoaștere rațională a lui Dumnezeu prin deducție nu se smerește – ca în cazul tiparului centrat pe Revelație – ci, din contră, **se trufește**: pentru promotorii acestui tip de asociere, credința ajunge să fie un discurs argumentativ despre Dumnezeu, iar Revelația supranaturală un demers cognitiv care nu poate fi nerațional. Și, chiar dacă se acceptă că credința este cea care dă adevărul, în schimb se consideră că rațiunea îl aprofundează, în sensul că rațiunea este cea care îl face pe om să înțeleagă cele pe care le crede, ea întărind credința. De aceea, omul, înainte de a crede, are nevoie de a stabili cu ajutorul rațiunii discursive motivele de credință sau temeiurile credinței sale, ceea ce echivalează cu nevoia punerii în acord a credinței cu rațiunea, adică cu **nevoia de raționalizare a credinței**. În felul acesta, putem spune că rațiunea ajunge să încarcereze credința în cadrele sale referențiale și, la scara istorică, acest lucru s-a dovedit a fi un proces îndelungat de secularizare a științei, care a antrenat împreună-lucrarea dintre rațiune și credință într-o degenerare a relației lor de conlucrare, proces la capătul căruia știința secularizată se înstăpânește într-o poziție de renegare absolută a credinței.

În cele ce urmează vom încerca să ilustrăm cât mai sintetic – în termenii analizei de istorie a științei, a filosofiei și a religiei – conținutul aserțiunilor de mai sus, urmărind desfășurarea în istorie a relației dintre rațiunea științifică și credința religioasă de-a lungul unor perioade de timp distincte: știința în Grecia antică și perioada elenistică (secolul al VI-lea î.Hr – secolul al V-lea d.Hr.); știința arabă (secolele VII-XII); știința occidentală în Evul Mediu (secolele XII-XIV), în perioada Renașterii și Reformei (secolele XV-XVI), precum și în epoca Iluminismului

(secolele XVII-XVIII); știința occidentală secularizată (secolul al XIX-lea – până în a doua jumătate a secolului al XX-lea); „Noua orientare” în știință (sfârșitul secolului al XX-lea până în prezent).

2. Știința greacă

De-a lungul perioadei de întretăiere dintre antichitatea târzie și evul mediu timpuriu [secolul al VI-lea î.Hr. – secolul al V-lea d.Hr.], diferitele tipare de asociere dintre rațiune și credință care s-au dezvoltat în epoca s-au aflat, în marea lor majoritate, sub influența raționalismului (științific și metafizic) grec. Excepția au reprezentat-o Sfinții Părinți ai creștinismului ortodox, precum și gânditorii islamici ai vremii, care conștientizau cu prioritate limitele gândirii raționale, discursive și conceptual-noționale, în a explica prin ea însăși și în a accede la esența divinității.

În orice caz, la gânditorii elini pre- și post-socratici, observația științifică – care urmărea să descrie în mod rațional și sistematic cum este realitatea înconjurătoare – s-a însoțit dintr-un bun început cu reflecția metafizică – care urmărea să explice, de asemenea în mod rațional și sistematic, de ce este realitatea așa cum este. „Turnura spiritului” marcată de nașterea științei era astfel reprezentată tocmai de apariția unui nou mod de gândire, definit prin caracterul ordonat și logic atât al demersului de cercetare observațională asupra factualității lumii înconjurătoare, cât și al celui de reflecție filosofică asupra cauzalității acestei lumi.

Astfel, putem spune că, de-a lungul perioadei sale elenistice, cunoașterea bazată pe rațiunea științifică s-a însoțit cu cunoașterea bazată pe credință religioasă **predominant** în cadrul unui **tipar de asociere axat pe rațiunea naturală**. Ca atare, convingerea că Dumnezeu poate fi descoperit de rațiunea umană prin forța de gândire rațională a minții, iar omul poate accede la lumea divină prin propriile sale eforturi, în mod rațional și ordonat, i-a însoțit pe marii gânditori elini post-socratici (Platon și Aristotel), pe neo-platonicienii secolelor I și al II-lea, pe gnosticii platonicieni ai secolului al II-lea, pe gânditorii păgâni ai secolului al III-lea convertiți la creștinism (cum a fost Clement din Alexandria), dar și pe gânditorii musulmani mutaziliți (precum Al-Karabisi).

Perioada științei elenistice a mai cunoscut însă, așa cum am arătat puțin mai sus, și un alt tipar de asociere rațiune-credință, și anume cel axat pe **rațiunea înduhovnicită**. Influența în epocă a promotorilor unei astfel de înțelegeri a relației dintre cunoașterea rațională și cea revelată a fost, în termeni comparativi, neglijabilă. În orice caz, Sfinții Părinți capadochieni ai secolului al IV-lea (Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie de Nazianz), precum și continuatorul lor din secolul al VI-lea, Sfântul Pseudo-Dionisie Areopagitul, au împărtășit convingerea că esența lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută pe cale rațională, ceea ce poate fi cunoscut fiind numai formele de manifestare, activitățile Lui în lume. De aceea, trebuie ca rațiunea să se smerească și să ajungă să-și cunoască propriile limite, fiind în felul acesta împiedicată să se împietrească în sine. Omul trebuie să-și folosească mintea corect, spre slava lui Dumnezeu, ca să afle în felul acesta pe Dumnezeu, și nu ca să-și facă mintea lui Dumnezeu. O astfel de smerită cugetare permite ca rațiunea să se deschidă credinței și nu lasă loc pretenției ca credința să intre în limitele rațiunii. În felul acesta, se ajunge la o cunoaștere prin credință (pe baza Revelației supranaturale), ce depășește cunoașterea rațională naturală (afirmativă și negativă), deși recurge într-o anumită măsură la termeni raționali afirmativi și negativi pentru a se exprima. Cum spuneam, cea mai mare parte a gânditorilor perioadei elenistice din istoria

devenirii în timp a cunoașterii științifice nu s-a apropiat de o astfel de smerenie a rațiunii în fața credinței profesată de părinții Ortodoxiei răsăritene. Excepția au reprezentat-o Filon din Alexandria și unii din gânditorii islamici tradiționaliști ai antichității târzii (precum Ibn Hanbal), care au arătat o anume deschidere spre tiparul rațiunii înduhovnicite, cel puțin prin îndepărtarea lor de tiparul rațiunii naturale.

În fine, perioada științei grecești a cunoscut și primele semne ale apariției tiparului de asociere axat pe **rațiunea hipertrofiată**. Este vorba despre concepția promovată de Augustin. În acest sens, trebuie precizat că, deși Augustin considera că factorul esențial al împreună-lucrării dintre rațiune și credință constă în primatul credinței, totuși, prin insistența sa asupra importanței punerii în acord a credinței cu rațiunea, el a fost cel care a dat imboldul inițial al raționalizării credinței, germinând în felul acesta semințele procesului de secularizare a științei ce s-a dezvoltat în secolele ce aveau să urmeze.

Să argumentăm, pe scurt, această afirmație. Astfel, în lucrarea sa „De vera religione”, Augustin spune că rațiunea ne face să înțelegem cele pe care le credem, ceea ce arată clar că rațiunii îi este acordat un rol dintre cele mai importante, întrucât rațiunea întărește credința. În felul acesta, Augustin este cel dintâi, cel puțin în spațiul apusean, care a resimțit nevoia de a-și raționaliza credința [Adămuș/2006, p. 35]. Ceea ce înseamnă că problema care îl preocupa în mod esențial, dincolo chiar de primatul credinței în fața rațiunii, era aceea a punerii în acord a credinței cu rațiunea. „Înțeleg ca să cred, cred ca să înțeleg” însemna la teologul apusean că omul, înainte de a crede, are nevoie de a stabili cu ajutorul rațiunii discursive motivele de credință sau temeiurile credinței sale. La fel, odată credincios, rațiunea omului are a se exercita mereu, dacă el vrea să pătrundă armonia adevărilor dogmatice între ele sau concordanța lor cu rațiunea.

3. Știința arabă

Moștenitorii și continuatorii științei grecești s-au dovedit a fi arabii, cultura islamică asimilând cu aviditate culturile țărilor ocupate [Lonchamp/2003, p. 33]. Ei au venit în contact cu știința și filosofia greacă în secolul al IX-lea, iar rezultatul a fost o înflorire culturală care, în termeni europeni, poate fi considerată ca o încrucișare între Renaștere și Iluminism [Armstrong/2001, p. 141].

În ceea ce privește relația dintre rațiune și credință, se poate spune că aproximativ aceeași configurație ce a caracterizat perioada științei elenice este cea care definește și perioada arabă a dezvoltării cunoașterii științifice. În acest sens, dorim să arătăm faptul că marea majoritate a filosofilor musulmani (faylasufi) – de la cel care a reprezentat apogeul gândirii Falsafah, Ibn șina/Avicena, până la cel mai târziu afirmat între faylasufi, Ibn Rushd/Averroes – și evrei (Saadia, Bahya) au aderat la o înțelegere a relației rațiune-credință întemeiată pe putința rațiunii naturale de a accede, prin ea însăși, la cunoașterea lui Dumnezeu. Prin contrast, gânditorii care au înclinat mai mult spre smerirea rațiunii naturale și spre acceptarea incognoscibilității pe cale rațională a lui Dumnezeu au fost mult mai puțini numeric și mai puțin influenți în epocă (este cazul unor gânditori musulmani precum Al-Kindi și al unora dintre filosofi evrei spanioli precum Ibn Saddiq sau Halevi. Tot aici, poate fi încadrat și Al-Ghazzali, el reprezentând, se pare, un veritabil vârf al gândirii musulmane sufiste, ce a exercitat totodată și o influență durabilă asupra filosofiei musulmane a secolelor ce au urmat). Și, drept cazuri cu totul izolate în epocă, s-au manifestat și adepții unei întemeieri pe o rațiune pronunțat exacerbată a relației dintre cunoașterea științifică și cea revelată (cum a fost Ar-Razi).

4. Știința europeană apuseană

Drept concluzie pentru cele spuse până acum, se poate reține ideea că atât știința greacă, cât și cea arabă, au fost caracterizate, din punct de vedere al relației rațiune-credință, de **afirmarea predominantă a tiparului de asociere axat pe raționalitatea naturală**. În felul acesta, marea majoritate a gânditorilor greci și arabi și-au întemeiat abordările și concepțiile pe putința naturală de cunoaștere rațională afirmativă și negativă a lui Dumnezeu prin deducție, în calitate de cauză a lumii, o cunoaștere rațională care, însă, nu a tins spre întâlnirea cu Revelația divină.

Am văzut, pe de altă parte, că a existat în perioadele analizate și o minoritate a gânditorilor greci și arabi în cazul cărora gândirea naturală a tins să se lase îndrumată de o rațiune neabătută de la uzul ei firesc, adică de la vederea și cunoașterea lui Dumnezeu cel revelat prin fapte, evoluând astfel spre un tipar de asociere stabilizat în baza unei raționalități înduhovnicite, în care cunoașterea intelectuală despre Dumnezeu din lume – în calitate de Creator și Proniator al ei – se unește cu contemplarea lui directă mai bogată.

Prin contrast cu aceste evoluții, perioada ce a urmat transmiterii științei greco-arabe către Occidentul european al Evului Mediu este martora **afirmării treptate a unei evoluții pronunțate diferite**: plătind tribut faptului că nu face uz de tot conținutul Revelației supranaturale, cunoașterea rațională a gânditorilor și savanților europeni (începând cu cei ce s-au afirmat încă din perioada Evului Mediu timpuriu și ajungând până la cei ce au dominat sfârșitul secolului al XX-lea și domină încă și începutul celui de al XXI-lea) a tins să-și caute stabilitatea **lăsându-se îndrumată de o rațiune abătută de la uzul ei firesc și coruptă, astfel, de tentația excesului de raționalitate**. Este o gândire ce a tins să conceapă raționalitatea lumii fără existența unei persoane care să o fi gândit ca rațională. Adică, o raționalitate naturală în care privirea celor văzute, bine orânduite și minunate în lume, mișcate și purtate în chip nemișcat, nu a condus la cunoașterea – și recunoașterea – lui Dumnezeu drept cauză făcătoare și susținătoare a tuturor celor ce sunt. În felul acesta, tiparul de asociere instabilă cu raționalitate naturală – ce a predominat în epoca științei arabo-grecești – a tins de-a lungul epocii științei europene, să migreze, prin „cădere”, spre **un tipar degenerativ de asociere cu raționalitate exacerbată**, al cărui punct terminus avea să se dovedească a fi, în zilele noastre, **renegarea credinței de către rațiune**.

Conform argumentului istoric pe care îl dezvoltăm în această lucrare, derularea în timp a acestui proces degenerativ este însăși esența secularizării științei occidentale. Este un proces lent, progresiv, desfășurat în câteva etape succesive, ca reflectare nu atât a unei dependențe de „mersul implacabil al vremurilor”, cât mai ales a unor opțiuni intelectuale personale și a unor profesii de credință pe care marea majoritate a gânditorilor și savanților și le-au asumat în mod liber. Accentuăm, încă o dată, această idee crucială pentru argumentația noastră: ruptura și izolarea științei de religie nu a fost un dat originar, dar nici o fatalitate istorică, ci rodul unor opțiuni intelectuale și profesionale asumate în mod liber și deliberat de-a lungul timpurilor, cu predilecție în ultimele 5-6 secole de cercetare științifică.

Un prim val al secularizării s-a înregistrat între sfârșitul evului mediu timpuriu (secolele al IX-lea și al X-lea) și până spre debutul epocii Renașterii și Reformei din secolele XV-XVI. Cei mai proeminenți gânditori ai acestei perioade, Toma d'Aquino și Bonaventura, considerau experiența religioasă ca fundamentală. Pe acest fundal, însă, ei au conceput o serie de dovezi raționale pentru existența lui Dumnezeu, pentru a-și pune de acord credința religioasă cu studiile

științifice și pentru a o lega de alte experiențe, mai obișnuite. Este perioada în care tiparul de asociere axat pe rațiunea naturală („Este în puterea omului să-L cunoască pe Dumnezeu pe cale rațională”), ca tipar instabil („Putința naturală de cunoaștere a lui Dumnezeu se menține însă foarte anevoie în afara Revelației supranaturale”), intră în stadiul de degenerare incipientă prin manifestarea primelor semne ale exacerării rațiunii în detrimentul credinței. Specificitatea caracterului incipient sta în aceea că, în cunoașterea lui Dumnezeu, percepția religioasă preceda încă înțelegerea logice, dar această cunoaștere începea să se bazeze pe logică și gândire rațională mai mult decât pe Revelație. Succint exprimat, putem spune că primul val al secularizării aduce **subordonarea credinței de către rațiune**.

Un al doilea val al secularizării este generat de-a lungul perioadei cuprinse între secolele XV-XVI. A fost o perioadă crucială mai ales pentru Occidentul creștin, care nu doar reușise să ajungă din urmă alte culturi, dar era chiar pe cale de a le depăși. Aceste secole au fost marcate de Renașterea italiană și de Reforma ce a scindat Occidentul creștin în două tabere ostile – catolicii și protestanții – de descoperirea Lumii Noi și de începutul revoluției științifice, cu consecințe epocale pentru restul lumii. Spre sfârșitul secolului al XVI-lea, Vestul era pe cale să creeze o cultură de un gen cu totul diferit. A fost deci o epocă de tranziție, fiind caracterizată, ca atare, de realizări, dar și de neliniști.

Privind lucrurile din perspectiva problemei ce ne interesează – adică relația ce există în acea perioadă între cunoașterea prin rațiune științifică și cea prin credință religioasă – neliniștile acestei epoci de tranziție apar a se fi manifestat prin afirmarea unor tendințe contradictorii, și anume:

– pe de o parte, o serie de gânditori umaniști Îl vedeau pe Dumnezeu ca fiind situat la o distanță uriașă față de om, ca fiind cu totul transcendent și inaccesibil pentru mintea omenească. Este, spre exemplu, cazul unor gânditori precum Coluccio Salutati și Leonardo Bruni;

– pe de altă parte, alți renașteniști – precum, bunăoară, filosoful și clericul german Nicholas Cusanus – erau mai încrezători în capacitatea omului de a-L înțelege pe Dumnezeu. Astfel, Cusanus era foarte interesat de nouă știință renaștentiștă care, credea el, putea ajuta la înțelegerea tainei Sfintei Treimi.

Pe acest fundal, se poate spune că degenerarea incipientă a tiparului de asociere apărută în cadrul primului val de secularizare **se adâncește acum**: credința (în speță, Creștinismul) este înțeleasă ca un sistem coerent și rațional ce poate fi derivat din deducții silogistice bazate pe axiome cunoscute. Susținând existența lui Dumnezeu cu argumente în totalitate raționale, teologii și ecleziastii de seamă ai sfârșitului de secol al XVI-lea făceau în felul acesta credința vulnerabilă în fața noii științe: când argumentele teologice erau dezmințite de noua știință, existența lui Dumnezeu însăși era atacată și pusă la îndoială. În loc să vadă ideea de Dumnezeu ca un simbol al unei realități personale care nu avea o existență în sensul obișnuit al cuvântului și care putea fi descoperită numai prin disciplinele rugăciunii și contemplației, se susținea tot mai mult că Dumnezeu era doar un fapt de viață, ca oricare altul, ceea ce reducea studiul lui Dumnezeu la o știință naturală. Avea loc, în acest fel, abandonarea efectivă a Dumnezeului Revelației (transcendent) și înlocuirea Lui cu un dumnezeu al rațiunii (imantent). Față de această stare de lucruri, se poate aprecia că, în esență, cel de-al doilea val de secularizare a științei occidentale aducea **raționalizarea credinței**.

Cel de-al treilea val al secularizării științei are loc de-a lungul perioadei Iluminismului secolului al XVII-lea și până în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Puterea tehnică și procesul de modernizare au implicat Occidentul într-o serie de schimbări profunde: au dus la

industrializare și la transformarea, pe această cale, a agriculturii, la o „iluminare” intelectuală și la revoluții politice și sociale. Există o viziune nouă, optimistă, despre omenire, pe măsură ce stăpânirea asupra lumii naturale care altădată ținuse omenirea „în robie” părea să avanseze în salturi. Oamenii începeau să creadă că o educație mai bună și legi îmbunătățite puteau aduce lumina spiritului uman. Această nouă încredere în puterile naturale ale fapturilor omenești însemna că oamenii ajunseseră să creadă că pot dobândi iluminarea prin propriile lor forțe. Pentru a descoperi adevărul, ei nu mai simțeau nevoia să se sprijine pe credința în Dumnezeu și pe tradiția moștenită. Considerau că propria lor cunoaștere avansată și propria lor eficiență îi justificau să-și revizuiască relația cu realitatea supremă și îi legitimau să revadă explicațiile creștine tradiționale în legătură cu realitatea înconjurătoare și să le „aducă la zi”.

Noul spirit științific empiric, bazat pe tot mai multă observare și experimentare, făcea ca vechile „dovezi” ale existenței lui Dumnezeu să nu mai fie considerate întru totul satisfăcătoare, iar savanții naturaliști și filosofi, entuziasmați de metoda empirică, se simțeau îndreptățiți să verifice realitatea obiectivă a lui Dumnezeu în același mod în care dovedeau alte fenomene demonstrabile. Este spiritul în care și-au elaborat opera științifică sau filosofică gânditori de talia lui Blaise Pascal, René Descartes, Isaac Newton, Baruch Spinoza, Moses Mendelssohn sau Immanuel Kant.

Sunt, toate acestea, evoluții care ne permit, credem, să apreciem că de-a lungul perioadei acoperite de cel de-al treilea val al secularizării științei occidentale, procesul de degenerare a tiparului de asociere dintre rațiunea științifică și credința religioasă **se accelerează și generalizează**. Acum devine posibilă și chiar dezirabilă negarea existenței lui Dumnezeu. Metoda empirică ce devine precumpănitoare dezvăluie o gândire ce are în vedere izolarea lumii de Dumnezeu și autonomizarea omului față de Dumnezeu. Pe cale de consecință, raționalizarea credinței înfăptuită de cel de-al doilea val este dusă acum la limitele consecințelor sale, adică la **golirea de mister a credinței**, Dumnezeu fiind înțeles pur și simplu ca o continuare a ordinii naturale, fizice.

În fine, se poate vorbi și despre **un al patrulea și ultim val al secularizării**, ce se întinde pe o perioadă de aproximativ două secole, între cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea iluminist și sfârșitul primei jumătăți a secolului al XX-lea modern. Este intervalul lung de timp în care cei mai importanți dintre gânditorii secularizanți ai perioadei au răgazul de a duce până la ultimele sale consecințe procesul de degenerare a tiparului de asociere: împreună-lucrarea dintre rațiunea științifică și credința religioasă se dezintegrează, știința înstăpânindu-se într-o poziție de renegare absolută a religiei și odrăslind, în felul acesta, rodul cel mai de preț al întregii aventuri a secularizării-scepticismul științific modern.

Din moment ce, prin valurile anterioare de secularizare, „Dumnezeu” încetează să mai fie o experiență profund subiectivă, se ajunge în Europa celei de-a doua jumătăți de secol al XVII-lea la limitele logice ale empirismului: nu mai era nevoie să se treacă dincolo de explicația științifică a realității. Astfel, Jean Meslier, un preot de țară care murea în anul 1729 ca ateu, lăsa în urmă un memoriu în care își exprimă dezgustul față de omenire și de incapacitatea ei de a crede în Dumnezeu. Spațiul infinit al lui Newton, credea Meslier, era singură realitate eternă: nu există nimic în afară de materie.

Spre sfârșitul secolului existau, de altfel, câțiva filosofi mândri să-și spună atei, deși formau încă o firavă minoritate. Dar, însuși acest lucru, era mărturia unei evoluții cu totul noi. Până atunci, „atei” fusese un termen de insultă, o ocară grea cu care se aruncă în dușmani. Acum,

termenul începea să fie arborat cu fală. Este contextul în care filosoful scoțian David Hume, ducând până la capăt consecințele logice ale empirismului, argumentă că nu există nici o rațiune filosofică pentru a crede în ceva ce s-ar fi aflat dincolo de trăirea senzorială a omului.

De altfel, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, Pierre-Simon de Laplace îl alungase deja pe Dumnezeu din fizică. În cosmologia laplaciană, sistemul planetar devenise o incandescență venită de la soare, care se refăcea treptat. Iar când Napoleon I-a întrebat: „Cine a fost autorul tuturor acestor lucruri?”, Laplace a oferit faimosul său răspuns: „Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là”.

Timp de secole, monoteiștii din fiecare din religiile lui Dumnezeu susținuseră că Dumnezeu nu era doar o ființă printre altele. El nu există ca alt fenomen pe care-l percepem. Însă, în Occident, teologii creștini din valul al doilea și al treilea de secularizare căpătaseră obiceiul – cum am văzut – de a vorbi despre Dumnezeu ca și cum El ar fi fost cu adevărat unul dintre lucrurile care existau. Ei s-au atașat de noua știință occidentală pentru a dovedi realitatea obiectivă a lui Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu ar fi putut fi testat și analizat ca orice altceva. Acum, în cadrul celui de-al patrulea val de secularizare, valul final ce avea să ducă secularizarea la punctul terminus al ei, gânditori precum Diderot, Holbach și Laplace au răsturnat această încercare și au ajuns la aceeași concluzie ca și misticii cei mai extremiști: nu există nimic dincolo de noi. Cum vom vedea imediat, nu avea să treacă mult până când alți savanți și filosofi aveau să declare triumfători că Dumnezeu era mort.

Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, ateismul ajunsese în mod clar la ordinea zilei. Progresul științei și tehnologiei crea premisele unui nou spirit de autonomie, care îi făcea pe unii să-și declare independența față de Dumnezeu. A fost secolul în care Ludwig Feurbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche și Sigmund Freud au creat filosofii și interpretări științifice ale realității în care nu era loc pentru Dumnezeu.

Fapt este că în decursul secolului al XIX-lea, filosofi de seamă s-au ridicat unul după altul să sfideze viziunea tradițională despre Dumnezeu, cel puțin despre acel „Dumnezeu” care predomină în Occident. Aceștia erau mai ales nemulțumiți de noțiunea de zeitățe supranaturală, „de dincolo de noi”, cu o existență obiectivă. Am văzut că, deși ideea de Dumnezeu ca Ființă supremă biruise în Occident, alte tradiții monoteiste nu aderaseră la o astfel de teologie. Creștinii ortodocși, evreii și musulmanii insistaseră, fiecare în felul său, că ideea omenească despre Dumnezeu nu corespundea realității inefabile pe care doar o simboliza. Toți aceștia lășaseră să se înțeleagă, în diverse momente și contexte, că era mai corect să-L descriem pe Dumnezeu ca „Nimic”, decât ca Ființa Supremă, căci El nu există în nici un fel pe care l-ar putea oamenii concepe. De-a lungul secolelor, Occidentul pierduse din vedere această concepție despre Dumnezeu. Catolicii și protestanții ajunseseră să-L socotească o Ființă care era o altă realitate, adăugată la lumea pe care oamenii o cunosc, supraveghindu-le activitățile. Este această noțiune de Dumnezeu cea pe care mulți dintre gânditorii lumii post-revoluționare a secolului al XIX-lea au considerat-o drept inacceptabilă, întrucât ea părea – în opinia lor – să-i condamne pe oameni la o robie înjositoare și la o dependență nedemnă, incompatibilă cu bunătatea umană [Armstrong, op. cit.]. Lăsând la o parte, pentru moment, problema duhului de „demnitate” trufașă ce pare a-i fi animat de fapt pe acești gânditori atei din epocă, cert este că răzvrătirea lor împotriva acestui Dumnezeu i-a inspirat pe mulți contemporani să facă la fel.

În orice caz, dorim să subliniem că noii atei ai secolului al XIX-lea, ce au contribuit atât de substanțial la ducerea până la capăt a procesului de secularizare a științei occidentale în cadrul celui de-al patrulea val, se pronunțau împotriva unei astfel de concepții anume despre

Dumnezeu, care era prevalentă în Occidentul Iluminismului târziu, iar nu împotriva altor noțiuni de divinitate. Cazul lui Karl Marx este grăitor în acest sens, spre exemplu. Marx vedea religia ca „suspînul creaturii oprimate (...) opiumul popoarelor, care făcea ca această suferință să fie suportabilă” [vezi “Contribution to the Critique of Hegel's 'Philosophy of the Right’” în Jaroslav Pelikan, editor, „Modern Religious Thought”, Boston, 1990, p. 80; apud Armstrong/2001, p. 295]. Deși adoptase o viziune mesianică despre istorie, Marx îl respingea pe Dumnezeu ca fiind irelevant. Deoarece în afara procesului istoric nu există înțeles, valoare sau scop, ideea de Dumnezeu nu putea ajuta omenirea, conchidea Marx, în timp ce ateismul, ca negare a lui Dumnezeu, era și el o pierdere de vreme.

În anul 1882, atunci când a proclamat ca Dumnezeu era mort, Friedrich Nietzsche a recurs la o tactică fără precedent ca violență în istoria îndelungată a secularizării occidentale. El înțelesese că în conștiința Occidentului se petrecuse o schimbare radicală, în urma căreia avea să fie tot mai greu să se creadă în fenomenul pe care majoritatea oamenilor îl numeau „Dumnezeu”. Nu doar că știința omenească făcuse ca abordări precum era cea bazată pe înțelegerea literală a creației să devină tot mai frecvent declarate ca fiind imposibile, dar, datorită faptului că oamenii aveau o putere tot mai mare, stăpânind tot mai mult lucrurile, ideea unui supraveghetor divin devenea tot mai puțin acceptabilă. Nietzsche susținea că „moartea lui Dumnezeu” va aduce o fază nouă, superioară în istoria omenirii. În înțelegerea lui Nietzsche, pentru a fi demni de acest deicid, oamenii trebuiau să devină ei înșiși zei. În „Așa grăit-a Zarathustra” (1883), filosoful proclama nașterea supraomului care avea să ia locul lui Dumnezeu. Noul om iluminat avea să declare război vechilor valori creștine, să calce în picioare moravurile jalnice ale maselor și să anunțe venirea unei umanități noi, puternice, la care nu se va regăsi nici una din virtuțile creștine ale iubirii și milosteniei. În felul acesta, lumea umană va putea fi venerată ca eternă și divină, atribute acordate până acum numai Dumnezeului celui îndepărtat și transcendent.

În anii '50 ai secolului al XX-lea, pozitivisti logici – precum A. J. Ayer – se întrebau dacă avea rost să crezi în Dumnezeu, din moment ce științele naturale ofereau o sursă sigură de cunoaștere, pentru că aceasta putea fi verificată empiric. De fapt, Ayer nu se întreba dacă Dumnezeu există sau nu, ci dacă ideea de Dumnezeu are vreo semnificație. Mai recent, pe aceeași linie de abordare, filosofi lingviști ca Antony Flew au argumentat că este mai rațional să găsești o explicație naturală decât una religioasă. Vechile „dovezi” nu funcționează, căci ar trebui să ieșim din sistem pentru a vedea dacă fenomenele naturale sunt motivate de propriile lor legi sau de ceva din afară. Argumentul că suntem ființe „accidentale” sau „imperfecte” nu dovedește nimic, deoarece ar putea exista oricând o explicație care să fie absolută, dar nu supranaturală. Într-un sens, Flew este mai optimist decât Feuerbach, Marx sau existențialiștii: nu există nici o sfidare chinuitoare, nici eroică, ci pur și simplu o angajare firească la rațiune și știință, ca singura cale spre progres.

5. Scepticismul științific modern

Proclamarea morții lui Dumnezeu reprezintă, așa cum am mai avut ocazia să o spunem în lucrarea noastră, punctul terminus al îndelungatului proces de secularizare a științei (occidentale). În esența sa, secularizarea s-a dovedit a fi o degradare lentă, graduală și progresivă a relației de împreună-lucrare dintre cunoașterea prin rațiunea științifică și cunoașterea prin credință

religioasă. A fost nevoie de patru valuri succesive de agresiune corozivă asupra tiparului nativ- inițial de asociere rațiune-credință – axat pe puțința naturală de cunoaștere rațională (afirmativă și negativă) a lui Dumnezeu prin deducție, în calitate de cauză a lumii – pentru ca exacerbarea trufaș-inflaționistă a rațiunii în detrimentul credinței să conducă, mai întâi, la subordonarea credinței de către rațiune (valul 1), apoi la încarcerarea credinței în chingile constrângătoare ale rațiunii naturale (valul 2), urmată de golirea credinței de taină și inefabilul transcendenței (valul 3), pentru ca, în final, secătuită și stoarsă de misterul trăirii religioase, credința să fie alungată, Dumnezeu proclamat mort, iar omul – prin înstăpânirea științei într-o atitudine de renegare absolută a religiei – să se poziționeze ca centru al lumii, în locul Dumnezeului tocmai ucis (valul 4). Și, drept încununare a tuturor acestora, secularismul deplin astfel instaurat a fost în măsură să odrăslească curând – spre începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea – rodul său cel mai de preț: scepticismul științific modern.

Dezintegrarea relației de împreună-lucrare dintre rațiunea științifică și credința religioasă, precum și înstăpânirea științei într-o poziție de renegare absolută a religiei reprezintă, deci, moștenirea pe care pleiadă de gânditori secularizanți a lăsat-o succesorilor săi de astăzi, adepții scepticismului științific, adică **gânditorii din zilele noastre ce resping religia în numele științei**. Se cuvine însă să precizăm că nu întâmplător afirmăm că scepticii moderni au drept program respingerea religiei *în numele* științei, și nu *de către* știință. Prin această precizare dorim să atragem atenția asupra faptului că, atunci când vorbim despre atitudinea anti-religioasă a scepticismului științific modern, suntem datori să deosebim cu atenție maximă știința modernă propriu-zisă de supozițiile care stau la baza scepticismului anti-religios. Cu această vrem să spunem că adepții scepticismului științific modern asociază, de regulă, știința pe care o profesază cu un sistem de credință propriu. Care nu este, desigur, o credință religioasă (teistă), ci una secularizată, o credință anti-religioasă, ce poartă numele de **scientism**.

Scientismul poate fi definit ca „aceea credință, potrivit căreia știința este singurul ghid trainic către adevăr” [Haught, op. cit., p.30]. Este necesar să subliniem în mod apăsător că scientismul nu este totuna cu știința. În vreme ce știința este o întreprindere intelectuală onestă, solidă și prolifică de înțelegere a unor lucruri importante despre realitatea lumii noastre, scientismul este presupunerea potrivit căreia știința este singura modalitate adecvată de a ajunge la adevăr. Scientismul este o credință filosofică (mai exact una epistemologică), care întronează știința ca singura metodă și cale complet sigură prin care mintea omenească poate fi pusă în legătură cu realitatea „obiectivă”.

Adepții scientismului își pun toată încrederea în metoda științifică propriu-zisă, dar nu pot demonstra științific adevărul acestei credințe a lor. Ei sunt deplin convinși, probabil, de puterea științei de a clarifica toată confuzia creată în jurul lumii și a existenței umane, dar nu pot justifica științific această încredere (decât printr-un cerc logic închis), ceea ce o invalidează ca aparținând de știință și o validează, în schimb, ca o formă de credință secularizată (de natură epistemologică și anti-religioasă). Acest lucru ne îndreptățește, socotim noi, să constatăm că, de fapt, în cadrul codului genetic moștenit de scepticismul științific modern, renegarea credinței religioase nu se face de către știința modernă propriu-zisă, ci de către scientismul cu care ea se însoțește, în calitatea sa de sistem de credință (ce presupune, fără vreo demonstrație științifică, că știința este singura modalitate adecvată de abordare a lucrurilor).

Și chiar mai mult decât atât. Dacă privim subiectul pe care îl discutăm cu și mai multă atenție, vom putea să observăm că de fapt scientismul este strâns asociat el însuși cu un set

corelat de credințe, cunoscut sub numele de „materialism științific” [expresia „materialism științific” aparține lui Alfred North Whitehead: „Science and the Modern World”, New York, The Free Press, 1967, pp. 50-55]. Acesta este un sistem de credință construit pe ipoteza că întreaga realitate, inclusiv viața și gândirea, pot fi reduse și explicate în întregime în termenii materiei inerte. Credința materialistă a ajuns astfel să se împletească atât de intim cu știința modernă, încât azi probabil că mulți oameni de știință – și nu neapărat numai dintre cei ce se revendică de la scepticismul modern – nici nu își mai dau seama de aceasta. Pe cale de consecință, ei prezintă adesea drept „știință” ceea ce este de fapt un set de presupuziții metafizice nedovedite, combinate neglijent cu metoda științifică.

Considerăm necesar să subliniem din nou: materialismul științific nu este nimic altceva decât un sistem de credință sau presupuneri, asociate fără spirit critic cu o metodă de cunoaștere viabilă și neutră, și anume cu știința. În terminologia filosofică, scientismul este componentul epistemologic, iar materialismul ingredientul metafizic al unui crez modern și influent. El este un veritabil substitut al credinței religioase și se constituie într-un sistem de credință secularizată, propunându-și să răspundă în mod sistematic multora dintre întrebările fundamentale pe care le ridică religia însăși, precum: De unde venim? Care este cea mai profundă natură a realității? etc. Potrivit materialismului științific, răspunsul la toate aceste întrebări se concentrează în jurul conceptului de „materie”. Și se pare că simplitatea și claritatea ideii de „materie” prezintă o atracție foarte puternică pentru mulți oameni de știință și filosofi, satisfăcându-le o dorință, de altfel cât se poate de metafizică, de a găsi un teren solid și inteligibil pe care să-și bazeze cunoașterea și existența.

Acestea fiind spuse, dorim să subliniem încă o dată faptul că, în opinia noastră, mult clamata onorabilitate epistemologică dobândită de știința modernă secularizată prin ruperea legăturilor ei cu religia, este foarte serios pusă sub semnul întrebării atunci când sceptici precum Stephan Jay Gould [Gould/1977], care pretind tocmai că protejează integritatea științei de legătura ei cu credința, sunt la fel de legați de aceasta ca și perspectivele teleologice pe care le denunță cu atâta vehemență ca fiind „neștiințifice”. În înțelegerea noastră, situația aceasta reprezintă un indiciu al faptului că ceea ce s-a petrecut cu adevărat cu știința occidentală în urma secularizării nu a fost izolarea ei de religie și renegarea credinței, **ci doar înlocuirea credinței religioase cu un alt sistem de credințe secularizate, scientiste și materialiste.**

În plus față de cele spuse până acum, trebuie aratat că, analizând și mai în profunzime aserțiunile de bază ale reprezentanților scepticismului modern, reiese că ei se bazează și pe o **abordare reduționistă**. Neîndoios, reduționismul are, cel puțin la prima vedere, o anumită putere de convingere. Claritatea și simplitatea explicației reduționiste atrag interesul profund uman de a găsi cea mai simplă explicație posibilă pentru fenomenele cele mai complexe. Cu toate acestea, trebuie să arătăm cât se poate de tranșant că **reduționismul metafizic** la care apelează savanții sceptici de astăzi – demonstrat atât de clar, spre exemplu, de către savanți precum Francis Crick [Crick/1994] – este în mod fundamental eronat, și aceasta în ciuda evoluției impresionante pe care a produs-o în știință reducția metodologică.

Să ne explicăm. În înțelegerea pe care o împărtășim [vezi și Haught, op. cit., pp. 111-114, 116-117], reduționismul metafizic este un sistem de credințe care a fost atașat științei și a fost oferit publicului ca și când ar fi fost știință pură. Dar, deși trece drept știință, el nu este așa ceva. Reducționismul metafizic este un tip foarte modern de credință sau ideologie, care s-a impus în lumea academico-universitară, în mare măsură necontestat, mână în mână cu scientismul și

materialismul științific. El este un corolar inevitabil al ipotezei epistemologice că știința este calea privilegiată către adevăr și un partener constant al convingerii materialiste că numai materia este reală. În consecință, el intră mai degrabă în categoria crezurilor ce nu pot fi falsificate, decât în aceea a cunoștințelor ce pot fi verificate prin metode științifice. Astfel, dacă omul de știință **crede** că știința este singura cale viabilă către adevăr – cum consideră, am văzut, Crick și ceilalți sceptici științifici materialişti și reducționişti – atunci el **va crede** și că numai materia este reală, deoarece materia este cea pe care o cunoaște știința. Și, dacă omul de știință crede că materia este tot ce înseamnă realitatea, el va fi și mai înclinat **să creadă** că singura modalitate de înțelegere a lucrurilor este descompunerea lor în componentele și interacțiunile lor materiale.

Față de cele arătate până acum, putem să concluzionăm că, în vreme ce reducția științifică este o modalitate adecvată de cunoaștere a unor aspecte ale naturii, reducționismul metafizic e un sistem de opinie care se află, docil, în slujba voinței noastre umane de a controla realitatea, și nu în serviciul voinței umane de aflare a adevărului. Ceea ce tocmai am afirmat are legătură cu faptul că, în opinia noastră, atunci când oamenii nu și-au cultivat virtuțile (precum smerenia, răbdarea, dragostea), ci pasiunile (precum trufia, iușimea, ostilitatea), ei au avut o înclinație suspectă și întunecată de a supune întreaga realitate propriei lor puteri, fie ea politică, economică, militară sau intelectuală. Iar, cât îi privește pe oamenii de știință, se pare că cultivarea „păcatelor” epistemologice (precum trufia rațiunii, lipsa discernământului cognitiv, aderarea la ideologii), în detrimentul cultivării „virtuților” epistemologice (smerirea cugetului, dreapta socotință epistemică sau onestitatea investigațională), a făcut ca să fie foarte anevoie de respins ispita de a primi și accepta sentimentul înșelător al dominării intelectuale pe care îl oferă știința.

6. „*Noua orientare*” a științei de astăzi.

Atunci când, în debutul studiului nostru, am purces la dezvoltarea argumentului istoric pe care l-am angajat în susținerea legitimității epistemologice a împreună-lucrării dintre cunoașterea prin rațiune științifică și cunoașterea prin credință religioasă, am apreciat că această însoțire, prin istorie, a științei cu religia a urmat o cale extrem de sinuoasă, ea putând fi caracterizată în termenii unei *sui generis* parabole a „Întoarcerii fiicei risipitoare”.

Până în acest moment al analizei noastre, am discutat doar despre primul „episod” al parabolei, adică despre știința europeană occidentală care, primindu-și zestrea cuvenită de la știința greco-arabă (respectiv, tiparul instabil de asociere rațiune-credință centrat pe gândirea rațională naturală), a optat nu pentru înmulțirea zestrei primite (respectiv, pentru smerirea gândirii raționale naturale prin însoțirea ei cu Revelația supranaturală și pentru dezvoltarea, în acest fel, a unui tipar stabilizat de asociere centrat pe o rațiune înduhovnicită), ci a optat pentru risipirea acestei zestrei, căzând în ispita excesului de raționalitate în detrimentul credinței și îndreptând astfel împreună-lucrarea dintre rațiune și credință spre un tipar degenerativ de asociere, centrat pe o rațiune hipertrofiată. Optând pentru risipirea zestrei primite, știința occidentală s-a angajat în aventura secularizării – ca proces lent, gradual și progresiv de degenerare a asocierii dintre rațiune și credință, al cărui rod final l-a reprezentat înstăpânirea atotcuprinzătoare a scepticismului științific modern, care a decretat „moartea lui Dumnezeu” și a consfințit alungarea credinței religioase și înlocuirea ei, ca partener asociat cu rațiunea științifică, cu un set de credințe secularizate ateiste, bazate pe ideologiile scientista, materialistă și reducționistă.

A venit acum momentul să discutăm și despre cel de-al doilea „episod” al parabolei, cel al Înțoarcerii. Pe fond, este vorba despre faptul că, în ultimele două decenii, suntem martorii unei evoluții surprinzătoare, asistând la întoarcerea științei risipitoare cu fața spre matca originară. Este perioada în care „noua orientare” a științei de azi, aflată în plin proces de formare și afirmare, detașându-se semnificativ de scepticismul modern, **privește din nou spre, și se apropie de, reflecția teologică (crența religioasă), re-legitimizând o serie de problematizări comune cu aceasta.**

În acest sens, credem că suntem justificați să apreciem că cea mai vizibilă detașare de scepticismul modern și de poziția sa de renegare absolută a legitimității cunoașterii prin credință religioasă, vine din partea noilor științe ale complexității (Teoria sistemelor disipative, Sinergetică, Teoria stabilității structurale și morfogenezei, Teoria haosului, Teoriile sistemelor cu autoorganizare, Modelarea fractală, Tehnicile experimental-computaționale, Teoria randamentelor crescătoare s.a.).

Accentul pe care aceste „noi științe” îl pun pe haos și complexitate aduce, în câmpul de vedere al investigațiilor științifice, un aspect al naturii care a fost ignorat de știința secularizată ce a dat naștere scepticismului modern. Fapt este că „noile științe” centreză atenția într-un mod nou asupra caracterului atotpătrunzător al modelelor. Prin aceasta, ele abordează o problemă la fel de fundamentală ca și existența: la urma urmelor, poate fi separată cu adevărat întrebarea profundă despre existența sau „ființa” unui lucru de modul în care acea existență este modelată? Pentru ca ceva să existe, se întrebă „noii savanți”, nu trebuie să aibă o structură organizată într-un anumit grad? Fără o oarecare ordine interioară a componentelor sale, ar putea exista un lucru real? Poziția adepților paradigmei complexității – exprimată sugestiv de către A. N. Whitehead încă din anii deceniului al șaptelea al secolului trecut – este că lucrurile pur și simplu nu pot exista fără a fi ordonate într-un anumit mod [Whitehead/1967, p.94]. Pentru ei, indefinitul este echivalent cu non existența, „nici o ordine” însemnând „nici un lucru”, ceea ce este îndeobște numit drept „nimic”. Astfel, întrebarea pe care „noii savanți” și-o pun astăzi și anume *de ce* există complexitate în univers, e despărțită de o linie de demarcație destul de subțire de întrebarea teologică despre motivul și sensul existenței tuturor lucrurilor.

Adepții scepticismului științific, care se bazează confortabil pe scientism, materialism și reduționism, au anulat în mod implacabil toate ideile despre Dumnezeu, considerându-le iluzorii. Totuși, științele complexității, prin problemele abordate și maniera de abordare a lor, ridică multe semne de întrebare despre credibilitatea intelectuală de azi a scepticismului științific. În fapt, noua orientare a științei contrazice serios și poate chiar demolează părerile fundamentale din care s-au născut în timpurile moderne criticile scepticismului științific contra ideii de Dumnezeu. În prezent, știința analizează obsesia sa anterioară fără de abstracțiile liniare, care au constituit miezul intelectual al ateismului materialist modern. Noua percepere științifică, a predominanței sistemelor neliniare în natură, pune sub semnul întrebării respectabilitatea științifică a materialismului și reduționismului, care s-au bazat, în general, pe o credință naivă în caracterul liniar al proceselor naturale.

În mod chiar mai dramatic, teoria haosului dă o lovitură fatală ideologiei epistemologice scientiste, care stă atât la baza materialismului, cât și a reduționismului. Acest lucru are loc deoarece toți teoreticienii haosului neagă cu putere posibilitatea ca oamenii de știință să fi fost vreodată capabili să specifice în întregime condițiile inițiale ale multor procese naturale, ceea ce ar permite un control științific complet asupra lor și asupra stărilor lor viitoare. Prin urmare, teoria haosului respinge, de asemenea, perspectiva – exemplificată de sceptici de vârf precum

Steven Weinberg și Stephen Hawking – conform căreia, dacă se oferă o explicație concludentă despre nivelurile „fundamentale” ale naturii, o anumită „teorie finală” din fizică va face ca știința să triumfe complet. Mai mult, dacă efectele nedeterminate ale cuanticii pot fi transformate în condițiile inițiale, la care se consideră că sunt atât de sensibile sistemele dinamice, știința se va afla în situația și mai strâmtorată de a nu putea să înțeleagă niciodată în întregime realitatea.

Și, dorim să precizăm aici, **noua orientare a științei repune față în față cercetarea științifică cu inefabilul și misterul credinței.** În loc de a demistifica lumea, așa cum și-a propus să facă programul reduționist, știința deschide acum orizontul unui univers care continuă să fie nedeterminat la nesfârșit, neexistând nici o posibilitate ca cercetarea științifică, de una singură, să ne aducă mai aproape de o înțelegere exhaustivă a lumii. Onestitatea științifică însăși ne obligă acum să recunoaștem că putem cunoaște lumea naturală în concretenta sa reală numai privind și așteptând să vedem cum vor evolua lucrurile [Haught, op. cit.]. Pretenția modernă privind controlul științific complet predictiv asupra viitorului a fost decisiv șubrezită: viitorul cosmic pare astăzi mai deschis decât oricând de la afirmarea științei moderne secularizate. Într-un asemenea univers există, din nou, loc pentru posibilitatea ca, în analiza finală, natura lucrurilor să se apropie mai mult de ceea ce înseamnă o ontologie în termeni de surpriză, promisiune și speranță. Iar aceasta înseamnă că **în cunoașterea prin rațiunea științifică există din nou loc pentru cunoașterea prin credința religioasă.**

7. Concluzii

Argumentul istoric pe care l-am dezvoltat în această lucrare identifică trei caracteristici fundamentale ale împreună-lucrării dintre rațiunea științifică și credința religioasă, caracteristici ce-i conferă acesteia legitimitate epistemologică.

În primul rând, este vorba despre caracteristica ce ține de **originea** împreună-lucrării. Istoria mărturisește că, **încă de la originile sale** – prin însăși zestrea genetică pe care a primit-o la nașterea sa – **rațiunea științifică s-a însoțit cu credința religioasă** în efortul ei de cunoaștere a realității. Acest lucru a fost posibil întrucât există o puțință naturală de cunoaștere rațională (afirmativă și negativă) a lui Dumnezeu prin deducție, în calitate de cauză a lumii, investit cu attribute asemănătoare ei. A fost însă nevoie de forța distructivă a patru valuri succesive ale secularizării pentru ca exarcerbarea trufașă a rațiunii în detrimentul credinței să conducă, mai întâi, la subordonarea credinței de către rațiune, apoi la încarcerarea credinței în cadrele constrângătoare ale rațiunii, urmată de golirea credinței de taină și inefabilul transcendenței divine, pentru ca, în final, secătuită de misterul trăirii religioase, credința să fie alungată și Dumnezeu proclamat mort.

În al doilea rând, este vorba despre caracteristica ce ține de **natura** împreună-lucrării. Ca rezultat al îndelungatului proces de secularizare a științei occidentale, actuala stare de dezintegrare a împreună-lucrării și de alungare a credinței religioase din câmpul existențial al cercetării științifice **este o stare abătută și perversită de la rânduiala originară și naturală a lucrurilor.** Confirmarea factuală a acestei aserțiuni este furnizată de faptul că degradarea lentă, graduală și progresivă a împreună-lucrării dintre știință și religie prin exarcerbarea trufașă a rațiunii științifice s-a soldat nu numai cu alungarea credinței religioase, dar și cu **înlocuirea ei cu un alt sistem de credințe**, secularizate și antireligioase (scientiste, materialiste și reduționiste). Înlocuirea unui sistem inițial de credință (credința religioasă) cu un alt sistem de credință (credința atee secularizată) ne oferă o dovadă extrem de prețioasă în legătură cu statutul

ontologic natural al cercetării științifice: **cunoașterea prin rațiune nu se poate în mod firesc dispensa de cunoașterea prin credință**. Este **în natura lucrurilor** ca rațiunea să se însoțească cu credința în căutările ei vizând cunoașterea realității și aflarea adevărului. Iar atunci când partenerul natural de împreună lucrare (care este credința religioasă în Dumnezeu) este alungat, acestuia îi ia locul un partener de înlocuire, surogat (care este credința atee secularizată).

În al treilea rând, avem în vedere caracteristica ce ține de **inevitabilitatea** împreună-lucrării. Îndeosebi în ultimele două decenii, asistăm la preocuparea noii orientări a științei de a-și **repoziționa aria de problematizare cu fața spre temele dezbătute îndeobște de reflecția teologică**. Acest lucru marchează – ca o notă de semnificativă distanțare de ateismul scepticismului științific – apropierea, din nou, de zona de cunoaștere prin credință religioasă. Toate acestea justifică concluzia că împreună-lucrarea dintre știință și religie este nu numai **starea originală și normală** în care cercetarea științifică purcede la cunoașterea realității și aflarea adevărului, dar ea reprezintă și **condiția inevitabilă** a unui astfel de demers.

Costea Munteanu,
Academia de Studii Economice, București

Bibliografie

- Adămuț, Anton (2006): „Crede și nu cerceta – sau despre mintea copiilor”, studiu apărut în revista *Idei în dialog*, Anul III, Numărul 5(20).
- Armstrong, Karen (2001): „*O istorie a lui Dumnezeu*”, București, Editura Cartea Românească.
- Pr. Comșa, Petre (2003): „*Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Vasile cel Mare*”, București, Editura AșA.
- Crick, Francis (1994): „*The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*”, New York, Charles Scribner's Sons.
- Gould, Stephen Jay (1977): „*Ever Since Darwin*”, New York, W.W. Norton.
- Haught, John F. (2002): „*Știință și religie – de la conflict la dialog*”, București, Ed. XXI: Eonul Dogmatic.
- Longchamp, Jean-Pierre (2003): „*Știința și Credința*”, București, Ed. XXI: Eonul Dogmatic.
- Pr. Stăniloae, Dumitru (1978): „*Teologia dogmatică ortodoxă*”, Vol.1, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Whitehead, Alfred North (1967): „*Science and the Modern World*”, New York, The Free Press.



onsiderații despre Adevăr

Scriptura conține două abordări asupra Adevărului; una semitică și cealaltă grecească care reflectă două mentalități cu privire la înțelegerea divinului. Sfântul Ap. Pavel spune că grecii caută înțelepciunea iar evreii semne sau minuni. Unul este concret iar celălalt abstract.

Evreii deoarece sunt interesați mai mult de istoria lor, pentru a crede în Dumnezeu au nevoie de semne și minuni, ca forme de manifestare a Lui în istorie. Numai prin și în aceste semne ei pot înțelege Adevărul că Dumnezeu este credincios poporului Său. Ei urmează pe Dumnezeu numai când văd semne, numai când cuvântul Lui devine concret și palpabil. Dumnezeu a făcut un legământ cu poporul Său și își ține cuvântul, iar aceasta oferă poporului protecție. Pentru aceasta poporul trebuie să răspundă promisiunilor făcute de Dumnezeu. Acest răspuns este o reflectare a modului în care mentalitatea iudaică înțelege Adevărul. Credințioșia și supunerea față de Lege este Adevărul ultim pentru ei. Promisiunile lui Dumnezeu cuprind un adevăr eshatologic, și cuprind în ele un scop istoric pentru această lume căzută.

Adevărul Cuvântului lui Dumnezeu orientează și dă direcție istorică. Din perspectiva poporului ales Adevărul poate fi înțeles numai dacă își are fundamentul în istorie, în concret, în palpabil: „Ce semn ne dai ca să credem că tu ești Mesia? Semnul lui Iona.”

Mentalitatea grecească este opusă, Adevărul pentru ei este în afara istoriei. Ei pornesc de la lumea observabilă, își pun întrebări asupra ființei într-un mod ce este organic și inseparabil legat de capacitatea de observație și percepție a minții. Gândirea grecească a văzut mereu o unitate între lumea inteligibilă, mintea gânditoare și ființă. Pentru greci, Adevărul, dreptatea, frumusețea și bunătatea sunt una. Pentru ei problema Adevărului se pune întotdeauna din perspectivă cosmologică.

Perspectiva greacă vede mereu o ireconciliabilitate între Adevăr și evenimentele istoriei; în timp ce istoria e în continuă schimbare și decade mereu ca și creația, Adevărul este etern și neschimbat, adică același ieri, azi și mâine. Cu alte cuvinte timpul nu are nici o acțiune asupra Adevărului, deoarece acesta transcende istoria.

Astfel între gândirea iudaică adânc înrădăcinată în istorie și gândirea grecească meta-istorică, se află Hristos care este istoric și meta-istoric în același timp; istoric s-a născut din Fecioară, dar ca Logos a preexistat etern, mai înainte de orice veac. Sfântul Ap. Pavel spune despre Cruce că „este o piatră de poticnire pentru evrei și nebulie pentru greci”.

Hristos spune însă „Eu sunt Alfa și Omega, Începutul și Sfârșitul”, El anunță sfârșitul istoriei, care este deja prezent, în Trupul Său, care este Biserica. Hristos este în istorie și dincolo de ea, deci Adevărul este istoric și metaistoric în același timp. Prin Hristos Dumnezeu este în istorie, prin Întrupare și dincolo de istorie, prin Împărăția ce va să vină, în același timp.

Teologii au abordat problema Adevărului mai mult prin tradiția Logosului, prin tradiția intelectuală grecească, în termenii cunoașterii, descoperirii și cosmologiei. Dar Sf. Ignatie din

Antiohia, vede Adevărul nu în termenii epistemologici ai cunoașterii, ci ca viață. Dar ce legătură este între viață și ființă? Pot fi ele identice? În tradiția grecească viața este o calitate adăugată ființei, iar Adevărul ființei precede viața, ființa posedă viață.

Evanghelia vorbește despre „adevărata viață”, „ca viață veșnică”, iar a vieții adevărat este același lucru cu a avea viață veșnică, adică fără de moarte.

Deci Adevărul despre Hristos nu este un adevăr mental sau filozofic, ci ființa care are în ea viața veșnică, adică Hristos care este Adevărul.

Pr. John Ocana, Sunnyvale, California, U.S.A.

(traducere din lb. engleză de Adrian Radu)



oborârea în adânc...

Trecuseră câteva zile fără să-l mai întâlnim pe Părinte. Încercasem să pricepem câte ceva din cele „predate” de Sfinția Sa. Prea multe nu puteam pretinde că pricepem cu adevărat. Doar literar, superficial, puțin dincolo de coaja mentală... Nici nu este cu puțință un înțeles cu adevărat până când nu parcurgi drumul adâncirii în tine însuți. Puțin câte puțin, făcând un pas înainte, doi înapoi, dar trebuia să ne apucăm tenace de o anumită practică, fără să ne gândim la rezultate miraculoase. Aveam, de acum, un OM care ne putea jalona nepriceperea, ne putea ridica, ne putea impulsiona pentru că cunoștea etapele și tainele luptei cu micimile umane. Cu atât mai mult cu cât acest minunat om cunoștea foarte bine etapele trăirii misticii isihaste, cu precădere specificul misticii pe care Sfinția sa voia s-o supună atenției și anume specificul carpatin al Gestului Iconic.

Am mers din nou la ușa chiliei de la stupi. Era dis de dimineață. Părintele nu se vedea pe nicăieri. Am bătut la ușa la care băteam de obicei.

– Daaa, cine-i?

– Noi, Părinte.

– Mai stați puțin, că vin acum.

A ieșit după câteva minute. În general nu ieșea imediat. Cel puțin cu noi așa proceda. Era la fel de senin la față ca de fiecare dată când ne vedeam cu Sfinția sa. Nu se distingea nici un fel de oboseală, deși noi știam că nu se odihnea, ca toată lumea...

– Blagosloviți și iertați, Părinte, zic eu aplecându-mă într-o metanie mică.

– Domnul și Dumnezeu!... Eh, ia spuneți cum v-ați odihnit?

– Bine Părinte, aici este un fel de liniște... niște energii care sunt foarte benefice.

– Lăsați energiile că nu sunt de luat în seamă.

– Dacă mai greșim, corectați-ne.

– Bine-ar fi să nu mai greșiți...

– Este și dorința noastră...

– Ia spuneți, ați ascultat înregistrarea?

– De mai multe ori și am venit să vă cerem încuviințarea de a practica rugăciunea inimii.

– Ca să puteți pricepe ce vreți să trăiți, mai trebuiesc evidențiate niște repere foarte importante.

– O secundă, să pornesc înregistrarea... Și-a schimbat privirea de la noi într-un punct fix situat puțin lateral. Oare de ce atunci când vorbea pentru a fi înregistrat ceva se schimba? Pentru că altfel ne privea de cele mai multe ori în ochi sau cel puțin privea în direcția noastră...

– Ca trăire mistică creștină – isihastă, filocalică, este de mare importanță identificarea noastră ca realitate. Cum am mai spus, noi trebuie să ne identificăm clar ca o Unică Realitate în dublă deschidere: Suflet și parte energetică a corpului. Și încă ceva de taină care numai în creștinism se regăsește: unirea sufletului cu aceste energii ce înseamnă Trup. Noi facem o mare deosebire între corp și trup. Așa cum în Biblie se spune că Dumnezeu a creat Cerul și Pământul, unirea Cerului cu

Pământul este Raiul. Mântuitorul Hristos spune în Tatăl Nostru: „...precum în Cer așa și pe Pământ...” sau cum putem spune, precum pe Pământ și în Cer, care înseamnă Trupul, înseamnă Raiul. Aceasta are o mare importanță, pentru că noi trebuie să exemplificăm trăirea creștină în unirea Sufletului cu Corpul care este Trupul. Multe mistici străine Creștinismului fac amestecuri nesuținute de Realitatea revelată și de aceea cad într-un misticism bolnăvicios și practici eronate.

– Să înțelegem din asta că pericolul amăgirii este la tot pasul? Că se poate să o apucăm pe un drum care să nu fie cel folositor? Dar toți cei care vin de prin Orient și ne prezintă misticile practicate de ei spun că duc la întâlnirea cu Dumnezeu... la eliberare de sub dominația suferinței...

– Pentru trăirea isihastă are o mare importanță să ne identificăm în primul rând cu Realitatea noastră în sine care este Sufletul. Ei, din viul sufletului pornesc așa zisele energii care pe urmă se prefigurează în corp. Ca să simțim acea viață adevărată, trebuie să ajungem să trăim într-adevăr cu Realitatea noastră ființială. Trebuie să trăim cu sufletul.

Vorbele Părintelui erau din ce în ce mai sacadate atunci când urma să pronunțe unele cuvinte pe care numai el știa de ce le rostea aproape silabisindu-le. Când a rostit că trebuie să trăim cu Sufletul, a făcut o pauză mai mare așteptând, poate, ceva edificator de la noi. Ceva care să-i dea de înțeles despre felul cum va continua. Comunica oare cu cineva?

– Ce este Sufletul, Părinte? Putem fi noi conștienți de existența lui cu părțile văzute: ochi, urechi, mâini...

– Ca să trăim cu sufletul, după Revelația creștină, avem câteva repere despre ce este Sufletul. Creștinește trebuie să fim convinși că pornim de la o Realitate, reală, față de care trebuie să ne purtăm așa cum se cuvine. Altfel facem cu adevărat iluzie. Sufletul este deci acea Realitate... Ca Chip al Sufletului noi suntem după Chipul și Asemănarea lui DUMNEZEU. Energiile sunt după chipul și asemănarea Sufletului nostru. Aceasta nu-i teorie. Trebuie să înțelegeți niște realități pentru că altfel nu trăiți Realitatea. Deci Sufletul nostru este după Chipul și Asemănarea lui DUMNEZEU, iar corpul nostru după chipul și asemănarea Sufletului nostru. Ca viața a Sufletului, adică viul de Suflet are un anume chip al său propriu. Aceasta-i deosebirea netă dintre mistica creștină și celelalte mistici. În general, toate celelalte mistici consideră Sufletul un ceva dincolo de orice definiție, și toată viața o joacă pe scena energeticului, pe care-l împart în diferite planuri în care se face o adevărată magie. Și cad toți într-o mistică energetică în care rolul principal îl joacă mentalul. Acest mental se dă drept spirit, și înlocuind Spiritul se creează un fel de iluzie. Așa privind lucrurile, au dreptate și celelalte mistici când spun că mentalul naturii se face un fel de oglindă mișcătoare, de fals spirit, de fals ego căruia aceștia îi spun iluzie. Celelalte mistici nu vorbesc de viața Sufletului ci doar de o viață energetică, în care așa zisul suflet sau spirit intră într-un fel de iluzie de mișcare, de relativitate. Ei zic că sufletul este nemanifestat, e repausul acela total în care intri și gata ai obținut eliberarea, ai obținut stingerea aceea: Nirvana.

Sufletul nostru creat este deosebit de sufletul presupus de alte mistici. Sufletul nostru creat are Chip trinitar în sine însuși iar ca Ființialitate sufletească are un Viu al lui propriu evidențiat prin Conștiința proprie de suflet, Duh propriu de suflet și Limbaj propriu de suflet. Viul acesta de Suflet se reflectă apoi în energii astfel: Conștiința pură a Sufletului devine mental, Duhul devine senzație și mișcare energetică și, ceea ce este foarte paradoxal, Limbajul de Suflet devine organe și funcțiuni organice. Tocmai Limbajul care pare cel mai abstract, devine, în energii, cel mai concret, cel mai grosier. În sensul acesta putem descifra trăirea noastră. Uneori au dreptate și celelalte mistici pentru că practica revelează realitățile, numai că interpretările sunt diferite. Și alte mistici vorbesc despre zisele funcțiuni, trăiri pe care le poți avea în organe ca despre un limbaj care aduce stări sufletești. Numai că eroarea la ei este alta. Ei se opresc în aceste funcțiuni organice, le dau o alură, o poleială de spiritualitate care din punct de vedere creștin sunt false deoarece niciodată

trăirea nu trebuie să se oprească în energii. Trăirea trebuie să se oprească numai în Suflet. E o mare diferență! De aceea trebuie să depășim limbajul nostru energetic și să ajungem în limbajul acela de Suflet... În accepțiunea creștină, datorită păcatului, Sufletul nostru este mut. Viața sufletească ni se pare inaccesibilă și atunci suntem tentați să trăim mereu într-un plan totuși energetic pe care să-l sublimăm și să zicem că-l spiritualizăm. În felul acesta privesc aspectele, și celelalte mistici au dreptate. Însă din punct de vedere al misticii creștine este fals! Energiile niciodată nu pot fi spiritualizate, ele rămân permanent energii. Din energii poți, în schimb, să ajungi în viața de suflet și aceasta înseamnă **adevărata spiritualizare: prin depășirea energiilor adică trecerea din trăirea energiilor în trăirea concretă a sufletului**. Și această trecere nu ca stare mentală ci ca stare reală dincolo de mental. Celelalte mistici caută subtilizări de trăiri mentale, de sublimare a trăirilor fiziologice, organice, în stări cât mai subtile pe care le consideră un fel de spiritualitate până ce ajung la acel Nirvana, acel nimic. Din punct de vedere creștin, noi nu confundăm niciodată trăirea spirituală în energii cu trăirea reală de Suflet cea dincolo de energii. În energii nu poți să faci niciodată spiritualitate, acestea nu pot să treacă niciodată în spiritual, nu se pot transforma. Numai că noi trebuie să reușim să sărim peste energii, să decodificăm limbajul energetic în limbajul sufletului și să trăim apoi numai la nivel de limbaj de Suflet. Noi avem logica energeticului și ne lăsăm prea convinși de ea încât ni se pare greu să pricepem că există o realitate dincolo de mental. O Realitate care pentru celelalte mistici nu există și pe care noi, creștinii, o facem o Realitate mai concretă decât concretul acesta. Acea este adevărata Realitate care nu este goală de ea însăși ci dimpotrivă, este o plinătate extraordinară și nu mai seamănă cu realitatea mentală.

Noi creștinii nu omorâm niciodată realitatea energetică cum fac unele mistici necreștine. Știind că aceasta nu se poate transforma noi nu încercăm să distrugem chipurile energetice, nu facem nici subtilizări de stări mentale ale energiilor (meditații, concentrări, etc.) ci considerăm toate mișcărilor energetice la fel. Dar noi le împărțim în mișcări energetice păcătoase și mișcări energetice sfințite. Aceste mărturisiri nu sunt teorii ci sunt niște realități de care dacă nu se ține seama putem avea niște stări de trăiri mistice false. De aceea trebuie înșeles foarte bine că nu mai putem face altceva decât să trecem în trăirea Realității viului de Suflet, pe care celelalte mistici nu știu să-l definească. Tocmai aici este specificul misticii creștine: în adevărata trăire și adevărata Realitate. Întreaga intensitate și plenitudine a misticii creștine este la nivel de Suflet. Este o viață de Suflet pe care dacă nu o descoperim, nu trăim niciodată plenitudinea. De aceea ca trăire mistică isihastă trebuie spus clar că **adevărata trăire este la nivel de Suflet...**

– Și cum putem ajunge cu adevărat să trăim la nivel de Suflet, Părinte?, am rostit eu fără să întrevăd nici o licărire de pricepere din cele ce ne spusese Părintele până acum. Îmi era însă clară hotărârea să nu mai cred orice mi se vântură pe la ferestrele minții de către alți autointitulați cunoscători. Eram revoltat în mine însumi pe cei care, în diferite chipuri, ascund, voit sau nu, adevăratele căi spirituale și ne prezintă posibilități de a ajunge acolo de unde liniștiți putem s-o luăm de la capăt...

– Ca să avem această viață de Suflet, trebuie să redescoperim Chipul Sufletului nostru care este Chip de DUMNEZEU Treime. Ori această căutare nu este zadarnică. Noi creștinii vorbim despre o Trifințialitate a Chipului de Suflet care constă din: Conștiință pură de Suflet (care este dincolo de orice mental și nu se poate confunda cu nici o stare de conștiință mentală) pe care nu o mai avem în sensul ei dar pe care o simțim, o intuim și numai în măsura în care trăim mistic, începem s-o descoperim. Conștiința pură de Suflet o definim, în limbaj mistic, Ochii Sufletului. Când se va deschide Conștiința pură de Suflet vom începe să vedem cu sufletul și se va putea vedea totul la fel de real ca și cu ochii fizici. Se spune că „Ochii Sufletului” sunt **Conștiința pură**, „brațele și picioarele Sufletului” sunt **Duhul** și „Inima Sufletului” este **Limbajul**. Limbajul fiind

Chipul Fiului lui DUMNEZEU, al Cuvântului, de aceea ca mistică isihastă, rugăciunea inimii este pe Chipul Fiului lui DUMNEZEU, pe Chipul Cuvântului. După descoperirea evanghelică, Cuvântul este Fiul lui DUMNEZEU, adică Hristos. De aceea mistica creștină este o mistică Hristică. Dacă nu se face distincția între **viața Sufletului**, care-i dincolo de orice stare mentală, și **viața energeticului**, care înseamnă stare mentală, nu putem să spunem că suntem trăitori mistici creștini iar trăirea noastră nu se poate concretiza.

– Părinte, cum putem noi să avem siguranța că suntem pe un drum bun de trăire mistică? Noi suntem aproape tot timpul vieții căutători de stări mentale, concrete, palpabile. Ori acestea, după cum spuneți Sfinția Voastră, nu au nimic de a face cu adevărata trăire mistică la nivel de suflet.

– Poate ați văzut că Sfântul Ioan Botezătorul, ca iconografie, este reprezentat cu capul tăiat și ținut în dreptul inimii. Prima icoană a isihasmului este tăierea capului adică mentalul iese din starea de falsă conștiință a energeticului, din toate informațiile energeticului, și este supus Inimii care este corespondentul vorbirii, al Cuvântului, al lui Hristos... Energeticul, ca realitate, trebuie să se întoarcă înapoi la sursa lui care este Inima Sufletului – **Limbajul!** Chipul Limbajului fiind Chipul Fiului lui DUMNEZEU, noi obligăm mintea energetică să facă întoarcerea la Limbajul de Suflet, să intre în legătură cu Limbajul de Suflet, care este evidențierea Chipului Fiului lui DUMNEZEU, și astfel punem mintea să intre în vorbire cu DUMNEZEU. „Un anume cuvânt al Tău mi-a creat un anume Suflet al meu. Tu m-ai creat vorbind cu mine, eu m-am născut vorbind cu Tine”. În acest sens trăirea mistică creștină este o altă Realitate în comparație cu celelalte mistici. Dumnezeu când ne-a creat, ne-a creat așa cum zice Biblia: „a zis și s-a făcut”. Dumnezeu a pronunțat un Cuvânt. Acel Cuvânt este Chipul de DUMNEZEU pe care mi l-a pecetluit când m-a creat pe mine. Acel Cuvânt al lui DUMNEZEU a creat un anume Suflet al meu. Astfel, un Cuvânt din Limbajul lui DUMNEZEU a devenit un Suflet al meu. Atunci prin cuvântul acela, care a devenit Sufletul meu, eu sunt în legătură directă cu un Chip de Cuvânt al Fiului lui DUMNEZEU. Fiecare Suflet are un Chip de Cuvânt!

– Ce minune! Sufletul meu, toate sufletele semenilor mei, sunt create după un Chip de cuvânt al Fiului lui DUMNEZEU. Fiecare separat, cu încărcătură specifică, menire asemănătoare (Hristică, adică de mântuitori ai păcatelor neamului nostru) dar în specific propriu... Suflete unice, eterne și nu cum se spune în mysticile orientale că migrează de la un individ la altul, ba chiar la animale sau alte forme ale naturii...

– Este mare păcat să credeți asemenea bazaconii. Sufletele sunt unice și eterne. Vom mai vorbi despre asta. Mistica și trăirea isihastă constă în reamintirea Cuvântului pe care DUMNEZEU l-a pronunțat când te-a creat ca Suflet și în capacitatea de vorbire, auzire și înțelegere a aceluia Cuvânt creator. Atunci se va naște posibilitatea să ne înțelegem ca limbaj...

– De ce nu se pornește viața omului direct cu acest deziderat? De ce mai pierd timpul oamenii cu tot felul de false activități? Ajungem prea târziu sau cei mai mulți oameni nu ajung niciodată să capete aceste călăuziri. Mai sunt unii care chiar căpătându-le nu le aplică acoperindu-se cu multitudini de justificări... Alții nu știu, deși se fac că înțeleg.

– Deocamdată, din cauza păcatului. Noi avem limbaj, dar nu mai putem să vorbim. Trebuie să reînvățăm Limbajul de Suflet. După ce l-am învățat, ne vom afla că știm să vorbim cu DUMNEZEU. EL ne vorbește mereu dar noi nu-L înțelegem pentru că nu mai știm limbajul. De aceea are mare importanță ca noi să ne deschidem Limbajul de Suflet și atunci vom putea vorbi cu DUMNEZEU. Aceasta-i Taina. Modalitatea! Noi nu facem meditații pe stări energetice, mentale. Acestea se fac în alte mistici. Noi, ca mistici isihăști, depunem toată silința pentru redescoperirea Limbajului Sufletului nostru, pentru Vorbirea de Suflet. În acel moment când Sufletul începe să

vorbească, va vorbi limba lui DUMNEZEU. Apostolii, când s-a coborât Sfântul Duh, au început să vorbească fără să mai aibă nici un fel de îndoială. Pentru că deschizându-li-se Limbajul de Suflet care este Chipul Fiului lui DUMNEZEU, L-au cunoscut direct pe Fiul lui DUMNEZEU și L-au văzut cu adevărat. L-au văzut nu numai cu ochii trupești ci și cu sufletul și atunci nu au mai avut nici o îndoială. Același lucru trebuie să se întâmple și cu noi. Ca trăire mistică isihastă, în momentul în care ni se va deschide limbajul de suflet, în modul cel mai sublim intrăm în legătură directă cu limbajul Dumnezeiesc și atunci îl vedem pe Mântuitorul, pe Fiul lui DUMNEZEU și văzându-L, L-ai văzut pe DUMEZEU.

– Această realizare sublimă o pot căpăta doar cei care s-au retras definitiv din lume? Numai cei din mănăstiri?

– Dacă doriți să fiți într-o mănăstire și să duceți o viață care să vă înlesnească trăirea isihastă, vă veți izbi de aceeași piedică: trăirea în energii. În mănăstiri, dacă vă opriți la partea grosieră a energiilor (imaginații, autosugestii, automulțumiri, etc.) veți fi falși. În mănăstiri, cel care sapă pământul, cel care stă sau cel care nu stă în Biserică, cel care este de rând la bucătărie, toți trăiesc viața de mănăstire care înseamnă viață isihastă. Fiecare dintre cei din mănăstiri trebuie să se silească să depășească energiile. Mulți neavizați care nu înțeleg taina misticii creștine se pierd și la un moment dat cad într-o dorință iluzorie de sfințire a energiilor, crezând că prin energii pot sfinți Sufletul. Șansa aparține în egală măsură și celor din lume. Dar exact cum în mănăstiri, aparent, lucrezi cele energetice iar în realitate sari peste ele, în același mod poți trăi și în lume, în societate: sărind peste energii. Așa se face isihasm.

– Cum Părinte? Putem noi să zicem, că am sărit peste energii și gata?

– Ca să se întâmple aceasta în primul rând trebuie să fiți întemeiați pe conștiința că toată viața trebuie axată întâi pe trăirea la nivel de suflet pur. Numai în măsura în care trăiești pe planul sufletesc să te oprești în energii. Așa că prin credință îți menții conștiința în dorirea de a sări permanent peste energii, nefărămițându-le, nedestructurându-le, ci le consideri așa cum sunt ele, în grosierul lor, neoprindu-te niciodată la ele. Alte practici se opresc în energii și le subtilizează, le spiritualizează. Acestea nu pot fi spiritualizate. Energiile rămân permanent tot energii. Iar noi creștinii, nu spiritualizăm energiile ci sărim peste ele și avem întotdeauna în vedere Chipul acela de dincolo de energii. Și prin Chipul acela ne întoarcem în energii și le dăm un chip sfințit care în sens creștin înseamnă **Virtutea**. Atenție însă, Virtutea aceasta nu înseamnă morală obișnuită. Adică această virtute nu trebuie înțeleasă cu sensul de a nu mânca carne, de a nu face rău, de a nu avea ură, de a nu ucide,... ci trăim acea virtute dătătoare de putere. Acea putere însă care nu mai poate să omoare! Ea este o supraputere, prin care tot ce săvârșești, ți se întâmplă ca ceva normal. Celelalte mistici te îngrădesc în niște legi morale și etice. Și noi creștinii avem, ca modalitate de trăire, unele cerințe ce trebuiesc îndeplinite, dar acestea sunt o stare de „copilărie” a unor oameni care nu trăiesc mistic. Când ai ajuns la starea de trăire mistică, treci peste acestea, treci în starea de Suflet care este dincolo de morală. Și când te întorci în energii morală se transformă în virtute. Această virtute o trăiești ca pe o supramorală în care legile sunt trecute într-o parte, iar răul nu se mai poate produce. Cel puțin tu nu mai poți găsi în tine rațiunea de a-l săvârși... Virtutea față de morală creștină este superioară. Se spune că atunci când ajungi sfânt, nu mai poți face rău.

– Păi nu mai vrei, ca să nu pierzi sfințenia...

– Nu că nu mai vrei. Nici nu te mai gândești la rău. Putere ai, ca voință, dar nu-l mai poți face. Starea îngerilor căzuți – diavolii – este puternica dorință de a ajunge la apogeul negativismului care înseamnă moartea. Ei cer lui DUMNEZEU: „Doamne, noi vrem să murim. Omoară-ne!” Dar DUMNEZEU le spune. „EU nu pot să omor”. DUMNEZEU este Atotputernic, dar nu poate să omoare. Tot așa și cel care trăiește creștinește. Când va ajunge la starea aceea în care să nu

mai poată face rău, a ajuns la perfecțiune. În momentul în care nu mai faci rău, nici nu te mai atinge răul, deoarece ai devenit acel viu intangibil. Și știind că nu mai poți face rău, la un moment dat, toate răutățile pot să vină peste tine, toate oalele pot să se spargă în capul tău, iar tu te uiți pasiv și nu poți reacționa împotriva răului ce ți se face.

– Dar reacțiile spontane, ca urmare a rămășițelor...

– Cum? Să reacționezi cu repulsie față de rău? Dar nu-ți mai stă în fire și la un moment dat apare un paradox al unei drame în care Virtutea trece prin niște probe grele, prin niște maltratări din ce în ce mai multe, și cu cât acestea sunt mai groaznice, cu atât se dovedesc a fi mai neputincioase și nu pot să vatăme Virtutea. Iar până la urmă aceasta și răul îl transformă în bine.

– Îl anihilează?

– Nu în sensul de a lupta și a anihila răul, ci de a transforma răul în bine. Dacă ajungi să trăiești astfel, aceea va însemna adevărata trăire mistică creștină. Și aceasta nu înseamnă că facem niște stări mentale sau abstractizări, ci vom trăi real. Când vei ajunge să trăiești un moment din acesta, ai trăit o împlinire, un concret mistic cu adevărat creștin.

– Se poate apropia cineva de înțelesul profund al celor spuse de Sfinția Voastră? Cum să înțelegem mistic acea împlinire, acel concret mistic?

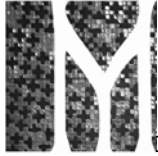
– Ca limbaj mistic și ca realitate mistică, trăirea mistică este aceeași trăire pe care o face Mântuitorul în Chipul Liturgic. Adică după cum Mântuitorul prin Pâinea și Vinul Liturgic asumă, ia asupra Sa toate păcatele și răutățile noastre care, în contact cu Supravirtutea Fiului lui DUMNEZEU, toate se transformă în bine, și noi înviem în Hristos. Eh, același lucru trebuie să-l facem și noi! Așa cum pâinea și vinul, care ne reprezintă pe noi, sunt transpunerea păcatelor pe care le ia Hristos asupra Sa, tot astfel Hristos intră în acest trup grosier, păcătos și plin de suferințe ca într-un fel de retrăire a aceleiași cruci, retrăire petrecută mai înainte. Intrând, Hristos ia asupra Sa păcatele, crucea, și prin Dragostea lui DUMNEZEU care nu ne poate omori, noi intrăm în legătură cu Fiul lui DUMNEZEU și acel blestem se transformă în binecuvântare. Iar urmarea minunată este că în locul blestemului, noi primim viața.

– Și ce, putem noi face astfel? Mi se pare o îndrăzneală prea mare să cred că eu...

– Tot astfel negativul din noi și din jurul nostru, îl trecem în Suflet și cu puterea de Suflet care nu mai poate să facă rău, primind cele rele ale noastre, la un moment dat DUMNEZEU le prefăce în bine. Apoi ne pomenim că ne transformăm fără să știm. Transformarea vine de la sine. Noi nu facem conștientizarea și oprirea în energii. Nu căutăm să despăcim firul acestei transformări. Aceasta-i o magie a unui energetic care pare că are o anumită influență asupra noastră dar nu aceasta face transformarea mistică în sine. Transformarea aceea este cea după care energiile sunt aduse într-o stare în care nu mai pot face rău...

La un moment dat Părintele s-a oprit și privea printre gene când la mine, când în altă parte. Dar nu în mai multe direcții. Aștepta oare să vadă ce am putut cuprinde din cele spuse? Eu eram atât de demolat din siguranța că știu, încât nu îndrăzneau să spun nimic. Orice îndrăznem să spun, mi s-ar fi părut nepotrivit. Părintele mă ridicase la o înălțime de trăire pe care eu nu o atinsesem și nici nu puteam s-o ating vreodată. Am închis ochii și-mi spuneam: Doamne, îți mulțumesc pentru că mi-ai scos în cale asemenea om, asemenea sfânt. Sesizam în mine un gol pe care acest om cu adevărat sfânt îl făcuse extraordinar de ușor. Nu mă violentase, nu-mi ceruse, nu mă anunțase. Totul se petrecuse într-un ritual dincolo de mintea mea, de capacitatea rațională de a înțelege. Acum nu puteam decât să aștept să văd ce voia să pună în acel gol...

Marius Ciulică, Brașov



Minte și conștiință: teorii curente. Antropologia iconică¹

I

Teorii moderne în filosofia minții

Potrivit lui David Chalmers, „în mod tradițional, concepțiile cu privire la aceste problematice pot fi împărțite în **trei clase**. **Concepțiile dualiste** susțin că mintea este cât se poate de distinctă față de trup și creier (cu toate că pot fi asociate într-un anume fel), și/sau că stările mentale sunt în mod fundamental distincte față de stările fizice. **Concepțiile materialiste** susțin că mintea este ea însăși o entitate fizică în sens larg și/sau că stările mentale sunt derivate din stările fizice. **Concepțiile idealiste** susțin că stările fizice sunt derivate din stările mentale”².

După același autor, „**concepțiile dualiste** se prezintă în **două variante principale**: **Interacționismul** susține că stările mentale și cele fizice sunt distincte în mod fundamental, dar interacționează în ambele direcții: stările fizice afectează stările mentale și stările mentale afectează stările fizice. **Epifenomenalismul** susține că stările mentale și fizice sunt în mod fundamental distincte și că stările fizice afectează stările mentale, dar neagă faptul că stările mentale afectează stările fizice”³.

Ideea că mintea și corpul nu sunt identice „se regăsește la Platon și o găsim ori de câte ori sufletul este distins de trup. Versiuni mai moderne tind să își aibă punctul de plecare la Descartes”⁴. Chalmers amintește între concepțiile dualiste importante în istoria filosofiei interacționismul promovat de René Descartes în lucrarea sa *Meditații asupra Filozofiei Prime*. După Descartes,

¹ Pentru o vedere mai cuprinzătoare a antropologiei iconice dezvoltate de Părintele Stăniloae trimitem la lucrarea: Caragiu Florin, „*Antropologia iconică*”, Ed. Sophia, 2008 (studiul de față este o dezvoltare a conferinței „*Iconic Apophatism and the dialogue of religion and science at Fr. Dumitru Staniloae and Fr. Ghelasie Gheorghe. Recent contributions of Romanian theology*”, susținute la Congresul Internațional „*Transdisciplinary Approaches of the Dialogue between Science and Religion in the Europe of tomorrow*”, 9-11 septembrie, Sibiu, 2007). În ce privește o privire sintetică asupra concepției Părintelui Ghelasie în relație cu tradiția patristică, a se vedea și postfețele la volumele: „*Scrieri Isihaste*” (Platytera, 2006, pp. 316-415), „*Memoriile unui Isihast*” vol. I (Platytera, 2007, pp. 319-349) și II (pp. 327-333), „*Dialog în Absolut*” (Platytera, 2008, pp. 293-307). În urma unei priviri atente, se poate afirma în mod limpede convergența și completarea reciprocă a înțelegerilor Părintelui Stăniloae și Părintelui Ghelasie, ambii realizând în mod „simfonic” actualizări teologico-mistice dintre cele mai importante și fertile ale Tradiției patristice.

² David J. Chalmers, *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Reading*, Oxford University Press, 2002, p. 1.

³ Ibidem, p. 1.

⁴ Paul Newall, *Philosophy of Mind* (2005), <http://www.galilean-library.org/int14.html>

„oamenii au un suflet rațional, care primește percepțiile ca pătimiri/pasiuni de la creier, și exercită acțiuni prin acte de voință care afectează creierul. Între creier și suflet trec semnale *via* glanda pineală (o glandă mică poziționată central în creier). În această reprezentare, mintea și trupul presupun substanțe diferite însă interacționează în ambele direcții”⁵.

În continuare sunt prezentate posibile obiecții venite din mediul științific în direcția dualismului interacționist. Acestea privesc pe de o parte dificultatea imaginării modului interacțiunii și controlului unei minți sau substanțe nonfizice în raport cu un corp sau substanță fizică. Ideea medierii exercitate de glanda pineală a fost oricum înlăturată din motive fiziologice. Pe de altă parte, este invocată dificultatea reconcilierii unei asemenea interacții cu „fizica, care postulează o rețea închisă de interacții fizice, fără niciun loc pentru o minte nonfizică care să joace vreun rol”⁶.

La întrebarea asupra posibilității, modului și locului întâlnirii minții și trupului privite ca distincte se adaugă astfel cea a cauzalității, în care se caută interferențele minții cu existența legilor fizicii și în particular problema conservării energiei:

„**cum poate mintea să cauzeze o schimbare în fizic?** Dacă presupunem că există legi ale fizicii (o chestiune problematică în sine, după cum am văzut deja), atunci știm faptul că energia este conservată în interiorul sistemului. Dacă cea din afara lumii fizice aduce o schimbare, atunci ce înseamnă aceasta pentru presupunerea conservării? Dacă legile fizice sunt închise, după cum se pare, atunci desigur că interferența din afară ar contrazice aceasta? Unele interpretări ale teoriei cuantice au făcut această situație însă și mai complexă”⁷.

Pentru a evita aceste dificultăți și în principal cea a dificultății în explicarea influenței minții asupra fizicului, remarcă Chalmers,

„unii au îmbrățișat **epifenomenalismul** (concepție promovată de Thomas Huxley), care reține caracterul distinct al minții și trupului, refuzând însă minții orice rol cauzal în lumea fizică. În această perspectivă, mintea este un fel de sub-produs al creierului însă nu exercită vreun efect asupra lui. Epifenomenalismul are avantajul de a fi mai ușor conciliabil cu știința decât interacționismul dualist, însă are dezavantajul de a merge puternic contra simțului comun. Intuitiv, este greu de acceptat faptul că gândurile și sentimentele noastre nu au niciun efect asupra comportamentului nostru. O altă problemă este ridicată de Raymond Smullyan în fabula scurtă *Un dualist nefericit* (cap. 4): Dacă mintea nu are niciun efect asupra comportamentului, atunci nu are niciun efect relativ la ceea ce spunem despre minte, astfel încât se pare că s-ar putea înlătura mintea și am putea vorbi despre aceasta exact la fel”⁸.

În dorința de a evita dificultatea chestionării caracterului închis al sistemelor fizice, epifenomenalismul consideră influențele între minte și trup limitate la un singur sens, însă, după cum remarcă Paul Newall, intuiția obișnuită asupra experienței trimite spre

„o anume formă de interacție: a gândi într-un mod negativ pare să influențeze modul în care ne comportăm, în timp ce o experiență avută în lume poate schimba modul în care gândim”⁹.

⁵ David J. Chalmers, op. cit., p. 2.

⁶ Ibidem, p. 2.

⁷ Paul Newall, op. cit.

⁸ David Chalmers, op. cit., p. 2.

⁹ Paul Newall, op. cit.

Pare într-adevăr, observă Newall în continuare, că „mentalul poate afecta fizicul”, dând exemple efectele unei „deprimări care ne determină să întârziem în pat și să scriem poezie proastă”, sau ale „fricii de șerpi care ne oprește de a deveni arheologi”. O problemă cu care se confruntă epifenomenalismul, observă el, este cea a imposibilității eliminării referinței la mental în explicarea acțiunilor noastre, în ciuda lipsei sale de efecte. Paul Newall împarte dualismul în trei forme uzuale: *dualismul de predicat*, *dualismul de proprietate* și *dualismul de substanță*¹⁰. Diferitele forme luate de dualism stabilesc cei doi termeni implicați în teoriile respective și raporturile presupuse a avea loc între acestea. Astfel, pentru **dualismul de predicat**

„ca să avem un sens al lumii este nevoie de mai mult decât un predicat. Un *predicat* în logică este ceea ce spunem despre subiectul unei propoziții. Astfel *Hugo este plictisitor* are ca predicat termenul [*este*] *plictisitor*. Poate fi redusă la un predicat fizic experiența (psihologică) de a fi *plictisitor*, de genul unuia care o explică în termeni de stări cerebrale, să spunem? Dacă nu, atunci avem **dualism de predicat**. Există o mulțime de candidați pentru predicate ce nu pot fi astfel reduse, precum sunt aproape toate *experiențele psihologice* (cf. cu *argumentul cunoașterii*), ceea ce sugerează dualismul. Putem încerca, spre exemplu, să luăm în considerare ce simțim cu privire la faptul că învățăm filozofie în acest moment, și să ne întrebăm dacă o descriere în termeni fizici ar captura aceasta. Multora le pare improbabil. **Dualismul de proprietate** este mai tare, afirmând că orice *există* în lume trebuie să aibă mai mult decât o proprietate (precum *proprietatea de a fi fizic*, să zicem). Poate, de exemplu, există într-adevăr numai fizicul. Cu toate acestea se poate să fim încă incapabili să dăm seamă în termeni pur fizici de proprietățile a ceea ce aflăm. Ca mai înainte, zonele problematice sunt psihologice – în special problema conștiinței. Și mai tare este **dualismul de substanță**. Prin **substanțe** se vrea să se înțeleagă acele lucruri – oricare ar fi ele – care au proprietăți. Minte, atunci, poate că nu se reduce la gânduri, emoții și stări mentale, ci ceea ce le are pe acestea. Dacă proprietățile psihologice sunt nonfizice înseamnă oare aceasta că mintea care le experimentează trebuie să fie și ea? Dacă presupunem că se întâmplă așa, atunci avem dualism de substanță. Pe de altă parte, dacă gândim că toate acestea se petrec în creier, atunci nu avem dualism de substanță – substanța ar fi aceeași, chiar dacă încă gândim că proprietățile sunt duale”¹¹.

În ce privește **monismul** (*monas*=unul, în lb. gr.), acesta nu acceptă distincția între minte și corp, cercetând posibile identificări între mental și fizic. „Aceasta poate însemna că în fapt există numai trupul, după cum se presupune adesea, sau că există numai mintea”¹². Între **concepțiile moniste**, amintim behaviorismul, teoria identității, funcționalismul, emergentismul ș.a. După cum observă Chalmers, **behaviorismul** care îl are ca precursor pe Gilbert Ryle este o formă de pozitivism de sorginte materialistă care identifică stările mentale cu stările sau dispozițiile comportamentale, eliminând din discuție aspectul lăuntric al activității omului:

„în a doua jumătate a secolului XX dualismul era respins pe scară largă, fiind explorate diverse forme de **materialism**. Aceasta constituia atât o reacție la problemele dualismului cât și un efect al succesului explicărilor fizice în multe domenii diferite. Cartea lui Gilbert Ryle *The Concept of Mind* (1949) este recunoscută drept antecedentul multora dintre lucrările recente despre filozofia minții. El îi acuză pe Descartes și pe alții de a fi subscris la ideea *dogmei spiritului din mașină* și sugerează că aceste concepții se sprijină pe o *eroare categorială* în punerea problemelor cu privire la relația între minte și trup. Minte nu este văzută drept ceva distinct de trup și conducându-l din interior, ci ca

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

un aspect al activităților propriului trup. Concepțiile pozitivistice ale lui Ryle (...) par să implice un fel de *behaviorism*. Pe scurt, ideea că mintea este un aspect al comportamentului. În această perspectivă, a fi într-o stare mentală dată (ca de exemplu durerea) înseamnă a te afla într-o anumite stare comportamentală (precum *tresărire*), sau cel puțin a avea o dispoziție spre a te comporta în anumite moduri (precum dispoziția de a exprima durerea dacă ești întrebat). Mintea este privită ca un aspect public al activității omenești, mai degrabă decât un aspect interior privat¹³.

Pe lângă **behaviorismul științific**, care identifică studiul științific al minții cu studiul comportamentului, Chalmers evidențiază și **behaviorismul logicist**, explicat în lucrarea lui **Rudolf Carnap** *Psychology in Physical Language*. În sensul curentului pozitivist, Carnap operează identificarea între aspectele mentale și cele comportamentale la nivelul afirmațiilor cu sens, acestea din urmă fiind considerate traductibile în afirmații cu privire la fenomene observabile, verificabile.

„Carnap era un **pozitivist logicist**, susținând în mare că **toate afirmațiile cu sens pot fi traduse în afirmații cu privire la fenomene observabile, verificabile**. În cazul minții, aceasta revine la a afirma că toate **afirmațiile cu sens referitoare la minte pot fi traduse în afirmații cu privire la comportament**. Aceasta este o formă de **behaviorism logicist**, care susține în ultimă instanță că ceea ce vrem să spunem/înțelegem atunci când facem afirmații cu privire la minte implică afirmații de bază referitoare la comportament¹⁴.

Eliminarea aspectului intern al stărilor mentale a constituit baza unui număr de obiecții aduse behaviorismului, în sensul afirmării unei distincții între o stare mentală și una comportamentală. Exemplul adus de Putnam se bazează pe posibilitatea ipotetică a controlului comportamentului prin antrenament, până la un anumit grad de independență în raport cu stările mentale.

„Pare mai intuitiv să spui că mintea este o cauză interioară a comportamentului, decât că este un aspect al comportamentului. Mai concret, **se poate argumenta că orice stare mentală dată este distinctă de orice stare comportamentală sau dispoziție behaviorală dată**. Acest tip de argument este prezentat de Putnam în *Brains and Behavior*. Putnam argumentează că niște ființe special antrenate (*super-spartani*) ar putea simți durere fără să aibă nicio dispoziție comportamentală asociată. În mod asemănător, se poate argumenta că un actor desăvârșit poate avea orice dispoziție comportamentală dată fără starea mentală asociată. Dacă este așa, stările mentale nu pot fi stări comportamentale¹⁵.

O altă abordare monistă răspândită susține că stările mentale și cele cerebrale asociate se află nu numai într-o interrelaționare, ci pot fi chiar identificate. Spre deosebire de abordarea conceptuală behavioristă, **teoria identității minte-creier** promovată în forma sa modernă de U. T. Place, J. J. C. Smart și Herbert Feigl în secolul trecut, pe la sfârșitul anilor 50, invocă o abordare empirică influențată în special de progresul științei neurologice.

„Cei mai mulți teoreticieni acceptă că stările mentale sunt cel puțin asociate sau corelate cu stările cerebrale. De exemplu, senzația de durere poate fi corelată cu un anumit fel de activitate cerebrală. Teoria identității merge mai departe afirmând că stările mentale sunt identice cu stările cerebrale asociate: aceste stări sunt unul și același lucru. Spre deosebire de teza behavioristă, această

¹³ David Chalmers, op. cit., p. 3.

¹⁴ Ibidem, p. 3.

¹⁵ Ibidem, p. 3.

identificare nu se vrea întemeiată pe o analiză a conceptelor noastre. Mai curând, se presupune a fi o afirmație empirică, analogă afirmației că fulgerul este identic cu descărcarea electrică sau apa este același lucru cu H₂O. În acest fel, teoria identității apare influențată de către dezvoltări științifice, îndeosebi în domeniul neurologiei”¹⁶.

După cum observă Chalmers, teoria identității caută să surmonteze rezistențele intuitive în fața identificării stărilor mentale cu stări cerebrale asociate, mai ales în cazul experiențelor conștiente. În timp ce Place invocă o „eroare fenomenologică”, Smart susține neutralitatea conceptelor în chestiunea privitoare la caracterul fizic al stărilor mentale, ce rămâne a fi evidențiat prin știința empirică, iar Feigl insistă pe legătura dintre stările mentale și aspectul intrinsec al stărilor fizice caracterizate structural de teoriile fizice.

„Enunțarea originală a concepției fost dată de Place și a fost rafinată și elaborată de către colegul său Smart. Atât Place cât și Smart recunosc puternica rezistență intuitivă în fața afirmației că stările mentale sunt stări cerebrale, îndeosebi în cazul experiențelor conștiente. Ei încearcă să reducă această rezistență prin diagnoze atente cu privire la sursa ei. Place o localizează într-o «eroare fenomenologică», în timp ce Smart adresează tezei o serie de obiecții, susținând ideea că conceptele mentale pot fi analizate într-un mod «topic-neutral way», astfel încât nimic din aceste concepte singure nu impune ca stările mentale să fie sau nu fizice. Aceasta sugerează că în timp ce poate nu ni se pare la început că stările sunt fizice, putem descoperi natura lor fizică prin știința empirică. Forma teoriei identității dată de Feigl are o flavoare diferită față de cele ale lui Place și Smart. Feigl dă mai multă importanță decât aceștia intuițiilor asupra naturii speciale a experienței conștiente, însă argumentează că ele pot fi reconciliate cu o concepție în favoarea identității odată ce înțelegem în mod corect natura înțelegerii fizice. Teoria fizică își caracterizează entitățile structural și lasă deschisă problema naturii lor intrinseci. Aceasta deschide posibilitatea ca stările mentale să fie legate de aspectul intrinsec al stărilor fizice”.

O obiecție importantă adusă teoriei identității a fost ridicată de Putnam, care susține drept plauzibilă realizabilitatea multiplă a stărilor mentale. Aceasta face improbabilă identificarea tipurilor de stări mentale cu tipuri de stări fizice (teoria tipologică a identității), lăsând deschisă posibilitatea identificării la nivel de cazuri particulare sau exemplificări (teoria martor – *token* – a identității)¹⁷.

„O **obiecție** la teoria identității, formulată de Putnam, constă în afirmația că stări precum durerea nu pot fi identice cu nicio stare cerebrală particulară, deoarece o creatură de genul unui marțian poate resimți durerea fără să aibă starea cerebrală pusă în discuție. Potrivit lui Putnam, este plauzibil faptul că **stările mentale sunt multiplu realizabile**. Dacă este adevărat, atunci nu se poate identifica un tip de stare mentală, precum senzația de durere, cu un tip de stare fizică, cum ar fi un fel special de stare cerebrală. Aceasta lasă încă deschisă posibilitatea de a putea identifica

¹⁶ Ibidem, p. 4.

¹⁷ Termenul „token” indică în acest context un exemplar al unui tip. „Distincția tip versus token separă un concept abstract de obiectele care sunt exemplificări particulare ale conceptului. Spre exemplu, bicicleta particulară din garajul tău este un exemplar (token) al tipului cunoscut ca «bicicleta». Dacă bicicleta din garajul tău se află într-un loc particular într-un moment particular, nu același lucru se întâmplă cu termenul de «bicicletă» folosit în propoziția: «Bicicleta a devenit recent mai populară». În logică, distincția este întrebuițată spre a clarifica semnificația simbolurilor limbajului formal. Tipurile sunt obiecte abstracte. Ele nu există în vreun loc particular, deoarece nu sunt obiecte fizice. Tipurile pot avea multe exemplificări. Cu toate acestea, tipurile nu pot fi produse în mod direct precum exemplificările (tokens). Poți, de pildă, să arăți cuiva mărul din buzunarul tău, dar nu poți arăta cuiva «bicicleta» în general. Exemplificările (sau probele, tokens) există într-un loc și un moment anume și se poate arăta despre ele că există ca un obiect fizic concret”. Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Type-token_distinction

probe (cazuri concrete, tokens) de stări mentale, precum o durere specifică a unui subiect, cu probe (cazuri concrete, tokens) de stări fizice, precum o stare biologică specială a aceluși subiect. Mulți filozofi cred că această obiecție respinge teoria tipologică a identității dar lasă deschisă problema teoriei marilor (tokens) a identității”¹⁸.

În același timp, după cum remarcă și Newall, este dificilă identificarea cu o stare cerebrală a unei experiențe conștiente a durerii, iubirii sau percepției unei culori, din cauza dificultății traducerii aspectelor calitative și a variabilității cerebrale de la specie la specie:

„Teoria identității afirmă că stările mentale și cele cerebrale sunt identice. Astfel, dacă simțim o durere undeva este același lucru cu a spune că o activitate corespunzătoare se desfășoară în creier. În mod asemănător, a simți iubire față de cineva este exact același lucru cu o stare cerebrală. ...Criticii au întrebat ce stare cerebrală este identică cu experiența unei culori, să spunem? Dacă experimentăm un cer cenușiu aceasta înseamnă că starea cerebrală este cenușie la rândul ei? Aceasta cu greu are vreun sens. Mai mult, alte animale pot avea experiența aceluiași cer cenușiu însă creierul lor nu sunt identice cu ale noastre. Cu ce stare cerebrală este identică experiența?”¹⁹

O altă teorie monistă, care își are originile atât în behaviorism cât și în teoria identității, este **funcționalismul**, dezvoltat în anii 1960 de **Hilary Putnam, David Armstrong și David Lewis**. „În funcționalism se pune mai puțin întrebarea *Ce este mintea?*” (i.e. Ce fel de lucru?) și mai mult *Ce face ea?*”²⁰. În această abordare stările mentale sunt identificate cu stări funcționale sau stări fizice care joacă un rol funcțional.

„Funcționalismul este un descendent atât al behaviorismului cât și al teoriei identității. General vorbind, susține că **stările mentale corespund stărilor funcționale: stări care joacă un anumit rol în cadrul unui sistem cognitiv**. Anumite forme de funcționalism identifică stările mentale cu stări funcționale, pe când alte forme identifică stările mentale cu stări fizice care joacă rolul funcțional în discuție. Funcționalismul a fost dezvoltat în anii 1960 de **Hilary Putnam, David Armstrong și David Lewis**, în forme întrucâtva diferite”²¹.

Dacă Putnam dezvoltă ipoteza **funcționalismului mașinist**, potrivit căruia „stările mentale sunt stări funcționale ale unei mașini computaționale”. Armstrong și Lewis preferă calea analizei conceptuale. Ei dezvoltă **funcționalismul analitic**, definind stările mentale prin prisma rolului lor cauzal, respectiv prin „afirmațiile de simț practic din limbajul natural referitoare la stările mentale, conexiunile lor întreolaltă și rolul lor în orientarea comportamentului”.

„În lucrarea lui Putnam *The Nature of Mental States*, el dezvoltă o argumentație împotriva behaviorismului și teoriei identității și propune în schimb o ipoteză care a ajuns să fie cunoscută

¹⁸ Ibidem, p. 4.

¹⁹ Paul Newall, op. cit.

²⁰ Ibidem. Ne putem „întreba care este funcția minții, și s-o distingem de trup spunând că această funcție este diferită de cele exercitate de trup. Să considerăm, spre exemplu, un pod. Multe lucruri diferite pot servi ca pod, de la structura complexă care leagă Aucklandul de jos cu Țărmul de Nord la o serie de scânduri puse peste pietre peste care putem trece de la un mal al unui curs de apă la celălalt mal. Ceea ce este comun aici este funcția: un pod este definit prin ceea ce face, nu de forma, designul sau materialul din care este făcut (deși putem recunoaște trăsături comune) – putem identifica un pod privind la întrebuintarea lui. Funcționaliștii afirmă că stările mentale pot fi identificate cu funcția pe care o au asupra comportamentului. În loc de a ne preocupa cu ce anume este o stare mentală, adică cu poziția sau locația ei, o numim *mentală* prin prisma a ceea ce face”. Ibidem.

²¹ David Chalmers, op. cit., p. 5.

sub numele de *funcționalism mașinist*, potrivit căruia stările mentale sunt stări funcționale ale unei mașini computaționale. Aceasta face din stările mentale ceva mai abstract decât orice stare biologică particulară, și astfel **permite posibilitatea realizării multiple**. Îngăduie de asemeni o legătură slabă între stările mentale și comportament, fără a fi vorba depre o legătură absolută. Această analogie între minți și mașini a fost foarte influentă în filozofia minții și știința cognitivă contemporană și s-a dezvoltat în multe direcții diferite. Armstrong propune o formă diferită de funcționalism, gândită nu în termeni de mașini, ci în termenii ideii generale că stările mentale sunt definite în termenii rolului lor causal. În mod special, el susține că conceptul unei stări mentale este conceptul unei stări care este aptă de a fi cauza anumitor efecte sau aptă de a fi efectul anumitor cauze. aptă de a fi inclusă într-un lanț causal? În timp ce Putnam își înțelegea teza ca pe un fel de ipoteză empirică (asemeni teoriei identității), Armstrong își propune teza ca pe un fel de analiză conceptuală (asemeni behaviorismului logic). Este o concepție despre ce anume înțelegem atunci când vorbim despre minte. De aceea, concepția este adesea cunoscută sub numele de **funcționalism analitic**. Spre deosebire de Putnam, Armstrong își vede concepția în acord cu teoria identității mai degrabă decât în concurență cu ea. Dacă reiese că în oameni o stare cerebrală specifică joacă rolul causal asociat cu durerea, atunci această stare cerebrală este ea însăși o durere. Acest tip de funcționalism a fost dezvoltat mai în detaliu de **Lewis**. S-ar putea ridica întrebarea: **Ce roluri cauzale sunt relevante în definirea stărilor mentale?** Lewis sugerează că aceste roluri sunt date de teoria noastră de zi cu zi asupra minții, așa cum este ea reflectată în afirmațiile de simț practic din limbajul natural referitoare la stările mentale, conexiunile lor întreolaltă și rolul lor în orientarea comportării. Dacă aceste afirmații sunt adunate laolaltă, ele pot fi înțelese ca oferind un fel de definiție a ceea ce este desemnată să fie starea mentală respectivă. Astfel, durerea este oricare stare care joacă rolul pe care simțul comun îl asociază cu durerea, ș.a.m.d. În acest scop, Lewis adaptează ideea lui Frank Ramsey că afirmațiile unei teorii pot fi reprezentate într-o singură propoziție lungă (*propoziția lui Ramsey*), fiind apoi folosite pentru a identifica entitățile care satisfac teoria. Ca și în cazul teoriei lui Armstrong, funcționalismul lui Lewis este o formă de funcționalism analitic, propus ca o analiză a ceea ce înseamnă/vor să spună conceptele mentale²².

Ca obiecții adresate funcționalismului, Chalmers amintește dificultatea traducerii funcționale a „aspectelor calitative ale experienței conștiente” și chiar posibilitatea conceperii unui sistem lipsit de stări calitative care să aibă „aceleași stări funcționale ca un sistem conștient”. Totodată, s-a argumentat împotriva funcționalismului că stările calitative ale sistemelor conștiente nu sunt univoc determinate de stările funcționale asociate.

„O **obiecție** obișnuită adresată funcționalismului susține că nu se poate ocupa de/ nu poate atinge aspectele calitative ale experienței conștiente, precum experiența de a vedea roșu sau de a simți durere. Ned Block dezvoltă obiecția *qualiei absente*, conform căreia un sistem poate avea aceleași stări funcționale ca un sistem conștient, în timp ce nu are nicio stare calitativă. El își susține teza folosind în argumentarea sa un experiment de gândire care implică un mare număr de oameni organizați în mod causal pentru a realiza organizarea dată. Martine Nida-Rümelin dezvoltă o versiune a obiecției *qualiei inversate*, potrivit căreia două sisteme pot avea aceleași stări funcționale relevante ca un sistem conștient în timp ce au stări calitative diferite. Dacă aceste obiecții sunt corecte, atunci stările calitative nu sunt identice cu stările funcționale, astfel încât funcționalismul este fals²³.

²² Ibidem, p. 5.

²³ Ibidem, p. 6.

Între **concepțiile moniste cu un aspect slab nonreductiv** referitor la relația între mental și fizic, Chalmers amintește **emergentismul în varianta tare formulată de Broad**, în care se evidențiază o ierarhie de nivele ale proprietăților și comportamentelor în care cele de nivel superior, deși emerg din substratul fizic de bază, nu sunt deductibile în principiu din ele, precum în cazul **mecanicismului**. Pe de altă parte, spre deosebire de **vitalism**, cu toată distincția nivelelor, „nu sunt implicate substanțe diferite”. Chalmers mai remarcă faptul că deși varianta slabă, reductivă, a emergenței este preferată actualmente în domeniile chimiei și biologiei, varianta tare a lui Broad este mai populară în filozofia minții.

„O concepție importantă cu privire la relația între mental și fizic este **emergentismul lui C. D. Broad și alții**, care susțin că mentalul este o proprietate emergentă a substratului fizic de bază. **O proprietate este considerată emergentă în sensul lui Broad** atunci când este o proprietate a substanței fizice subiacente însă nu poate fi dedusă în principiu din proprietățile fizice de nivel inferior ale acelei substanțe. Broad ilustrează emergența în domeniile chimiei și biologiei, punând în contrast emergentismul cu **mecanicismul**, în care proprietățile de nivel superior sunt deductibile din proprietăți de nivel inferior, și cu **vitalismul substanțialist**, în care sunt implicate substanțe diferite. Broad argumentează atât pentru **calități/însușiri emergente** (calități/însușiri de nivel superior care nu pot fi deduse din calitățile de bază) cât și pentru **comportament emergent** (comportament de nivel superior care nu poate fi dedus din principiile care guvernează comportamentul de nivel inferior). Această concepție din chimie și biologie este acum în mare măsură respinsă, cu toate că mulți teoreticieni îmbrățișează un tip de **emergență slabă** în care proprietățile de nivel superior sunt consecințe surprinzătoare ale proprietăților de nivel inferior, în timp ce încă (spre deosebire de **emergența tare a lui Broad**) sunt deductibile din ele în principiu. În cazul minții **emergența tare** este mai populară. În acest domeniu, concepția lui Broad are ceva în comun cu interacționismul lui Descartes, însă cu o singură substanță de bază și două tipuri de proprietăți”²⁴.

Un alt exemplu de monism slab nonreductiv de sorginte materialistă este **monismul anomal** formulat de Donald Davidson, în care identitatea între evenimentele mentale și cele fizice nu este transcriptibilă în legi de conexiune între fizic și mental și, mai mult, lipsesc legile care să guverneze câmpul evenimentelor mentale.

„Această concepție poate fi înțeleasă ca o încercare de a prezerva materialismul fără vreo reducere tare a mentalului la fizic. În opinia lui Davidson, orice eveniment mental este identic cu un eveniment fizic (un fel de teorie martor – *token* – a identității), însă nu există legi stricte care să conecteze evenimentele mentale cu evenimentele fizice, și nu există legi stricte care să guverneze evenimentele mentale însele”²⁵.

Multipla realizabilitate a tipurilor de nivel superior este argumentul folosit de Jerry Fodor în favoarea unei concepții despre fizic ce depășește cadrul materialismului, pentru a afirma ireductibilitatea sau autonomia unei științe de nivel superior precum psihologia în raport cu fizica sau chiar cu neuroștiința.

„S-a discutat mult despre **posibilitatea ca mentalul să fie redus la fizic**, unde acesta se înțelege a necesita mai mult decât simpla afirmare a materialismului. **Jerry Fodor** argumentează că, în general, nu ne putem aștepta ca teoriile unei *științe speciale* de nivel superior să se reducă la teoriile unei științe

²⁴ Ibidem, pp. 6-7.

²⁵ Ibidem, p. 7.

de nivel inferior precum fizica. Datorită multelor feluri în care un tip de nivel superior poate fi realizat la un nivel inferior, principiile generale într-o știință de nivel superior nu pot fi capturate de o știință de nivel inferior, în afara unui mod foarte complex și arbitrar. Aceasta se aplică în mod special la știința psihologiei, sugerând că nu ne putem aștepta ca psihologia să fie reductibilă la fizică, sau chiar la neuroștiință. În schimb, va avea întotdeauna un grad de autonomie”²⁶.

În contextul unor abordări ierarhice materialiste, de tip determinist și totodată slab nonreductiv în ce privește relația dintre mental și fizic, s-a formulat noțiunea de **superveniență**. Potrivit acesteia, identitatea proprietăților de nivel inferior a două sisteme implică identitatea celor de ordin superior, fără ca această implicație să poată fi precizată printr-o lege a relației dintre ele. O problemă dificil de soluționat pentru materialist în explicarea *supervenienței* constă după Frank Jackson în cerința analizabilității conceptuale a conceptelor mentale „astfel încât să existe un fel de determinare a priori de la adevărurile fizice la adevărurile mentale”.

„S-a sugerat că relația mental-fizic poate fi analizată folosind noțiunea de **superveniență**. O clasă de proprietăți de nivel superior este supervenientă unei clase de proprietăți de nivel inferior atunci când oricare două sisteme (sau lumi) posibile care au aceleași proprietăți de nivel inferior au aceleași proprietăți și la nivel superior. Aceasta capturează ideea materialistă intuitivă că proprietățile fizice ale unui sistem pot determina proprietățile sale mentale, fără a stabili angajamente în plus cu privire la relația dintre ele. Această idee este discutată critic de către Terence Horgan. Horgan schițează istoria și diversele versiuni ale supervenienței și argumentează că în vreme ce superveniența este un instrument util, are nevoie să fie completat/dezvoltat pentru a genera o teorie materialistă completă cu privire la relațiile între mental și fizic. Superveniența completată cu acest fel de explicare generează ceea ce Horgan numește **superduperveniență**. **Frank Jackson** argumentează în favoarea rolului important al **analizei conceptuale** în înțelegerea relației între mental și fizic. Jackson argumentează că adevărul materialismului cere un fel de superveniență a mentalului asupra fizicului și argumentează că aceasta în schimb cere ca conceptele mentale să poată fi analizate într-un asemenea mod încât să existe un fel de determinare a priori de la adevărurile fizice la adevărurile mentale. Acest gen de analizabilitate poate fi privit ca un mod de a răspunde cerinței lui Horgan de explicare a supervenienței. În același timp, dacă este acceptată, cerința analizabilității conceptuale impune o dificultate semnificativă asupra materialistului”²⁷.

Teoriile moniste care reduc totul la fizic sunt denumite generic **fizicalism**. Paul Newall subliniază dimensiunea metafizică a noțiunii, precum și distincția făcută în prezent între

²⁶ Ibidem, p. 7. Susținând posibilitatea reducției la nivel de principii și tipuri în cadrul speciei, Jaegwon Kim obiectează, argumentând că în acest sens realizabilitatea multiplă nu pune obstacole reducției: „Într-un articol mai recent, **Jaegwon Kim** dă o replică la argumentul lui Fodor, sugerând că realizabilitatea multiplă nu pune obstacole reducției. Putem fi capabili încă să reducem principiile psihologice care se aplică la ființele omenesti (sau alte specii particulare) la principii de nivel inferior și să reducem tipurile psihologice specifice speciei la tipuri de nivel inferior. Nu ne putem aștepta la ceva mai mult, deoarece se poate să nu existe principii generale care să se aplice la toate mințile. Atunci când ai realizabilitate multiplă, ai principii psihologice multiple. Astfel principiile și tipurile importante se găsesc întotdeauna la un nivel specific speciei”. Ibidem, p. 7.

²⁷ Ibidem, p. 7. „Să considerăm două imagini pe ecranul unui computer: ambele sunt compuse din pixeli, și dacă ele sunt diferite în vreun fel atunci știm că trebuie să difere în termenii pixelilor constituenți. Spunem atunci că imaginile *supervin* asupra pixelilor; imaginea de nivel superior este o consecință a dispoziției pixelilor însă nu e același lucru. Pe undeva nivelele sunt diferite: dacă mărim imaginea ca să vedem din ce anume e constituită imaginea, pierdem din vedere ceea ce transmite ea, la fel cum dacă ne apropiem prea tare de o pictură pentru a observa trăsăturile de pensulă nu mai putem avea în vedere întreaga scenă. Astfel pictura depinde de trăsăturile de pensulă, dar nu este identică cu ele – *supervine* asupra lor” (Paul Newall, op. cit.).

fizicalism și **materialism**, plecând de la dificultatea considerării drept materiale a unor trăsături fizice ale lumii.

„**Fizicalismul** este ideea că totul este fizic. Aceasta nu înseamnă a tăgădui că există și alte aspecte ale lumii noastre, precum morala și glumele proaste, ci numai că, în ultimă instanță, acestea sunt fizice... În trecut fizicalismul a fost identificat cu **materialismul**, însă a devenit dificil să numești *materiale* anumite trăsături fizice presupuse ale lumii (cum ar fi forța care leagă împreună particulele într-un nucleu). Fizicalismul este o *noțiune metafizică*, deși este ades asociată cu așa-numita abordare științifică. Este limpede că **fizicalismul** este un exemplu de monism și că oferă o sugestie referitoare la cum să se abordeze problema minte-corp: dacă totul este fizic, atunci este probabil să găsim răspunsurile în teoriile fizice”²⁸.

După cum am văzut mai sus, se impune necesitatea explicării noțiunii de fizic, **fizicalismul tipologic și cel martor – token – fiind două posibilități**²⁹. Se evidențiază două forme de fizicalism, reductiv și nonreductiv.

„Primul spune că orice concept mental poate fi redus, într-un fel sau altul, la un concept fizic, în timp ce ultimul se bazează pe superveniență. În loc de a încerca să reducem mentalul la fizic, putem spune că mentalul supervine asupra fizicului”³⁰.

Idealismul este o concepție monistă, promovată de episcopul Berkeley, destul de populară în istoria filozofiei și temă a numeroase studii în zilele noastre, concepție care operează identificarea mental-fizic în sens opus fizicalismului, reducând fizicul la mental.

Idealismul presupune că „în loc ca toate conceptele mentale să fie în fapt fizice, în orice fel am înțelege aceasta, în realitate se întâmplă tocmai invers: numai mințile și conceptele mentale există, iar existența fizică este explicată în termenii mentalului. Cel mai renumit idealist a fost probabil Episcopul Berkeley, însă au fost și sunt mulți alți idealiști încât unii sugerează că la o cercetare istorică atentă ar reieși că această concepție este de departe cea mai populară teorie din filozofia minții. Aceasta nu dovedește nimic, desigur. Idealismul rezolvă cu ușurință problema minte-trup: există numai mentalul, astfel încât problema interacțiunii între minte și corp nu este în fapt o problemă. Numeroase contraargumente formulate împotriva idealismului au eșuat, iar unul dintre replicile interesante oferite de Berkeley a fost observația că idealismul este cel puțin tot atât de economic ca fizicalismul, spunând că tot ce poate fi explicat pe baza presupunerii fizicului poate fi tot la fel de ușor explicat prin referire exclusivă la conceptele mentale”³¹.

²⁸ Paul Newall, op. cit.

²⁹ Ibidem. „Un *token* este un obiect, proces sau situație de ordin fizic care reprezintă un obiect, proces sau situație, în timp ce un *tip* este o proprietate fizică ce reprezintă o proprietate mentală”. Spre exemplu, „dacă luăm o minge de rugby și arătăm spre ea, am putea spune că mingea este un exemplu concret (**token**), identic din punct de vedere fizic cu ceea ce înțelegem atunci când spunem: *Dă un șut mingii acesteia*. Pe de altă parte, cu ce *token* fizic poate fi identică Auckland Blues? Am putea să spunem că stadionul pe care se joacă, însă clubul este mai mult decât atât. Dacă adăugăm jucătorii, încă nu-l deținem. La fel se întâmplă și cu suporterii. Dacă în schimb îl înțelegem ca pe un *tip*, atunci nu mai avem exact aceeași problemă de a afla un singur lucru fizic cu care este corelat”. Ibidem.

³⁰ Ibidem. „O problemă interesantă este **dilema lui Hempel**, în care întrebăm ce se înțelege prin *fizic*. Dacă dorim să definim termenul via fizica contemporană, atunci ar reieși că **fizicalismul** este în mod clar fals, căci fizica de astăzi este incompletă și foarte puțini oameni ar susține că ne oferă întregul adevăr, dacă ne oferă vreunul. Pe de altă parte, dacă în loc de a încerca să definim termenul de fizic prin referința la ceea ce fizica ar putea deveni, cândva în viitorul apropiat sau îndepărtat, atunci spunem oare ceva cu aceasta? Nimeni nu știe ce formă ar putea lua fizica în viitor iar istoria științei nu ne dă prea multă încredere să spunem ce anume va fi păstrat din ceea ce avem astăzi”. Ibidem.

³¹ Ibidem.

II

Problema conștiinței în contextul filozofiei minții

După cum observă David Chalmers, problematica referitoare la conștiință este centrală în istoria filozofiei minții, aici ridicându-se unele dintre cele mai dificile probleme. Ca exemple de întrebări fundamentale amintește: „Ce este conștiința? Poate fi explicată conștiința în termeni fizici? Este conștiința ea însăși ceva fizic? Cum putem avea o teorie a conștiinței?”³² Dintru început trebuie să spunem că termenul de **conștiință** a primit diverse înțelesuri, care se cer precizate în funcție de context. El derivă din latinescul **consciūs**, care înseamnă *a ști ceva împreună cu alții*³³. Chalmers reia înțelesurile conștiinței precizate de Ned Block, care distinge **conștiința fenomenală, conștiința de acces, conștiința de sine și conștiința monitorială. Conștiința fenomenală** se referă la experiența cuprinsă în subiectul și starea sa mentală, principala dificultate în explicarea ei constând în corelarea aspectelor obiective și subiective ale experienței:

„Felul central de conștiință este **conștiința fenomenală**. Putem spune că un subiect este **conștient fenomenal** dacă **există ceva care este cum este să fii (there is something it is like to be)** acel subiect, iar o stare mentală este conștientă fenomenal atunci când **există ceva care este cum este să fii în acea stare**. Stările mentale fenomenal conștiente includ experiența vederii unor culori, simțirii durerilor, precum și experimentarea imaginilor și emoțiilor mentale. Toate acestea implică un anume caracter calitativ, experiențial. Block distinge **conștiința fenomenală de conștiința de acces**, care implică un anume tip de **acces la informație, conștiința de sine** care implică **reprezentarea de sine și conștiința monitorială**, care implică reprezentarea propriilor stări mentale”³⁴.

Un termen întâlnit în filozofia minții legat în mod direct de conștiința fenomenală este cel de **qualia**, care „în întrebuintarea sa standard se referă la proprietățile stărilor mentale care caracterizează **cum este să le ai**”³⁵. Altfel spus, remarcă Newall, prin **qualia**, termen provenit din aceeași rădăcină cu cuvântul **calitate**, înțelegem

„caracterul introspectiv al unui eveniment; adică, cum este să ai o experiență a ceva, fie că este vorba despre o durere, poezie proastă de Ziua Îndrăgostiților sau o trecere prin spital. Cum nu sunt mulți cei care neagă faptul că **qualia** există, orice ar fi în ultimă instanță, ne vom opri atenția asupra stărilor mentale despre care se poate spune că au **qualia** și asupra naturii posibile a acestor

³² David Chalmers, op. cit., p. 197.

³³ Paul Newall, op. cit.

³⁴ Caracterizarea lui Block a conștiinței fenomenale în termeni de **cum este** este preluată din articolul marcant influent al lui Thomas Nagel din 1974, **What It Is Like to Be a Bat?**. Aici Nagel își concentrează atenția asupra acestui aspect al conștiinței și argumentează că este deosebit de dificil de explicat. O sursă majoră a dificultății este faptul că explicațiile standard din știință și filozofie sunt date în termeni obiectivi, însă conștiința este subiectivă prin natura ei. Am putea ști totul despre funcționarea obiectivă în creierul unui liliac, însă nici atunci nu am ști cum este să fii acel liliac, din propria sa perspectivă subiectivă. Nagel nu prezintă o eventuală înțelegere a conștiinței în termeni fizici, însă sugerează că aceasta poate cere dezvoltări conceptuale care ne sunt încă destul de inaccesibile”. David Chalmers, op. cit. p. 197.

³⁵ Ibidem.

qualia, în caz că sunt ceva. Despre ce stări se poate spune că au *qualia*? Putem considera o listă de exemple orientative: a vedea unui cer albastru, a auzi un zgomot puternic, a te tăia la un deget cu un cuțit, a te simți obosit, a te îndrăgosti, a fi mâhnit, a simți plictiseală, a miroși un trandafir³⁶.

În timp ce unii aduc *qualia* ca argument calitativ al caracterului nonfizic și nereductibil la fizic al conștiinței sau experienței conștiente, alții le consideră reductibile la faptele fizice, susținând chiar inexistența acestor proprietăți în sensul calitativ gândit de primii.

În rândul primului demers Paul Newall amintește „un experiment de gândire care implică un zombie (nu vom atinge aici întrebarea dacă zombie există sau nu în realitate). Atunci când privim un cer albastru, ne putem simți bucuroși de vremea frumoasă, dezamăgiți că grădina nu va fi udată de ploaie, sau orice număr de experiențe diferite. Un zombie identic poate face la fel însă nu are experiențe, chiar dacă este identic din punct de veder fizic în toate celelalte privințe. Cum poate explica un fizicist ce se petrece fără a presupune că *qualia* sunt non-fizice? În orice caz, dacă nu sunt fizice, ce sunt?”³⁷ În sens opus, în articolul său „*Quining Qualia*” Daniel Dennett „argumentează că nu există niciun motiv de a crede că există *qualia*. El sugerează faptul că *qualia* sunt considerate în mod standard a fi inefabile, intrinseci, private/particulare, și aprehensibile în mod direct/nemijlocit, și argumentează printr-o serie de experimente de gândire că nu există nicio rațiune de a crede că stările mentale au proprietăți de acest fel. Dennett sugerează că noțiunea de *qualia* reflectă o confuzie și nu se referă la nicio proprietate”³⁸.

În articolul „*Consciousness and Its Place in Nature*”, David Chalmers distinge între „problemele tari” și „problemele slabe” ale conștiinței. Căutând să prezinte o vedere generală asupra metafizicii moderne a conștiinței, el clasifică argumentele împotriva materialismului în trei clase: **argumente de conceptibilitate, argumente de cognoscibilitate și argumente de explicare**. După cum remarcă autorul însuși, punctul central din care se diferențiază aceste concepții constă în poziționarea față de ipoteza existenței lacunei epistemice și lacunei ontologice între procesele fizice și conștiință, precum și față de posibilitatea reductibilității primeia. Astfel,

„Câmpul teoretic al concepțiilor se divide în funcție de cum reacționează ele la aceste argumente, toate acestea având ca punct de plecare stabilirea unei lacune epistemice între procesele fizice și conștiință și deducând o lacună ontologică. Articolul distinge **trei mari categorii de concepții materialiste** în sens larg: **materialismul de tip A** neagă lacuna epistemică; **materialismul de tip B** acceptă lacuna epistemică, însă tăgăduiește lacuna ontologică; **materialismul de tip C** acceptă lacuna epistemică dar susține că poate fi acoperită în principiu. De asemeni, se disting trei categorii de concepții nonreductive în sens larg: **dualismul de tip D** – interacționismul; **dualismul de tip E** – epifenomenalismul; **monismul de tip F** – un fel de *panprotopsibism* care localizează bazele/temeiurile experienței în calitățile intrinseci necunoscute al lumii fizice. Ca atare poate fi privit ca un argument extins contra materialismului cu privire la conștiință și o explorare a opțiunilor alternative”³⁹.

Lacuna de explicare (explanatory gap) între procesele fizice și conștiință este postulată plecând de la distincția între „întrebarea dacă conștiința este ea însăși fizică” și „întrebarea dacă conștiința poate fi *explicată* în termeni fizici”⁴⁰.

³⁶ Paul Newall, op. cit.

³⁷ Ibidem.

³⁸ David Chalmers, op. cit., p. 198.

³⁹ Ibidem, p. 198.

⁴⁰ Ibidem, p. 202.

„În timp ce prima întrebare se preocupă de **conexiunea ontologică** între procesele fizice și conștiință, a doua privește **conexiunea epistemică**. Unii filozofi susțin că chiar dacă conștiința e fizică, există o problemă adâncă și poate fără răspuns în ce privește oferirea unei explicații a conștiinței. Astfel, întrebarea **dacă și cum poate fi explicată fizic conștiința** poate fi înțeleasă ca o întrebare importantă care ridică probleme distincte proprii. **Joseph Levine** argumentează că în vreme ce considerațiile epistemice ale lui **Kripke** pot să nu respingă materialismul, ele sugerează o profundă **lacună de explicare** între procesele fizice și conștiință. Simplul fapt că putem concepe orice proces fizic dat fără (independent de) conștiință sugerează că nu putem avea o explicare deplin satisfăcătoare a conștiinței în termeni fizici”⁴¹.

Chalmers prezintă două argumente importante folosite de filozofii minții în critica adusă monismului și în particular fizicalismului: **argumentul cunoașterii și argumentul modal**. Ne aflăm în miezul dezbaterii asupra caracterului fizic sau non-fizic al conștiinței.

„**Argumentul cunoașterii** susține că **există adevăruri referitoare la conștiință care nu pot fi deduse din adevărurile fizice** și trage de aici concluzia că **conștiința este nonfizică**. Formularea sa clasică este dată în articolul lui **Frank Jackson** *Epiphenomenal Qualia*. Jackson își imaginează un viitor neurolog, Mary, care a fost crescută într-o cameră alb-negru, însă care știe toate adevărurile fizice despre creier. Jackson argumentează că deși Mary știe toate faptele fizice, ea nu cunoaște toate faptele cu privire la conștiință. În particular, ea nu știe cum este să vezi culoarea roșie. Aceasta se poate vedea din faptul că ea câștigă o cunoaștere despre cum este să vezi culoarea roșie în momentul în care părăsește camera. Acest articol este completat de un extras din articolul lui Jackson din 1987 intitulat *What Mary didn't know*, care oferă o formalizare a argumentului cunoașterii”⁴².

John Newall sintetizează: „Mary are toată informația despre fizic înainte de a părăsi camera, însă a învățat o nouă informație după ce a fost eliberată”, de unde conchidem că „nu toată informația poate fi fizică, și de aici avem – se pare – o obiecție puternică împotriva fizicalismului”⁴³. Tot el rezumă pașii argumentului, în forma generală, tare:

„P1: O persoană x deține toată informația fizică despre y înainte de a părăsi camera;
C1: Prin urmare, x știe toate faptele fizice despre y înainte de a părăsi camera;
P2: Există fapte noi despre y pe care x le învață cu prilejul părăsirii camerei;
C2: Drept aceea, x nu cunoștea toate faptele despre y înainte de părăsirea camerei;
C3: Așadar, există fapte despre y care sunt non-fizice”⁴⁴.

Argumentele în favoarea materialismului pleacă în general, după cum remarcă Chalmers, de la acceptarea faptului că Mary dobândește o cunoaștere nouă cu prilejul părăsirii camerei și accesului la o experiență nouă. Ei apără teza materialismului invocând că aceasta din urmă fie

⁴¹ Ibidem, p. 202. Potrivit lui Paul Newall, *lacuna de explicare* denumește distanța între „ideea despre ce se întâmplă în lumea fizică” și „ideea despre cum este să ai experiențe”. Cf. Paul Newall, op. cit.

⁴² David Chalmers, op. cit., p. 199.

⁴³ Paul Newall, op. cit.

⁴⁴ Ibidem. Newall adaugă: „Unii gânditori neagă că la eliberare se învață fapte noi. Cu toate că aceasta se face în diferite moduri, o idee de bază este posibilitatea de a deduce cum ar fi să experimentezi y din informația pe care o are x. Alții contestă C2 spunând că în ciuda faptului că se dobândește o cunoaștere nouă, aceasta este în fapt compusă din fapte vechi – mai precis cele pe care x le știa deja. Cu toate acestea, interpretarea acestui argument și a obiecțiilor care i s-au adus sunt încă intens dezbătute, stadiul actual fiind unul extrem de tehnic”. Ibidem.

„nu este o cunoaștere factuală nouă, ci numai o abilitate” (*analiza abilității*, materialism de tip A), fie că este o cunoaștere factuală însă în sensul „unui fapt vechi privit într-un mod nou” (materialism de tip B), fie în cazul acceptării cunoașterii unor fapte noi prin invocarea unei „lacune între conceptele fizice și cele fenomenale, negând în același timp orice lacună între proprietățile fizice și fenomenale” (Brian Loar, materialism de tip B), fie prin operarea unei distincții între adevărurile despre obiectele fizice și adevărurile teoriei fizice, invocând „aspectele intrinseci ale entităților fizice” drept „parțial răspunzătoare pentru constituirea conștiinței” (Daniel Stoljar, monism de tip F).

„Materialiștii au răspuns la acest argument în mai multe moduri diferite. Aproape toți sunt de acord că Mary învață ceva atunci când părăsește camera, însă materialiștii argumentează că această cunoaștere nouă nu pune în pericol materialismul. O strategie importantă (preluată de către materialiștii de tip A) argumentează că Mary nu câștigă **nicio cunoaștere factuală nouă**, ci numai o **abilitate**, analogă abilității de a merge pe bicicletă (care după cum se poate demonstra merge dincolo de cunoașterea faptelor). David Lewis preia această strategie (așa-numita **analiză a abilității**) susținând că Mary nu ducea lipsă de nicio cunoaștere factuală atunci când se afla în camera ei alb-negru, astfel încât cunoașterea ei fizică era completă. Analiza abilității oferă o soluție îngrijită la problema materialistului, dar mulți materialiști chiar găsesc afirmația sa centrală greu de acceptat din punct de vedere intuitiv. O strategie materialistă mai obișnuită (preluată de materialiștii de tip B) a fost să se argumenteze că **Mary câștigă o cunoaștere factuală, însă aceasta este cunoașterea unui fapt vechi privit într-un mod nou**. Se poate susține că situația lui Mary e analogă cuiva care știe că Superman poate zbura și care descoperă că Clark Kent poate zbura. După cum se poate demonstra aceasta este **cunoașterea aceluiași fapt printr-un mod diferit de prezentare**. O versiune sofisticată a acestei strategii este prezentată de **Brian Loar**. Loar recunoaște că pentru ca strategia să funcționeze trebuie să treacă dincolo de analogiile cu cazuri standard precum cele de mai sus (deoarece în aceste cazuri, **cunoașterea nouă implică întotdeauna cunoașterea unor fapte asociate noi conectând modurile de prezentare**), și propune o analiză detaliată bazată pe afirmația că **conceptele fenomenale** (conceptele experienței) sunt **concepte recogniționale** care extrag proprietăți fizice, fără a face aceasta via o proprietate distinctă ca un mod de prezentare. Dacă această strategie reușește, materialistul poate recunoaște o lacună între conceptele fizice și cele fenomenale, negând în același timp orice lacună între proprietățile fizice și fenomenale din lume. O a treia, destul de diferită, strategie este folosită de **Daniel Stoljar**. Stoljar respinge strategiile lui Lewis și Loar, însă susține că materialismul poate fi salvat prin distingerea între două noțiuni diferite cu privire la fizic. În prima, adevărurile fizice implică **adevăruri ale teoriei fizice**, în al doua, adevărurile fizice implică **adevăruri despre obiectele fizice**. Stoljar argumentează că Mary deține o cunoaștere completă a adevărurilor fizice în primul sens, dar nu și în al doilea sens, și argumentează că fizicalismul trebuie înțeles cu cerința deplinătății adevărurilor fizice în al doilea sens, iar nu în primul. Dacă se întâmplă așa, argumentul nu are forță împotriva materialismului, câtă vreme recunoaștem că **adevărurile despre obiectele fizice merg dincolo de adevărurile teoriei fizice**. Stoljar argumentează că acest rezultat este în mod independent plauzibil, deoarece **entitățile fizice fundamentale trebuie să aibă o natură intrinsecă cu privire la care teoria fizică este tăcută**. Concepția rezultată este un fel de **monism de tip F** în care **aspectele intrinseci ale entităților fizice sunt parțial răspunzătoare pentru constituirea conștiinței**”⁴⁵.

⁴⁵ David Chalmers, op. cit., pp. 199-200.

În ce privește **argumentele modale**, acestea „exploatează **noțiunile modale de posibilitate și necesitate** pentru a aduce argumente împotriva materialismului”⁴⁶. Spre susținerea distincției între conștiință și procesele fizice traseul argumentativ pleacă de la conceputibilitate spre posibilitate, sau face apel la necesitatea identităților adevărate în toate lumile posibile (Kripke). Alții însă reduc diferența între mental și fizic la nivel conceptual fie operând identificarea la nivelul proprietăților (Hill, materialism de tip B), fie propunând un „fizicalism nonmaterialist” (Maxwell, monism de tip F), pentru care proprietățile intrinseci de bază desemnate de termenii fizici „pot necesita proprietăți mentale”, fie apelând la o „semantică 2-dimensională” (Chalmers):

„**Argumentul clasic** de acest tip este **argumentul lui Descartes** din a Șasea Meditație, care spune că el se poate imagina pe sine existând fără un trup, astfel încât este posibil să poată exista fără un trup, așa încât el nu este fizic. **Argumentele modale contemporane** nu îmbrățișează chiar acest tip de raționament însă, asemeni argumentului lui Descartes, ele pleacă adesea de la conceputibilitatea (sau imaginabilitatea, posibilitatea aparentă) unei disocieri între conștiință și procesele fizice în direcția posibilității unei asemenea disocieri, și astfel indică spre falsitatea materialismului. Un argument de acest fel apelează la faptul că se pot concepe *zombie*, creaturi care din punct de vedere fizic sunt identice cu ființele conștiente, dar care nu sunt conștiente. De aici, argumentul deduce posibilitatea *zombilor*, și de aici trage **concluzia falsității materialismului**. La finalul cărții sale **Numire și Necesitate**, **Saul Kripke** a argumentat că identitățile adevărate (de exemplu, *căldura este mișcarea moleculelor*) sunt necesare și au loc în toate lumile posibile. El argumentează că atunci când pare că ne putem imagina căldura drept mișcarea moleculelor, ceea ce ne imaginăm în realitate este că ceva diferit de mișcarea moleculară poate avea aparența căldurii. Kripke argumentează că pentru orice stare mentală (de ex., durerea) și orice stare fizică (de ex. arderea fibrei de carbon) ne putem imagina starea mentală fără stare fizică și viceversa. În continuare, el argumentează că aceasta nu poate fi elucidată ca implicând doar aparența stării mentale, deoarece aparența durerii este ea însăși durere. Astfel el argumentează că este posibil ca stările mentale să existe fără stări fizice și viceversa. Dacă este așa, și **dacă adevăratele identități sunt necesare, stările mentale nu pot fi identice cu stările fizice**. Kripke folosește aceasta ca un argument împotriva teoriilor tipologice și martor (token) ale identității, însă argumente conexe pot fi aduse împotriva materialismului într-un mod mai general. **Christopher Hill** explorează o cale de răspuns la argumentul lui Kripke, precum și la argumente modale conexe. Dezvoltând o sugestie a lui Nagel, el sugerează că imaginabilitatea stărilor fizice fără stări mentale conștiente poate fi explicată printr-o strategie diferită de aceea a lui Kripke. El argumentează că această imaginabilitate poate fi explicată prin faptul că **imaginarea stărilor fizice și imaginarea stărilor mentale implică facultăți cognitive destul de diferite**, astfel încât este de așteptat ca aceste acte de imaginație să se despartă, să difere, chiar dacă stările mentale și cele fizice sunt identice în realitate. Într-adevăr, acesta este un exemplu de **strategie materialistă de tip B care apelează la diferențe profunde între conceptele mentale și cele fizice, în timp ce susțin că aceste concepte se referă la aceleași proprietăți** din lume. **Grover Maxwell** oferă o analiză sensibil diferită a argumentelor modale. În timp ce este de acord cu Kripke că intuițiile modale nu pot fi explicate ca implicând simpla aparență a stărilor mentale, el sugerează că ele pot fi explicate ca implicând simpla aparență a stărilor fizice. Adică, atunci când ne imaginăm o stare fizică fără o stare mentală, ne imaginăm pur și simplu un sistem cu aceeași structură și aceeași efecte ca starea fizică originară, însă nu și cu aceeași natură intrinsecă. În această perspectivă, termenii fizici desemnează în mod rigid proprietăți intrinseci de bază, iar aceste proprietăți intrinseci pot necesita proprietăți

⁴⁶ Ibidem, p. 200.

mentale. Aceasta conduce la ceea ce Maxwell denumește *fizicalism non-materialist* (trebuie să remarcăm că Maxwell folosește termenul de *materialism* într-un mod nestandard). Acesta este un fel de monism de tip F care este cumva similar în spirit cu concepția propusă de Stoljar. Chalmers oferă un **argument modal conex** related împotriva materialismului, completat de o analiză care folosește o **semantică 2-dimensională**⁴⁷.

În accepția că „a fi conștient” înseamnă „a fi conștienți de propriile stări mentale” s-a ridicat întrebarea cu relevanță antropologică asupra **caracterului personal și unitar, integrativ, al conștiinței**: „ce fel de lucruri pot fi conștiente? Pot fi animalele, spre exemplu, conștiente sau conștiente de sine? Sau computerele, fie în momentul actual fie în viitor? Cum se întâmplă că conștiința pare să fie o unitate (ca mintea, mai sus), astfel încât suntem conștienți de o mulțime de lucruri în același timp?”⁴⁸ În căutarea de argumente în favoarea sau împotriva materialismului, o temă extrem de dezbătută a fost cea a **inteligentei artificiale**, în care problemele fundamentale ale experienței sau înțelegerii joacă un rol central.

„Idea că computerele pot deveni inteligente sau să posede inteligență a fost subiectul a multe cercetări, îndeosebi odată cu faimoasele victorii asupra maeștrilor de șah. Înseamnă oare aceasta că computerul înțelege în realitate șahul, și că dovedește inteligență, sau că urmează pur și simplu un program fără să gândească, fără vreo posibilitate de conștiință de sine? Unii filozofi și oameni de știință au gândit că odată cu dezvoltarea tehnologiei computerele vor deveni la fel de inteligente ca oamenii, poate și mai mult, sau în orice caz că nu există nicio obiecție față de această posibilitate în principiu. Alții s-au întrebat dacă tipul de înțelegere pe care îl poate deține un computer trebuie să difere în mod fundamental de ceea ce numim inteligență sau a deveni conștient”⁴⁹.

Semnificativ în această dezbatere, plecând de la remarcarea caracterului dialogic ireductibil al conștiinței omenești, a fost **testul lui Turing**, prin care se verifică, pe calea dialogului de la distanță, posibilitatea distingerii între o persoană umană și un computer. În fapt, până acum nici un computer nu a trecut testul Turing. **Argumentul camerei chinezești** propus de Searle propune la rândul său un experiment de traducere din care reiese ireductibilitatea înțelegerii umane la „capacitatea de a întrebuința și manipula programe și informații”. Este gândit ca „un argument împotriva așa-numitei **IA tari** care este ideea că computerele pot înțelege în mod genuin limbaje umane și pot avea și alte capacități pe care le au oamenii”, sau ca o ilustrare a ideii că „înțelegerea omenească nu este același lucru cu a desfășura un program”⁵⁰. Trebuie să spunem că traducerea automată dintr-o limbă în alta întâmpină dificultăți ce par insurmontabile, legate de problemele înțelegerii, experienței, metaforelor, complexității combinatoriale simbolice etc. În fapt,

„Matematicianul Alan Turing a propus un test prin care să putem spune dacă un computer gândește sau nu. În acest test punem întrebări lui x și y, care se află în altă cameră. x ar fi o persoană în timp ce y este o mașină, sau viceversa, iar obiectul jocului ar fi să folosim întrebările ca să încercăm să îi identificăm. Dacă nu putem face diferența, putem oare spune despre computer că este în mod genuin inteligent? Suntem noi, în fapt, simple mașini biologice care pot gândi, exact în felul în care computerele vor fi eventual capabile să o facă? Un filozof care s-a opus acestei idei de

⁴⁷ Ibidem, pp. 200-201.

⁴⁸ Paul Newall, op. cit.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

inteligență artificială este John Searle, care a propus un alt argument faimos cunoscut drept argumentul camerei chinezești. Potrivit acestui experiment de gândire, o persoană care nu cunoaște deloc limba chineză lucrează înăuntru unei camere sigilate cu simboluri chinezești și un manual de inițiere în modul de întrebuințare a lor. Pe măsură ce mesajele chinezești sunt transmise înăuntru, persoana urmează instrucțiunile și transmite în afară mai multe simboluri chinezești. Fără ca această persoană să o știe, mesajele care intră în cameră sunt întrebări, iar cele care ies sunt răspunsuri la ele. Astfel, spune Searle, persoana este capabilă să înțeleagă chineza printr-un test Turing, însă în realitate nu înțelege chineza defel. Searle conchide că, într-un mod similar, un computer nu posedă inteligență doar fiindcă are capacitatea de a întrebuința și manipula programe și informații⁵¹.

Încercând să ofere o înțelegere unitară a raportului dintre trup, minte și suflet, Richard Swinburne susține un **dualism de proprietate** în raportul dintre mental și fizic și în același timp un **dualism de substanță** în raportul dintre trup și suflet (spre deosebire de explicațiile prin noțiuni și împărțiri categoriale aristotelice referitoare la substanțe, în concepția tradițională creștină avem, totuși, o vedere unitară asupra ființei omenești, implicată de învățătura patristică despre ființă și energii în Dumnezeu transpusă antropologic, cu mențiunea că ființa creată viază pe suportul iconic al chipului și lucrării divine, n.n.). Swinburne nu îl avansează ca pe o „explicare a datelor”, în sensul unei teorii științifice alternative, ci „pentru faptul că o anume persoană are o proprietate mentală este un dat al experienței; iar discuția despre persoane nu este una despre trupuri și discuția despre proprietăți mentale nu este același lucru cu cea despre proprietăți fizice”⁵². Pe de o parte el observă că

„orice teorie științifică ar trebui să explice toate datele relevante. Datele sunt evenimente, adică faptul de a avea proprietăți (caracteristici) al lucrurilor (substanțe). Datele psihologiei includ oameni (substanțe) caracterizați prin imagini, dureri, senzații, gânduri și credințe; și a vorbi despre aceste lucruri nu înseamnă a vorbi despre procese (fapte, comportări) ce au loc în creier. Aceasta impune evidența a ceea ce se cheamă **dualism de proprietate** – perspectiva că oamenii au două tipuri de proprietăți – **proprietăți mentale** (dureri, gânduri etc.) și **proprietăți fizice** (paternuri electrochimice în creiere etc.). Desigur că cineva ar putea defini faptul de a avea un gând că *astăzi este vineri* drept același lucru cu evenimentul din creier asociat cu el. Dar dacă ar face aceasta, ar fi nevoit să spună că acel eveniment are două aspecte – aspectul de descărcare neuro-chimică și aspectul unui gând. Și acesta este chiar dualismul de proprietate sub un alt nume”⁵³.

Pe de altă parte, Swinburne afirmă necesitatea de a indica, în vederea unei „descrieri plene a lumii”, „nu numai ce proprietăți anume sunt izolate, ci și substanțele care au aceste proprietăți”⁵⁴. Ansamblul proprietăților fizice sau mentale nu epuizează însă taina identității personale căci, afirmă el în continuare, „ai putea să cunoști întregul istoric al trupului unei persoane (și ce anume proprietăți, fizice sau mentale sunt conectate cu acest trup), și totuși să nu

⁵¹ Ibidem.

⁵² Richard Swinburne, *On Mind-Body Dualism* <http://users.ox.ac.uk/~orie0087/framesetpdfs.shtml>
Interview with Science and Religion News (2006)

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Potrivit lui Swinburne, „un suflet nu este o proprietate. Este o substanță (partea esențială a persoanei omenești) care are proprietăți (d. ex. are gânduri)”. El optează pentru „terminologia medievală” în care se vorbește „despre animale ca având suflet animal, și despre oameni ca având suflete omenești”, iar fiecare suflet este creat de Dumnezeu. „Cum nu cred că atomii au puteri constitutive lor spre a produce suflete (sau cu alte cuvinte că legile naturii determină ce atomi vor produce suflete în anumite condiții) ca teist, împărtășesc poziția creaționistă despre Dumnezeu care creează fiecare nou suflet într-o formă nouă”. Ibidem.

cunoști cât de multe persoane dețin aceste proprietăți”. Swinburne aduce în sprijinul afirmației sale că „adevărurile despre persoane nu sunt adevăruri despre creiere sau trupuri” *experimentul secționării creierului*:

„Dacă *corpus-callosum*-ul unui pacient (principalul traiect nervos dintre cele două emisfere cerebrale) este tăiat, el se comportă în anumite condiții într-un mod straniu. El poate arăta o cunoaștere a informației transmise părții drepte a ochilor săi prin membrele din partea dreaptă a trupului său, dar nu și prin membrele din partea stângă a trupului său, și poate arăta o cunoaștere a informației transmise părții stângi a ochilor săi prin membrele din partea stângă a trupului dar nu și prin membrele din partea dreaptă a trupului. Există două posibilități pentru ceea ce se întâmplă aici – ori tăierea *corpus-callosum*-ului a creat două persoane, ori este încă vorba despre o singură persoană care însă poate acum să exprime numai anumite tipuri de informație în anumite modalități. (...) aceste date sunt separate de datele gradului de interconectare rămasă între cele două emisfere cerebrale, iar informația privitoare la numărul de persoane existente nu atrage după sine informația despre măsura interconexiunii existente, și nici viceversa. Astfel, adevărurile despre persoane nu sunt adevăruri despre creiere sau trupuri. Căci persoanele își includ în mod evident trupurile; aceste date implică faptul că există o parte non-fizică distinctă a persoanei – sufletul său (partea esențială care face persoana să fie cine este – el sau ea).”⁵⁵

În fapt, în argumentul de mai sus focalizat pe taina identității personale neepuizabile în și ireductibile la proprietățile sale fizice sau mentale (în general, aspectelor energetice), este implicată ireductibilitatea cunoașterii apofatice la cunoașterea rațională pozitivă.

„Poți să știi tot ce s-a întâmplat cu trupurile (ceea ce s-a întâmplat cu fiecare atom din ceea ce constituia înainte creierul) și totuși să nu știi ce s-a întâmplat cu mine. Astfel, a fi eu însumi trebuie să implice odată cu trupul meu ceva diferit, iar acest altceva nu este o altă proprietate – nu este o altă experiență mentală; deoarece poți cunoaște totul despre gândurile și sentimentele persoanelor care urmează, fără a ști care din ele sunt eu. Aceasta înseamnă a avea o parte esențială, o substanță care este partea mea esențială (și are proprietăți), un suflet”⁵⁶.

Swinburne oferă în continuare și alte argumente în favoarea unei concepții nonreductive cu privire la posibilitatea formalizării relației dintre minte și trup și a explicării științifice a conștiinței și sinelui. Cu toate că succesul explicării evenimentelor fizice prin descoperirea de „corelații cauzale între tipuri de evenimente cerebrale (riguros descrise) și tipuri de evenimente mentale (riguros descrise)” a determinat un orizont de așteptare față de ipoteza fizicalistă, spune el, aceasta nu constituie totuși „descoperirea unei teorii științifice”, pentru care „avem nevoie de mai multe legi generale care să indice de ce anumite tipuri de evenimente cerebrale generează anumite tipuri de evenimente mentale – de ce un anumit eveniment cerebral generează un anumit gând, și alt eveniment cerebral dă naștere la alte gânduri”⁵⁷. Swinburne oferă chiar un argument pentru neplauzibilitatea unor asemenea legi generale, pe temeiul caracterului necuantificabil al diferențelor din câmpul evenimentelor mentale spre deosebire de situația din câmpul evenimentelor fizice.

„Nu cred că poate exista o asemenea teorie. Temeiul meu este faptul că evenimentele fizice variază între ele cu privire la un **număr restrâns de parametri măsurabili** – poziția, viteza, masa, spinul etc.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

Evenimentele mentale diferă însă unele de altele în **nenumărate moduri necuantificabile**. Nu există o diferență cuantificabilă între o imagine roșie și una albastră, deși cu toate acestea există o diferență cuantificabilă între cauzele lor. Nu există o diferență cuantificabilă între gândul că „astăzi este vineri” și gândul că „Rusia este o țară întinsă”. Totuși, pentru a avea o teorie științifică ai nevoie de legi generale de funcționare care să determine în ce fel un anumit tip de variație va genera un alt tip de variație; aceasta este posibil dacă variațiile sunt variații în aspecte cuantificabile – altfel vom rămâne doar cu o colecție de conexiuni cauzale separate. Acesta este motivul pentru care nu cred că atomii au clădiți în ei la un stadiu de evoluție primară, timpurie, puteri (dacă sunt combinați cu alți atomi) pentru a produce suflete și viețile lor mentale – deoarece aceasta ar însemna să spunem că există legi ale naturii care determină aceste lucruri. Pentru a avea o rațiune să credem aceasta, am avea nevoie să credem că aceste puteri sunt integral conectate cu forțele fizice obișnuite ale atomilor. Iar mărturia acestui fapt ar fi faptul că s-ar putea construi o teorie integrală, completă, a legilor psiho-fizice, teorie care să explice cum se întâmplă, cum are loc aceasta. Dar din motivul amintit mai sus nu cred că poate exista o asemenea teorie”⁵⁸.

În ce privește imposibilitatea explicării științifice conștiinței și sinelui, pe lângă argumentul amintit, Swinburne invocă **principiul integrării reciproce** a ramurilor științei, remarcând pe de o parte că modul aplicării lui presupune identitatea tipologică a subiectului vizat, iar pe de alta că aspectul mental nu poate fi eliminat în explicarea proprietăților mentale.

„Este caracteristic progresului științific ca diferite ramuri ale științei să se integreze una altele, așa cum e cazul cu optica și electromagnetismul. Însă modul în care asemenea integrări au fost realizate e posibil prin presupunerea că subiectul vizat de optică și cel vizat de electromagnetism sunt (în ciuda aparențelor) realmente de același tip – particule sau unde fizice. Aceasta implică a presupune că proprietățile secundare prin care identificăm în mod original subiectul chestiunii (culoarea luminii, senzația de căldură) nu aparțin realmente lucrului fizic, ci ele sunt un efect al lucrurilor fizice în noi. Dar atunci când încerci să explici proprietățile și chestiunile mentale însele, în mod evident nu poți “strecura”, nu poți filtra, nu te poți debarasa de aspectul lor mental! Astfel că tocmai succesul științei în explicarea evenimentelor fizice este cel care face extrem de improbabilă capacitatea de a realiza pasul final spre explicarea evenimentelor mentale care sunt de un tip foarte diferit. Sufletele și viețile lor mentale de gândire și senzație sunt într-atât de diferite de unde și particule încât nu poți avea o teorie completă, integrală, care să le explice interacțiunea”⁵⁹.

John Polkinghorne schițează un fel de imagerie non-mecanicistă, non-reductivă a explicării pe multiple nivele, distingând sistemele fizice de tip nor de cele de tip ceas. El caută să indice prin această schemă distincția între un câmp energetic și unul fizic pur mecanicist.

„Lumea nu este un sistem de tip ceas (în care lucrurile se întâmplă mecanicist) ci de tip nor (în care comportarea aproape a tuturor sistemelor este sub-determinată de considerații energetice). Astfel, faptul că un sistem de ordin superior este compus din sisteme de ordin inferior nu înseamnă că sistemele de ordin inferior determină sau înlocuiesc nivelul de explicare al sistemului de ordin superior. În sisteme de tip ceas se pare în principiu că explicațiile de ordin inferior fac inutilă explicația de ordin superior – cel puțin în teorie, deoarece acest lucru este evident neadevărat în practică (nu poți să pricepi comportarea unei piese complexe de *software* în termeni de găuri și electroni în silicon; într-adevăr, comportarea detaliată a silicului este pur și simplu irelevantă pentru *software* care va funcționa «exact la fel» într-o implementare de *hardware* diferită). Oricum

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

dacă ai de-a face cu sisteme de tip nor (adică aproape orice fel de sistem natural, incluzând mintea și creierul uman) nu este posibil nici măcar în principiu să explici deplin sistemul de ordin superior în termenii celor de ordin inferior”⁶⁰.

El distinge în continuare o eroare ascunsă în interpretarea deterministă a expresiei „dependent de”. „Putem admite că gândurile sunt dependente de substratul neural în sensul că fără el (sau ceva echivalent) probabil că nu putem gândi, dar aceasta nu înseamnă «dependent de» în sensul de «determinat de»⁶¹. Desigur, sistemele energetice ale organismelor vii au o taină în plus, a ființei vii din care „ies” energiile de mișcare, față de care modelul sistemelor materiale nevii de tip „nor” rămâne insuficient.

III

O critică ortodoxă a teoriilor moderne cu privire la conștiință

La granița dintre secolul 20 și secolul nostru Ieromonahul Ghelasie de la Frăsinei (1944-2003) a adus în lumină una dintre cele mai importante sinteze de teologie patristică, cu implicații semnificative asupra înțelegerii relației dintre știință, filosofie și religie. Părintele Ghelasie remarcă anumite rețineri ce apar în cadrul dialogului dintre știință și religie, atât din partea unor teologi, cât și a unor oameni de știință. Primii au o „frică de știință ca desacralizare a tainei”, în timp ce ultimii „au teama de religie ca mistificare” (*Medicina Isihastă*). Părintele Ghelasie prezintă cunoașterea în sens creștin dialogic ca o cunoaștere integrală, în moduri care își păstrează specificul. Creația viază pe suportul divin și în orientarea spre participarea la taina dumnezeiască.

Comunicarea fundamentală este dialogică, iar relațiile fizice cauzale remarcate de către știință sunt reflecții nu ale ființei însăși ci ale mișcărilor sale substanțiale sau actelor sale dialogice. Rațiunile de minte sau ale corporalității energetice dau informații nu despre suflet sau ființă, care rămân să fie cunoscute apofatic prin comuniunea dragostei, dăruire de sine, împărtășire Euharistică. Aceasta înseamnă că abordările filosofice și științifice reductive care identifică sufletul cu corporalitatea energetică sau cu icoana unirii lor care este trupul suferă de insuficiență atunci când sunt considerate în relație cu antropologia teologică integrală, unificată.

Caracterul dialogic al cunoașterii se manifestă atât la nivel de limbaj de suflet cât și la nivelul energetic. De aceea, în sens creștin, dialogul între știință și religie este expresia integralității unitare a Persoanei și relațiilor ei cu Dumnezeu și cu lumea creată. „În viziunea Creștină Taina este în Descoperirea Sfântului Duh și în Limbajul Hristic. De aici și în Creștinism este totuși o Împletire între Religie și Știință, între Suflet și Corp, între Taină și Descoperire, între Ființă și Energii Har. Dar Știința Creștină nu este Amestec-Sincretism, ci Dialog Egal, Coexistent și Neamestecat. Creștinismul nu este Sistem Religios sau Filosofic, ci este Viziune în veșnică Deschidere-Descoperire. Dogma Relevată Creștină nu este Sistem-Închidere, ci

⁶⁰ Polkinghorne Q & A, <http://www.starcourse.org/jcp/qanda.html#Meteor>).

⁶¹ Ibidem.

Definire în Deschidere. Cunoașterea Creștină este Deschidere-Descoperire în Definire, este Taină în Diferite Moduri de Defineri ce Evidențiază și mai mult Taina ca Taină”⁶².

Plecând de la revelația asupra Sfintei Treimi, Părintele Ghelasie afirmă egalitatea și coexistența între taină, cunoaștere (știință) și limbaj, între taină, descoperire și identificare, între mistică, metafizică și teologie. Definițiile teologice nu reprezintă o închidere în raport cu actul de cunoaștere științifică ci dimpotrivă o deschidere a acestuia spre integralitatea tainei persoanei și comuniunii. Perspectiva iconică trinitară pe care Părintele Ghelasie o vede ca pe o trăsătură distinctivă a creștinismului permite depășirea dualismului filosofic într-o abordare critică neantagonistă a relației dintre știință și religie.

a. Elemente de triadologie

Părintele Ghelasie ia ca punct de plecare revelația divină și înțelegerea ei patristică. Sub raport ontologic învățătura sa este pronunțat personalistă. Se pune accentul pe triadologie, plecând de la indicarea triadică a Persoanei divine în sine și în deschidere treimică peste sine. Această viziune triadologică este împletită cu cea despre integralitatea ființă-energii din învățătura isihastă sintetizată de Sfântul Grigorie Palama în sec. XIV.

Ea răspunde la câteva mari probleme ale filosofiei la confluența cu mistica și teologia creștină:

- cum se poate indica dinamismul ființei în sine ca ființă vie astfel încât ființa să nu se reducă la un simplu principiu abstract, impersonal, al unei unități imobile?
- cum se poate evita conceperea energiei ca o emanație mecanică, automată, impersonală a ființei?
- care este termenul personalist dinamic care mediază relația dintre ființă și energii astfel încât să nu se indice o compoziție în Dumnezeu?
- cum se poate indica relația dintre ființă și ipostas sau persoană în acord cu revelația dumnezeiască asupra Tainei Treimii, astfel încât să se evite tendințele moniste (monarhianist modaliste sau dinamice), ori triteiste?

Altfel spus, cum se poate înțelege integralitatea ființă-energii ca unitate dinamică vie în lumina teologiei persoanei și comuniunii și a realizării ei mistice?

Părintele Ghelasie propune dintru început o abordare triadologică a Persoanei. El actualizează distincțiile patristice fundamentale într-o abordare trinitară și iconică unificatoare. Considerarea trinitară a Persoanei evită indicarea ființei ca un simplu principiu al unității abstract și impersonal. În acord cu tradiția ortodoxă creștină, Izvorul Dumnezeirii este Persoana Absolută Dumnezeu Tatăl. Persoana Tatăl este în Sine treime de permanențe sau moduri dumnezeiești integrale întrepătrunse dincolo de toate atributele și calitățile: Eu-Spirit-Logos, Conștiință-Memorie-Limbaj, Taină-Cunoaștere-Limbaj, Pace-Mișcare-Repaus, Subiect-Ființă-Sine, Chip-Față-Asemănare, Totalitate-Unitate-Egalitate, Icoană-Model-Prototip ș. a.

Treimea Persoanelor Divine este prezentată ca deschiderea desăvârșită, absolută, veșnică a Persoanei Dumnezeu Tatăl – Arhe-chipul (Proto-icoana) absolut sau Hyper-Icoana absolută – prin nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt. Triada mai sus menționată a permanențelor sau modurilor integrale ale Persoanei Tatăl este dăruită în mod absolut prin naștere și purcedere

⁶² Ierom. Ghelasie Gheorghe, *Medicina Isihastă*, Ed. Platytera, București, 2008, p. 7.

Fiului și respectiv Duhului Sfânt. Ea indică astfel ceea ce este comun din veșnicie întregii Treimi de Persoane. Fiecare Persoană divină o deține în felul ei personal și în absoluta comuniune Treimică. Astfel Treimea este dincolo de ideea de număr absoluta realizare a deschiderii Persoanei (Tatăl), iar Persoana (Tatăl) este „Principiul” absolut al unității în Dumnezeu. Părintele Ghelasie accentuează astfel acordul desăvârșit și afirmarea reciprocă în Dumnezeu a Persoanei și Treimii.

Desemnarea ființei ca o permanență a Persoanei împreună cu conștiința și limbajul sau ca un mod integral a cărui corespondență în Sfânta Treime este Duhul Sfânt (socotit Purtătorul mișcării și harului în viața divină) evită tocmai acest risc al conceperii ființei ca un principiu abstract impersonal. De asemeni, nu se mai riscă identificarea conceptelor de ființă și persoană chiar dacă ființa este privită ca o permanență sau mod integral conținând întreaga persoană. Asociată mișcării în comuniunea treimică, ființa apare ca „ființă vie”.

Persoana nu mai este înțeleasă ca o singularitate monadică în sine, câștigând astfel un dinamism special în sine. În Dumnezeu, Persoana are în sine și în comuniunea Treimică mișcări de permanențe sau moduri integrale din care se reflectă, ies energiile divine necreate. Harul este comun Persoanelor Treimii. El reflectă sau este emanat din mișcările modurilor integrale ale Persoanei, în sine și în comuniunea inter-personală. Energiile nu sunt o emanație impersonală a unei ființe imobile ci o emanație, reflecție sau strălucire a mișcărilor unei ființe vii în sine. Iată cum abordarea trinitară a deschis calea „medierii” între termenii de ființă și energii prin actele sau mișcările Persoanei în sine și peste sine în comuniunea divină absolută.

Acestea sunt indicate de triada: iubire-împărtășire-dăruire de sine. Părintele Ghelasie așază între ființă și energii actul, din care energiile ies și în care se întorc. În fapt, etimologic, „energie” se traduce prin „în act”. Ca reflectare a mișcărilor sau actelor divine, energiile divine necreate nu introduc o compoziție în Dumnezeu, care este prezent în întregime în energiile Sale. Pe de altă parte avem aici o fundamentare a apofatismului persoanei, despre care s-a amintit în teologia contemporană (Vâșeslavțev, Stăniloae). Astfel taina persoanei în sine nu se reduce la energiile de manifestare, care dau informații doar despre mișcările sau actele Persoanei. Persoana rămâne să fie cunoscută mai presus de rațiunile energetice prin comuniune directă. Ea se cunoaște apofatic prin mișcări și întrepătrunderi de permanențe de sine ca iubire-împărtășire-dăruire de sine.

De altfel, După Sfântul Ioan Damaschin, „puterile cognitive, vitale, naturale și tehnice, se numesc lucrări/energi”, lucrarea/energia fiind „puterea și mișcarea specifică fiecărei ființe, fără de care există doar ceea ce nu există”⁶³. Sfântul Maxim Mărturisitorul așază între ființă și lucrare mișcarea ființială. Energia (sau lucrarea) provine din mișcarea ființei:

„[...] toată ființa, purtându-și în sine determinarea proprie, este izvorul (principiul, începutul) mișcării sale, ce se cugetă existând în ea în mod virtual. Toată mișcarea naturală spre realizarea unei lucrări presupune înainte de ea ființa; dar pe de altă parte, fiind cugetată ca ființa lucrării, ea deține locul de mijloc, aflându-se în chip natural între amândouă, ca intermediară. Și toată lucrarea (realizarea), definită după sensul ei natural, este sfârșitul mișcării ființiale, ce e cugetată ca aflându-se înainte de aceea”⁶⁴.

⁶³ *Expunere exactă a credinței ortodoxe* II, 23; PG 94, 949A, în: *Tomosul Sinodului Constantinopolitan din mai-august 1351 – Principiul text oficial al dogmei energiilor necreate*, ST Seria a III-a, Anul I, Nr. I, Ianuarie-Martie, 2005, București, pp. 80-81.

⁶⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* (vol. II), ed. Harisma, București, 1993, p. 150.

Indicarea ființei ca mod integral sau permanență a Persoanei este de asemeni în acord cu taina Întrupării dumnezeiești. Fiul lui Dumnezeu asumă în propriul Său Ipostas modul creat de existență sau icoana sa creată în integralitatea ființă (suflet) și energii (corp energetic). Harul divin este indicat la rândul său triadic: informație-energie-lumină, minte-simțire-rațiune, voință-sentiment-gândire, toate divine. Persoanele divine, triadele de sine și energiile de mișcare sunt inseparabile și în afirmare reciprocă astfel încât nu se poate vorbi despre o compoziție în Dumnezeu cel viu.

b. Elemente de antropologie iconică

Transpunerea viziunii revelate asupra tainei Sfintei Treimi la nivel antropologic se desfășoară în lumina revelației asupra creației omului după Chipul lui Dumnezeu și a Întrupării divine. În acord cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, aceasta din urmă este înțeleasă în sens larg ca taină a Creației, taină a parcursului ei spre transfigurare în unire cu Dumnezeu.

Părintele Ghelasie prezintă creația lumii într-o perspectivă liturgică asupra sfatului treimic dinaintea de veci asupra creației. Creația este darul Fiului către Tatăl. Bindecuvântarea Tatălui dă ființă creației iar suflarea Duhului consfințește darul Cuvântului, îi dă viață.

Creația are pecetea actului dumnezeiesc imprimată pe ființa sa prin cuvântul și suflarea divină. Omul are întipărit pe ființa sa însuși chipul divin, el fiind făptura în care Dumnezeu se unește cu creația în Hristos. Pecetea chipului și cuvintelor divine este însăși condiția participativă a ontologiei creației. Prin această pecete realitatea creată este altoită pe taina de Fiu al Omului asumată de Fiul lui Dumnezeu din veci. Dualitatea între Dumnezeu și creație nu este o dualitate între realități contrare ci este o dualitate iconică cu orientare liturgică.

Actul creator instituie un dialog și oferă o orientare spre participare în om a creației la viața dumnezeiască. Fondul creației este astfel dialogic. Existența creată este în sine participare, răspuns participativ la actul creator divin care îi pecetluiește ontologic identitatea. De aceea, în viziunea creștină, viața creată își desfășoară răspunsul de creștere în „identitatea ființială nealterată, după specie” (Sf. Maxim, Ambigua), „și păstrează specia, prin continue nașteri, până la sfârșitul lumii” (Sf. Vasile cel Mare, Omilii la Hexaimeron). Existența creată se desfășoară în taina filiației, traduce în modul creat taina filiației divine.

Părintele Ghelasie transpune distincția între ființă și energii la nivel antropologic ca integralitate unitară suflet și corpul energetic (reflectări de mișcare de suflet). Sufletul este indicat prin triadele: conștiință-memorie-limbaj, eu-duh-cuvânt, conștiință-ființă-sine, odihnă-mișcare-repaus, chip-față-asemănare. Comunicarea directă de suflet are loc prin mișcări integrale iubire-împărtășire-dăruire de sine, iubire-nădejde-credință. Corpul energetic este indicat de triade precum: informație-energie-masă fizică, energii informaționale-energi vitale-energi acumulative, minte-sentiment-rațiune, voință-simțire-gândire, individualitate-formă-manifestare. El are o triplă raționalitate: rațiuni mentale sau informaționale, rațiuni senzitive și rațiuni de funcțiuni organice.

Trupul iconic este indicat ca icoana de împletire și întrepătrundere a sufletului cu corpul său energetic. Are o condiție euharistică, fiind haina de nuntă a întrepătrunderii ființei cu energiile și a unirii omului cu Dumnezeu și întreaga creație. Trupul iconic are trei centre: centrul cerebral, centrul inimii și centrul abdominal. În centrul cerebral se întrepătrund conștiința și mintea. Inima e centrul de întrepătrundere a memoriei cu energiile vitale sau a duhului cu sentimentul. În centrul abdominal se întrepătrund limbajul de suflet și limbajul funcțiilor

organice. Inima e centrul unirii integrale a sufletului cu Dumnezeu, duhul fiind purtătorul mișcării și energiilor. De aceea energiile își găsesc odihna numai în mișcarea de duh din care au ieșit. Rugăciunea isihastă este întoarcerea energiilor în mișcarea de duh prin adresarea către Hristos. În fapt, El ne cheamă întâi, ne purifică și ne reface condiția euharistică.

Căderea omului în păcat a adus mișcări contrare orientării sale iconice, contrare chipului lui Dumnezeu. Acestea s-au reflectat în energii negative care au generat o realitate de adaos. Realitatea de suflet a fost acoperită, și a apărut subconștientul. Despărțirea de Dumnezeu s-a reflectat astfel în dezbinarea, scindarea în sine a omului. Slăbirea condiției euharistice se reflectă în moartea trupului. Condiția de cădere a omului s-a extins la întreaga creație. Hainele de piele (garments of skin) sunt condiția actuală a lumii în care se manifestă efectele entropice ale căderii. Ele sunt însă în același timp forme prin care economia divină limitează efectele păcatului și ne conduce spre pragul eshatologic al transfigurării lumii în unire cu Hristos. Creația suferă și suspină așteptând să se facă părtașă la slava fiilor lui Dumnezeu, citim în Scriptură.

Prin modul cum tratează structura ființei umane, concepția Părintelui Ghelasie se reliefează ca o antropologie iconică și un integralism iconic în care trupul se definește ca icoană a integralității suflet-corp. El este centrul axiologic al vieții duhovnicești, fiind descris ca altar al întrepătrunderii între ființă și energii, și loc al euharistiei cosmice. Caracterul dialogic specific al misticii isihaste are la bază ontologia triadologică și condiția euharistică ontologică, ca posibilitate de realizare euharistică dată de economia Întrupării. Sub raport axiologic, ființa umană este axată nu pe valorile spirituale nici pe cele materiale, ci pe valoarea euharistică, care este considerată cea mai înalt integrativă dintre valori. De aici reiese și rolul ritualului liturgic ca realizare participativ-dialogală a condiției euharistice. Ideea de filiație e centrală în economia acestei teologii. Ordinea „esențială” a existenței se fundamentează pe iubire și pe filiație, nu doar pe raționalitatea ierarhică. De aceea teismul acestei teologii are un ireductibil caracter hristocentric.

c. Antropologia iconică vs. teorii științifice naturaliste despre natura minții și problema conștiinței

În abordarea problematicii referitoare la natura minții și problema conștiinței Părintele Ghelasie distinge între conștiință și minte. În antropologia iconică pe care o prezintă, conștiința indică un mod integral sau o permanență a realității de suflet, iar mintea indică modul informațional al reflectărilor energetice. În creier ca centru al trupului iconic conștiința și mintea sunt întrepătrunse. Trupul iconic este împletirea și întrepătrunderea sufletului și energiilor sale de mișcare.

După cădere, mișcările împotriva orientării iconice scindează planul reflectărilor energetice, care iese în prim plan cu o logică antagonistă a raportărilor contrare. Planul de suflet și conștiința chipului divin, a fondului de participare la viața dumnezeiască, se retrag în plan secund. Sufletul orbește, este ocultat de o realitate de adaos, și apare o subconștientul.

În continuare, ne vom rezuma la a aborda comparativ câteva teorii mai importante din filosofia conștiinței, aplicate la raportul dintre conștiință și trupul material sau energetic vizat de cercetările științelor naturale

Sub raport causal, teologia patristică pusă în lumină de Părintele Ghelasie se distinge net de **epifenomenalism**. Epifenomenalismul este concepția conform căreia conștiința nu este decât un epifenomen al proceselor neuro-fizice pe care le însoțește ca un ecou sufletesc. Ea nu exercită nici o influență asupra fenomenelor de natură organică. Conștiința actului voluntar, de

exemplu, nu constituie o decizie liberă ce stă la originea actului efectuat de către subiect, ci doar o misterioasă iluminare interioară ce acompaniază absolut pasiv procesele nervoase în sine. Acestea din urmă constituie în sine veritabile forțe motrice ale actelor noastre. Acest nivel material nu este cel al deciziilor noastre, iar decizia conștiinței este considerată o iluzie. Hermann Ebbinghaus (1850-1909, filosof și psiholog german de orientare asociativistă) definește sugestiv concepția epifenomenalistă în legătură cu conștiința, comparând viața sufletească, subiectivitatea cu spectatorul care asistă la desfășurarea unei piese de teatru fără să intervină în succesiunea replicilor și a gesturilor de pe scenă⁶⁵.

Epifenomenul este definit⁶⁶ ca un fenomen accesoriu ce însoțește ca un adaus superfluu neesențial producerea unui alt fenomen de rang ontologic superior. Lipsit de autonomie, subzistând prin altceva, epifenomenul reprezintă o realitate de ordin secund ce acuză o carență de autenticitate.

Antropologia creștină ortodoxă este opusă radical epifenomenalismului prin următoarele:

– rangul ontologic superior este aici deținut de suflet, care este cauza mișcărilor energetice materiale. Energia este o realitate de ordin secund;

– actul voluntar este o decizie liberă a subiectului. În perspectiva dinamicii existențiale, personalismul se definește prin excelență ca o teologie a actului, esența oricărei acțiuni constând în actul personal.

Spre deosebire de **teoriile evolutive emergentiste**, conștiința nu apare pe o treaptă superioară de dezvoltare. Pe de altă parte nu se nega relațiile cauzale existente între treapta sufletească și cea corporală energetică.

Dificultatea trasării relațiilor cauzale între planul de suflet și cel de corp energetic stă în primul rând în „netranscriptibilitatea” discursivă a realității de suflet neraționalizabile. Modul comunicării direct sufletești transcende capacitatea de reprezentare a rațiunii discursive. Cu toate acestea reflectările energetice corporale studiate de către știință trimit la mișcările de suflet, dându-ne informații raționale și indicații existențiale despre ele.

Caracterul neobiectivabil al realității de suflet nu implică un apofatism absolut, pentru că realitatea energetică (care este câmpul rațiunii discursive) nu se află într-un raport de paralelism cu realitatea de suflet, ci într-unul de întrepătrundere și afirmare reciprocă.

În limbajul discursiv realitatea de suflet și participările ei pot fi doar indicate prin simboluri și numiri. Cu toate acestea, limbajul antinomic teologic poate fi privit ca o icoană în care se întrevede prezența realității de suflet. Altfel spus, limbajul teologic are menirea de a indica o orientare iconică și a fi un loc de altar al întâlnirii și dialogului de la suflet la suflet dincolo de rațiunile parțiale.

În acest sens, înțelegerea trupului iconic ca împletire și întrepătrundere între realitatea de suflet și trupul energetic face ca demersul științific structuralist să fie în sine inseparabil de dimensiunea dialogală participativă care vizează realitatea de suflet. Separarea motivată de criterii metodologice este un moment al gândirii abstracte, însă în unitatea concretă a persoanei, realitatea de suflet și cea de energii sunt întrepătrunse, se afirmă reciproc.

În ceea ce privește **perspectiva dualistă**, antropologia iconică nu este compatibilă cu un **dualism substanțial**. Este adevărat că dualismul nu recunoaște caracterul primordial în raport

⁶⁵ Hermann Ebbinghaus, *Essai de psihologie*, Paris, Payot, 1930, p. 202.

⁶⁶ *Mic Dicționar de Filosofie*, Ed. Politică, București, 1969, p. 115.

cu conștiința al materiei, pe care o consideră de sine stătătoare. În teologia creștină ortodoxă însă, energiile nu au o realitate de sine stătătoare, ci sunt reflecții ale mișcărilor de suflet. Prin urmare nu se poate vorbi despre un dualism substanțial, dar nici de un **emanaționism panteist**, pentru că trupul energetic are o consistență reală și ireductibilă generată de mișcările reale și ireductibile ale unei ființe vii. De asemenea, trupul are o condiție euharistică cu finalitate de integralizare și unire liturgică a creației cu Dumnezeu. Deși căderea a adus slăbirea acestei condiții până la mortalitatea extinsă la nivelul întregii creații, participarea la Trupul înviat al lui Hristos este condiția realizării liturgice în veșnicie a trupului iconic.

În perspectivă creștină, nu se poate vorbi nici despre un **dualism de proprietate sau conceptual**, deoarece proprietățile, însușirile, numirile, deși au ca suport mișcările de suflet, se disting științific în câmpul rașunilor parțiale, în planul reflecțiilor energetice.

Relativ la **teoriile moniste materialiste**, putem spune că acestea recunosc specificitatea conștiinței ca produs nesubstanțial al materiei. În schimb, în **ontologia iconică** a tradiției patristice sufletul e substanțial iar energiile nu au substanță ontologică proprie, nu sunt un principiu de sine stătător. Cu toate acestea nu se poate vorbi despre un **monism ontologic idealist**, pentru că într-o viziune iconică personalistă realitatea cuprinde în mod consistent întrepătrunse în structura sa ontologică ambele „principii”: spiritul și materia sau energiile sale de mișcare.

Behaviorismul, ca și **funcționalismul**, sunt alte încercări de reducere structuralistă a tainei sufletului la planul manifestărilor energetice.

Behaviorismul este o concepție psihologică elaborată de James Watson (1913), ca o reacție față de psihologia introspecționistă. Acesta consideră că obiectul psihologiei trebuie să se reducă la studiul exclusiv al comportamentului exterior, eliminându-se conștiința. Behaviorismul promovează analiza relațiilor dintre diferitele reacții ale animalelor și omului, și acțiunea stimulilor, studiind comportamentul motor, glandular sau verbal. Studiind în mod reducționist schemele de comportament, așa-numita psihologie obiectivă se limitează, de fapt, la rașunile comune semi-mecanice care definesc schemele de comportament și nu iau în considerare unicitatea și reacția personală.

În opoziție cu interpretarea psihologistă a logicii, **logismul** (Husserl, Lukasiewics) consideră că formele gândirii corecte sunt independente de realitatea psihică. Ele au o valoare obiectivă și un mod de existență sui-generis, suspendat în atemporalitate ideală, fiind indiferentă conștientizarea lor, fie adevărată fie eronată, fie cu titlu absent. În mistica isihastă, neconștientizarea sau percepția neadecvată a logosului nu implică inexistența lui sau existența lui pur immanent subiectivă.

Pe de altă parte, diferența dintre logism și perspectiva iconică este că în logism „obiectivitatea” formelor ideale are o existență în sine pe când în **antropologia iconică** „obiectivitatea” loghilor divini care sunt „suportul” formelor și rașionalității de creație are un caracter enipostatic, o existență reală personală în Logosul divin. Astfel în Persoana Logosului divin și în gândul sau planul lui Dumnezeu există un suport de „obiectivare” a logosului omenesc. Altfel spus, logosul fapturilor create are ca suport logosul dumnezeiesc care dă nivelul de obiectivare rașunilor create. Tocmai de aceea rașionalitatea de creație are o orientare transcendentă. Ea are ca împlinire sau țintă nu o simplă înțelegere immanentă a lumii ci comuniunea cu Dumnezeu în Logosul divin întrupat.

În desfășurarea programului celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie de la Düsseldorf, 1978, una dintre temele principale a constituit-o *Raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate*. Cu această ocazie a fost pus sub semnul întrebării scientismul și au fost subliniate limitele raționalității științifice caracterizată (așa cum preciza unul dintre raportorii în plen, Jean Ladrière): „printr-un proces de creștere sistematică bazat pe proceduri de control al validității cu caracter local. Atât în cazul științelor formale, cât și în cazul științelor empirice, validarea este de natură operatorie, ceea ce face ca, în ultimă analiză, caracterul operatoriu și cel local să fie cele două trăsături ale raționalității științifice”⁶⁷.

Cu referire la **neopozitivism**, de pildă, în care se include **fizicalismul timpuriu de tip Carnap**, s-a făcut ipoteza că acesta „identifică veridicitatea cu verificabilitatea, și adevărul cu mijloacele de verificare a lui”⁶⁸. Această interpretare atrage atenția asupra eludării problemei statutului obiectiv al adevărului. „Neopozitivismul a aderat constant la un relativism subiectivist, susținut pe argumente formaliste și materialiste”⁶⁹.

În lucrarea „*Der Logische Aufbau der Welt*”, Rudolf Carnap afirmă extrem de semnificativ: „Concepția după care ceea ce este dat sunt impresiile mele este comună solipsismului și teoriei constituirii. Aceasta din urmă și realismul transcendental susțin teza că toate obiectele cunoașterii sunt construcții și ca atare sunt obiecte ale cunoașterii în calitate de forme logice”⁷⁰.

Pentru ontologia iconică, „construcția” realității în conștiință are un sens precis: este vorba de formele care există în strânsă legătură cu ontologia persoanei, cu identitatea înțeleasă ca și chip sau icoană purtătoare a pecetei dumnezeiești. Formele logice, conceptele, ideile sunt doar rațiuni parțiale pe care numai elanul axiologic al conștiinței le poate cuprinde într-un înțeles întregitor.

Un realism specific este prezent în opera lui Emil Meyerson care a analizat cu un profund simț al nuanței procedeele științelor exacte, criticând mărginirea pozitivistă la factual și credința după care fizica matematică (de fapt matematizată) ar fi forma de bază a științei, ca și cum întreaga realitate ar fi de natură rațională. Concepția sa despre lege este antipositivistă și modernă: „Legea este o construcție ideală care exprimă nu ceea ce se petrece ci ceea ce s-ar petrece dacă ar putea să fie realizate anumite condiții”⁷¹.

Conceptul de explicație este cheia de boltă a epistemologiei lui Meyerson: „Explicația unui fenomen dincolo de lege constă în a găsi cauza sa, adică rațiunea sa mergând la geneză. (...) De aici, partea de irațional [noi am spune noetic, suprarățional sau transrațional, sau ceea ce fiind perceput prin nous ca organ al vederii lui Dumnezeu transcende câmpul rațiunilor parțiale, limbajul rațional discursiv, n.n.] care, asemeni unei bolti, trebuie să întregască orizontul științei”⁷².

Lucrările celui de-al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie au cuprins printre teme: „*Conștiința, creierul și lumea exterioară*”. Mario Bunge, exponent al **materialismului emergentist** a purtat răsunătoarea sa polemică cu neurofiziologul John Eccles. Vorbind despre conștiință, creier și lumea exterioară, Bunge a afirmat că voința către o mișcare provine în realitate din

⁶⁷ *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne*, Caiet documentar 3, Universitatea București, 1979, p. 123.

⁶⁸ I. S. Norski, *Sovremenii pozitivizm*, Moscova, 1961, p. 302.

⁶⁹ Ștefan Georgescu, *Epistemologie*, E.D.P., București, 1978, p. 81.

⁷⁰ Rudolf Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt*, Weltkreisverlag, Berlin, 1928, pp. 248-249.

⁷¹ Emil Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, tome I-ère, Payot&Cie, Paris, 1921, p. 7.

⁷² Ibidem, p. 8.

creier. „Dacă există numai materia”, a replicat Eccles, „atunci cum stăm cu propriile dvs. teorii, există ele?”. „Nu, nu există niciun fel de teorii, ci numai omul care teoretizează”.

În comunicarea sa din aceeași secție Mario Bunge preciza: „**Dualismul psiho-neural** prezintă mari dificultăți și în același timp împiedică tratarea științifică a problemei spirit-corp, pentru că așază mintea dincolo de posibilitățile neurologiei în domeniul ideologiei. Pe de altă parte, versiunea noastră, monismul psihoneural, este potrivită cadrului ontologic al științei, aduce studiul creierului la îndemâna metodei științifice”⁷³. Identificarea clară a adevărului cu mijloacele de verificare a lui este exprimată clar în acest context.

Funcționalismul, monismul psihoneural, fizicalismul, teoria identității de esență materialistă sunt din această perspectivă teorii reducționiste care fac din verificabilitatea materială criteriul adevărului și care ades sunt prizoniere acestui viciu de metodă.

Cibernetica nu a reușit să modeleze complexitatea organizării psihicului uman, ci doar schematic o parte dintre activitățile sale. Or acest fapt e acompaniat de riscul îndepărtării de specificul sufletului omenesc ce se „obiectivază” axiologic. Prin **valori** și prin **alegerea liberă neprogramată** omul devine vârful de lance al „luptei” antialeatorii.

Unul dintre cele mai interesante subiecte din câmpul modernității privește puțința de a concepe într-un mod științific posibilitatea reconcilierii caracterului determinist sau aleator al legilor fizicii cu libertatea sau capacitatea de alegere liberă a omului. Stephen Barr a adus în lumină într-un volum recent apărut dezbaterea științifică asupra posibilității ca mecanica cuantică, cu abordarea ei probabilistă nedeterministă, să permită conceperea voinței libere.

Afirmația că teoria cuantică este incompatibilă cu materialismul este numită de Barr teza London-Bauer. El prezintă pe scurt *argumentul London-Bauer*: „rezumând foarte pe scurt argumentul, observăm că are cinci pași: (1) În teoria cuantică descrierea teoretică fundamentală este prezentată în termeni de posibilități ipotetice multiple și probabilitățile lor relative; (2) Pentru a corela aceste posibilități ipotetice cu lumea faptelor trebuie ca un «observator» să facă măsurători; (3) O măsurătoare este completă în momentul în care observatorul a efectuat o judecată de fapt, adică a ajuns să știe că una dintre posibilitățile ipotetice este un fapt, iar celelalte nu; (4) Ceea ce-l face pe observator să fie observator este un act al intelectului; (5) Acest act nu poate fi descris complet prin teoria fizică fără inconsistență, căci matematica teoriei ne oferă numai probabilități în timp ce observațiile generează diferite rezultate”⁷⁴.

„Reflectând asupra implicațiilor teoriei cuantice în 1931, marele matematician și cercetător în științele naturale Hermann Weyl a făcut următoarea observație, care a rămas valabilă până astăzi: «Am putea spune că există o lume, cauzal închisă și determinată prin legi precise, dar (...) noua intuiție pe care o oferă fizica modernă [cuantică] (...) deschide mai multe căi de reconciliere între libertatea personală și legile naturale. (...) Trebuie să așteptăm dezvoltările ulterioare ale științei, poate milenii întregi, înainte de a concepe un tablou real și detaliat al texturii materiei, vieții și sufletului întrepătrunse. Însă nu e nevoie să ne mai simțim oprimați de vechiul determinism clasic al lui Hobbes și Laplace»”⁷⁵.

Potrivit **concepției existențialiste** dezvoltate de Gabriel Marcel, metafizica de tip cartezian construită pe „cogito, ergo sum” nu e suficientă deoarece pleacă de la abstract și nu ia

⁷³ Mario Bunge, Problema spirit-corp în lumina neurologiei, în vol.: *Filosofia și concepțiile despre lume în științele moderne*, Caiet documentar 3, Universitatea București, 1979, pp. 77-78.

⁷⁴ Stephen Barr, *Modern Physics and Ancient Faith*, p. 232.

⁷⁵ Ibidem, p. 184.

în atenție experiența personală concretă. Experiența noastră este mai întâi de toate una a subiecților, nu a obiectelor, și se întemeiază pe participare. Prin aceasta trebuie să ajungem la unitatea uitată a experienței, să depășim înstrăinarea, căci prin „a avea în posesie” care e sursa înstrăinării oamenii și-au pierdut ființa. „Trebuie însă să recunoaștem clar trecerea de la existență la prezență și mă întreb dacă nu prin prezență se trece de la existență la valoare”⁷⁶. „Ființa încarnată” este reperul central al reflecției metafizice⁷⁷. „Ființa încarnată înseamnă pentru om să apară ca acest-corp-aici (ce-corps-ici) fără a putea să se identifice cu el, nici să se distingă de el. Identificarea și distincția luate în sine fiind operații corelative dar care nu funcționează ca atare decât în sfera obiectelor”⁷⁸.

Am discutat mai sus despre problema relației dintre conștiință și trup. Din cauza distincțiilor terminologice, e necesară o discuție separată asupra aceluiași teorii aplicate la relația dintre minte și trup. Considerațiile de mai sus se extind la această problematică, dat fiind că mintea și funcționalitatea organică sunt două moduri egale, întrepătrunse ale corporalității energetice, ambele avându-și sursa substanțială în mișcările și interrelaționările sufletului.

Ontologia iconică nu se acordează cu o ontologie naturalistă strict reductivă în raport cu taina divină. Pecetea Chipului lui Dumnezeu pe ființa omului îi susține existența. Viața creată se desfășoară pe suportul iconic al pecetei divine ca participare și răspuns la cuvântul și suflarea creatoare. De aceea redobândirea cunoașterii și comunicării directe de suflet cere o refacere a condiției euharistice afectate de realitatea condiției căderii și păcatului. Acesta este domeniul asupra căruia se apleacă cu preponderență teologia și mistica creștină ortodoxă. Metodologia cerută de știința duhovnicească este una specială. Aceasta este calea purificării, iluminării și îndumnezeirii omului în procesul unirii cu Dumnezeu în Hristos. Instrumentul verificării în știința sufletului este însuși omul purificat de patimi și luminat de har, unit cu Dumnezeu. Perfecționarea metodei și instrumentului de verificare stă în creșterea în părtășie cu Hristos și înduhovnicirea proprie. De aceea în domeniul sufletesc omul de știință prin excelență este sfântul. Se reliefează astfel importanța Sfintei Tradiții în creștinism, ca abordare „științifică” a Revelației divine.

Taina creației este nedespărțită, întrepătrunsă cu taina dumnezeiască. Reflectările energetice ale sufletului nu sunt emanații iluzorii ci străluciri ale mișcărilor ființei, aura ființei ca ființă dialogică și liturgică. Viața creată este răspuns de participare pe fondul pecetei divine. În perspectiva ontologiei iconice, lumea fizică nu este un domeniu închis causal. Ea este compatibilă cu o **epistemologie deschisă spre transcendentul divin și spre planul de suflet**, transcendent în raport cu cel al reflectărilor energetice. Nivelul reflectărilor energetice își are sursa în mișcările spiritului care le generează.

Pecetea chipului divin e principiul unității sufletului, iar principiul unității reflectărilor energetice este sufletul. Unitatea planului reflectărilor energetice are un suport transcendent divin (cuvintele divine și chipul divin) și un suport transcendent creat (sufletul). Acestea depășesc domeniul științelor naturale cu metodologia lor specifică. În dorința de a se constitui ca un sistem explicativ auto-suficient științele naturale au căutat un principiu al unității strict immanent lumii fizice sau câmpului reflectărilor energetice pe care îl studiază.

S-a avansat ipoteza evoluției transformiste a speciilor ca un principiu explicativ care ar permite o relativă unificare a înțelegerii și **postularea lumii fizice ca un domeniu închis**

⁷⁶ Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, VII-ème éd., Gallimard, Paris, 1935, p. 306.

⁷⁷ Idem, *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris, 1940, p. 19.

⁷⁸ Ibidem, p. 31.

cauzal. În perspectiva patristică, înrudirea dintre formele de creație nu stă în evoluția formelor de creație una din alta, ci în pecetea actului creator divin, care le dă identitatea, chipul sau logosul de filiație. Creșterea făpturii create și multiplicarea prin nașteri au loc înăuntrul identității formei de creație.

Pe de altă parte, evenimentul căderii și consecințele sale entropice au creat o schimbare de mod în viața creată (indicată de expresia scripturală «veșmintele de piele»), astfel încât perioada pre-lapsariană nu poate fi investigată în mod consistent prin metoda științelor naturale.

Obiectul acestora (al cosmologiei inclusiv) este mai degrabă o „reformatare stochastic-entropică” a universului pre-lapsarian – unde, și când (deși e dificil de aplicat „unde” și „când” universului pre-lapsarian, aceste categorii neputând fi accesibile direct ființe umane căzute – în condiția actuală omul le poate cel mult întrezări în mod mistic-duhovnicesc) creația poate avea o dimensiune de tip nemijlocit liturgic, situându-se în afara dihotomiei determinist-stochastic. Este o dihotomie ce devine activă în contextul universului post-lapsarian: „săgeata” timpului post-lapsarian însuși are o dimensiune stochastică, mecanismul genetic fiind o reprezentare materială a acestei reformatări stochastice. Punând accent pe identitatea iconică implicată în dialog, perspectiva creștin ortodoxă apare compatibilă cu microevoluția, altfel spus cu creșterea variată a speciilor înăuntrul specificului identitar și în inter-relaționalitatea generală, dar nu și cu ipoteza darwinistă a transformării speciilor sau macroevoluția.

Pe de altă parte, această identitate iconică implicată în dialog trăiește la modul absolut/maximal în universul pre-lapsarian. Efectul căderii, văzut ca o „deformare stochastică” poate oferi cel mult „aparență” unei „evoluții”, o aparență care vizează „hainele de piele” și nu „creația ca atare” – „pre-lapsariană” – care aparține unei structuri spațio-temporal-liturgice. Aceasta din urmă, din perspectiva spațiu-timpului „căzut”, poate părea la fel de bine „aspațială” și „atemporală”.

S-a văzut în ultimul secol în repetate rânduri cum **tentația obiectivantă** a științelor poate duce în cazul unor excese sau pretenții totalizatoare la depășirea domeniului de competență. Se poate ajunge astfel la o închidere față de taina divină și viața spirituală în genere. Această deficiență are ca efect o stare de criză la nivel existențial, separarea dintre cultură și viață, neputința aducerii conținuturilor „științelor din afară” sau a momentelor lor abstracte în concretul unui eveniment de comuniune.

Concluzii: Conștiință și Intersubiectivitate

Distincția ființă-energii în Dumnezeu transpusă la nivelul creat trimite la un apofatism transcendent al persoanei sau sufletului creat în raport cu planul reflectărilor sale energetice. Domeniul de studiu al științei este un plan al relativității, căci energiile sunt în veșnică schimbare tinzând să se întoarcă și să odihnească în mișcarea de suflet. Aceasta în sensul că o cunoaștere privind domeniul energiilor create nu poate fi *ultimă*, consistența ei reală provenind din ceea ce o transcende, adică din sfera comunicării spirituale. După cum arată Părintele Stăniloae, faptul că Dumnezeu e prezent și lucrător în creația imprimată de chipul și cuvintele sale se transpune și la nivelul conștiinței.

„Conștiința divină și conștiința omului interferează, devin transparente una alteia, se conțin reciproc. Prin afirmarea acestei întrepătrunderi a omului și a lui Dumnezeu fără amestecare, creștinismul a revelat taina adâncă și indefinibilă a persoanei umane și a conștiinței sale”⁷⁹.

⁷⁹ Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Isus și experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 63.

În același timp nu este vorba despre o simplă oglindire impersonală, ci este afirmat caracterul dinamic al conștiinței luminate de har:

„Părinții au văzut sfințenia umană ca pe o asemănare a omului cu Dumnezeu, mereu mai mare, grație curățirii de patimi și sporirii în virtuți, care culminează într-o iubire nesfârșită. Aceasta înseamnă o adâncire a conștiinței umane, luminată de lumina conștiinței divine. După Părinți, virtuțile sunt formele umane ale atributelor lui Dumnezeu, adică reflexul mereu mai profund al luminii Lui, al conștiinței Lui în conștiința omului. Mai întâi, prin virtuți Dumnezeu se face om în om, apoi îl face pe om dumnezeu. Aceasta înseamnă că prin virtuți conștiința omului nu încetează să crească”⁸⁰.

Conștiința de sine este inseparabilă de conștiința poruncii dumnezeiești, prin care transpare astfel condiția liturgică a omului. Altfel spus, „libertatea și alteritatea omului, condiția creaturală și a chemării sale spre comuniunea cu Dumnezeu”⁸¹:

„Raiul era însăși această dreaptă judecată și dreaptă folosire a libertății, ajutată de har. Dar omul trebuia ferit de mândrie, care se putea ivi în el din faptul că judecă drept și alege numai binele. Făptura are chiar în libertatea ei puțința mândriei. De aceea trebuie să i se sădească totodată conștiința că nu e suprema instanță, că nu e făptură de la sine, ci că e făptură sub ascultare. Conștiința poruncii i s-a sădit și ea în fire. El are conștiința că e încadrat într-o rânduială stabilită de forul suprem al existenței. Dar el o poate și călca. Ea e porunca ce apelează la libertatea omului, nu lege care se împlinește în el fără voia lui, ca la animal”⁸².

Intersubiectivitatea înscrisă în conștiința omului creat după chipul Sfintei Treimi presupune cuprinderea tainică a altui subiect în sine ca un alt eu. Omul este „subiect, întrucât e capabil de a răspunde și se simte obligat la răspundere. (...) Avocatul altuia în noi, ceea ce ne face să fim responsabili lui, este conștiința. Pe măsura simțirii obligativității de a răspunde altuia, pe măsura tăriei vocii conștiinței, e crescută în noi capacitatea dragostei și subiectul”⁸³. Lidia Stăniloae vede în conștiința morală conținutul pocăinței și jertfei, al nădejzii, iubirii și dragostei. Morala presupune astfel:

„o stare de neconținută întoarcere asupra sieși însuși, pentru a se observa și a descoperi ceea ce Dumnezeu a sădit în el, dându-și osteneala să valorifice, să înmulțească darul dat lui, ca în parabola celor zece talanți, pentru sine și pentru ceilalți. Pentru a descoperi cât de aproape este transcendența de imanența noastră pieritoare, neputincioasă, stângace, labilă... Pentru a descoperi că viața trebuie să fie iubire și sacrificiu, în concertul unui grandios concret al moralei, nu a celei citite în cărți și repetat la examen, ci în aplicarea ei asiduă, smerită, firească. Atunci când termenii eticii laice încep să poată fi integrați în conținutul celor ai moralei creștine, al dragostei, speranței, iubirii”⁸⁴.

Florin Caragiu, București,
Mihai Caragiu, Ohio Northern University

⁸⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁸¹ Florin Caragiu, *Antropologia Iconică*, Ed. Sophia, 2008, p.166.

⁸² Sfântul Chiril al Alexandriei, *Scrieri, Partea întâia, Închinarea și slujirea în dub și adevăr*, trad., introd. și note de Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, Col. PSB 38, EIBMBOR, București, 1991, pp. 21-22, n. 13.

⁸³ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau Restaurarea omului*, Ed. Omniscope, Craiova, 1993; p. 75-76.

⁸⁴ Lidia Stăniloae Ionescu, *Etică și morală*, Tabor, Anul I, Nr. 8, Cluj-Napoca, noiembrie 2007, p. 60.



franda

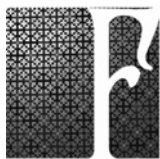
O picătură a mai rămas
până la împlinirea vremii
până la umplerea celei cupe aproape pline

Ca o mare
vindecare
plin fără doar 1
potirul
 în zare-i
 chiar
 Soare.

Însă o picătură a mai rămas în afară
în ce tărâm
 în ce țară de vis
 cutremurător de reală

și cine
 cine-i cel /cea
 ce va ajunge întâiul la ea
 și-o va îndupleca
 într-o mare
 umilință
 și înduioșare
 să-și lase lumea ei visată
și să se-avânte
 spre patria adevărată
 ce – iată ! – recunoscând-o
 a scăpărat să cânte.

Monica Rohan



rescele din strada Venerei

În toamna anului 1994, Sorin Dumitrescu invită un grup de colegi și prieteni să facă școală de frescă în curtea atelierului său din strada Venerei, nr. 15. Școala aceasta a ținut cam trei săptămâni și cred că e demnă de reținut, în dosarele Prologului.

Meșterul a fost Ionică Grigorescu, cunoscător al tehnicii frescei. Sorin Dumitrescu era asistentul său. Sorin dorea de multă vreme să învețe frescă; teauriza de ani de zile într-o groapă din curtea atelierului o mare cantitate de var stins care, înobilat de vechime, aștepta ceasul întâlnirii cu călții; iar acum ceasul acesta venise, printr-un angajament curatorial – o performanță de grup la Muzeul Kiscelli, din Budapesta (1-9 Octombrie 1994). Ucenicii au fost Ioana Bătrânu, Horea Paștina, Mihai Sârbulescu și Bogdan Vlăduță.

Am început cu lecții despre „intonaco” și „arriccio”. Am dezgropat varul, am tocat călții. Am întins amestecul pe pereți.

Și au și început să apară divergențe stilistice! Asistentul dorea un strat de var gros, bine netezit. Meșterul însă, mai socotit, susținea că varul trebuie întrebuințat cu mare scumpătate: „Varul e aur! Uitați-vă ce economic s-a pus, în vechile noastre biserici!”

Într-adevăr, sub fresca multor biserici vechi se străvede rostul peretelui. Stratul de var, subțire, lasă vizibile „imperfecțiuni” ale suprafeței, măruntaie ieșite, cocoașe, burți... Belele! Cu cât stratul de var este mai subțire, cu atât el se usucă mai repede, așadar trebuie să-i dai bătaie cu lucrul. Meșterul nostru este un mare adept al rapidității și nu are nevoie de un suport gros, pentru modeleuri complicate. El ar putea lucra însă, tot repede, și pe suporturi groase. Dar nu poate suporta risipa! Asistentului însă, furnizor al materialului pus la bătaie, nu-i ardea de economii și, mai ales, de belele cu capriciul, cu mofturile zidului. De ce să-ți rozi pensulele și creierii pe nimicuri, dacă se poate și altfel? Asistentul reclama o suprafață de lucru zdravănă și bine drișcuită, oglindă... Dar și drișcuirea multă e păcătoasă, căci fiecare netezire scoate apa din var și te poți trezi, din prea multă sete de perfecțiune, cu o felie de piatră seacă. Atunci, s-a zis cu fresca! Asemenea unui bețivan înrăit, fresca nu stă niciodată pe uscat.

Meșterul ne-a sfătuit să lucrăm cu grijă: „Varul arde pielea!” Dar tot el râdea de unul dintre ucenici, care, din prea mare grijă, se spăla tot timpul pe mâini!

Pigmenții, câțiva oxizi de pământ, i-am cumpărat de la magazin. Negrul l-am obținut din cărbune pisat. Am făcut foc în curte, am ars un morman mare de crengi și l-am prefăcut în cărbune. Ce sentiment nobil aveam, de primitivi! Cum mai pocnea lemnul verde, cum țâșneau scânteile din fumul negru și gros, preistoric, cum ne-am mânăjit pe mâini și pe față cu cenușa îndoită cu apă și var! Eu am propus să pisăm și niște țevi de fier, pentru o cromatică mai plină, dar mi s-a explicat că Homo Altamira nu folosea decât materiale foarte durabile...

Când a fost să trecem la pictura propriu-zisă, la așternerea culorii pe zid, am întrebat: „Cum se face?” Iar meșterul: „Cum vrei!”

Am băgat de seamă – din mica mea experiență didactică – că acest atât de cuprinzător îndemn, firescul, precisul și imperativul „fă cum vrei tu!” retează, de obicei, puterea de înțelegere a elevilor. Elevii au impresia că pricep mai bine „cum se face”, atunci când văd cum profesorul execută el însuși, cu mâna lui, pictura. De aceea elevii încep să pătrundă învățătura, cel mai adesea, ca discipoli.

Meșterul Ionică a folosit un alt procedeu, și acesta clasic, o tehnică de lărgire a cercului cunoștințelor: metoda de a indica mai multe feluri de „a face”, cât mai diferite între ele – pentru ca elevul să aleagă ce-i place și, mai ales, pentru ca el să vadă că se poate lucra în multe feluri. Dacă elevul inventează pe cont propriu o rețetă proprie, bună la gust, cu atât mai bine!

Meșterul Ionică e un bun improvizator. În cinci minute ne-a arătat, cu ce a găsit la îndemână, prin curte, felurite sisteme de atac al peretelui. Știam cu toții că pensula slujește la obținerea unor miraculoase efecte – după felul cum o înhați de coadă și o agiți prin aer – dar nu știam că ea se poate întrebuința și la bătut toaca, în pictură. Meșterul a apucat în mâna stângă un băț, în dreapta, pensula și – toc, toc, toc!, cu lemnul pensulei în lemnul bățului, în sus și în jos, într-o parte și alta, a împroșcat peretele cu stropi de culoare. „Stropicii”!... I-am recunoscut îndată. Mi-am amintit că-i mai văzusem eu, în vechi fresce de prin biserici, însă nu mă gândisem niciodată la procedeul facerii lor, ca la ceva serios. Ori, meșterul stropea cu multă seriozitate. El ne-a arătat că până și capacul unei sticle de bere poate deveni de neînlocuit, în obținerea anumitor amprente decorative pe suprafața peretelui.

Eu, obișnuit să pictez în plină pastă, m-am plâns că fresca e prea subțire, pentru mine. Meșterul mi-a spus: „Pune pământ în culoare!” Pământul din curte era tare ca piatra. Să-l pisez și pe acesta? L-am înmuiat cu furtunul... Am trecut noroiul prin sită, îndepărtând pietricelele și l-am amestecat cu zeama de frescă. Zeama a prins consistența unei creme, foarte plăcută frecării cu părul bidinelelor, cu varul așternut pe zid. Și am izbutit să fac frescă cu împăstări groase de un centimetru!

Zidul repartizat mie pentru pictură era acoperit de un oțetar tânăr. Asistentul s-a oferit să-i taie din crengi, pentru a-mi face loc, dar meșterul s-a împotrivit cu hotărâre: de ce să stricăm cadrul natural? A trebuit să-mi limitez cadrul meu artificial, să mă descurc cum pot, printre frunze.

În vremea aceasta, colegii lucrau de zor, fiecare după apucăturile lui. Unul abia atingea peretele, altul îl biciuia cu înverșunare...

Caragiale scrie: „Amatorul lucrează prin inteligență; artistul – prin apucătură. Pe artist îl stăpânește apucătura, amatorul își stăpânește priceperea. În fine, artistul este un om fără voință, adică un om incomplet, pe câtă vreme amatorul este un om cu voință, adică întreg.”

Fericiți zugravii cu diplomă de „Pictură Bisericească a Patriarhiei”, căci aceia își stăpânesc priceperea lor – de amatori! Aceia știu să-ți recite, ca tabla înmulțirii, „cum se face” o icoană: cu proplasmă, cu atâtea tonuri suprapuse (minimum de trei) pentru volume, cu atâtea blicuri de var în lumină, cu contururi de negru ș.a.m.d., ș.a.m.d.

Meșterul nostru nu aplică asemenea rețete: „Ce-i aia proplasmă?... Asta-i un termen de erminie. Nu l-am folosit niciodată!”

Asistentul susținea că proplasma este pământul „neîntocmit și gol”, pământul încă nedespărțit de ape, din prima zi a Creației, lucru care mie mi-a evocat din nou ceva primitiv, barbar, un sentiment preistoric, fumul negru și gros tras pe nări, la producerea cărbunelui. Cred că una dintre calitățile simbolicului este tocmai faptul că te bagă în ceață, ca pictor, în ceea ce privește facerea de imagini. Cum închipui pământul „neîntocmit și gol”, pe albul peretelui? Cu

grija!... Mai departe: „Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină! Și a fost lumină.” Cine luminează adâncul nepătruns al beznei, al mormântului, al iadului? Cine este lumina cea adevărată? Iisus Hristos! Tocmește chipul Mântuitorului asupra proplasmei – și icoana-i gata, după tipicul teologiei!

Vechii iconari nu-și băteau capul cu fleacuri de genul teoriei culorilor, explică asistentul: „Un iconar adevărat nu experimentează, ca Van Gogh, amestecul de complementare.” După spusele lui Sorin Dumitrescu, un iconar adevărat nici nu are ochi, pentru culori, fiindcă nu le vede; iconarul vede, pretutindeni, numai și numai icoane.

Meșterul a zugrăvit mai întâi Botezul Domnului, pe o crustă de var subțire ca unghia. („Prea subțire! Nici nu voi putea s-o decapez din perete” – se plângea Dan Mohanu când, mai târziu, s-a pus problema conservării frescelor noastre; și, într-adevăr, el nu a izbutit să mute Botezul pe un suport nou.) A desenat un contur aproximativ al siluetelor. A așternut deasupra întregului o supă de ocră, ușoară, să încălzească albul prea crud al peretelui. A mai adăugat niște griuri reci, obținute din cărbune și var...

„Ai pictat ca un maestru!” – i-a spus cu admirație Horia Bernea meșterului Ionică, văzând ce minune făcuse el, cu mijloace atât de puține.

Bernea și Paul Gherasim veneau uneori, seara, să vadă cum merge lucrul. Paul Gherasim ne dădea drept model frunzele risipite de toamnă în grădină: „Ia uite aici!” Culegea de pe jos o frunză palidă de arțar, cu smălțuri de culoare ușoare, rafinate, cu nervurile ca fricelul de păianjen și o suprapunea peste mult mai greoaiele tonuri ale unei icoane pictate de mine. „Uite dincoace!” Altă frunză, alt smălț, altă capodoperă pe care eu o călcam în picioare în timpul lucrului...

Cu scena Botezului, Ionică Grigorescu a isprăvit lecția despre icoane. A mai zugrăvit alături, simbolic, un porumbel cu creanga de măslin în cioc și, sub acest porumbel, portretele copiilor săi, Dimitrie și Maria. Copiii și-au întrerupt joaca în curte, pe rând, pentru a poza tatălui lor. Mai departe i-a pozat Mircea Tohătan, care venise să-și încerce și el puterea în frescă. Meșterul voia să ne arate cum să ne ferim de rutină; cum să ne îmbogățim repertoriul, prin studiul după natură. Într-un sfârșit a părăsit șantierul și ne-a lăsat să ne descurcăm singuri: „Nu-mi mai gădesc rostul aici!” – a argumentat el, la despărțire.

Frescele noastre au fost scoase după câțiva ani din perete și au devenit, de drept, proprietatea Fundației Anastasia. Sorin Dumitrescu le-a călătorit la Roma... Cel mai bine rezistă, în timp, fresca lui Ionică Grigorescu. Fresca subsemnatului este foarte deteriorată. Furat de apetitul pentru materie, uitam că zidul mai trebuie să fie și sclivisit!

Ce aș putea adăuga, în încheiere? După prima ședință de frescă – trebuind să feresc peretele de uscare, pentru a doua ședință – am întins pe zid un prosop ud, priponit în cuie. Pictasem chipul Mântuitorului și, fără să știu ce fac, i-am pironit un cui în creștet! Meșterul m-a privit în ochi, fără cuvinte. A doua zi am venit în strada Venerei desculț. Și așa, desculț, am terminat școala, drept penitență.

pictor Mihai Sârbulescu,
Universitatea Națională de Arte „N. Grigorescu”, București



sfînțenie și Vederea lui Dumnezeu¹

În Epistola către Evrei autorul cere creștinilor să caute „sfînțenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul” (Evr. 12, 14). Încredințarea că vederea lui Dumnezeu este accesibilă numai celor sfinți este foarte larg răspândită: nu este nicidecum un sentiment specific numai creștinilor. Cele mai multe religii leagă foarte strâns accesul omului la sacru de propria sa sfînțenie, deși există, firește, idei diferite despre ceea ce înseamnă propriu-zis sfînțenia: poate fi vorba despre puritatea rituală, sau despre sfînțenia în sensul de a fi osebit (*comp. II Cor. 6,17*), statut care aparține unei caste preoțești prin naștere sau consacrare. În tradiția creștină o asemenea sfînțenie presupune puritate morală, și, în general, toate concepțiile despre puritatea rituală includ puritatea morală, cu toate că n-ar putea fi redusă exclusiv la aceasta: totuși nici acest aspect nu este o trăsătură distinctivă a creștinismului. Încredințarea că vederea lui Dumnezeu presupune sfînțenia este reluată și într-una din *Fericiri*: „Fericii cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu” (Mt. 5, 8). Adeseori, mai ales în Cartea Psalmilor, puritatea inimii este înfățișată drept însușirea esențială cerută din partea celor care se îndreaptă spre Dumnezeu. În cunoscuta rugăciune de pocăință și umilință care este Psalmul 50 (sau 51), psalmistul spune: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule” (Ps. 50, 12), iar în Psalmul 23 (sau 24) celui care vrea să urce pe muntele Domnului și să stea în locul Său cel sfânt i se cere, printre altele, să fie „curat cu inima” (Ps. 23, 4). (Specialiștii în ebraică dintre dvs. care au în minte textul ebraic original pot protesta aici, invocând că în aceste versete cuvintele respective nu se referă la puritate, însă eu urmez Septuaginta, la fel ca Părinții asupra cărora mă voi opri, iar în Septuaginta apare $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\varsigma$ în ambii Psalmi).

Astfel, versetul din *Epistola către Evrei* cu care am început la fel ca și Fericirea amintită continuă o îndelungată tradiție biblică care socotește sfînțenia, sau curăția inimii, una dintre condiții *sau* condiția prin excelență pentru orice întâlnire adevărată cu Dumnezeu. Oricum, amândouă aceste versete vorbesc despre întâlnirea cu Dumnezeu în termenii unei vederi, și anume ai vederii lui Dumnezeu. Aceasta are la rândul ei o tradiție îndelungată în scrierile Scripturii, însă această tradiție este complexă. Ultimul verset din prologul Evangheliei după Ioan prezintă succint o oarecare parte din complexitatea tradiției biblice cu privire la vederea lui Dumnezeu: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Dumnezeul [sau Fiul] cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut” (In. 1, 18). Cu câteva versete mai înainte s-a arătat deja ce se înțelege prin „L-a făcut cunoscut”: „Și Cuvântul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de

¹ Articol publicat întâia oară în engleză: “Holiness and the Vision of God in the Eastern Fathers”, în: *Holiness, Past and Present*, ed. Stephen C. Barton, London – New York, T. & T. Clark, 2003, pp. 217-38. Mulțumim părintelui Andrew Louth pentru permisiunea de a traduce și publica acest text în limba română în revista „Sinapsa” (*n.tr.*).

adevăr” (1, 14). Vederea lui Dumnezeu este cu neputință – nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu – și totuși Cel care este în sânul Tatălui și totodată S-a făcut trup și-a arătat slava, o slavă care vine de la Tatăl și care astfel L-a „făcut cunoscut”. Vederea lui Dumnezeu este cu neputință și totuși, cu toate acestea, posibilă, reală cu adevărat. Întâlnim un paradox similar în Vechiul Testament: vederea lui Dumnezeu este imposibilă, și, într-adevăr, mai mult decât atât – a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă moartea, căci oamenii nu pot suporta realitatea lui Dumnezeu, așa cum a arătat și Semele atunci când a cerut să-l vadă pe Zeus așa cum este el în întreaga sa splendoare divină – și totuși în Scriptură aflăm cel mai mult despre aceasta prin excepțiile de la regulă, prin exemplele celor care L-au văzut pe Dumnezeu și au trăit ei înșiși această experiență. Lui Iacob, spre exemplu, după ce s-a luptat o noapte întreagă cu un „om” și a fost învins numai printr-o misterioasă atingere de coapsă, i s-a dat numele de Israel, și realizează că s-a luptat cu Dumnezeu. Îndată ce înțelege aceasta el exclamă: „L-am văzut pe Dumnezeu față către față și sufletul meu a fost izbăvit*” (Fac. 32, 30). Învățații evrei ne spun că numirea de Israel înseamnă „cel care se luptă cu Dumnezeu”, însă Părinții greci, urmându-l pe Filon, socotesc aproape fără excepție că înseamnă „cel care îl vede pe Dumnezeu”. În mod asemănător, Manoe, tatăl lui Samson, ca reacție la întâlnirea sa cu Dumnezeu, îi spune soției: „De bună seamă că vom muri, căci L-am văzut pe Dumnezeu” (Jud. 13, 22). Însă nu se întâmplă așa: după cum arată soția sa în mod înțelept, este greu de crezut că Dumnezeu le-ar fi acceptat jertfa și le-ar fi descoperit soarta fiului lor, dacă ar fi avut de gând să-i omoare.

Paradoxul vederii lui Dumnezeu – realitate pe care ce oamenii nu o pot îndura și care totuși este ilustrată numai prin excepțiile de la această regulă – este prezentat mai pe larg în cazul lui Moise. În *Ieșire* ni se spune că Domnul grăia cu Moise față către față, așa cum ar grăi cineva cu prietenul său” (Ieș., 33, 11). Cu toate acestea, chiar în același capitol al *Ieșirii* ni se povestește despre cererea pe care Moise o adresează lui Dumnezeu de a i se îngădui să vadă slava Lui. La această rugămintă el primește răspunsul: „Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea, voi rosti numele lui Iahve înaintea ta și pe cel ce va fi de miluit îl voi milui și de cine va fi vrednic de îndurare mă voi îndura. Însă”, continuă Domnul, „fața Mea nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască”. Dumnezeu îi oferă totuși lui Moise ceea ce pare a fi un compromis: „Iată aici la Mine un loc: șezi pe stânca aceasta; când va trece slava Mea, te voi ascunde în scobitura stâncii și voi pune mâna Mea peste tine până voi trece; iar când voi ridica mâna Mea tu vei vedea spatele Meu iar fața Mea nu o vei vedea!” (Ieș. 33, 18-23). În ceea ce-l privește pe Moise paradoxul devine chiar mai puternic: se afirmă că Dumnezeu vorbește cu el ca și cu un prieten, dar, totuși, lui Moise nu i se îngăduie să-l vadă pe Dumnezeu „față-către-față”: tot ceea ce poate să atingă este o privire fugară asupra spatelui lui Dumnezeu.

M-am oprit asupra vederii lui Dumnezeu în Scriptură – există și alte locuri clare pe care aș fi putut să le menționez, în special vederea lui Dumnezeu din Templu petrecută cu Isaia (Isaia 6) sau vederea lui Dumnezeu la care a fost făcut părtaș Iezechiel din primul capitol al acestei cărți profetice – deoarece cred că avem nevoie să ne familiarizăm cu această realitate înainte să ne referim la ceea ce au de spus Părinții despre sfințenie și vederea lui Dumnezeu. Căci aproape tot ceea ce au ei de spus ia forma reflecției asupra paradoxului biblic al vederii lui Dumnezeu: termenii în care ei înșiși au cugetat la vederea lui Dumnezeu au fost determinați de reflecția lor referitoare la aceste pasaje. Îndeosebi, poate, istoricul vieții lui Moise: modelul înfățișat de Filon, cu relatarea sa despre Moise ca un fel de arhetip al întâlnirii omului cu Dumnezeu, a fost urmat

* are sens concesiv: „L-am văzut, **dar, cu toate acestea** nu am fost nimic”.

de Părinți, și mai ales de către Părinții greci de care mă voi ocupa în principal. Începând cu Clement al Alexandriei întâlnim acest fel de a vedea modelul uceniciei creștine, urmarea lui Hristos, așa cum este înfățișată în relatarea vieții lui Moise care a fost dezvoltată de Origen, Părinții capadocieni, iar mai târziu de cel ce a scris sub numele de Dionisie Areopagitul, de Maxim Mărturisitorul și cei care le-au urmat. Chiar atunci când nu este explicită (și aceasta se întâmplă frecvent), găsim adesea că reflecția asupra vieții lui Moise este prezentă implicit în ceea ce Părinții au să ne spună despre vederea lui Dumnezeu.

Paradoxul descoperirii lui Dumnezeu către Moise este adeseori dezvoltat astfel: Dumnezeu pare să se reveleze pe Sine lui Moise și totuși în același timp pare să nege acea revelație. În mod frecvent această reflecție se concentrează nu pe descoperirea făcută lui Moise în crăpătura stâncii, la care tocmai ne-am referit, ci pe prima descoperire a lui Dumnezeu înaintea lui Moise în Rugul Aprins (Ieș. 3). Să ne amintim că Dumnezeu îi spune lui Moise cu prilejul acestei întâlniri că l-a ales ca să izbăvească pe poporul lui Israel din robia egipteană. Pentru a-i da autoritate printre israeliți – și de asemeni pentru a-l reasigura pe el însuși – Moise îi cere să-i spună numele lui Dumnezeu (Ieș. 3, 13). Părinții amintesc adesea ghicitura răspunsului lui Dumnezeu: אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (Ieș. 3,14). Ca o regulă, ei trec cu vederea ceea ce nouă ne pare a fi caracterul vag al expresiei „Sunt ce sunt” sau „Voi fi ce voi fi” din traduceri englezești, căci Septuaginta traduce aceasta prin Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, „Sunt Cel ce este”. Ce poate să însemne aceasta: Dumnezeu e oare Cel ce este în opoziție cu cei ce nu sunt, ca noi, bunăoară? Printre platonicienii veacurilor II și III era destul de obișnuită părerea că singur Dumnezeu este cu adevărat, că în comparație cu El participarea noastră la ființă este slabă și nesigură. Și dacă este adevărat că singur Dumnezeu este cu adevărat, cum putem noi, care mai degrabă nu suntem, să ajungem vreodată să-L cunoaștem? Ce fel de revelație este dacă Dumnezeu se descoperă pe Sine ca fiind dincolo de tot ceea ce pare cu puțință să atingem vreodată? Foarte curând, gândurile de acest fel au devenit un loc comun printre cugetătorii creștini, în calitate de gânduri ce exprimă incognoscibilitatea fundamentală a lui Dumnezeu. Cum suntem noi ca să răspundem unui Dumnezeu a cărui taină este de nepătruns? Pentru Părinții creștini răspunsul stă în Persoana lui Iisus. Clement al Alexandriei oferă o interpretare creștină a faptului că lui Moise i s-a îngăduit să vadă spatele lui Dumnezeu după principiul: ceea ce i se spune lui Moise (sau creștinului) prin această istorisire este faptul că nu putem privi fața lui Dumnezeu, însă ceea ce putem face este să-L urmăm din spate. Răspunsul lui Dumnezeu către Moise spune creștinului care îl citește că trebuie să-L urmeze pe Hristos, să devină ucenicul Lui. Această urmare a lui Hristos ESTE modul omenesc de a-L vedea pe Dumnezeu, cel puțin în această viață: iar o asemenea urmare a unuia care, bucurându-se de viața dumnezeiască, a îmbrățișat condiția umană ca Iisus din Nazaret, vrea să spună că ajungem aproape de Dumnezeu, că suntem, într-un anumit fel, asimilați vieții dumnezeiești. Iar Clement, care între Părinți este cel mai doritor de a indica spre convergența platonismului și creștinismului, argumentează în acest fel că urmarea lui Hristos și asemănarea noastră cu Dumnezeu înseamnă practic același lucru.

Asemănarea cu Dumnezeu – în grecește ὁμοιωσις θεῶν, o citare directă din dialogul lui Platon *Theatetus* (176B) – este una dintre modalitățile cele mai timpurii în care și-a găsit expresie înțelegerea creștină grecească a scopului vieții omenești ca îndumnezeire. Găsirea cuvântului potrivit pentru aceasta a luat ceva timp, însă de pe la sfârșitul veacului al patrulea, urmând în principal pe Grigorie de Nazianz, unul dintre așa-numiții Părinți Capadocieni numit de tradiția grecească Teologul, termenul de θέωσις a devenit consacrat. Nici termenul nici conceptul nu au

devenit atât de consacrate în teologia apuseană precum în cea răsăriteană (cu toate că mulți teologi occidentali, atât catolici cât și protestanți, au exagerat nefamiliaritatea latină cu acest termen), însă dacă vrem să sporim în înțelegere avem nevoie să pătrundem semnificația sa din teologia răsăriteană. Accentuarea provenienței sale platonice poate duce gândul la o intruziune străină în creștinism, dar cu toate că platonismul a oferit o terminologie convenabilă, ceea ce s-a exprimat printr-o asemenea terminologie a fost, cred, în mod autentic creștin. Să ne întoarcem la Scriptură. Un alt text despre vederea lui Dumnezeu pe care l-aș fi putut cita mai devreme este din prima epistolă a lui Ioan: „Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Știm că dacă El se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este” (I In. 3, 2). A-L vedea pe Dumnezeu «așa cum este» este o viziune transformatoare, în care devenim asemenea lui Dumnezeu.

Îmi pare că aici e nevoie să înțelegem două lucruri esențiale. Primul dintre ele are de-a face cu o diferență între noțiunile predominante în cultura noastră și în cea a Părinților. Faptul că „asemănătorul este cunoscut de către asemănător” era un loc comun pentru mulți filosofi din antichitate, până în perioada antică târzie. Cei mai mulți dintre Părinți erau familiarizați cu teoriile cunoașterii, potrivit cărora, pentru a cunoaște ceva, organul cunoașterii trebuia să fie cumva modelat după obiectul cunoașterii. Astfel de teorii ale cunoașterii erau numai un corolar al unei convingeri mai adânc înrădăcinate că suntem profund influențați – în ultimă instanță, poate, determinați – de obiectul preocupărilor noastre: ceea ce ne preocupă determină cine suntem. Iar preocupările noastre cele mai adânci determină cine suntem *cu adevărat*. Putem, spre exemplu, deveni profund preocupați de bani și dobândirea lor: aceasta va influența modul în care privim lucrurile, vom fi interesați de cât valorează ele sau cu cât pot fi ele vândute. Totul va fi judecat în termeni de valoare realizabilă, până și oamenii vor fi prețuiți fie ca oportunități de a câștiga bani, fie, dacă sunt „ai noștri” – cazul soției și copilului – ca dovadă a resurselor noastre. Aceasta este ideea principală a mitului regelui Midas: tot ce atingea se preschimba în aur – adică substanța banilor – chiar și fiica sa. Într-un limbaj mai modern, el știa prețul tuturor lucrurilor, însă nu știa valoarea niciunui. O astfel de abordare a cunoașterii începe din capătul opus al spectrului a ceea ce am face probabil în zilele noastre: teoriile moderne ale cunoașterii se referă la achiziția de informații, pe când filosoful antic – fie el păgân sau creștin – era mai interesat de căutarea înțelepciunii. Însă în cazul lui Dumnezeu, întrebarea despre cum ajungem să îl cunoaștem este și mai radicală, căci Dumnezeu nu poate fi cineva despre care avem numai informații. A-L vedea pe Dumnezeu nu înseamnă doar a-L prinde în raza privirii – cei care, asemenea mie, au stat oarecând la picioarele Profesorului Donald MacKinnon din Cambridge probabil că nu vor uita o afirmație a lui C.C.J. Webb pe care o reamintea în mod constant: „nu am putea da numele de Dumnezeu unei ființe în a cărei intimitate ar putea să pătrundă ca un intrus un Actaeon, sau ale cărui taine le-ar putea fura un Prometeu de la el fără consimțământul lui”² – nici n-ar putea consta vederea lui Dumnezeu într-o cuprindere cu privirea aprobatoare sau interesată: a-L vedea pe Dumnezeu înseamnă a-L întâlni și a fi transformat în decursul acestui proces. Amândouă aceste considerații stau în spatele afirmației lui Ioan că „vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea precum este”, și, poate chiar mai mult, în spatele adevărului acesteia, mai mult sau mai puțin universale din partea Părinților.

Acesta este modul în care Părinții au exprimat ideea cunoașterii lui Dumnezeu ca îndumnezeire. Grija noastră esențială este Dumnezeu: numai dimpreună cu Dumnezeu întâlnim

² C.C.J. Webb, *Problems in the Relations of God and Man*, Oxford: Clarendon Press, 1911, p. 25-6.

ceea ce depășește finitudinea și vremelnicia, sau mai curând pe Cel Care este dincolo, dincolo de tot ceea ce ne putem imagina. Acest lucru este formulat în învățătura că ființele omenești au fost create, după cum ne spune Geneza, „după chipul lui Dumnezeu”: suntem creați cu o afinitate pentru Dumnezeu ce urmează să fie împlinită prin înrudirea, exprimată în chip, adusă la deplina asemănare – pe cât este cu putință pentru făpturile mărginite – în experiența vederii lui Dumnezeu, o vedere care ne transformă în dumnezei. Ființele omenești îndumnezeite devin pe deplin, în mod desăvârșit umane: natura lor exprimă plenar ceea ce stă în menirea lor. Oamenii a căror preocupare ratează ținta îndumnezeirii își refuză deplina lor umanitate.

Veacul al IV-lea a fost cel care a văzut convertirea împăratului Constantin și începutul transformării Statului Roman într-un Imperiu Creștin. În același secol a avut loc o schimbare în învățătura creștină – sau poate mai bine spus o realizare radicală a implicațiilor învățăturii creștine pentru înțelegerea noastră omenească a naturii lucrurilor, a ceea ce am putea numi metafizică sau ontologie. Astfel, Sinodul de la Niceea, convocat de împăratul Constantin în 325, a mărturisit că Domnul nostru Iisus Hristos este deoființă, *ομοούσιος*, cu Dumnezeu Tatăl, iar spre sfârșitul veacului faptul că Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt un singur Dumnezeu, având în comun o unică ființă sau natură, radical diferită de cea a universului care fusese adus la ființă din nimic, *ex nihilo*, de către Dumnezeu, era pentru creștinătatea ortodoxă o convingere deja de nezdruncinat. Ființa lui Dumnezeu este necreată, în timp ce pentru toate cele din univers – ființele omenești și toate de pe pământ, pământul însuși, soarele și luna și stelele, și de asemeni toate celelalte ființe ca îngerii și diavolii – a fi înseamnă a fi creat. Implicația acestui abis metafizic între ființa necreată a lui Dumnezeu și ființa creată a tuturor celorlalte a fost înțeleasă imediat, în mod deosebit de Părinții Capadocieni, Sfântul Vasile cel Mare, prietenul său Sfântul Grigorie de Nazianz și fratele mai mic al Sfântului Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa. Principala consecință consta în faptul că submina separarea ontologică fundamentală din metafizica platonice în lumea spirituală și lumea materială: atât lumea spirituală cât și lumea materială erau acum privite drept create. Înrudirea ființială [*κατά τὴν οὐσίαν*] între Dumnezeu și ființele spirituale, incluzând oamenii (sau cel puțin sufletele lor), postulată de Platonism a fost abolită: arhanghelul de pe treapta spirituală cea mai înaltă nu era mai aproape de Dumnezeu decât o piatră, pentru că ambele au fost create *ex nihilo* de către Dumnezeu. Caracteristica omenească definitorie de a fi «după chipul lui Dumnezeu» nu mai constituia o înrudire spirituală ființială [*κατά τὴν οὐσίαν*] (așa cum aveau tendința să presupună mai înainte teologii creștini), ci un har special, deși unul durabil, prin care ființele omenești fuseseră alese din tărâmul creaturilor spre posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu. Elaborarea cea mai clară a ceea ce însemnau toate acestea pentru înțelegerea cunoașterii lui Dumnezeu de către om îi aparține lui Grigorie de Nyssa, expusă în special într-una dintre ultimele sale lucrări, *Viața lui Moise*. După Sfântul Grigorie aspectul cel mai semnificativ al istoriei lui Moise și care anterior nu a fost exploatat mult este identificat în progresia de la lumină la întuneric în decursul întâlnirii sale cu Dumnezeu. O întâlnire care se adâncește în înaintarea de la lumină la întuneric, nu de la întuneric la lumină. În Rugul Aprins, Dumnezeu s-a arătat pe Sine ca lumină, o lumină care a înlăturat erorile neștiinței sale anterioare: se face simțită aici o mișcare de la întuneric la lumină. Însă ulterior legământul lui Dumnezeu cu Moise îl poartă pe cel din urmă într-un întuneric din ce în ce mai adânc. El primește legea cu prilejul ascensiunii pe Muntele Sinai, și, pe măsură ce urcă, el dispare în nori; după ce a primit legea, se apropie de „întunericul adânc unde era Dumnezeu” (Ieș. 20, 21). Lumină-nor-întuneric adânc: pe măsură ce se apropie de Dumnezeu

Moise se găsește într-un întuneric tot mai de nepătruns. Grigorie însuși descrie această înaintare după cum urmează:

„Care este deci înțelesul intrării lui Moise în întuneric și al vederii lui Dumnezeu de care s-a bucurat acolo? Textul de față ar putea să pară cumva în contradicție cu dumnezeiasca arătare pe care o văzuse mai înainte [în Rugul Aprins]... Dar nu trebuie să gândim că aceasta contrazice întreaga serie a lecțiilor spirituale pe care le-am avut în vedere. Căci textul sfânt ne învață aici cu privire la cunoașterea duhovnicească că aceasta are loc mai întâi ca o iluminare în persoanele care o experiază... Însă pe măsură ce sufletul sporește duhovnicește,... cu atât mai mult îi pare că firea dumnezeiască este invizibilă... Adevărata vedere și adevărata cunoaștere a ceea ce căutăm constă tocmai în nevedere, în conștientizarea faptului că scopul nostru transcende toată cunoașterea și pretutindeni ne desparte de el întunericul tainei de nepătruns”³.

Vederea lui Dumnezeu nu este chiar ceea ce și-ar putea imagina cineva: este o continuă tindere spre Dumnezeu înaintând într-un întuneric de nepătruns. Grigorie arată desfășurat ce înseamnă aceasta în diferite feluri: tinderea creaturii finite spre Dumnezeu este fără de capăt, căci Dumnezeu este întotdeauna dincolo; însetarea după Dumnezeu a făpturii nu este niciodată potolită, ci într-un fel e satisfăcută prin a nu fi satisfăcută; a-L vedea pe Dumnezeu, spune în altă parte Grigorie, „înseamnă a-L urma oriunde ne-ar putea conduce”⁴ – acesta este modul în care Grigorie interpretează pasajul în care Lui Moise i se refuză vederea feței lui Dumnezeu, dar i se îngăduie să-i vadă spatele. Găsim aici, într-o formă elaborată, paradoxul pe care l-am remarcat mai devreme în învățătura scripturistică despre vederea lui Dumnezeu ce pare cu neputință și totuși este dăruită.

Importanța atribuită inefabilității lui Dumnezeu devine o temă fundamentală a teologiei grecești începând cu sfârșitul veacului al IV-lea: ca și la Părinții Capadocieni, o găsim exprimată în mod elocvent la Sfântul Ioan Gură de Aur⁵. La toți aceștia, ea provine din abisul fundamental care apare acum să existe între Dumnezeu cel necreat și ceea ce El a creat *ex nihilo*. Însă nu este vorba despre o doctrină care propovăduiește agnosticismul: nu este adevărat că nu știm nimic despre Dumnezeu, ci că nimic din ceea ce cunoaștem despre El nu se măsoară cu faptul că Dumnezeu există. Știm cu certitudine că Dumnezeu există, și ni s-au descoperit o sumedenie de lucruri despre lucrarea lui Dumnezeu în creație și despre încercările Sale continue de a atrage omenirea căzută înapoi la comuniunea cu El, în mod deosebit prin Întrupare, când Dumnezeu însuși a asumat chipul omenesc ca să ne mântuiască. Însă nimic din această cunoaștere nu ne oferă mai mult decât o străfulgerare asupra realității transcendente a lui Dumnezeu. Nu cunoaștem ființa lui Dumnezeu. Sfântul Vasile a rezumat aceste lucruri într-o scrisoare adresată unui prieten: „spunem că Îl cunoaștem pe Dumnezeu din lucrările (sau energiile) Sale, însă nu ne luăm ca sarcină să ne apropiem de ființa lui Dumnezeu; căci lucrările Sale coboară până la noi, dar ființa Sa însăși rămâne neapropiată”⁶.

³ Gregory of Nyssa, *Life of Moses* II. 162-3 (ed. Jean Daniélou SJ, *Sources Chrétiennes* 1^{ter}, Paris, Le Cerf, 1968, p. 211). Trad. din: *From Glory to Glory*, texte din scrierile mistice ale lui Grigorie de Nyssa, selectate și cu o Introducere de Jean Daniélou SJ, traduse și editate de Herbert Musurillo SJ, London: John Murray, 1962, p. 118.

⁴ Gregory of Nyssa, *Life of Moses*, II. 252 (ed. Daniélou, p. 280).

⁵ Vezi îndeosebi omiliile lui Ioan Gură de Aur asupra incomprehensibilității lui Dumnezeu (ed. A-M. Malingrey, *Sources Chrétiennes* 28^{bis}, Paris, Le Cerf, 1970).

⁶ Basil, ep. 234 (*The Letters*, ed. R. J. Deferrari, Loeb Classical Library, London: Heinemann, III, p. 372).

Acest echilibru între un accent fundamental pe inefabilitatea lui Dumnezeu și confirmarea plină de recunoștință a ceea ce Dumnezeu ne-a făcut cunoscut despre Sine Însuși, mai presus de toate în Întrupare, a devenit caracteristic filosofiei creștine grecești. Scriitorul care a luat numele de Dionisie Areopagitul a împrumutat din terminologia neoplatonică spre a exprima această distincție și a vorbit despre teologia apofatică și catafatică: teologia negativă și teologia afirmativă. Afirmăm tot ce ne spune Scriptura despre Dumnezeu, însă în același timp negăm acestea, deoarece Dumnezeu transcende în mod negrăit orice concept sau imagine pe care o avem despre El. Pentru Dionisie „întunericul supraluminos” al descoperirii lui Dumnezeu nu este decât simbolul care atestă coincidența teologiei apofatice și a celei catafactice: avem o strălucire coplesitoare care ascunde pe măsură ce revelează⁷.

Există totuși un înțeles mai adânc în relația dintre teologia apofatică și cea catafatică, iar aceasta ne întoarce la tema noastră despre sfințenie și vederea lui Dumnezeu. Teologia catafatică – ceea ce se afirmă în revelație, și ceea ce discernem cu privire la lucrarea lui Dumnezeu din ordinea lumii create – afirmă ceva despre Dumnezeu; teologia apofatică susține că toate acestea nu reușesc să-l facă cunoscut pe Dumnezeu, și astfel avem impresia că teologia afirmativă este subminată. În realitate, totuși, este consolidată. Aceasta din două motive: fără negarea din teologia apofatică, afirmațiile despre Dumnezeu constituite în concepte și imagini ar deveni idolatre, ne-am putea imagina că am înțeles fără rest realitatea lui Dumnezeu, și atunci am fi într-adevăr pierduți: însă în al doilea rând teologia apofatică este fundamentată pe convingerea, născută din legământul nostru cu Dumnezeu, că Dumnezeu este dincolo de tot ceea ce putem noi concepe: nu este o negare abstractă, ci o verificare a capacității noastre de cunoaștere prin conștiința că Dumnezeu este dincolo de închipuirea noastră. Teologia ortodoxă modernă exprimă aceasta spunând că prin lucrările lui Dumnezeu îndreptate spre noi știm ceva despre El, însă cunoaștem aceasta ca pe un flux provenit dintr-o realitate personală ce nu poate fi capturată de nimic din ceea ce spunem despre El: taina comuniunii personale cu Dumnezeu, indiferent de forma ei supusă timpului, este cea care ne face să negăm caracterul absolut a tot ceea ce spunem despre Dumnezeu. După cum s-a exprimat marele teolog român Părintele Stăniloae: „Taina realității personale a lui Dumnezeu este experiată, la drept vorbind, prin renunțarea la toate cuvintele care indică atributele și lucrările lui Dumnezeu îndreptate spre noi”⁸. Același mod de a vedea apofatismul întemeiat în realitatea experienței inter-personale a lui Dumnezeu este afirmat de Vladimir Lossky:

Departate de a fi o limitare, apofatismul ne îngăduie să transcendem toate conceptele, orice sferă a speculației filosofice. Este o tendință spre o plenitudine tot mai mare, în care cunoașterea este transformată în ignoranță, teologia conceptelor în contemplare, dogmele în experiența tainelor inefabile. Mai mult, este o teologie existențială care implică întreaga ființă a omului, îl pune pe calea unirii și îl constrânge a fi transformat, a-și transforma natura pentru a atinge adevărata cunoaștere (gnosis) care este vederea duhovnicească a Preasfintei Treimi. Apoi această

⁷ Pentru imaginea „întunericului strălucitor” (traducerea inspirată făcută de Henry Vaughan expresiei *hyperphotos gnophos* în ultimul vers al poemului său “The Night”), vezi Dionysios the Areopagite, *Mystical Theology*, 1.1 (ed. A.M. Ritter, *Corpus Dionysiacum* II, Patristische Texte und Studien 36, Berlin-New York, 1991, p. 142, rd. 1-2).

⁸ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1996²), I, p. 107. Traducere (revizuită) de Dumitru Stăniloae, *The Experience of God*, trad. și ed. Ioan Ioniță și Robert Barringer, Brookline MA, Holy Cross Orthodox Press, 1994, p. 142.

„preschimbare a inimii”, această μετένοια, înseamnă pocăința. Calea apofatică a teologiei răsăritene este pocăința persoanei omenesti înaintea feței Dumnezeului celui viu⁹.

Teologia apofatică, prin urmare, este acea dimensiune a teologiei care ne asigură că nu este pierdută din centrul atenției întâlnirea față-către-față cu Dumnezeu, elementul care stă în inima oricărei cunoașteri veritabile a lui Dumnezeu, în inima vederii lui Dumnezeu. Dezvoltarea, pe care am schițat-o până acum, bazată pe reflecția patristică asupra vederii lui Dumnezeu, își află focarul în teologia bizantină în cugetarea asupra unui eveniment biblic pe care nu l-am menționat încă: Schimbarea la Față a lui Hristos pe un munte, care a fost identificat în mod tradițional drept Muntele Tabor.

În evenimentul Transfigurării Domnului, vederea lui Dumnezeu apare pusă în act în viața și persoana lui Hristos pentru acei apostoli – cei trei mai apropiați, Petru, Iacov și Ioan – cărora li s-a dat privilegiul de a-i fi martori oculari. Exegeza patristică tâlcuiește semnificația evenimentelor care au însoțit Schimbarea la Față – lumina orbitoare, prezența lui Moise și Ilie, zăpăceala lui Petru și propunerea sa de ridicare a trei colibe, coborârea Norului și glasul care a venit din acesta, spaima ucenicilor și în final vederea lui Iisus care era singur. Este vorba despre o teofanie: ucenicilor li se descoperă dumnezeirea lui Iisus. Însă manifestarea firii dumnezeiești a lui Iisus înseamnă manifestarea sa ca Unul din Treime, fapt simbolizat de coborârea Norului, sălășluirea (shekinah) prezenței divine, care indică pe Sfântul Duh, și de glasul Tatălui care mărturisește despre Iisus că este Fiul Său iubit. Strălucirea în care Iisus se transfigurează arată natura Sa omenească transparentă naturii dumnezeiești, iar prezența lui Moise și Ilie, amintind de părțile principale ale Scripturilor Ebraice, Legea și Profetii, provoacă adesea comentarii cu privire la modul în care, în lumina lui Hristos, a devenit transparent sensul Scripturilor. Însă această strălucire îi înspăimântează pe ucenici; ei se aruncă cu fața la pământ: descoperirea este copleșitoare, depășind puterea de suportare a neamului omenesc. Toate temele pe care le-am întâlnit până în acest punct cu privire la paradoxul vederii lui Dumnezeu ajung în câmpul unei asemenea abordări a Schimbării la Față. Dintru început Părinții au fost fascinați de această taină: afirmația celebră a lui Irineu – *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*, „slava lui Dumnezeu este omul viu, și viața adevărată a omului este vederea lui Dumnezeu”¹⁰ – această afirmație izbitoare apare într-un capitol în care, fără a menționa în mod explicit Schimbarea la Față, Irineu strânge laolaltă toate temele aduse în prim plan de această taină. Însă din referirile patristice la Transfigurare s-a evidențiat curând faptul că Părinții nu vorbesc despre un eveniment limitat la viața lui Iisus, ci au în vedere o experiență cunoscută și trăită în viața Bisericii. Astfel, citim în *Omiliile Macariene* din ultima parte a veacului al IV-lea: „După cum trupul Domnului s-a transfigurat atunci când a suit în munte și S-a schimbat la față în slava dumnezeiască și în lumina infinită, tot astfel trupurile sfinților sunt proslăvite și strălucesc ca fulgerul” (XV, 38)¹¹. Să ne amintim că în relatările asupra Transfigurării o atenție specială se acordă feței lui Hristos: s-a schimbat, spune Sfântul Luca (Luca 9, 29); a strălucit ca soarele, după Sfântul Matei (Mt., 17, 2). Tot astfel se întâmplă cu transfigurarea sfinților: se spune despre Sfântul Antonie, marele nevoitor al Pustiei Egiptului, că dacă cineva care nu îl cunoștea îl vizita într-un moment când se afla împreună cu alți monahi, oaspetelui i se descoperea imediat care

⁹ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London, James Clarke, 1957, p. 238.

¹⁰ Irenæus, *Adversus Hæreses* IV. 20. 7 (ed. W.W. Harvey, Cantabrigia: Typis Academicis, 1857, II, p. 219).

¹¹ Makarios, *Hom.* 15. 38 (ed. H. Dörries-E. Klostermann-M. Kroeger, *Patristische Texte und Studien* 4, Berlin: Walter de Gruyter, 1964, p. 149).

dintre cei de față este Sfântul, atenția fiindu-i „atrasă de ochii săi”, din pricina „marii și negrăitei frumuseți” a feței sale, semn exterior al „cugetului său adunat și al curăției sufletului”¹².

În perioada bizantină toate acestea par să fi fost adunate laolaltă. În veacul al VII-lea, Sfântul Maxim Mărturisitorul cugeta adesea la evenimentul Schimbării la Față. El folosea limbajul dionisian al teologiei apofatice și catafactice spre a tâlcui taina. Lumina care iradiază din trupul și veșmintele Sale, încât înfățișarea omenească a lui Hristos devine transparentă față de natura dumnezeiască, îi vorbește lui Maxim despre transparența și claritatea Scripturii și creației pentru cei a căror înțelegere a fost curățită și pusă în acord cu Hristos, pentru cei capabili să primească lumina lui Hristos: expresia din psalmi „întru lumina Ta vom vedea lumina” (Ps 35 [36], 10) nu este niciodată departe în interpretarea patristică a Transfigurării. Aceasta este latura catafatică, după cum arată Sfântul Maxim, latura afirmativă a Transfigurării. Însă fața, fața preschimbată și strălucitoare ca soarele ne atrage într-o taină dincolo de tot ce putem cuprinde cu înțelegerea, în taina persoanei lui Hristos, Persoana divină care a asumat firea noastră omenească. Fața lui Hristos – față și persoană sunt același cuvânt în grecește: *πρόσωπον* – vorbește despre „ascunzimea proprie a ființei Sale [dumnezeiești]”¹³. Aceasta este întâlnirea față-către-față cu Hristos, spre care ne atrage toată strălucirea, rămânând însă o taină de nepătruns: contemplăm doar și suntem pătrunși de teamă sfântă cu prilejul întâlnirii inefabile, care rămâne dincolo de tot ce ni se descoperă în strălucirea revărsată din trupul și veșmintele Sale. Sfântul Maxim ne înfățișează aici un fel de contopire a misticii întunericului întâlnite la Sfântul Grigorie de Nyssa cu o mistică a luminii, pe care Schimbarea la față o simbolizează într-un mod mai natural. Lumina Dumnezeirii iradiază din omenitatea creată a lui Hristos și ne atrage într-o stare în care întregul cosmos ni se descoperă răspândind lumina Dumnezeirii, însă lumina însăși, dat fiind că este lumina Dumnezeirii necreate, nu poate fi înțeleasă de capacitățile noastre omenești: este copleșitoare, un „întuneric strălucitor”, după exprimarea poetului galez Henry Vaughan, o lumină care, adunându-ne în noi înșine, ne atrage în taina insondabilă a realității lui Dumnezeu.

Cineva ar putea gândi că o asemenea importanță dată Schimbării la Față poate umbri tainele mai adânci ale Crucii și Învierii. Nu cred că se întâmplă aceasta: Schimbarea la Față vorbește despre o transfigurare care are loc în noi, iar Crucea este măsura transformării de care avem nevoie spre a ne deschide luminii de pe Muntele Tabor și din Grădina Învierii: interpretarea apofatică dată de Maxim Transfigurării face emblematic ceea ce Lossky numea, în fraza deja citată, „pocăința persoanei omenești înaintea feței Dumnezeului celui viu”. Există, foarte probabil, un contrast în înțelegerea acestor taine între Apusul care a avut tendința să accentueze Crucea și Răsăritul care a căutat dincolo de suferința Crucii spre biruința manifestată în Înviere și prefigurată în Schimbarea la Față; însă nu doresc să fiu polemic în această prezentare. Este neîndoielnic că teologia bizantină a ajuns din ce în ce mai mult să pună accentul pe Transfigurare ca arhetip al întâlnirii omului cu Dumnezeu. Cu o mie de ani în urmă, la răscrucea mileniului precedent, un monah cu totul aparte, Sfântul Simeon Noul Teolog („nou” în contrast cu ceilalți „teologi” din tradiția greacă, Sfântul Ioan Evanghelistul și Sfântul Grigorie

¹² Athanasius, *Vita Antonii* 67 (trans. R.T. Meyer, Ancient Christian Writers 10, London: Longmans, Green and Co., 1950, p. 77).

¹³ Maximos, *Quaestiones et Dubia* 191, rd. 48 (ed. J.H. Declerck, Corpus Christianorum Series Græca 10, Turnhout: Brepols, 1982, p. 134. Schimbarea la Față este de asemeni tâlcuită de Maxim în lucrarea sa *Capita theologica et aconomica* 13-18 (Patrologia Græca [= PG] 90. 1129C-1133B), și în *Ambiguum* 10. 17, 31 (PG 91. 1125D-1128D, 1160B-1169B).

de Nazianz) a introdus o notă de prospețime în teologia bizantină vorbind despre propriile experiențe ale luminii necreate a Dumnezeu: până atunci tradiția bizantină se arătase deosebit de rezervată în privința materialelor autobiografice. De-a lungul scrierilor sale el descrie aceste experiențe, și le vede revelând realitatea a ce înseamnă să fii creștin: un răspuns la prezența lui Dumnezeu în sânul umanității, în Persoana lui Hristos Îtrupat, o prezență extinsă la noi prin Evanghelie și Sfintele Taine, și impropriată de noi în experiența simțită, de regulă fiind vorba despre experiența luminii necreate a Dumnezeu. Prima sa experiență a fost un fel de experiență a convertirii, căreia, după spusele sale, i-a fost numai într-un mod ezitant fidel. El se ruga, spune, în locul său obișnuit, și deodată „nu a mai văzut decât lumină de jur împrejur și nu a mai știut dacă stătea pe pământ... În schimb se afla în întregime scaldat de prezența luminii nemateriale și îi părea că el însuși s-a preschimbat în lumină”¹⁴. La Simeon vedem într-adevăr ceea ce ni se spune în Evangheliile despre Hristos transfigurat: el este străbătut de lumină, s-a făcut lumină. Schimbat la față, Hristos S-a arătat așa precum este, și putem cunoaște aceasta numai dacă la rândul nostru suntem străbătuți de aceeași lumină. În trecere, unii dintre dumneavoastră ar putea găsi familiare cuvintele pe care tocmai le-am citat: dacă e așa, aceasta se întâmplă din cauză că ele sunt motto-ul care stă la începutul partiturii la *Ikona of Light* de John Tavener, al cărui text este extras dintr-o rugăciune a lui Simeon în care acesta imploră prezența transformatoare a Duhului Sfânt. Această experiență a fost fugitivă, iar Simeon ne spune că nu i-a fost fidel: i-a întors spatele și a îmbrățișat vreme de câțiva ani cariera de curtean. Viziunile sale ulterioare sunt cumva diferite. Sunt mai puțin dramatice, însă lasă în urma lor un dor adânc după Dumnezeu, o însetare care îl determină să se facă monah, să îmbrățișeze o viață de ascultare față de părintele său duhovnicesc, de simplitate și rugăciune. În mod treptat, experiența luminii nu mai apare ca o excepție coplesitoare, ci una mai liniștită și mai firească: experiențe de acest gen ajungeau să însoțească momentele când primea Sfânta Împărtășanie, spre exemplu. El vorbește despre această sporire după cum urmează:

„Asemeni unei stele care răsare, Te arăți din depărtare și crești încet. Nu Te schimbi făcând aceasta, ci deschizi mintea slujitorului Tău încât să Te poată vedea. Te arăți ca soarele, puțin câte puțin, și treptat întunericul se risipește și dispăre. Cred că Tu ești Cel ce vii, Tu, Care ești prezent pretutindeni. Atunci când mă înconjură pe deplin, Mântuitorule, precum mai înainte vreme, când m-ai cuprins în întregime, sunt liber de necazurile mele, izbăvit de întunecime, de ispite, de patimi, de toate gândurile. Sunt plin de bucurie și de o fericire de nedescris (Imnul 51, 35-46)¹⁵.

Influența lui Simeon avea să fie în cele din urmă considerabilă. Chiar dacă a fost controversat în vremea sa, pe măsură ce umbrele declinului Imperiului Bizantin s-au mărit, monahii Bizanțului, îndeosebi cei de pe Sfântul Munte al Athosului, au ajuns să teaurizeze experiențe de acest fel ale luminii dumnezeiești necreate. Însă au devenit din nou pricină de controverse. La începutul veacului al XIV-lea, un monah grec din Apus, provenit din Calabria, pe nume Varlaam, a respins experiențele de acest fel ale luminii dumnezeiești ca pe niște halucinații, pe temeiul faptului că Dumnezeu era absolut incognoscibil: nu poate fi vorba despre nici o experiență a lui Dumnezeu, am putea numai să știm ceva despre Dumnezeu prin inferență, din creație și din revelație. Nu putem intra acum în detaliile controversei care a urmat,

¹⁴ Symeon the New Theologian, *Catechesis* 22. 93-4, 97-8 (ed. Basile Krivochéine, *Sources Chrétiennes* 104, Paris: Le Cerf, 1964, p. 372).

¹⁵ Symeon the New Theologian, *Hymn* 51. 35-46 (ed. J. Koder, *Sources Chrétiennes* 196, Paris: Le Cerf, 1973, pp. 186-8).

numită disputa „isihastă”, de la idealul isihiei, ἡσυχία, sau liniștii, care se află în inima vieții contemplative a călugărilor calomniați de Varlaam, sau controversa „palamită”, după Sfântul Grigorie Palama, el însuși un fost monah al Athosului, iar mai apoi arhiepiscop al Tesalonicului, cel care i-a apărat pe monahi împotriva acuzelor lui Varlaam¹⁶. Foarte pe scurt, Varlaam pare să fi înțeles un aspect al paradoxului biblic – importanța dată transcendenței sau incognoscibilității lui Dumnezeu – însă a neglijat cealaltă latură – realitatea comunicării de Sine a lui Dumnezeu. O bună parte a argumentului a vizat interpretarea Schimbării la Față, căci, argumentau monahii, dacă Varlaam are dreptate, ce era lumina în care Hristos S-a transfigurat pe Tabor? Varlaam susținea că aceasta era un fel de lumină creată, un simbol al slavei lui Dumnezeu. Cu toate acestea, pentru monahi lumina taborică era slava necreată a Dumnezeirii; era aceeași lumină pe care ei nădăjduiau să o vadă în propria lor viață de rugăciune. Dacă privim în urmă la ideile biblice cu care am început, putem vedea, cred, că monahii aveau dreptate, căci nu există nici o contradicție în Sfânta Scriptură între vederea față-către-față a lui Dumnezeu și experiența slavei Sale: atunci când lui Moise i s-a refuzat vederea față-către-față a lui Dumnezeu, slava lui Dumnezeu a fost cea care a trecut în timp ce el se afla ascuns în despicătura stâncii; potrivit prologului lui Ioan slava Tatălui care e mărturisit de către Cuvântul nu este o compensație (un fel de *pis aller*) pentru o vedere față-către-față a lui Dumnezeu care ni s-ar refuza din pricina transcendenței lui Dumnezeu. A întâlni slava lui Dumnezeu înseamnă a-L întâlni pe Dumnezeu Însuși, iar nu un fel de simbol al prezenței dumnezeiești, o realitate inferioară lui Dumnezeu, care în fapt nu este nicum Dumnezeu. Făcând apel la alte idei ale Părinților greci din primele veacuri, Sfântul Grigorie Palama a susținut aceasta prin afirmarea unei distincții în Dumnezeu între ființa și energiile Sale. Dumnezeu în Sine, în esența Sa, este cu totul incognoscibil, nici unul dintre conceptele sau imaginile noastre nu se compară cu realitatea ființei lui Dumnezeu; însă, în același timp, Dumnezeu ni se face pe Sine cunoscut în energiile Sale – lucrările Sale în creație sau mântuire, lucrări care manifestă atributele sale: bunătatea, milostivirea, judecata și iubirea – însă cel pe care îl întâlnim în aceste energii nu este un reprezentant sau simbol creat al lui Dumnezeu, ci este Dumnezeu Însuși. Una dintre aceste energii necreate ale lui Dumnezeu este lumina Sa necreată, slava Sa, care a pătruns realitatea omenească a lui Hristos la Schimbarea la Față, și pe care unii dintre monahi pretindeau pe bună dreptate că o văzuseră atunci când, în rugăciunea lor, atinseseră o anume stare de simplitate și curăție a inimii.

Aceasta nu este decât o schiță a ceea ce Părinții greci și bizantini înțelegeau prin sfințenie și vederea lui Dumnezeu. Este foarte sumară și introductivă; se poate spune mult mai mult despre învățătura isihastă a contemplării luminii necreate a Dumnezeirii: spre exemplu, despre rolul trupului, foarte în treacăt atins, modul în care răspunsul dat chemării lui Hristos în lupta ascetică restaurează unitatea psihosomatică a ființelor omenești, unitate care a fost ruptă și distorsionată odată cu Căderea. Însă ceea ce am văzut este o înțelegere a vederii lui Dumnezeu în care lumina slavei lui Dumnezeu îl transfigurează pe cel în stare s-o contemple, astfel încât „sfințenia fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu” apare a fi o simplitate înaintea lui Dumnezeu și transparență față de strălucirea Sa, rodul unei vieți de iubire și lepădare de sine neîncetată, astfel încât în cineva care este sfânt slava lui Dumnezeu este palpabilă în acest sens.

¹⁶ Cea mai importantă dintre lucrările scrise de Grigorie Palama în apărarea monahilor isihăști este *Triads in defence of the holy hesychasts*, editată de Jean Meyendorff (Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et Documents 30-1, 1973²). O apologie mai sumară se găsește în *150 Chapters*, ed. de Robert E. Sinkewicz (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and Texts 83, 1988).

Însă s-ar putea spune că toate acestea sunt foarte bune, dar este ceva foarte îndepărtat de viața pe care o trăim la sfârșitul veacului XX. Mi-aș dori să închei această prelegere cu câteva remarci adresate ca răspuns la această acuzație. Mai întâi vreau să atrag atenția asupra unui fapt istoric. Ultimele două secole au văzut lucruri extraordinare în tipul de societate pe care îl cunoaștem, cel puțin în Apus: schimbări care au extins libertăți extraordinare, nu numai politice, pentru indivizi, și au condus la transformări dramatice în relația noastră cu natura și mediul înconjurător, încât într-adevăr acesta din urmă pare să fie la cheremul nostru. Progresul științei, și îndeosebi aplicațiile sale tehnologice împreună cu o explozie în producerea și procesarea informației, a produs o conștiință globală (iarăși, numai din partea unei minorități care deține o foarte mare putere), deosebit de tot ce se cunoștea înainte. Însă paralel cu această evoluție a lucrurilor, și aproape deloc remarcată, în timpul acestor două veacuri, a avut loc o izbitoare redescoperire și reînviere a căii isihaste de rugăciune pe care tocmai am cercetat-o. În anul 1782 a văzut lumina tiparului la Veneția un volum cuprinzător numit *Filocalia*, care constituie o antologie de spiritualitate isihastă. Ultimele două veacuri au fost martore creșterii discrete dar sigure a înrăuririi sale: volumul a fost tradus în numeroase limbi, traducerea engleză fiind acum aproape completă¹⁷, iar ultimele câteva decenii (în blocul sovietic acum fragmentat, ultimul deceniu) au văzut o sporire uriașă a monahismului, inspirat de spiritualitatea isihastă, fără a menționa influența sa asupra stilurilor de spiritualitate monahală, chiar în afara Bisericii Ortodoxe. Nu cred că paralelismul este o chestiune de circumstanță, ci mai curând ține de providența dumnezeiască. Spiritualitatea isihastă a cunoscut o reînnoire pentru că are ceva de transmis societății noastre intens tehnologizate, în care lumea pe care o întâlnim poartă din ce în ce mai mult trăsăturile modelării omenești, care merg aproape până la excluderea mâinii Creatorului.

Acesta a fost aspectul istoric pe care am vrut să-l subliniez; celelalte două aspecte se preocupă de relevanța învățăturii isihaste cu privire la lumina necreată. În primul rând această învățătură vorbește despre o vedere a lui Dumnezeu față-către-față în lumina necreată. Printr-o vedere a luminii necreate nu se înțelege vreun fel de strălucire aspră, zdrobitoare, impersonală: genul de strălucire aspră, necruțătoare, al unui reflector de căutare, care s-a aflat atât de frecvent în acest secol pe granițele păzite atent și în celulele destinate interogatoriilor. Învățătura despre lumina necreată se referă la realitate, realitatea trăită a strălucirii lui Dumnezeu în inimile noastre, „ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos” (II Cor. 4, 6). Fața lui Dumnezeu, așa cum o descoperă evenimentul Transfigurării, este o față omenească, o față personală: nu este o infinitate netrupească, copleșitoare, în care sunt înghițite toate, ci o față anume, fața lui Iisus, căutând spre noi cu dreaptă judecată, desigur, însă cu iubire și har, milostivire și iertare. O față particulară: putea fi diferită, nu este universală, cu perfecțiunea lustruită și simetria unui star de cinema. În Răsărit, icoana lui Hristos, reprezentarea feței lui Hristos este identificabilă: asemeni unei fotografii poartă o asemănare cunoscută și iubită. Este identificabilă deoarece nu este perfectă: este în fapt nesimetrică. Cea mai timpurie icoană a feței lui Hristos pe care o avem, cea a lui Hristos aflată pe Muntele Sinai, o icoană datând din veacul al VI-lea, a fost stabilită ca model, mergând până la excluderea celorlalte. Este o față neobișnuit de asimetrică, este specială și chiar unică. Filozoful evreu Emmanuel Lévinas a vorbit despre

¹⁷ *The Philokalia. The Complete Text*, compilată de Sf. Nicodim Aghioritul și Sf. Macarie al Corintului, trad. din gr. și ed. de G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, 4 vol. (din 5) publicate până acum (London and Boston, Faber and Faber, 1979-1995).

absolutul feței, rezistența sa la ceea ce este adevărat în mod universal și pretutindeni, și de asemenea fragilitatea feței, care poartă sensul persoanei, însă nu poate fi atât de ușor ștersă – sau lichidată, spre a folosi o terminologie sovietică de secol XX¹⁸. După înțelegerea mea, învățătura privitoare la lumina necreată a Dumnezeirii afirmă acest sens al absolutului feței: lumina necreată, care este Dumnezeu Însuși, este lumina înfățișării, iar nu lumina unui reflector de căutare; este lumina strălucirii dragostei, și dă la iveală iubirea și strălucirea în cei care care îi pun la dispoziție timp și atenție. Există un poem al lui Rilke în care țarul rus înfrânt se retrage la capela sa particulară și aici se roagă înaintea unei icoane a Maicii lui Dumnezeu: el caută spre ea, spre omoforul ei, la mâinile ei,

însă înfățișarea este ca o ușă
care deschide spre crepusculul cald
în care surâsuri de pe buzele ei milostive
par să se depărteze cu lumina lor și dispar¹⁹.

Fața vorbește despre o unicitate pe care numai Dumnezeu Creatorul o poate crea, și despre iubirea și compasiunea care sunt erodate chiar pe măsură ce sensul unicității este pierdut din vedere.

Însă, și acesta este al doilea aspect, lumina necreată este o lumină *necreată*: este dincolo de raza de acțiune a creativității omenești. Mare parte din tema principală a filosofiei lui Heidegger se referea la trivializarea vieții omenești generată de concentrarea pe posibilitățile aparent nelimitate deschise de inventivitatea tehnologică umană: suntem tentați să ne concentrăm pe întrebarea asupra utilității lucrurilor, modului folosirii lor, în moduri tot mai variate, și ne aflăm pe noi înșine în starea de „uitare a ființei”, după cum s-a exprimat într-un mod mai degrabă grav – uitare a nivelului care premerge domeniului lucrurilor, și de asemeni anterior zonei relațiilor personale care întocmesc societățile în care ne simțim atât de mult acasă. Atunci când reflectează asupra a ce poate și trebuie să fie arta într-o societate ca a noastră, el face o distincție între „lume”, în care ne găsim pe noi înșine atât de ușor ca acasă, o rețea de sens conferit și interpretat care nu ajunge dincolo de sine, și ceea ce numește „pământ”, „Erde”, ceva mai primordial și incontrollabil. Rolul artistului autentic este să intercepteze astfel acest tărâm al „pământului” astfel încât să emergă și să se facă simțit în „opera de artă” veritabilă²⁰. Acest sens al unei lumi peste care avem atât de mult control, un asemenea control în creștere, încât sfera pe care o controlăm manifestă un grad de complexitate și auto-suficiență încât nu mai avem nevoie să privim dincolo de ea, îmi pare cel mai mare pericol al societății în care trăim. Mărturia isihastă cu privire la necreat și nevoia noastră de întâlnire cu realitatea necreată a lui Dumnezeu îmi apar necesare mai mult decât oricând într-o astfel de societate.

Aș vrea să închei pe o notă mai personală. Există un lucru care m-a izbit chiar din momentul în care mi-a atins conștiința: mai ales că atunci când m-am născut nu era aici, și totuși din luna a noua a fost mereu prezent, și va rămâne. Praznicul Schimbării la Față a Domnului

¹⁸ Vezi în special Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica 8, The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff, 1961, 1971⁴), mai ales partea a treia, „Le Visage et l'extériorité”, pp. 161-225.

¹⁹ Rainer Maria Rilke, „Die Zaren”, în: *Das Buch der Bilder* (în: e.g., *Werke*, Band I, 1, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1966 [reed. 1984], p. 191).

²⁰ Vezi Martin Heidegger, „Der Ursprung des Kunstwerkes”, care se găsește în diverse forme. Am folosit-o pe cea publicată în idem, *Holzwege* (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, 1963⁴), pp. 7-68.

nostru cade atât în Apus cât și în Răsărit pe 6 august. Primul 6 august din viața mea a văzut o altă lumină, eclipsând orice altă lumină creată văzută mai înainte. Căci, după cum veți fi ghicit cu toții, acel 6 august a căzut în 1945, și în această zi a explodat deasupra Hiroshimei prima bombă atomică. Astfel sărbătoarea Luminii Necreate a însemnat de atunci și aniversarea celei mai distrugătoare lumini create cunoscute în istorie. Se întâmplă ca și cum avem de ales: lumina noastră creată sau Lumina Necreată a lui Dumnezeu; distrugere sau viață; fețe topite în suflul exploziei nucleare sau fețe afirmate de lumina iubirii necreate. Aici, cred eu, este relevanța căutării Luminii Necreate a Dumnezeirii care stă în inima înțelegerii sfințeniei și vederii lui Dumnezeu la Sfinții Părinți.

Pr. Andrew Louth,
Department of Theology and Religion,
Durham University, Marea Britanie

(traducere din lb. engleză de Florin Caragiu)



orty: La ce bun adevărul?

La ce bun adevărul într-o lume a utilității?

Cartea ***La ce bun adevărul?***, apărută la editura Art în 2007 în colecția *Demonul teoriei* și lansată la Târgul de Carte Gaudeamus, se înscrie în seria cărților care mizează pe „ciocnirea” a două perspective mai mult sau mai puțin antagonice, încarnate de persoanele angajate în dialog: Krishnamurti și David Bohm dezbat despre timp (***Sfârșitul timpului***, Herald, 2000), Daniel Goleman și Dalai Lama stabilesc originile și remediile psihologice și religioase ale emoțiilor distructive (Daniel Goleman, ***Emoțiile distructive; Convorbiri cu Dalai Lama***, Curtea Veche, 2005), Jean- Francois Revel și Matthiew Ricard, tată și fiu, se înfruntă de pe pozițiile filosofiei occidentale *vs.* misticii buddhiste (***Călugărul și filosoful***, Irecson, 2005).

Farmecul unui asemenea volum este dat de principiul liberal care stă ca fundament la construcția ei: cartea nu îți impune o perspectivă unică, autoritară, asupra temei tratate. Nu pretinde că încapsulează un adevăr absolut pe care ni-l transmite fără drept de apel. Fiecare volum dintre cele enumerate este, în sine, o pledoarie pentru perspectivism¹.

La ce bun adevărul? aduce față în față doi reprezentanți ai aceleiași comunități științifice: doi filosofi. Pascal Engel (n.1954) este specialist în filosofia logicii, filosofia limbajului și epistemologie, profesor de filosofie la Sorbona și Geneva, editor al revistei *Dialectica*. Printre cele mai importante titluri pe care le-a publicat se înnumără: ***La norme du vrai*** (1989), ***Introduction à la philosophie de l' esprit*** (1994), ***Truth*** (2002), ***Va savoir! De la connaissance en général*** (2007).

Din *Cuvântul înainte* semnat de Patrick Savidan aflăm că ***La ce bun adevărul?*** este rezultatul unei discuții purtate la Sorbona în noiembrie 2002 la inițiativa *Colegiului de filosofie*.

Cei doi invitați proveneau din tradiții filosofice diferite, ceea ce promitea o atmosferă animată a dezbaterilor. Richard Rorty (1931-2007) era un descendent al filosofiei analitice și al pragmatismului, interesat în egală măsură de filosofia continentală (Heidegger, Foucault, Derrida). Pascal Engel venea dintr-o tradiție insensibilă, dacă nu ostilă, manierei analitice de tratare a problemelor filosofice, ceea ce nu îl împiedica să se angajeze „în totalitate într-un travaliu de profunzime asupra tematicilor și operelor filosofiei analitice și pornind de la metodele acesteia”².

Pentru a releva importanța discuției care va urma, Pascal Engel pleacă de la o constatare factuală: „pe de o parte, n-a existat niciodată o mai mare suspiciune, atât în cercurile intelectuale cele mai avansate, cât și în media și în societate, cu privire la valoarea raționalității, a progresului

¹ Perspectivism – „punctul de vedere potrivit căruia lumea exterioară este interpretată întotdeauna prin prisma unor sisteme alternative de concepte și credințe și că nu există nici un criteriu independent și cu autoritate în raport cu care să se poată spune că unul din aceste sisteme este mai valabil decât un altul”; cf. Antony Flew, ***Dicționar de filozofie și logică***, Editura Humanitas, 1996, p. 259.

² cf. ***La ce bun adevărul?***, Editura Art, 2007, p. 6.

științific, a adevărului și a obiectivității. Pe de altă parte, nici impresia că suntem trași pe sfoară de puterile (politice, științifice) presupuse a garanta aceste valori, dar nici nevoia de încredere n-au fost, nici ele, vreodată mai mari”³.

Dilema lui Pascal este cât se poate de întemeiată: „de ce, dacă nu mai credem în adevăr, dăm dovadă totuși de atâta sete de adevăr?”⁴ „Pe vremea când îl audiam pe Michel Foucault, în anii '70, la Collège de France, întotdeauna mă surprindea să-l aud explicându-ne că noțiunea de adevăr nu este altceva decât un instrument al puterii și că, orice putere fiind rea, adevărul nu poate să fie decât expresia unei voințe maligne, pentru ca apoi să-l regăsim în mijlocul a tot felul de manifestații de stradă, purtând banderole ce proclamau „Adevăr și dreptate”⁵.

Dilema lui Pascal Engel – cum se face că deși nu mai credem în valoarea adevărului, nu încetăm să ni-l dorim – își găsește rezolvarea distingând între adevărul înțeles ca ideal abstract, normativ și adevărul conceput ca valoare instrumentală, adevărul utilitar: „poate că oamenii se feresc de adevărul înțeles ca ideal abstract, ca instanța în numele căreia foarte multe puteri pretind a-și exercita influența, dar aspiră la adevăr în viața de zi cu zi. Poate nu mai cred în adevăr ca valoare intrinsecă, ca scop ultim, însă continuă să creadă în el ca valoare instrumentală, aflată în slujba unui alt scop – fericirea sau libertatea.” Întrebarea ultimă care se pune este aceea dacă ambele tipuri de adevăr trebuie eliminate sau păstrate sau numai unul dintre ele trebuie eliminat, iar celălalt păstrat și, dacă este așa, care anume?⁶.

Filosoful francez trasează și o topografie intelectuală a pozițiilor generale față de adevăr. Am avea, după el, o tabără a postmodernilor și a relativiştilor, a *verifobilor*, care afirmă că adevărul este „un cuvânt gol”, și altă tabără, a apărătorilor Adevărului ca ideal, a raționalității și obiectivității.

Din prima categorie face parte și Rorty care „a căpătat, la un moment dat, alura filosofului oficial al verifobiei (ilustrând în filosofie axioma lui Alfred Hitchcock referitoare la cinema: „cu cât este mai bun personajul cel rău, cu atât mai bun este filmul”)⁷. Originalitatea răspunsurilor lui Rorty și-ar afla, potrivit lui Pascal Engel, rădăcinile în pozițiile filosofice afirmate de o serie de filosofi analitici precum Quine, Davidson, Sellars, pe care Rorty îi interpretează într-o manieră proprie, precum și în pragmatismul lui William James⁸.

Provocat de Pascal Engel, printr-o serie de întrebări punctuale, să își definească propria concepție despre adevăr, Rorty o va face într-un stil elegant, clar, pe înțelesul oricui.

Viziunea asupra adevărului susținută de Rorty pornește de la limbaj și de la raportul acestuia cu realitatea. Spre deosebire de gânditorii esențialiști, Rorty afirmă că toate esențele au același statut ontologic. „Consider că toate expresiile lingvistice desemnează proprietăți. (...) După părerea mea, este total inutil să ne întrebăm care sunt adjectivele care au funcție pur descriptivă și care sunt cele care desemnează proprietăți. Este total inutil să ne întrebăm care proprietăți sunt substanțiale. Toate proprietățile au, după mine, același statut ontologic. Se poate,

³ ed. cit, p. 11.

⁴ ibid., pp. 11-12.

⁵ ibid., p. 12.

⁶ ibid., p. 13.

⁷ ibid., p. 15.

⁸ Pragmatistul definește adevărul ca utilitate. William James: „Ideile devin adevărate exact în măsura în care ne ajută să stabilim relații satisfăcătoare cu alte părți ale experienței noastre” (*Pragmatism*, apud Antony Flew, op. cit., p. 276).

de asemenea, susține – și tocmai aceasta este opțiunea pe care eu o prefer – că trebuie să renunțăm și la o expresie precum „statut ontologic” Pragmatistii nu folosesc astfel de expresii”⁹.

În privința statutului ontologic comun pe care l-ar avea toate proprietățile am anumite rețineri. În cazul omului, proprietatea „ființă rațională” este definitorie (deci esențială) în comparație cu alte proprietăți (ființă bipedă, ființă care amână, ființă care râde, *homo faber*, *zoon politikon* etc.). Pragmatistul nu stabilește ierarhii ontologice pentru că un asemenea demers i se pare inutil. În realitate, expresia „drepturile naturale ale omului” ar deveni una goală de sens dacă nu aş presupune că am o natură specifică din care derivă drepturile și obligațiile mele. În consecință, distincțiile ontologice, în practică, sunt nu numai utile, dar uneori absolut necesare.

Pentru pragmatism, scopul unei dezbateri este utilitatea ei practică: „Problema care contează pentru noi, pragmatistii, nu este aceea de a ști dacă o discuție are sau nu sens, dacă trimite la niște probleme reale sau nu, ci aceea de a determina dacă rezolvarea respectivei discuții va avea vreun efect în practică, dacă va fi utilă. Întrebarea pe care ne-o punem noi este dacă vocabularul prin intermediul căruia se exprimă respectiva discuție este susceptibil de a avea o valoare practică, știind că teza pragmatismului este următoarea: dacă discuția cu pricina nu are o incidență *practică*, atunci ea nu trebuie să aibă nici o incidență *filosofică*, conform formulării lui William James”¹⁰

William James a stabilit drept criteriu al adevărului utilitatea. Un enunț este adevărat dacă adevărul lui îmi este util. Un pragmatist ar susține că propoziția „Omul este un miriapod” este adevărată pentru că având mai multe picioare parcurgi mult mai repede distanțele. Utilitatea practică a unei dezbateri sau a unei definiții ne spune ceva despre cel care o poartă sau cel care o dă: este o persoană *interesată*, care urmărește un câștig de pe urma ei. Care va să zică, s-a terminat cu căutarea dezinteresată a adevărului.

Criteriul utilității are o consecință inexorabilă asupra atitudinii față de problematica metafizică: problemele metafizice sunt eliminate pe ușa din dos a filosofiei. Pragmatistul, în cazul de față Rorty, intră, vrând nevrând, în tradiția curentelor filosofice antimetafizice reprezentată în ordine cronologică de Nietzsche, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Wittgenstein II. Pentru Schlick și Carnap noțiunile cu care operează metafizicienii („Ființă în sine”, „lucru în sine”, „principiu”, „spirit obiectiv”) sunt non-sensuri întrucât ele nu se referă la lucruri observabile, empirice. „Pretinsele propoziții metafizice, care conțin asemenea cuvinte nu au nici un sens, nu spun nimic, sunt simple pseudo-propoziții”¹¹. Wittgenstein II (autorul *Cercetărilor filosofice*) consideră că problemele metafizice apar ca urmare a proastei folosiri a limbajului și nu fac decât să ne provoace crampe mentale. Rorty aruncă la coș problematica metafizică nu pentru că noțiunile metafizicienilor ar fi lipsite de sens, nu pentru că nu își poate afla rezolvarea, ci pentru că este inutilă. Nu are consecințe practice. În exemplul pe care l-am dat, referitor la drepturile naturale ale omului, am demonstrat că metafizica este prezentă în viața noastră și are un grad ridicat de utilitate deși este difuză și subînțeleasă.

Dizolvarea distincțiilor fondatoare pentru filosofia tradițională (ființă-existență, noumen-fenomen, realitate-aparență etc.) și, implicit, a ierarhiilor axiologice pe care le facem plecând de la ele constituie miza gândirii lui Rorty, care se integrează într-un adevărat *trend*. Referindu-se la

⁹ *La ce bun adevărul?*, ed. cit., pp. 56-57.

¹⁰ *ibid.*, p. 59.

¹¹ Cf. Rudolf Carnap, *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, p.198.

membrii aceleiași familii de spirite, el spune: „După părerea mea, ceea ce-i unește pe filosofii așa-zis „postmoderni”, pe ultimul Wittgenstein, pe Davidson și pe Brandom, este un refuz comun de a considera că există o parte a culturii care s-ar afla într-un contact mai intim cu lumea, care ar fi, altfel spus, mai bine ajustată la lume (*fitting the world*) decât toate celelalte discursuri” (ibid., p.61). Din punct de vedere sociologic, antropologic, această perspectivă a dus la dispariția distincției dintre „cultură” și „subcultură” (cultură populară). Shakespeare (*Hamlet*, să zicem) și Anthony Burgess (*Portocala mecanică*) sunt la egalitate. Două graffitiuri desul de des întâlnite pe străzile Bucureștilor exprimă exemplar dispariția ierarhiilor. Un desen care imită fotografia lui Eminescu, omniprezentă în manualele de limba și literatura română de dinainte de 1989, are scris sub ea: EMINEM. Un altul ne-o arată pe Gioconda care este în același timp ciocănitorea Woody. Depinde cum privești și ce vrei să vezi. Ești liber să îți alegi propria perspectivă asupra realității.

Potrivit lui Rorty, „dacă un discurs are capacitatea de a reprezenta lumea, atunci toate discursurile au această capacitate. Dacă unul e „ajustat” la lume, atunci toate sunt”(ibid.). Un principiu al reprezentării foarte democratic. Un deziderat. Poate că nu este întâmplător faptul că Nietzsche, Wittgenstein II, Foucault, Rorty sunt atât de prizați acum, când am devenit obsedați de „egalitatea șanselor”. Nu doar oamenii ar trebui să beneficieze de șanse egale, ci și reprezentările despre lume. În știință aceeași poziție a fost susținută de P. K. Feyerabend, care milita în *Against Method* (*Împotriva metodei*) pentru decăderea din drepturi a metodelor științifice: știința este o tradiție comparabilă cu oricare altă tradiție, ea nu deține nici o metodă specială, nici nu conduce la rezultate speciale. Ar trebui să construim o societate în care „toate tradițiile să aibă acces egal la putere și educație”, inclusiv tradiții ca astrologia, vrăjitoria, medicina tradițională¹². Situația ar fi extraordinară, dacă nu ar fi cu totul utopică: să visezi un Rai în care tradițiile conviețuiesc, fără să se devoreze unele pe altele!

Din opera lui Rorty în limba română s-a tradus puțin: *Contingență, ironie și solidaritate* (*Contingency, Irony and Solidarity*, 1988), *Obiectivitate, relativism și adevăr. Eseuri filosofice I* (*Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers I*, 1991), *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice II* (*Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*, 1991) *Adevăr și progres* (*Truth and Progress. Philosophical Papers III*, 1998).

La noi filosofia analitică pătrunde greu și când trece pragul culturii române nimeni nu o întâmpină „cu pâine și sare”. Sau îi iese înaintea numai cu sare. Am căutat în zadar o cronică la cartea **La ce bun adevărul** și nu am găsit.

Ciprian Voicilă,
Muzeul Țăranului Român, București

¹² Cf. W. H. Newton-Smith, *Raționalitatea științei*, Editura Științifică, București, 1994, p. 159.



Iartă...

Azi ai venit mai trist, și străveziu. Ochii tăi erau adânci ca veacurile și oglindeau în depărtările lor umbre nedeslușite. Îmbătrâniseși dintr-odată. În doar câteva ore chipul tău se schimbă. Îmi simțeam inima prinsă într-o strânsoare mult prea dureroasă. Acum când scriu, inima mea e rană zdrelită. Marginile ei se destramă cu fiecare zbatere. Ca un pendul de nisip. (Poate, de s-ar opri o clipă, să se adune. Mi-e dor să dorm, câteva veacuri...)

Știam că eu te-am îmbătrânit. Că lacrimile mele purtau povara zecilor de ani. Cuvintele ce-mi susurau ca sângele dintr-un gâtlej tăiat mă pustiau cu totul, mă lăsau vlăguită și stinsă, rană ce nu-și mai atinge marginile, amorțită de neputință.

Și-atunci – în clarul unei clipe – **am văzut**. Am văzut greutatea fiecărui cuvânt pe care-l rosteam, îndreptându-se spre tine și lovind în inima ta. Și inimii tale îi zvâcneau învelișurile ca petalele unei flori însângerate. Vedeam lămurit urma fiecărui cuvânt precum tăietura săgeții împlântată în tine. Și marginile rănilor noastre aproape unite, ca apele tulburi, ucigătoare de viață... Iar spaima înțelesurilor se îndrepta spre sufletul meu.

Însă cuvintele rostite deja, nu le puteam întoarce îndărăt...

Nici pe-atât...

Rătăcesc și eu prin lumea aceasta.

Am nevoie de foarte puțin, și nu știu.

Visez casa-inimii-mele. Și nu-i. Precum nisipul nu stă locului (fiindcă nu e locul lui!) printre degetele resfirate. Închide-l în pumnul strâns. Nu-l mai vezi, îl știi acolo. De vrei să-l spui vederii, iară nu-i. Se strecoară afară, alunecă din palma deschisă.

Rătăcesc și eu, tot căutând. O floare a înflorit în grădina mea, însă nici n-am zărit-o. Puțină apă și-un strop de soare, îi sunt de-ajuns. Am nevoie de nici atât, dacă știu că inima mea e umplută cu Tine.

Monica Rohan



Despre prejudecăți

Motto: „Obişnuința e o a dona natură.”

La limita de sus ajungând cu gândul, tot prejudecăți sunt și axiomele, postulatele, dogmele și toate înțelepciunile, căci în toate e implicat adevărul și convingerea că ele sunt puncte de pornire pentru a avansa în cunoaștere și a avea eficacitate în acțiune.

De ex. „Începând din momentul în care înțelegem paradoxul, este evident că trebuie să avem un ansamblu de prejudecăți dinainte stabilit, pentru ca inducția să fie posibilă; dar asta nu schimbă cu nimic faptul că există o bogată literatură în care s-a încercat să se arate că acest lucru nu este adevărat.”¹

Inerția, cuvânt transferat din vocabularul fizicii, desemnează în mod curent o situație staționară, înghețată, neclintită și se utilizează în sens peiorativ, lăudându-se implicit, complementaritatea sa, mișcarea. Dar se poate lesne observa că și mișcarea este acaparatoare din moment ce poate exclude orice oprire. „Scopul nu-i nimic, mișcarea e totul.”, era ideea ideologului comunist Bernstein, prin care se viza revoluția permanentă – de care s-a contaminat și Che Guevara – idolatri ai mișcării fără țintă, cratylieni ca și hippies – numai că aceștia din urmă mergeau sub povara dulce a lenei.

În discuția despre pendantele mișcare – stare pe loc, consemnăm numai o regulă: toate mișcărilor noi în cultură au tendința imperialismului prefixului „pan” și tind să se osifice.

Evadarea din chinga prejudecăților este opera „liberului arbitru”, iar el este părintele responsabilității, aceasta decurgând din consecințele alegerii (voluntare), decisă ca soluție la tensiunea dintre voință și contingenta care o împresoară. În împrejurarea răului, cine e de vină? Brațul sau voința din afară care l-a îndrumat...? (v. din dosarul Sf. Augustin).

Civilitatea presupune și impune integrarea perfectă în comunități mari și are menirea de a le asigura autonomia, deși tendința ei are ca țintă de nedorit uniformizarea, care din cauza diversității indivizilor – persoane care le compun, nu se realizează niciodată.

Ca orice normă, cea morală este „fața vizibilă” a unei valori, iar pe de altă parte are caracter coercitiv și orice coerciție este prevăzută cu o anumită pedeapsă în cazul când este încălcată. Ar mai fi de adăugat că abaterile de la normele morale, dacă nu au implicații juridice, singura instanță impersonală care le sancționează este opinia publică, căci în ea converg interesele comunității și rezidă securitatea ei. Cine respectă întocmai normele este considerat conformist. Cine se abate, nonconformist. Cine le respinge, contestatar. Cine le sfidează, anarhic.

Prejudecățile au o putere de rezistență la schimbări, o rigiditate inerțială fixată prin repetare, astfel încât, cei care li se supun automat nu le resimt ca pe un zid și din această pricină nu sunt deschiși la dialog, au certitudini și sunt suficienți. În acest din urmă caz, ele s-au transformat în obișnuințe care la rândul lor sunt argumente pentru o conduită normală. Ele sunt

¹ Noam Chomsky, în vol. *Teorii ale limbajului. Teorii ale învățării*, Dezbaterea dintre Jean Piaget și Noam Chomsky, Ed. Politică, București, 1988, p. 440.

zestrea opiniei publice și odată consacrate devin tradiție. Ori se știe, tradiția este sursă a identității, dar poate fi în anumite împrejurări și obstacol pentru inițiative înnoitoare.

Cei cantonați în ele le confruntă cu firescul, cu naturalul. Or, prejudecățile, întrucât conțin interdicții formulate prin norme, impun membrilor colectivității reprimarea sau, în cel mai bun caz, „amânarea reacției” (M. Ralea), a impulsurilor, a unora dintre dorințe, care este o caracteristică ce îl deosebește pe om de animale. Rămâne de văzut ce înseamnă natural și firesc. Un prim răspuns ar fi cel de sorginte aristotelică: locul cel mai bun al unui lucru e cel spre care el tinde pentru a se împlini într-o finalitate care corespunde scopului său, unde și când se și stinge. Al doilea răspuns: este firesc și natural, ca ceva de la sine înțeles, ceea ce s-a stabilit cândva ca fiind necesitate pentru dăinuirea grupului.

Într-un câmp axiologic, a cărui istorie și geneză ar face obiectul unui studiu special, găsim întretesute felurite valori, dispuse astfel încât să constituie zone mai dense sau mai rarefiate, niveluri mai ridicate sau mai joase, însă mărginite spațial și temporal, fapt care îi restituie un contur și o particularitate. Coeziunea acestui câmp este asigurată și întreținută de o rețea de prejudecăți al cărei ansamblu a fost denumit cu termenul mentalitate. În cuprinsul mentalității câmpului se află deprinderi, obiceiuri, credințe, alcătuind un ethos sau stil de viață comunitar, unde găsim drept componente, tot rutiniere ca și celelalte, interdicții și chiar tabu-uri cu funcție reglatoare.

Și să nu uităm, tabu-urile ca formă supremă a interdicției, au însoțit comunitățile umane de la cele arhaice sau primitive până azi, când se pare că tulburarea în creștere a vieții le anunță amurgul dezinhibant împreună cu insecuritatea individuală congeneră cu alienanta însingurare. Ne referim aici la dezinvoltura dezmarginată care are tendința de a ignora în chip obscen și exhibiționist orice urmă de restricție în comportament.

v. omul banal, rob al banalităților confortabile existând în cutia rutinei (v. „Omul din carapace” de Cehov) și epigrama lui Lessing: „Aici zace Nitullus, iubitul meu amic care prin moarte a câștigat; el praf-ajuns-a din nimic.”

v. distincția între banalitatea, platitudinea, truismul, locul comun, care sunt noțiuni gnoseologice și obișnuința, rutina, deprinderea, care sunt noțiuni antropologice.

„Îl numim spirit liber pe acela care gândește altfel decât ne așteptăm de la el pe baza originii, a mediului său, a clasei și a funcției sale ori pe baza opiniilor dominante în epocă. El este excepția, spiritele legate sunt regula; acestea îi reproșează că principiile lui libere fie își au originea în dorința de a frapa, fie te duc cu gândul la acte libere, adică la acelea care sunt incompatibile cu morala impusă.” (...) „În cunoașterea adevărului este important să-l avem, nu din ce impuls l-am căutat, pe cel care l-am găsit. Dacă spiritele libere au dreptate, spiritele legate n-au dreptate, indiferent dacă primele au ajuns la adevăr prin imoralitate, iar celelalte au stăruit până acum în neadevăr prin moralitate. – De altfel, nu ține de natura spiritului liber că acesta are păreri mai juste, ci mai degrabă că s-a eliberat de tradiție, fie cu noroc, fie cu un eșec. De regulă, o să aibă totuși de partea sa adevărul sau cel puțin spiritul de cercetare a adevărului; el pretinde argumente, ceilalți – credință”². Distincția pe care o face Nietzsche între adevăr și credință este tradițională în gândirea europeană și unul ține de rațiune (e un concept logic), iar credința suscită resorturi sufletești și trăiri.

„Un gen important de plăcere și, prin aceasta, de sursă a moralității ia naștere din obișnuință. Ceea ce este obișnuit faci mai ușor, mai bine, deci cu mai mult drag, simți în asta o

² Friedrich Nietzsche, *Opere complete* - 3 - Omenesc, prea omenesc, I și II, Ed. Hestia, Timișoara, 2000, pp. 130-131.

plăcere și se știe din experiență că ceea ce este obișnuit este verificat, deci util; un obicei cu care se poate trăi este dovedit ca salutar, avantajos în contrast cu toate încercările noi, încă neconfirmate.” Obiceiul „*înlătură bătaia de cap*” (s.n.), căci obiceiurile sunt „înțelepciunea verificată a vieții”. Colectivitatea constrânge pe indivizii componenți la obiceiul ei care, dă sentiment de confort existențial și securitate. Chiar dacă e greu el e menținut din pricina utilității lui aparent supreme, respingându-se posibilitatea altui obicei³. Printr-o privire fugară asupra acestui fenomen, observând evoluția mentalităților rezultă că orice învăț are și dezvăț, că pentru a înnoi este uneori nevoie să uităm.

Obișnuințe

Repetarea în cerc, fără adăugiri sau scăderi, timp îndelungat, a aceluiași gesturi și reacții atitudinale se transformă în ritual – capcană, în deprindere însușită și exercitată ca normalitate, chiar dacă la început a fost simularea sincerității față de o normă sau regulă impusă din afară. „Suntem niște ființe atât de schimbătoare, încât începem să credem în ceea ce simulăm.” (citată din memorie, din romanul *Adolph*, de Benjamin Constant). Rigiditatea adaptării care la început a fost expresia versatilității cameleonice, îi împiedică pe oameni să se comporte adecvat unor noi structuri instituționale, venite de sus. Așa se explică situația în care se află populația (căci poporul a fost decimat de regimul trecut, nu numai elita lui în pușcării, ci cel din afara lor) actuală de la noi, care are obișnuința și nărvul de a „aștepta” cu pasivitate, dar clamând, însă cu măsură prudentă, binefaceri de la guvernanți, continuând pe acel păgubitor „Să ni se dea!”.

„Civilitatea omenească diferă în mod esențial de natură prin faptul că în ea nu acționează pur și simplu capacități și forțe; omul se definește ca om abia prin ceea ce face și în funcție de comportamentul său. Dar acest lucru nu înseamnă că – fiind astfel – el se comportă într-un anumit mod. Acesta este sensul potrivit căruia Aristotel opune «ethos»-ului «physis» ca zonă în care, deși nu domină absența regulilor, nu cunoaște legitatea naturii, ci mobilitatea și regularitatea limitată a statutului omenesc și a moralităților conduitei umane.”⁴ Prejudecățile sunt acte reflexe fixate prin repetare imitativă, care au fost la origine norme care traduceau judecăți de valoare, având funcție integrativă. Deci, sunt la origine judecăți, care cu timpul s-au automatizat, căpătând autoritate pentru membrii unei anumite comunități. Ele configurează un mediu, o ambianță care solidarizează membrii acelei comunități și se exprimă în exterior prin credințe, obiceiuri, conduite devenite obișnuințe cu caracter rutinier; este, prin urmare, stratul conservator al vieții cotidiene, populat de banalități, în care însă germinează înnoirile aducătoare de relief – opus omogenității prejudecăților - deprinderilor.

Comportamentul de sub jurisdicția prejudecăților, considerate de către subiecții colectivităților respective drept firești, se mișcă în jurul axei dihotomice, „se cade – nu se cade”, care e și criteriu de evaluare.

A trăi în această rutină, în continuitatea marcată de previzibil, e pentru unii indivizi, confortabil, iar pentru alții – mai puțini – stânjenitor. Dintre aceștia din urmă, cum arătam înainte, se recrutează nonconformiștii, contestatarii, revoluționarii, anarhiștii. Primii sunt disciplinați, adică se comportă gratificând prescripțiile tuturor rolurilor sociale, însușite prin învățare, deși de esență constrângătoare. v. Freud (raportul dintre viață și normă)

³ op. cit, pp. 6-8.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Ed. Teora, București, 2001, p. 238.

Ex. răvrățiții – protagoniștii la Shakespeare și la vechii greci⁵.

N.B. Ansamblul de prejudecăți conține ca un vas experiențe de viață stocate în memoria colectivă.

Prejudecățile mențin și asigură un comportament inertial, care e depășit în anumite conjuncturi psiho-sociale. Din punct de vedere gnoseologic, ele sunt banalități, iar din punct de vedere psiho-social sunt obișnuințe, dar și o carcasă de comportament.

„Peștera” și „banalitatea” lui Eliade

În ultima vreme, sub stindardul transparenței, al sincerității totale și al lui „totul la vedere”, se poartă un război împotriva ipocriziei manifestată prin prejudecăți. Numai că aici se face o confuzie grosolană, pornită nu din nevoia de a așeza valorile morale într-o ordine care le aparține prin natura lor, ci dintr-un instinct demolator al lor, ca reacție la orice constrângere, întrucât ar leza, frustrând, exteriorizarea personalității individului. Se confundă așadar, pudoarea, decența și bunul simț moral, pe de o parte, cu prejudecata și ipocrizia, în numele legitimării morale a obscenității, licențiosului, grobianismului, considerate forme ale libertății. Or, dacă toate părțile corpului omenesc, toate gesturile omului, toate reacțiile lui psihologice și fiziologice și toate cuvintele vocabularului sunt considerate ca având aceeași importanță, dispărând ierarhia lor axiologică, dispare, odată cu ea, sistemul de evaluare și, la urma urmei, judecata de valoare devine superfluă, căci, dacă totul este permis, dispare însăși permisivitatea ca noțiune. De unde vine această pornire? v. „Peștera”; v. „fundătura logică”: „Este interzis să se interzică!”, în care s-au aflat studenții francezi în 1968, fundătură sesizată de Roland Barthes. Să remarcăm că sunt prejudecăți bune – necesare (mediul germinativ), asigurând constanța și stabilitatea – condiție a continuității-punte... și prejudecăți rele, nocive, de „dezvățat”; drept exemplu facem trimitere la noțiunea lui Ortega y Gasset „prejudecăți estetice necesare”, la Umberto Eco cu noțiunea de „obișnuințe estetice”, care trebuie surmontate de către noile forme artistice la Grigore Moisil, care constata că o noutate puternică trece prin trei etape:

- a) șochează
- b) se banalizează
- c) devine obstacol în calea cunoașterii

Mircea Eliade interpretează ridicolul cu care este întâmpinat de mentalitatea prezentului orice noutate care-l depășește. El face elogiul acestuia. Elogiul ridicolului e construit pe temeiul sincerității și nu pe acela al superstițiilor, convențiilor, dogmelor. „Cu cât suntem mai personali, mai identificați cu intențiile noastre, cu atât fapta noastră coincide mai perfect cu gândul nostru – cu atât suntem mai ridicoli.”⁶ Ridicol fiind „ceea ce poate fi reluat și adâncit de altul”⁷, ceea ce este totuna cu noutatea, originalitatea și valoarea, așa cum a fost în ficțiune Don Quijote și în realitate Gandhi.

Marile noutăți la început sunt primite ori cu rezervă, ori cu oprobriu, ori ca ridicole de către mentalitatea prezentului în care ele apar.

De asemenea să distingem între *bunul simț cognitiv* despre care Descartes spunea că este egal distribuit la toți oamenii și *bunul simț moral* care, așa cum lesne se observă, nu este egal distribuit

⁵ v. Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, Ed. Eminescu, București, 1985, pp. 177-186, respectiv 184-185.

⁶ M. Eliade, *Drumul spre centru*, p. 9.

⁷ op. cit., p. 8.

la toți indivizii. O prejudecată astronomică pe care o constata H. Wald și care are și haz este expresia „Răsare soarele”, ca și definiția liniei drepte în concepția geometrică a lui Euclid ca fiind drumul cel mai scurt dintre două puncte; definiția e valabilă numai în spațiul de curbură 0, așa cum au demonstrat geometriile neeuclidiene (Lobacevski, Riemann, Bolyai). Să mai facem în trecere o trimitere la simțul comun gnoseologic după care un eveniment care urmează altuia este efect al acestuia (post-hoc, propter-hoc), unde își au originea și superstițiile și... obișnuitele cutume care își au puterea lor de norme nescrise, acceptate pentru valabilitatea și eficiența lor dovedite în timp. Ele au ca imbold convingerea asupra pozitivității lor, întrucât au fost verificate experienței consumate în viața cotidiană. Întrucât au caracter favorabil, ele devin instrumente și mijloace care asigură coeziunea grupului și totodată, având caracter repetitiv, întemeiază un comportament previzibil, care, din punct de vedere psihologic, pentru unii oameni este izvor de monotonie și oboseală apatică.

Dacă inițial normele au fost născocite ca o necesitate a relațiilor interpersonale care asigură securitatea indivizilor, respectându-se au devenit deprinderi, reflexe, automatisme. Înnoirile își au originea în această pastă de atitudini, care exprimă anumite valori, concentrate în item-uri sau mărci emblematice ale ethosului (stilului de viață al comunităților). Alături sau opuse lor, apar alte atitudini generate de alte năzuinți și modele de comportament...

Omul și vocile din el:

– vocea naturii (în condiția post-lapsariană) – informă, intempestivă, dominată de iregularități, dinamică și fără direcție, cu rădăcini biologice și compusă din pulsuni, instincte, dorințe mai mult sau mai puțin clare, ca și din arhetipuri;

– vocea culturii pe care a asimilat-o și l-a modelat prin normele circumscrise ca „prescripții de rol” și prin întreg ethos-ul comunității aparținătoare a individului, ceea ce putem denumi cu un termen generic „ereditate culturală”

– vocea divină, ca răspuns la credința că este o creatură a unui Creator „pantocrator”, în a cărui pronie crede și pe care o imploră permanent.

N. B. Chiar și scepticul sau ateul radical se definește astfel, tot în raport cu transcendentul divin. Întemeiat în lume ca o realitate sui generis, astfel așezată pe trepidul care-i asigură echilibrul de neclintit, orientarea este ascensională, adică în direcția de a uni printr-o axă, centrul din inimă (suflet) cu cel care e absolutul divin.

Banalitățile, trusele sau locurile comune constituie echipamentul comunităților dobândit în timpul conviețuirii și își procură stabilitatea din caracterul lor repetitiv, iar din aceasta, autoritatea. Ele, altfel spus, sunt materia netedă ca o masă, liantul dintre indivizi și, de asemenea, stratul cognitiv, elementar cu funcția de a facilita adaptarea lor la structurile vieții cotidiene. Este ceea ce au ei în comun și prin care comunică fără rest. Restul în comunicare introduce relieful și diferența, fie pe linia orizontală, fie pe cea verticală. De aici se înrădăcinează dialogul, controversa, discordiile, divergențele, opozițiile, relațiile beligerante. Diferența semantică a noțiunilor contribuie și ea la aceste partajări, alături de temperamente, orgolii, năzuințe, aspirații, idealuri ne-identice...

Normele de conduită de extracție socială, individul uman le învață și le deprinde concomitent cu banalitățile. Chiar într-un discurs înzestrat cu remarcabilă altitudine teoretică, trusele, platitudinile nu lipsesc și nu pot lipsi fiindcă reprezintă mortarul care leagă strâns cărămizile edificiului. Iar faptul că ele nu supără la lectura unor texte elevate elaborate de un

Kierkegaard sau Unamuno, este observat de Mircea Eliade într-un articol intitulat „Dreptul de a spune banalități”: „Simți că și aceste «adevăruri eterne» au fost trăite, atunci, înainte de a-ți fi spuse ție. Simți că citatele banale pe care ți le oferă un erudit enciclopedist ca Unamuno își pot pierde pentru o clipă glorioasa lor banalitate, pot deveni «carne, oase și sânge», cum spunea el, pot nutri»⁸. Dar nu toți autorii de texte au dreptul la truisme, acest drept „se cucerește anevoie”⁹ căci – comentăm noi – ceea ce se spune nu are întotdeauna valoarea, prestigiul și autoritatea prin sine înseși, ci ele provin din contextul în care sunt plasate, iar acesta își trage seva din autoritatea autorului său. Altfel zicând, importanța și valoarea unei ziceri rezidă în autoritatea celui care zice și în modul zicerii. Repetitivitatea, chiar a unei idei valoroase, duce la banalizarea ei, iar la nivel individual, la monotonie. Rutina sau inerția, pentru a face viața suportabilă, trebuie, din când în când, întreruptă, iar întreruperea (voluntară sau involuntară) poate avea, când are semnificație, alură de eveniment.

„Peștera”¹⁰

„Educația și creșterea copiilor – am spus eu. Căci dacă, fiind bine educați, vor deveni bărbați măsurati, ei vor păzi cu ușurință aceste reguli, cât și altele pe care acum le lăsăm deoparte...”¹¹

„Cred că ar avea nevoie de *obișnuință* (s.n.), dacă ar fi ca el să vadă lumea cea de sus. Iar mai întâi, el ar vedea mai lesne umbrele, după aceea oglindirile oamenilor și ale celorlalte lucruri, apoi lucrurile însele. În continuare, i-ar fi mai ușor să privească în timpul nopții ceea ce e pe cer și cerul însuși, privind deci lumina stelelor și a lunii mai curând decât în timpul zilei, soarele și lumina sa.”¹²

– rutina comportamentală, reflexele, ticurile gestuale sau verbale, bine fixate prin repetare devin temei al obișnuinței, care, la rândul ei, ca experiență de viață, garantează eficiența aplicării soluțiilor stocate, care o și constituie

– normal este ceea ce ține de natura lucrurilor, dar ignorându-se această natură, se consideră că orice interdicție-constrângere, declarând-o prejudecată rigidă, trebuie eliminată, și nu oricum, ci cu vehemență, și trimisă în desuetudine, ca ridicolă – „asta, așa se face”, „așa am pomenit” sunt niște indicatoare pe drumul bătătorit. Comunitățile însele se comportă ca niște organisme, autoreglându-se în conformitate cu regulile acceptate, a căror totalitate convergentă formează normalitatea. Normalitatea în concepția mulțimii a primit numele de „opinie publică” și totodată, puterea și legitimitatea de a pedepsi – în fel și chip și în numele ei – orice abatere de la ea, ca anormalitate. De aici și *oprobiumul* stigmatizant aruncat asupra celor care ies din cadru. Aceștia însă trebuie partajați dihotomic: unii au ieșiri distructive, iar alții, și despre ei vorbim, au inițiative cu consecințe benefice – mai târziu – pentru comunitate.

O scurtă privire asupra istoriei marilor idei ale omenirii ne relevă faptul că autorii lor au fost, dacă putem spune astfel, unul împotriva tuturor. Iar în ceea ce privește cazul individului scos din „peșteră”, Platon are în vedere inițierea pe trepte a lui către adevăr și evitarea trecerii abrupte care ar produce traume psihice. Normalitatea este însușirea comună a unor

⁸ „*Drumul spre centru*”, Ed. Univers, București, 1991, p. 145.

⁹ op. cit., p. 145.

¹⁰ 514 a.D. (din Cartea a VII-a), p. 312-319, în Platon, *Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

¹¹ op. cit., p. 203.

¹² *ibid.*, 314.

comportamente ale oamenilor, fizice și lingvistice care sunt în concordanță cu mănunchiul de reguli ce constituie codul comunității date. Acest cod exprimă sistemul de valori al acesteia. Ar fi vorba de o valabilitate consensuală.

În raport cu lucrurile, normal este să fie utilizate potrivit scopului și naturii lor sau altfel spus, să fie valorizate finalizându-le scopurile, căci „modus in rebus est”, deși în anumite împrejurări, când prevalează valori superioare, li se poate schimba destinația. Aceasta este valabil la nivelul vieții cotidiene, nu și domeniul creației, unde funcționează alte valori legități, fiind vorba de un alt tip de valori. De exemplu, o descoperire în știință așază pe autorul ei în singularitate și chiar „împotriva” tuturor antecesorilor săi și a celor contemporani fixați într-o certitudine probată. Ei sunt exemplarități, profetizând normalitatea viitoare. Se poate face, cu aproximare, o afirmație privind o normalitate general umană după criteriul bine-rău în domeniul moralei și al dreptății în domeniul dreptului. Acest lucru l-au și făcut unii creatori de doctrine etice și de codex-uri juridice. Dincoace de instituții menite să vegheze la respectarea normelor și clauzelor, ivite și ele din necesități contractualiste (v. Hobbes, Grotius, Rousseau), la prevenirea impulsurilor iraționale în relațiile interpersonale participă cu o forță de coerciție puternică spiritul comunitar. Când acesta din urmă nu a parcurs o creștere organică, egotismul și reacțiile resentimentare și violente izbucnesc prin largile ochiuri ale plasei lui. Socialitatea, civilitatea și culturalitatea, la care se atașează, de asemenea organic, credința religioasă cu preceptele ei morale de adâncime, îl scot pe om din natură, fără să-l rupă de ea și-l proiectează la înălțimea umanității sale funciare. Când opiniile induse modelator de aceste instanțe devin convingeri, avem de-a face cu o societate normală. Compatibilitatea sistemului de valori al societății cu ansamblul comportamentelor individuale încheiate de fermentul iubirii creștine asigură o viață pământescă „aici și acum”, demnă, orientată însă către „cealaltă” ca eliberare de determinările sociale de aici și primenire mântuitoare sub aripa iubirii divine. Normalitatea de acum poartă numele de omogenizare sau masificare în care valorile axiale și oamenii de valoare sunt înghesuite de vacarmul nulităților și marginalizate de către foștii marginali.

Truismele, certitudinile-banalități (ex. Dunărea se varsă în Marea Neagră, masa șade pe podea, apa curge de sus în jos, etc.), clișeele verbale, proverbele și zicătorile studiate de paremiologie, toate fiind acte de vorbire, unde se exprimă ceea ce este invariabil, ca și întreaga gestică ale cărei semnificații sunt constante, formează un patrimoniu al colectivității cu funcție benefică pentru ele, întrucât contribuie la păstrarea unității lor în comunicare și comuniune. Prin comuniune înțelegem acel flux indescriptibil de trăiri care leagă fără suporturi fizice pe membrii unei comunități care se împărtășesc din aceleași valori. Comuniunea nu presupune un cod elaborat și nici nu încapă în cele construite. De asemenea, credințele, fie ele religioase sau non-religioase nu se pot schimba ca modele, care sunt înrădăcinări ale omului în duhul divinității, exprimate și prin rugăciune, în primul caz, iar prin atașament la grup în celălalt. Legătura prin iubire și rugăciune cu divinitatea transcendentă nu este și nici nu poate fi ocazională și sporadică, căci prin natura ei este continuă și cu cât ritualul canonic și liturgic se repetă cu exactitate cu atât este mai proaspăt. De altfel, iubirea în general implică acte repetitive prin care ea se exprimă și se comunică cu foarte mici schimbări de la o generație la alta și de la un mediu cultural la altul. Când o deprindere vine în opoziție cu opinia colectivă i se aplică restricția „învățul are și dezvăț”. Aceasta înseamnă că se are în vedere caracterul relativ omogen și compact al conștiinței comune și faptul că între acea deprindere sau obișnuință și interesul general există o incompatibilitate. Un dezvăț nu lasă un loc gol, ci locul său este indus pe cale educativă unui alt învăț. Este în firea lucrurilor ca fiecare generație să primenească obișnuințele, dar să păstreze ceea ce este valabil în moștenire și s-o depășească însă fără furie iconoclastă.

În ceea ce privește limbajul, în trecere facem următoarea considerație: să facem distincția între părere (doxa) și punct de vedere; prima este impresionistă, superficială, semidoctă și urechistă (lăutărească), iar punctul de vedere nu este o opinie spontană, ci o poziție întemeiată logic și factologic, nimbata de altitudine teoretică, aptă pentru un dialog autentic, cu alte puncte de vedere. Astfel, punctul de vedere poate fi supoziție sau ipoteză integrabilă unei viziuni largi sau orizont. El este o noutate, pe când opiniile sunt stropii unei fântâni arteziene, niște stropi sonori – nu voci într-un cor – care produc un vacarm asurzitor. Ele au proliferat astăzi atât de mult, însoțite de o infatuare obraznică, autosuficientă și ancorată în certitudini, încât abia se mai aud vocile autentice, aproape sufocate de ele. Aceasta cred că este și o interpretare validabilă a sintagmei lui Nietzsche: „Nu există adevăr, ci numai puncte de vedere” (v. „perspectivismul”).

În contact cu opiniile, te miri de cenușiul lor, iar la întâlnirea cu ideile ești uimit de înălțimea și strălucirea lor, așa cum în fața unei capodopere – indiferent de domeniu – trăiești un sentiment de mândrie că autorul este un semen al tău. Ipotezele constituie un portofoliu cu un regim special: o ipoteză neconfirmată nu înseamnă că este falsă, iar una neconfirmată nu înseamnă că este adevărată. În spațiul viitorului această incertitudine este posibil să se transforme într-o „exactitate aproximativă” (Solomon Marcus). Să mai remarcăm faptul că în „Republica”, Platon sesiza distincția între cei ce știu și cei ce cred, zicând: „unii știu, sunt pragmatici și izolați”, ceilalți „cred și sunt uniți în comuniune”. Un discurs lung ar începe de aici făcând distincția între comunicare și comuniune, ceea ce este valabil cu deosebire în contemplarea estetică colectivă și în comunitățile de oameni religioși, unde momentul important este al trăirilor identice în comuniune ca modalitate de împărtășire de la același duh. Dacă normele și valorile îi grupează pe oameni, atunci și opiniile, credințele, convingerile îi grupează.

*Imitația*¹³

Fără a exagera prea mult, putem face o analogie cu orice operă de artă izbutită, referindu-ne la elementele recognoscibile fie spirituale, fie imagistice pe care le conține pentru funcția lor de a produce prima rezonanță ca punte de legătură între operă și conștiința receptoare. Fără acest „ceva” comun opera ar rămâne opacă, inaccesibilă. Opera izbutită la care făceam aluzie cuprinde și o strategie implicită a cititorului ei.

Polaritate

- *Ființa – nimicul*
- *Eternitate – timp*
- *Necesitate – libertate*
- *Rațiune – revelație*
- *Sacru – profan*
- *Spirit – materie*
- *Tehnologie – cultură spirituală*
- *Economie – cultură*
- *Util – gratuit*

¹³ Tudor Vianu, *Opere 8*, Ed. Minerva, București, 1979, p. 245-248; 406 (Gabriel Tarde) v. gândirea filosofică – după Fr. Bacon – era împiedicată de idoli: fori, tribus, specus, theatri (din natura limbajului, din tradiții, din înclinația mitologizantă a imaginației...) și apoi, V. Pareto → „iluzii ale limbajului”.

- *Aristocrație – democrație*
- *Trup – suflet*
- *Sinele – conștiință*
- *Ego-ul – celălalt*
- *Cetate – individ*
- *Ierarhie – egalitarism*
- *Binele – răul*
- *Masculin – feminin*
- *Yang – Ying*
- *Apollinic – dionisiac*

De aici rezultă dificultatea alegerii, căci fiecare alegere conține riscul consecințelor, care înseamnă regrete, remușcare, dezaprobarea celorlalți, ostracizarea, vina... când nu e recunoașterea, recunoaștința și lauda.

Ex. Acceptarea consecințelor pentru a afirma ceea ce contează cu adevărat pentru ea îi conferă Antigonei noblețea ei; reticența de a proceda astfel o face pe sora ei Ismena mai puțin admirabilă. Când vorbim despre dreptul de a alege, înțelegem prin aceasta că nu există consecințe necesare, că dezaprobarea este doar prejudiciu, iar vinovăția doar nevroză. Activismul politic și psihiatria se pot ocupa de asta. În această optică, Hester Prynne și Anna Karenina nu sunt niște exemplificări înnobilate ale dificultății problemelor umane și ale semnificației alegerii, ci victime ale căror suferințe nu mai sunt necesare în epoca noastră luminată, cu o conștiință ridicată. America are accidente fără nici un vinovat, divorțuri cu acordul părinților și evoluează, cu ajutorul filosofiei moderne, spre alegeri imparțiale.¹⁴

Antropologia existențialistă

„Omul, așa cum îl concepe existențialismul, dacă nu poate fi definit, se datorează faptului că nu este la început nimic. El nu va deveni decât ceva pe urmă și va fi ceea ce el însuși se va fi făcut... Nu există realitate decât în acțiune... omul nu este altceva decât propriul său proiect, nu există decât în măsura în care se realizează pe el însuși, nu este nimic altceva decât ansamblul actelor sale.”¹⁵ Alegerea este determinată de situație, pentru că omul e pus întotdeauna în fața unei situații..., iar situațiile variază, adică sunt posibilități și omul e responsabil în mod absolut de alegerea sa. Deci, nu există o *natură umană* abstractă și nici o esență a omului anterioară existenței sale. El și-o face alegând.

„...Dacă Dumnezeu nu există, nu găsim în afara noastră o valoare care să legitimizeze conduita noastră. Altfel spus, nu avem nici în spatele nostru, nici în afara noastră, un domeniu luminos al valorilor, justificări sau scuze. Este ceea ce voi exprima spunând că omul este condamnat să fie liber.”¹⁶ Dar nu se poate discuta despre alegere, fără a lua în considerație

¹⁴ Allan Bloom, *Criza spiritului american*, Ed. Humanitas, București, 2006, pp. 271-272 – un comentariu axiologic despre consecințele alegerii, concepută ca evaluare anticipativă, în dependență de mentalitatea epocii în care ea se exercită, ceea ce înseamnă – după autorul citat – că nu există o constantă general umană, așa cum credea Kant (că demnitatea oamenilor e egală grație capacității lor de a face o alegere morală). Un exemplu de alegere prin raportare la o valoare absolută: cea a lui Constantin Brâncoveanu și cea a lui Agamemnon.

¹⁵ Jean Paul Sartre, *Existențialismul este un umanism*, Ed. George Coșbuc, Bistrița, 1994, pp. 16-19.

¹⁶ op. cit., p. 12.

voința liberă sau „liberul arbitru” care a suscitată îndelungate și aprinse dispute (v. și cea dintre Luther și Erasmus sau acceptarea „liberului arbitru” de către Pascal în contradicție cu grația la Fericitul Augustin). Omul se face alegând sau ceea ce alege este dinainte determinat (predeterminat) și el doar se iluzionează că alege. Alegerea este o confirmare de sine sau o autodirijare din interiorul conștiinței? Dacă există o predeterminare, e totală sau numai parțială? Dacă nu este totală, cea parte nedeterminată dinainte e spațiul liberului arbitru (când există cel puțin alternativa, dacă nu evantaiul), în care rezidă și responsabilitatea consecințelor, fie ele previzibile, fie imprevizibile.

Vechilor greci nu putea să le scape această problemă, ei punându-le – ca moștenire omenirii – pe toate; pitagoricii acordă omului o anumită libertate de voință, pe când eleații și atomiștii o exclud. Socrate consideră că binele fiind identic cu adevărul și virtutea cu cunoașterea, binele se impune voinței în mod irezistibil, iar Aristotel nu mai pune răul pe seama ignoranței, ci îl consideră ca fiind voluntar, deși postularea Primului Mișcător nu lasă loc deciziei. Stoicii, apelând la strictețea legilor după care e guvernat întregul univers, inclusiv omul ca parte a lui, de asemenea îi limitează libertatea voinței.

v. Prospețimea... ca *atitudine* de a ieși din *rutină*, e vederea a ceea ce deja știm, ca și cum l-am privi pentru prima oară. Prospețimea nu vine numai de la obiect, ci și de la unghiul nostru psihologic de vedere asupra lui... fie el material sau imaterial.

În creștinism libertatea voinței se corelează cu transcendența divină și primește alte valențe; cât de liber pentru a decide și a acționa autonom este omul, având în vedere doctrina privitoare la căderea lui și la mântuirea prin har. Aici s-au conturat, de către teologii creștini două optici: voința liberă și predestinarea. Predestinarea reprezintă decizia lui Dumnezeu în legătură cu cei ce aveau să fie mântuiți înainte ca ei să fi săvârșit ceva.¹⁷

În teologia răsăriteană domină părerea că oamenii au fost creați cu voință liberă de a trăi cum se cuvine sau nu și se respinge ideea de soartă ca fiind de sorginte păgână. Se pare că, dispunând de o mai mare libertate a voinței, deciziei și făptuirii, povara responsabilității pentru păcat este mai grea, de unde rezultă necesitatea măsurării mai atente a consecințelor actelor, asumarea lor și căința ușurată de pocăință în cazul păcatului, adică trăirea ascensională prin harul lui Hristos.

Ar mai fi de adăugat, pentru înțelegerea ceva mai precisă a comportamentului omenesc, proporția, niciodată în echilibru, între nativ și dobândit, amplificată de rezonanța în actualitatea gestuală, (ca survenire inexplicabilă) a unor arhetipuri (motive, imagini și structuri) pe care Jung le-a numit „inconștient colectiv”. Despre acestea putem spune că, fiind impersonale, nu-l angajează pe individ sub jurisdicție morală, ca și temperamentul, în măsura în care nu este strunit de vigoarea supraului. Omul își legitimează conduita în raport cu valorile ce-l înconjoară, în funcție de tabla virtuților pe care și-a însușit-o prin învățare, adoptând-o însă la el așa încât prin această adoptare să-și asigure identitatea.

Valorile utilitare și alimentare se pot înlocui, sunt interșanjabile, pe când cele de ordin spiritual (dignitative, după L. Rusu, deosebite de cele deziderative) nu sunt substituibile;

¹⁷ v. pentru aceasta, Fericitul Augustin – De libero arbitro (Sf. Apostol Pavel – Romani 8, 28-30; I Corinteni 2,7; Efeseni 1, 3-14) în care se afirmă că hotărârea lui Dumnezeu a fost luată „înainte de întemeierea lumii”, dar (Fericitul Augustin) există o dublă predeterminare privind harul având ca temei meritul; preștiința acelor lucruri la care voința ființei umane va consimți în mod liber.

gratificarea uneia nu satisface și nevoia sau gustul pentru alta, nici de același gen (ex. muzica nu înlocuiește filmul, etc.)

Relativitatea

Ex. Omuciderea în viața civilă se pedepsește moral și juridic, iar în război este aducătoare de elogii și privilegii, decorată, etc.

Curajul e bun în luptă, pietatea și smerenia în biserică; milostenia ca stare aspirațională către divin și în viața cotidiană, smerenia e slăbiciune...

Norma și viața

Norma e regula, iar regula e pentru toți, pe când „viața” desemnează spontaneitatea irumpativă care trebuie strunită pe fâgaș, pentru buna conviețuire. Mârlanul o încalcă sfidător ca să se simtă bine.

Omul-masă, încetând să mai apeleze la alții, devine singurul stăpân al vieții sale. „În schimb, omul superior sau omul de elită se caracterizează printr-o necesitate interioară de a recurge la o regulă care îi este exterioară, care îi este superioară lui și în slujba căreia se pune de bună voie”. (...) „Noblețea se definește prin exigență, prin obligații, nu prin drepturi.” «A trăi după bunul plac înseamnă a trăi ca un plebeu; nobilul aspiră la ordine și la lege» (Goethe).¹⁸ Dincolo de viața în societate, la care se referă textul citat, omul înzestrat cu disponibilitate creativă, prin a cărei activizare produce forme noi devenind elită a speciei, nu sfidează ceea ce a primit, ci depășește, amplifică, îmbogățește.

Excepția anulează temporar regula ca și forma ei liniară și previzibilitatea. E o abatere de la sens purtătoare de noutate și surpriză.

Obișnuințele care ritualizează viața cotidiană și-l automatizează pe individul disciplinat, ca și eticheta avându-și originea tot în constrângerea asumată, din când în când, sunt nu numai desconsiderate, ci și străpunse perpendicular de ieșiri instinctive în stare de surescitare nervoasă, beție, ajungându-se la vandalism și violență. Este o izbucnire a sinelui sufocat de monotonia apăsătoare a conveniențelor. E o abandonare a conformismului opiniei generale de tip resurecțional, dusă în exces până la anarhie distructivă. Rezistența la ispita simțurilor în public slăbește, deși în mod obișnuit este evaluată ca virtute. Atunci însă când aceste ieșiri obscene se utilizează ca emblemă a revoltei față de conformitate și sunt însoțite, fie în spațiul public, fie pe scenele teatrelor sau în filme, de limbaj brutal, grobian și licențios și au o frecvență amenințătoare pentru bunul gust, devin simptome ale patologiei sociale.¹⁹

Non-conformistul gesticulează și vociferează în răspăr cu opinia generală, dar în interiorul ei, luând-o ca inamic și izolându-se de ea, pentru că vrea în acest mod să se afirme pe sine, să fie luat în seamă să-și învingă frustrarea care-l macină dinlăuntru și anonimatul copleșitor. Atitudinea non-conformistă, atunci când e și afirmarea unei valori noi, fertilizatoare în raport cu schemele rigide ale vieții, avem de-a face cu o disidență ce poartă cu ea și riscul eșecului, până la etapa când va fi consacrată, după care va fi și ea absorbită în câmpul firescului pe care înainte l-a sfidat.

Nu se poate trăi fără prejudecăți; ansamblul lor este patul germinativ al înnoirilor, latura conservatoare care asigură continuitatea și fundalul din care se nutrește identitatea. Azi însă, în noua etapă a societății „lumea exterioară și lumea interioară sunt în conflict. Normele lumii exterioare au încetat însă să mai aibă caracter de normă”²⁰

¹⁸ José Ortega y Gasset, *Revolta maselor*, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 89.

¹⁹ Pentru fenomenul exploziv al limbii urâte pe scene, recomandăm articolul lui Georges Banu, „«Limba brutală» și sentimentul de realitate”, în rev. Dilema veche, 14-20 feb. 2008, p. 9.

²⁰ Gheorghe Crăciun – A fi „altfel”, în rev. Observator Cultural, Nr. 24-30 ian. 2008, p. 3.

Periferia, cu toate tarele ei imorale, inclusiv revolta socială, a invadat centrul și a contaminat spațiul public, concomitent cu ruralizarea orașelor cu tot ce e mai rău la sate.

Prejudecățile condensează o experiență de viață care constă într-un stoc de informații, soluții și deprinderi dovedite utile și folositoare în cadrul vieții cotidiene. De aici plecând, putem înțelege forța lor de rezistență opusă de ele înnoirilor, forță și putere care se nutrește din comoditate, din teama de noutate și din libertate.

Prejudecățile sunt atitudini față de lume în genere, ceea ce înseamnă valorizări spontane ale ei, conținând credințe, convingeri și obiceiuri. Dar o experiență stocată în memoria unei colectivități umane tinde întotdeauna – dacă s-a dovedit fecundă pentru acea comunitate – să se osifice și prin aceasta să facă să încolțească teama de schimbare. Experiența verificată s-a cristalizat în ceea ce numim „clîșeu”; există clîșee lingvistice ca un bun al tuturor, ai căror autori sunt și rămân necunoscuți, clîșee culturale concepute ca „locuri comune” care funcționează ca niște rame ce circumscriu certitudini greu de surmontat. Schemele inventate pentru a construi o narațiune (verbală sau vizuală) ca mijloc de a o face comunicabilă și accesibilă, la început salutate pentru prospețimea lor, se transformă în frâne, ceea ce împinge spre non-conformism, opoziție, revoltă, revoluție, depășire, dacă ne referim la apariția curentelor și școlilor în artă.²¹

Putem conchide că nu se poate trăi într-o stereotipie fără sfârșit cu tot avantajul previziunii pe care-l conține, dar nici într-un carusel amețitor, ci în alternarea lor, care înseamnă ritm.

Ciclicitatea e universală (v. Mitul veșnicei reînnoiri – M. Eliade și doctrina stoică despre repetarea în cerc), care e forma principală a repetabilității și niciodată absolut identică, cum vine noaptea după zi și în funcție de aceasta, ne rotim captivi în cerc, ca adevărate ființe pavloviene, în fiecare zi și seară deschidem și închidem aceleași uși, încheiem și deschidem aceiași nasturi și aceleași fermoare, mâncăm și bem....

„Din sânul veșnicului ieri
Răsare azi ce moare
Un soare de s-ar stinge în cer
Răsare iarăși soare” (M. Eminescu)

În poemul „Așa grăit-a Zarathustra”, Nietzsche își afirmă atașamentul fără rezerve față de veșnica reînnoiere, numind-o „revenirea aceluiași”.²²

Se pare că e mai comod să fii conformist, dar e mai „interesant” să fii refractar față de buna cuviință, s-o iei în derâdere prin bășcălie – și ea banalizată în ultima vreme – sau prin extravaganță până la exhibiționism destul de ieftin.

- repetarea (v. moda); e o masă gestuală a înnoirilor
- ex. de obișnuință: mita (șpaga, peșcheșul); femeia să meargă în urma bărbatului
- ordine – dezordine
- stabilitate – mișcare nerepetitivă
- imitația
- conformarea
- prescripții de rol
- disciplina

²¹ Un exemplu eclatant este apariția mișcării filmului independent, ca reacție la rețeta stilului hollywoodian. v. și „gândirea gordiană” – M. Eliade în „Drumul spre centru”, Ed. Univers, București, 1991, pp. 142-143.

²² Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Ed. Humanitas, ediția a III-a revăzută, București, 2000.

- opinia publică
- mentalitate
- a fi altfel și mulțimea ca o hidră
- teroarea majorității vs. teroarea minorității
- egalitatea duce la uniformizare

– creatorul e un inițiator: vede altfel, vede altceva, produce forme noi, deschide drumuri, orizonturi în infinitatea lumii, deci iese din rând și intră în dezacord și chiar în conflict cu standardele comportamentale și cognitive; depășindu-le, ofensează mentalitatea curentă.

Pe de altă parte, dacă ai o conduită „cum se cade” și urmezi tradiția verificată în viață ești taxat ca având vederi înguste, că ești depășit și reprezinți o frână în calea unui comportament lejer și deci sincer, desuet și chiar ridicol. Trăim în dulcea povară consimțită a rutinei și unii vin să ne-o strice, dar nu toți la fel; cei puțini și creatori vor să ne scoată din ea, să ne trezească din somnolență, să ne înviorozeze din amorțeală, arătându-ne o altă lumină, iar cei mulți născuți de clipă și fără rădăcini, ca o generație spontanee, vin să ne spună că, 3-5 mii de ani, omenirea pe care o continuăm noi, a trăit într-un fals de neînțeles. De aceea, revenim la a spune că nu se poate trăi fără prejudecăți, dar nici să încremenim în ele nu e bine.²³

Putem conchide, fără pretenția cuprinderii exhaustive a fenomenului prejudecăți, că pentru analiza lui este inevitabilă activizarea perechilor opoziționale constant – variabil, vechi și nou. La cea din urmă, stăruind mai atent, observăm că nu tot ce e vechi este și învechit și că există deci un filon dens și robust, fondator și peren, care dintr-un anumit unghi este denumit tradiție. Considerația de mai sus are valabilitate pentru emergența producției de valori spirituale, dar și pentru țesătura prejudecăților pe care se întemeiază comportamentul cotidian. Este arhicunoscută puterea de persuasiune a modelelor și moravurilor; ele marchează perioade și spații culturale, sunt evanescente și pot fi subsumate noțiunii de mentalitate. Alături de ele însă sunt și năravurile, condamnate de conștiința comună.

Noțiunea de prejudecată se utilizează în mod curent cu sens peiorativ – ca mentalitate cu funcție de chingă pentru zădărnicierea elanurilor excentrice, ex-orbitante și exhibiționiste. Această utilizare păcătuiește numai prin exces, deoarece este adevărat că unele prejudecăți devin obstacole în calea unor înnoiri autentice. Nu putem susține întemeiat că „universalile culturale” care protejează Ființa, cu reverberații asupra tuturor fiindelor, s-ar învechi în vitutea caracterului lor de cutume.

Dogmele creștinismului, de exemplu, cristalizate în sinoade și în scrierile Sfinților Părinți sunt de netăgăduit.

Gheorghe Crăciun, un scriitor talentat și om de cultură autentică, pregnant filosofică, interesat mai cu seamă, în scrierile sale de metafizica corpului omenesc – temă centrală și permanentă, dată fiind complexitatea alcătuirii omului, ceea ce-l face să aparțină la mai multe „lumi” – în fragmentele care urmează a fi citate, legitimează venirea „omului postmodern” plecând de la ideea că omul ca ființă generică sau specie are mai multe vârste și că el s-ar afla acum într-o altă vârstă, dar nu ne spune dacă e mai tânăr sau mai bătrân decât cel „clasic”, dacă e mai aproape sau mai departe de umanitatea din care a descins și nici dacă e mai fericit în zburdălnicie decât în stabilitate și nici dacă abandonarea normelor tradiționale (de mii de ani statornice) identificate cu norma ca normă, nu se realizează cu alte norme, căci și lipsa de norme e normă, asemenea fundăturii în care s-au trezit dadaștii.

²³ Tudor Vianu, *Opere*, Ed. Minerva, București, 1979, p. 245-246; Søren Kierkegaard, *Repetarea*, Ed. Amarcord, Timișoara, 2000.

„Lumea exterioară și lumea interioară sunt în conflict. Normele lumii exterioare au încetat să mai aibă caracter de normă” (...) „Idea de *altfel* e esențială pentru lumea noastră. Pentru că ea a fost brusc absorbită în interiorul perimetrului social și nu mai funcționează astăzi doar la periferia lui.

În societatea tradițională, oamenii altfel sunt proscrisii, nebunii, cerșetorii, bolnavii incurabili, stigmatizații. Ei sunt «restul» societății, «rebuturile». Toți ceilalți oameni sunt reuniți într-un singur corp social, iar corpurile lor individuale sunt părți din acest corp. Ar fi prea mult să spunem că toți aceștia sunt «la fel». Însă, cu certitudine, în clasele de care ei aparțin, sunt de un singur fel. Îi reunește aceeași morală, aceeași viziune despre Dumnezeu, același mod de a se îmbrăca. Se disting unii de alții prin nuanțe, nu prin diferențe nete. Sunt originali prin conformare subiectivă la normele date, nu prin negarea acestora.” Există o „paradigmă antropologică”. (...) E ca și cum, în momentul de față, omul ar fi epuizat toate variantele sale de manifestare incluse în modelul antropologic clasic (Aristotel – filozofii Renașterii – Kant, Rousseau și Alexis de Toqueville) și s-ar afla în fața unui nou tip de ontologie, unul care să includă și modul nostru de viață, după celebra formulă a lui Ortega y Gasset, «eu sunt eu și tot ceea ce mă înconjoară.” (...) „modelul antropologic clasic nu este abandonat și înlocuit prin ruptură. El rămâne în memoria speciei ca un câștig sigur, indiscutabil” (...) Este vorba „de un nou stadiu de existență în care cuvântul de ordine pare să fie particularizarea vieții individuale”, o „etică individuală” (...) „Depășirea granițelor plăcerilor permise și fascinația față de exces și abnormal se înscriu în aceeași ordine de căutare”²⁴

În sistemul tradițional de valori asigurate prin norme, cei care le încălcau se situau prin aceasta la marginea lui, margine denumită adjectival periferie. Imboldul de astăzi pentru fiecare de a fi altfel, odată realizat la nivelul populației, aceasta va fi o mulțime de „altfeluri”, adică o omogenizare răsturnată, iar nemaexistând centre axiologice iradiante și absorbante, ansamblul devine o periferie. Or, periferia victorioasă trage în vârtejul ei și valorile autentice, nu în sensul că le-ar ademeni, ci în acela că le-ar anihila forța persuasivă cu care au menținut edificiul social.

Rânduiala are alură și natură de edificiu social întrucât implică stabilitate și încredere, și fiindcă valorile pe care se întemeiază sunt valabile. Ea este instituită în baza unor coduri / convenții. Privită organicist, o societate e ca un corp viu, înzestrat cu mecanisme de autoreglare. Acest corp are coduri mai tari și mai persistente și coduri mai slabe și mai labile. Dacă abaterile de la rânduială prevalează și codurile slabe se înmulțesc exponențial prin contagiune, lărgind spațiul periferiei orientată agresiv, cu mânie și cinism spre consistența nucleelor, atunci întregul se destramă ca o stofă și corpul social se îmbolnăvește. Când linia dintre *se cade* și *nu se cade*, care desigur nu poate fi trasată cu precizie fiindcă implică prin natura oponentelor nuanțe imponderabile și necuantificabile, se înceteșează asediată ironic de o ludicitate histrionică a „părerilor” și comportamentelor atomizate, avem de-a face cu o criză axiologică.

Lupta aprigă angajată în anii din urmă de către imitatorii stilului de viață frivol împrumutat din unele colțuri ale societății secularizate din Occident are drept obiectiv „prejudecățile” și ca procedeu ridiculizarea. Raționamentul tacit de tip axiologic al acestora are ca premisă confundarea decenței, a politeței și a bunului simț moral cu prejudecata, atribuind acesteia din urmă ipocrizia și vetustitatea în numele sincerității totale. Dar atât de marcat este omul de civilitate, încât aceasta i-a devenit propria natură, suprapusă naturii propriu-zise, de vreme ce

²⁴ Gheorghe Crăciun, *A fi „altfel”*, în rev. „Observator Cultural”, nr. 24-30 ian. 2008, p. 3.

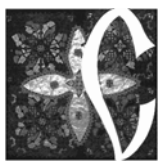
Robinson – simbol al singurătății involuntare – reface și restituie ca un adevărat arheolog stilul de viață civilizată care l-a modelat. Lăsăm la o parte natura religioasă a ființei umane și legătura ei originară cu divinitatea transcendentă.

„Revoluția” dezinvolturii fără margini este ea însăși o prejudecată din moment ce practică o insurrecție rigidă, inflexibilă împotriva trecutului pe care îl concepe ca balast. Încă Helvetius în sec. al XVIII-lea distinge în ceea ce privește conduita între politețea de formă – reductibilă la norme învățate – și cea de fond pe care o asimila cu bunul simț care are rădăcini adânci în omul social.

N. B. Mulți gânditori au respins inerția ca stare a gândirii și a obiceiurilor statornicite, considerându-le obstacole în calea perfectibilității omului și a societății. De exemplu, în sec. al XVIII-lea francez, prejudecăți erau considerate opiniile admise fără critică și fără examen rațional. „Înțeleg aici prin prejudecăți nu ceea ce face să ignorăm anumite lucruri, ci ceea ce face să ne ignorăm pe noi înșine.” (Montesquieu, în prefața la „Spiritul legilor”). Desigur o definiție riguroasă a prejudecății care să satisfacă toate exigențele gândirii raționale și ale fenomenelor reale totodată întâmpină o rezistență provenită din complexitatea fenomenului însuși, însă noi în textul de mai sus am lucrat cu un anumit înțeles al noțiunii de prejudecată, pe care l-am crezut operant. Ne-au interesat în special prejudecățile din cadrul vieții cotidiene, fiindcă ele sunt „aerul” pe care-l respirăm, „atmosfera” noastră psiho-socială și numai tangențial „prejudecățile” echipamentului cognitiv pe care le-au anchetat marii reformatori în domeniul epistemologiei, punând conștiința în starea germină după ce au eliminat incertitudinile din interiorul ei, considerându-le prejudecăți, deci obstacole în calea elanului căutării adevărului. Ne referim la reformatorii care pentru aceasta au elaborat metode adecvate: Socrate, Augustin, Descartes, Locke, Fr. Bacon, Hegel, Kant, Nietzsche, Husserl, Karl Popper, acesta din urmă venind cu o nouă viziune asupra ipotezelor și anume: să vedem nu cum le putem confirma, ci cum le putem infirma.

În încheierea acestor rânduri, ținem să facem precizarea gândului că sinceritatea nu e un panaceu pentru o conviețuire ideală dat fiind faptul că omul n-are numai gânduri și intenții bune și că, pe de altă parte sunt situații de viață în care minciuna are necesitate terapeutică. De multe ori e mai folositor pentru „celălalt” ca semen al tău să fii corect decât sincer, căci faptele au o valoare mai mare decât intențiile. Se poate face aprecierea „mutatis mutandis” că e mult mai sincer omul când săvârșește răul, decât atunci când face binele.

Gheorghe Ceaușu
U.N.A.T.C., București



culori

Culorile masculine, primare, pure, neamestecate, unice: Albastru (cunoaștere). Galben (adevăr), Roșu (dragoste).

Culorile secundare (amestecul, varietatea, mixtura, condimentele – savoarea – valențe feminine): Verde (empatie), Violet (senzualitate, dorință), Portocaliu (devotament).

Rubin – roșu

Safir – albastru

Topaz – galben, verzui, albăstrui

Ametist – violet

Smarald – verde, nu își pierde strălucirea în întuneric

Beril – verde albăstrui – luminează și seara

Opal – reflecții albăstrui, verzui, gălbui, roșiatic, violet

Calcedoni (agat) – alb mat sau albăstrui

Sardoni (agat) – galben și roșu puternic

Jaspis – quartz opac cu reflecții verzui sau roșcate

Peridot (Chrysolit) – verde-gălbui sau verde clar

Cornalina – roșu, roșu viu spre portocaliu

Hiacint – roșu-brun

Sardiu – roșu, roșiatic, roșu alb

Pietrele prețioase, la nivel simbolic, sunt puse în corelație cu virtuțile Vechiului Testament (reprezentat prin semințiile poporului Israel) și virtuțile Noului Testament (Apostolii).

Pictorul nu are nevoie de acest număr mare de culori. Puține. Sunt suficiente două-trei culori. El are posibilitatea ca pe acestea câteva să le înmulțească.

Unii studenți folosesc culorile primare – roșu, galben, albastru – sau secundare – orange, verde, violet. Sunete puternice, tari. Le pun în față hârtii albe, alăturate, unele mai calde, altele mai reci. Le spun: „În acest loc să descoperiți roșu, galben, albastru, orange, verde, violet. Să le vezi acolo unde nu se văd. Unde nu se aud.” Aici se poate vedea dacă studentul are auzul bun, vederea bună. Întotdeauna între doi poli, pasajul - intervalul. Dar mai simplu. Auzul, vederea bună, se pot verifica în desen.

Pornind de la observație. Studiem problemele de limbaj care nu sunt separate de subiect și de materialele pe care le folosim. Caracterul lor. De pildă, privim un măr: el ar putea fi și o sferă, poate fi roșu sau galben, avem mai multe deodată: un măr, o sferă, un roșu sau un galben. Lumina ce cade pe el. Culoarea. Vopselele pe care le folosim. Vopseaua scoasă din tub este materială. Trebuie lucrat asupra ei pentru a o scoate din materialitate. Cum se vor împăca acestea între ele: limbajul picturii cu limbajul naturii? Nu vom desena numai ca pictorul din antichitate căruia, pictând un ciorchine de strugure, au venit păsările să ciugulească din el. Sigur, aceasta ar fi o performanță și o iluzie. Performanțe care au fost reluate de-a lungul istoriei în diferite forme mai mult sau mai puțin convingătoare. Vom urmări această împăcare a limbajului picturii cu

limbajul naturii. Vom urmări ca mărul din pictură să se vadă că este pictură. Acest „altceva”, fără de sfârșit: studiul picturii. Ziua, zilele, anotimpurile, anii... Sărbătorile...

După cum am mai spus: învățăm desenul, pictura, cum învățăm să scriem sau cum învățăm o limbă. Amprenta. Naturile statice sau studiul după model sunt ca niște exerciții impuse. Toți studenții fac același exercițiu. Seamănă prin subiect, se diferențiază prin persoană. Sensibilitate și temperament. Prin simțire. Lucrarea simțirii.

Horea Paștina



Eutanasia-Recente evoluții legale

Luarea de decizii privind asistența medicală către sfârșitul vieții. Aspecte ale Recentei Evoluții Legale a Eutanasierii și Sinuciderii asistate (medical) în Europa de Vest

Introducere:

Sfârșitul vieții a devenit foarte „medicalizat”. Medicina a fost supusă „imperativului tehnologic”: în țările occidentale dezvoltate acest imperativ prevede ca ceea ce a devenit tehnic posibil să fie pus în aplicare. Într-o societate secularizată în care nu mai există speranța unei vieți viitoare care să deschidă un orizont ce transcende viața actuală împreună cu suferințele acesteia, oamenii nu le mai rămâne decât varianta încercării de a epuiza toate posibilitățile de îmbunătățire și prelungire a vieții actuale. Totuși, în ciuda întregului progres tehnologic, aceste posibilități sunt limitate. Chiar și în țările vest-europene dezvoltate, pierderea speranței în veșnicie deopotrivă cu slăbirea legăturilor familiale și cu reducerea capacității și dorinței (bunăvoinței) de a arăta interes pentru îngrijirea bătrânilor sau muribunzilor au creat o situație în care bolnavilor cronici în vârstă le apare ca atrăgătoare ideea de a-și pune capăt vieții dacă li se oferă ocazia. Mulți afirmă că ar dori să aibă posibilitatea de a cere asistență spre sfârșitul vieții fie sub forma unei înlesniri a sinuciderii fie sub forma asigurării unui serviciu medical în acest sens, adică al eutanasierii.

În unele țări ale Uniunii Europene această situație a legitimat unele modificări legale și, în consecință, modificări în sensul unei abordări adecvate a modului în care publicul percepe moartea. În abordarea acestor schimbări mă voi limita la două teze care mi se par relevante pentru un nou stat-membru ca România, și chiar unul cu o cultură ortodoxă:

1. Liberalizarea legală în unele state UE va avea un efect „contagios” asupra vecinilor; asemenea schimbări pot fi de aceea interpretate ca fiind simptomatice pentru o dezvoltare culturală generală în cadrul Europei.

2. Aceste schimbări scot la iveală o tendință, de obicei mai degrabă ascunsă sau cel puțin nu tematizată public în Europa, de a marginaliza și laiciza religia, în fapt, de a-i submina manifestările instituționale. Este în mod special apelul moral la o interzicere a discriminării care, deși pare plauzibilă la prima vedere, atunci când se aplică duce la chestionarea integrității religioase a instituțiilor medicale creștine din Europa.

Aceste dezvoltări dezvăluie rolul considerabil pe care una din normele centrale ale Europei, și anume principiul egalității (mai exact, egalitate în oportunitate), îl joacă în cadrul acestui proces de secularizare.

Partea I: Eutanasierea și asistența medicală/non-medicală în cazul sinuciderii în Europa

A. Liberalizarea legală a suicidului asistat

1. Elveția

a) Din 1918 asistența în particular în cazul „alegerii de bunăvoie” a suicidului este legală (§ 115 al legii penale elvețiene), cu excepția cazurilor în care există motivații „egoiste”. Începând cu 1937 sinuciderea în prezența medicului nu mai este penalizată, însă până în 1995 Academia Elvețiană a Științelor Medicale a declarat că aceste acte contravin normelor medicale. Acest lucru s-a schimbat în 2004 când în „cazuri speciale” astfel de acte sunt acceptate. Începând cu 2001, sanatoriile din Canton Zurich au anulat interzicerea sinuciderii și facilitării ei. Mai mult, în Elveția, întrebarea dacă e necesar sau nu acceptul „liberei alegeri” cerut de lege în cazul unei boli psihice a ajuns să fie dezbătută în mod public.

b) Începând cu anul 1982, organizații private au răspuns cererilor crescânde de ajutorare în comiterea suicidului.

Drogurile letale sunt procurate de la doctori „în care au încredere”. Toate cele trei organizații existente (*Exit*, *Suizidhilfe*, *Dignitas*) acceptă clienți cu probleme psihice. Cel puțin *Dignitas* își asigură serviciile (predominant) și străinilor și percepe tarife per „caz” de 3000 de franci elvețieni (metoda lor de înscriere este atât de sofisticată încât nu poate fi dovedită nicio încălcare a interzicerii motivației egoiste). Conform studiilor întreprinse de Ministerul Federal Elvețian al Sănătății (2005), 10% dintre toate cazurile de sinucidere din Elveția (care înseamnă 0,2% din decesele survenite în această țară) beneficiază de asistență în aceste trei organizații.

2. Olanda

Legea din 2002 privind liberalizarea eutanasiei include de asemenea suicidul asistat medical (§294 din Codul Penal Olandez). Cea mai mare organizație „Help-in-Dying”, Asociația Olandeză pentru încetarea voluntară din viață, speră să înfrângă „monopolul” medicilor în această practică. Urmând exemplul elvețian al organizației *Exit*, speră să folosească un medicament deja disponibil despre care pretinde că nu ar trebui îngăduit pe piață ci supus anumitor teste și să-l lanseze ca „pilula lui Drion” (numit astfel după Vice-Președintele Camerei Parlamentare Olandeze care a pledat în favoarea oferirii acestei pilule tuturor cetățenilor la vârsta de 80 de ani. Pilula e disponibilă în mai multe variante de gust și este concepută astfel încât să atragă chiar și o clientelă mai tânără (Fittkau, 2003).

3. Belgia

Suicidul sub asistență nu este strict interzis de lege (Nys, 2002).

B. Eutanasierea (propriu-zis, ucidere la cerere)

Terminologie relevantă

• **Letting die** /Să lași să moară = Abținerea de la o intervenție care ar putea opri sau întârzia decesul. Acest lucru este permis de lege mai ales în cazul în care bolnavul cu discernământ consimte la aceasta.

• Creșterea indirectă a riscului morții ca efect secundar al unui management al durerii corespunzător fără a exista intenția de a grăbi decesul. Acest lucru este legal pretutindeni.

Eutanasiere Pasivă = abținerea de la intervențiile de menținere, salvare sau prelungire a vieții. Indiferent de intenții acest lucru este legal permis dacă bolnavul cu discernământ refuză astfel de intervenții.

Eutanasiere Activă = a interveni medical pentru întreruperea vieții. Acest lucru este ilegal în majoritatea țărilor. Există totuși excepții.

1. Olanda

a) Începând cu 2002 eutanasia activă nu mai este incriminată (nu este penalizată) dacă se întâlnesc anumite condiții (boala pacientului trebuie să fie incurabilă și acesta este supus unei suferințe insuportabile, trebuie ca el să-și fi exprimat în mod clar și repetat dorința de a muri, doctorul care îl tratează trebuie să se consulte cu un coleg, trebuie să efectueze procedura de întrerupere a vieții cu deosebită atenție și să informeze ulterior medicul legist). Aceasta înseamnă că și pacienții care nu sunt muribunzi sunt eligibili.

Adolescenții sunt de asemenea eligibili: cei între 12 și 16 ani au nevoie de acordul părinților, după aceea trebuind doar să-și implice părinții în luarea deciziei. Din 2004 au început să apară polemici în legatură cu renunțarea la condiția „boli incurabile” impusă de lege. S-a format o asociație de medici care critică această poziție pentru a se opune legii actuale. Aceștia se plâng că un număr tot mai mare de pacienți pretind că au dreptul legal de a beneficia de acest serviciu și în consecință îl cer doctorilor lor.

b) Numărul cazurilor de decesuri asistate înregistrate a crescut în mod dramatic din momentul când noua lege a fost aprobată. Dar cum această lege încă lasă loc de îndoieli, „aproape jumătate” din aceste decese asistate nu sunt înregistrate și în 25% din cazuri consiliul cerut în mod legal în vederea unei asemenea decizii a fost neglijat (Spieker, FAZ, 6.12.05). Faptul că până acum niciunul dintre aceste cazuri nu a fost pus sub acuzare pentru lipsa criteriului legal necesar este elocvent pentru lipsa de interes și sensibilitate față de acest aspect.

c) Bolnavii sunt în mod frecvent omorâți chiar și în lipsa consimțământului lor (ce să mai vorbim de o cerere în acest sens) prin sedare letală. Mai mult, eutanasierea este progresiv extinsă și asupra nou-născuților în cazul cărora criteriile legale de „liberă opțiune” sunt inaplicabile (Sheldan, „Killing or caring”, 2005, p. 560). Clinica Groningen care se ocupă în principal cu această procedură a ajuns la un fel de acord stagnant cu Biroul de Procuratură Olandez.

2. Belgia

a) Belgia a urmat exemplul olandez 6 luni mai târziu. Ca și în cazul Olandei, nu există „filtru paleativ” înainte ca un doctor să fie de acord cu cererea pacienților. Bolnavii psihici se înscriu în acest criteriu, dar până acum adolescenții au fost excluși. Schimbările relevante sunt în prezent discutate în mod public.

b) Monitorizarea acestor cazuri este la fel de deficientă ca în Olanda.

c) Chiar dacă Parlamentul Belgian a confirmat în 2004 excluderea nou-născuților, a copiilor și a bolnavilor psihic, medicii nu respectă această decizie.

3. Elveția

Conform art. 114 din Codul Penal Elvețian,uciderea la cerere (eutanasierea activă) este interzisă, dar „motive rezonabile” vor reduce pedeapsa.

4. Franța

Uciderea la cerere este interzisă. Totuși, comitetul Național al Eticii a sugerat în 2001 că anumite excepții ar trebui îngăduite. Această schimbare de atitudine (în antiteză cu opoziția

riguroasă din 1991) a fost explicată făcându-se referință la dificultățile întâlnite în neonatologie în distingerea între eutanasia activă și cea pasivă și în posibilitatea ajungerii la un diagnostic realist.

C. Presupoziții și consecințe ale liberalizării legale în conformitate cu cererea persoanei de a primi asistență în întreruperea vieții.

1. Presupoziții

a) Argumente ce invocă autonomia și „viața plină de sens”

În 1960 Hendrik van den Berg a publicat în Olanda o carte despre „Autoritatea medicală și etica medicală”. În cazul acesta autonomia pacientului a fost apărută împotriva paternalismului medical. Mai exact, din moment ce medicina poate menține oamenii în viață chiar și atunci când lucrul acesta „nu mai are sens”, medicii trebuie de asemenea să aibă înțelegerea de a pune capăt vieții unui pacient suferind de demență, a pacienților aflați în comă și a copiilor cu handicap. În Olanda, acest mod de a gândi e în conformitate cu idealul de toleranță în mod general susținut, care deja condusese la o politică liberală în modul de percepere a avorturilor și a consumului de droguri: există o disponibilitate și o tendință de a suporta o practică a celorlalți căreia tu de fapt i te opui.

b) Argumentul care invocă o „procedură deja stabilită”

Cei care susțin liberalizarea legală întotdeauna citează studii care scot la iveală că barierele/limitele actuale sunt adesea neonorate și că normele ce justifică aceste bariere nu mai beneficiază de o recunoaștere generală. Astfel de rezultate sunt aduse ca argument.

1. Nevoia unei reglementări: orice incident necontrolat trebuie îngăduit sub anumite norme pentru a crea niște limite etice și a împiedica abuzurile.

2. Legalizarea poate să diminueze cererea: dacă oamenii știu că pot oricând apela la eutanasiere (sau suicidul asistat) ei vor fi mai puțin determinați în a-și grăbi moartea înainte ca acele condiții de temut să se ivească. Astfel s-ar putea evita multe decese premature „inutile”.

În mod normal se ajunge la asemenea concluzii în acele cazuri în care normele creștine nu se pun de acord cu normele seculare. De exemplu, faptul că o mare parte a contribuabililor nu remarcă impunerile legale vizavi de fraudă a taxelor și că, într-adevăr, principiul moral secular al onestității nu mai este general recunoscut în astfel de chestiuni, nu se consideră în schimb că instituie o problemă socială care se vrea rezolvată prin abolirea legislativă a taxelor.

2. Consecințe

a) Pentru statele vecine: Argumentul ce prevede o procedură deja stabilită peste hotare

Orice liberalizare legală într-o țară atrage clienți pentru serviciile oferite în alte țări. Se întâmplă în cazul serviciilor de întrerupere a vieții ce s-a întâmplat și cu situația avorturilor – este încurajată trecerea graniței (Turism Letal) (De aceea organizația elvețiană *Dignitas* se îngrijește de majoritatea clienților germani și chiar un director belgian al clinicii din Eupen îi consideră pe vizitatorii germani eligibili dacă aceștia îndeplinesc condițiile legale în Belgia).

Re-evaluarea seculară a valorilor: deoarece societățile seculare pot aduce în discuție doar probleme esențiale de valoare în termeni (profund dezorientativi) ce corespund doar normelor lor, astfel de încălcări ale unei norme morale centrale prin trecerea graniței apar dintr-odată metamorfozate într-o problemă de „inegalitate a șanselor”. Din moment ce doar cei înstăriți (și bine informați) au acces (prin trecerea graniței) la astfel de servicii ilegale, o astfel de inegalitate a șanselor demonstrează faptul că legea însăși reduce „inegalitatea economică” implicită despre

care se crede că necesită intervenția guvernului. În felul acesta liberalizarea legală într-o anumită țară va întări invariabil în alte țări poziția celor ce pledează în favoarea liberalizării. Tradus în termeni creștini acest lucru înseamnă că societatea secularizată pretinde egalitate în șansele de a cădea în păcat.

b) Pentru guvernul Uniunii Europene: Eutanasierea activă devine o problemă demnă de a fi dezbătută

Recomandarea din 1999 a Consiliului Europei cu privire la „Protecția drepturilor omului și a demnității pacienților suferind de boli incurabile sau a muribunzilor” a încurajat refuzul guvernului britanic de a da curs cererii înaintate de Diane Pretty de a face o excepție de la regula împotriva întreruperii vieții la cerere. (Atunci când s-a făcut apel la Tribunalul UE, acesta a confirmat decizia guvernului britanic: recunoașterea dreptului la viață nu implică un „drept la moarte”). Cu toate acestea, în 2003 Comisia Parlamentului European pentru probleme sociale, familiale și de sănătate, a votat (15 contra 12) pentru de-penalizarea eutanasierii. Decizia finală a Consiliului Europei în 2005 a respins această propunere luând în considerație experiențele avute de politica guvernelor olandez și belgian. Cu toate acestea nu este de ignorat faptul că susținătorii liberalizării au început să invadeze domeniul birocrăției europene.

Partea II: Rolul bisericilor

Când legile împotriva uciderii la cerere sunt abolite, cel puțin spitalele și azilurile finanțate de Biserică ar trebui să constituie insule de rezistență. Integritatea religioasă a acestor instituții se află însă în pericol. Spre deosebire de Olanda, unde ospiciile de rit romano-catolic au posibilitatea să refuze practica eutanasierii, în Belgia a existat un conflict deschis cu spitalele romano-catolice. Aceste spitale au încercat să includă în declarația de intenție refuzul eutanasiei. În dezbaterile parlamentare ce a urmat ele au fost amenințate cu sancționări publice: și-ar putea pierde licențele sau sponsorizările (indispensabile, de altfel, existenței acestor spitale) nu le-ar mai fi permise. Acestor spitale li s-a interzis modificarea contractelor de muncă existente cu medicii lor pentru a-i obliga să-și folosească dreptul asigurat prin lege de a refuza cereri de eutanasiere din partea pacienților. De asemenea nu li s-a permis să stabilească noi contracte de muncă cu personalul medical care să includă astfel de clauze. Nici nu li s-a îngăduit să impună viitorilor angajați medicali o astfel de condiție (refuzarea eutanasierii). Din păcate, spitalele s-au conformat.

Într-o primă secțiune (A.), această politică va fi descrisă ca fiind pusă în aplicare nu ca rezultat al unei prejudecăți a politicii belgiene, ci mai degrabă ca urmare a unei înțelegeri legale ce devine canonică în Europa. Apoi (B.) va fi dat exemplul Germaniei pentru a se demonstra ce avantaje au bisericile opunându-se unei astfel de proceduri.

A. „Principiul Anti-Discriminării”

1. În anul 2000, directiva Consiliului Europei privind principiul egalității în legea europeană a muncii a sprijinit agenda (îndeosebi seculară) „anti-discriminare”, în care termenul „discriminare” acoperă de asemenea orientarea religioasă. Acest principiu servește deja obiectivului de a laiciza și deci de a marginaliza religia: chiar și angajatorii particulari nu mai au libertatea de a-și selecta angajații din rândul propriilor membri ai bisericii. În baza acestui principiu statul belgian are într-adevăr dreptul de a distruge identitatea religioasă a spitalelor sale romano-catolice. Nici măcar astfel de spitale nu pot să-și restrângă angajările doar la personal

medical romano-catolic sau creștin în general, pentru că ar conta pe aceștia să nu răspundă cererii de eutanasiere din partea pacienților. Dacă ar îngadui acest lucru, ar duce la „discriminare religioasă”! Lipsind astfel de integritatea lor structurile instituționale ale bisericilor, o viață creștină care ar putea influența mediul social este privată de înseși fundamentele sale.

2. *Limitele interdicției discriminării sunt restrânse la funcții religioase centrale* (de ex. bisericile romano-catolice pot angaja doar preoți romano-catolici). Chiar și având în vedere bisericile care în mod caracteristic își înțeleg rolul social și de aceea și pe cel medical pe care îl îndeplinesc în fața populației generale ca parte integrală a angajamentelor lor caritabile și de misionarism, legea europeană a muncii nu acceptă ca funcție „religioasă” niciun serviciu medical într-o instituție religioasă.

Acesta e motivul pentru care chiar și toleranța olandeză față de spitalele și ospiciile care nu acceptă eutanasia este expusă criticii în baza legii UE a muncii. Acest lucru dovedește că principiul egalității, înțeles și în acest caz ca egalitate a oportunităților, care stă la baza preocupării pentru o interdicție legală a discriminării privind contractele de muncă, dacă la o prima impresie pare inofensiv și chiar moral acceptabil, are consecințe ce conturează o cu totul altă imagine. Într-un mediu secularizat acest principiu servește ca instrument pentru laicizarea religiei, adică îndepărtarea ei din sfera publică.

Pentru bolnavii creștini aflați la amurgul vieții acest lucru înseamnă că în state precum Belgia și Olanda (chiar dacă în cea din urmă, datorită tradiției toleranței din această țară chiar în privința „prejudecăților” religioase acest lucru nu a dus la un conflict deschis) bisericile nu mai găsesc spațiu instituțional sigur din punct de vedere legal pentru a proteja bolnavii împotriva tentației (de a recurge la eutanasiere), apărută într-un moment de slăbiciune, de a „profita” de pe urma unei posibilități legale care i-ar condamna la un păcat capital. În același timp, astfel de bolnavi sunt lipsiți de protecție în fața numeroaselor posibilități de a fi seduși de această idee, posibilități care au devenit tipice pentru aceste două țări (ca de exemplu, când însuși medicul propune pacientului să îl scape de suferință cu ajutorul eutanasierii, prin aceasta folosindu-se chiar de autoritatea „halatului alb”).

B. Șanse și riscuri create de bisericile constituite ca organizații sociale: Exemplul german

Pentru acele țări în care bisericile tradiționale se bucură de o poziție privilegiată de lege sunt posibile excepții de la validitatea principiului antidiscriminant. În acest criteriu se înscriu țări precum Germania, Austria și Italia, precum și regiuni ca Alsacia și Lorena. Multe state europene, printre care Olanda și Belgia, au renunțat la această poziție. Cu toate că subvenționează activitățile ale bisericii, ele nu recunosc bisericile ca entități legale independente. De aceea legea europeană nu recunoaște în astfel de țări niciun statut special al angajamentelor social-caritabile în spatele căreia se afle biserica. În schimb, acestor activități li se dă același statut avut de unele organizații non-profit. Conservatorismul Germaniei în bioetică (nu a semnat Convenția bioetică a Consiliului Europei) poate fi în primul rând consecința experienței traumatizante a naționalismului social. Dar un rol important îl pot avea, de asemenea, și cele două mari biserici din Germania (Romano-Catolică și Protestantă). Spre deosebire de multe alte țări europene, acestea se bucură (și încă păstrează după reunificarea Germaniei din 1989) de privilegii speciale. Ele nu sunt numai corporații autorizate de stat cum sunt alte comunități și asociații religioase (sunt scutiți de taxe și au privilegii ca angajatori), dar sunt și integrate în constituția germană (Art. 144, GG). Ca urmare a evoluțiilor istorice acestea sunt recunoscute ca parteneri într-o

„colaborare productivă” specială cu statul, de altfel, neutru din punct de vedere religios. Această poziție implică atât oportunități cât și riscuri pentru integritatea mesajului lor creștin.

1. Șanse

a) Prezența etică și socială

În conformitate cu principiul subsidiarității o parte imensă a serviciilor sociale fondate de stat este asigurată prin intermediul *Protestant Diakonisches Werk* și *Roman Catholic Caritas*. În timpul expansiunii socio-economice s-au dezvoltat de asemenea bisericile și instituțiile lor sociale. Chiar și azi ele aparțin celor mai mari angajatori din țară. În același timp sunt foarte prezente în conștiința publică prin declarațiile despre probleme sociale, morale și politice, înțelegându-și rolul de „paznici ai moralei” pe care-l dețin.

b) Autonomie în probleme de angajare

Datorită statutului lor tradițional legal cele două biserici mari germane se înscriu în rândul excepțiilor ce limitează aplicabilitatea principiului anti-discriminare UE. Instituțiile medicale fondate de biserică au posibilitatea (chiar dacă lucrul acesta nu are mare răspândire) să-și limiteze personalul la membrii aparținând bisericii. Chiar dacă într-o zi Germania și-ar liberaliza legile, astfel de instituții și-ar putea, cel puțin teoretic, proteja integritatea (de aceea în Germania, avorturile sunt încă refuzate în spitalele romano-catolice). Dar desigur, chiar și asemenea privilegii pot fi supuse procesului de eroziune: într-un caz recent, Serviciul Protestant Diaconic din Hamburg a pierdut prin decizia tribunalului când un musulman candidat la o slujbă de asistent social a fost respins pe motive religioase. S-a adus în discuție faptul că privilegiile bisericilor acoperă doar funcțiile religioase în accepțiunea restrictivă a termenului (Az. 20 Ca 105/07).

2. Riscuri

Cele două biserici dominante din Germania și-au căpătat importanta poziție cu caracter social (și importante subvenții de la stat) la un anumit preț: anume, și-au ajustat mesajul astfel încât să-l facă să rezoneze cu ceea ce poate fi acceptat în termenii moralității seculare dominante. Pentru a-și putea menține rolul public veridic în ochii majorității democratice, ele trebuie să confere mesajului lor creștin o formă digerabilă populației anti-religioase sau agnostice tot mai numeroase. Această auto-cenzură devine vizibilă mai ales când ne gândim la consolidarea poziției reținute a reprezentanților bisericilor vizavi de problemele legate de bazele legale, sociale și economice ale vieții de familie: egalitatea între sexe, renunțarea la principiul vinei în legea divorțului, statutul egal al copiilor legitimi și ilegitiți, recunoașterea legală a „parteneriatelor stabile”, accentul pe asistența copiilor instituționalizați (cu vârste de la 1 la 3 ani) pentru a elibera mamele în vederea realizării de sine economice – sunt doar câteva din noțiunile acceptate și sprijinite de reprezentanții bisericii.

În bioetică, biserica romano-catolică își păstrează profilul specific în cea mai mare parte prin câteva „nu”-uri sonore spuse avortului, eutanasiei și contracepției. Această auto-secularizare implicită slăbește identitatea religioasă creștină. Termenilor creștini (precum cei de „pace”, „dreptate”, „grijă față de cel neputincios”) li s-a operat o schimbare de sens cu scopul de a le reduce importanța specific creștină și chiar sunt apoi uneori folosiți în a legitima agende anti-creștine (preocupările privind amestecul romano-catolicilor în problema consultării legale necesare înaintea unui avort). În mod foarte evident, principalele biserici germane găsesc prea riscant să descâlcească această confuzie la nivel conceptual: în mod clar a suprapune sensuri creștine și seculare ar însemna să se pună în pericol recunoașterea de către public a legitimității

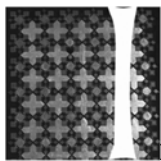
menținerii rolului social al bisericilor puternic susținute financiar de taxe. Această rețineră, pe de altă parte, face aproape imposibil publicului german să recunoască în ce măsură cultura sa a fost meticolos secularizată.

Pentru creștinii ortodocși care trăiesc într-un astfel de mediu acest lucru prezintă două probleme. Pe de-o parte, încercările lor de a-i face pe vecinii lor germani să devină interesați de singura biserică adevărată sunt sortite eșecului atâta timp cât acești vecini vor fi ferm convinși că mesajul dăinuiitor al lui Christos se reduce la o învățătură morală pe care statul social-democratic o implementează corespunzător. Pe de altă parte, creștinii ortodocși atunci când încearcă să vorbească de țelul uman al îndumnezeirii nu vor mai fi recunoscuți de mediul social drept „creștini” propriu-zis ci, în schimb, interpretați ca fiind devianți și – într-un sens pre-iluminist – fundamentaliști.

O ultimă remarcă: lecția pe care creștinismul ortodox o poate învăța din experiența Europei vestice este că pentru a menține integritatea bisericii, relațiile sale cu alte instituții, în special cele susținute de către stat, trebuie minuțios analizate. Dependența financiară îngreunează adesea exprimarea directă și necompromisă a adevărului.

Corinna Deskelkamps-Hayes,
Editor, Christian Bioethics

(traducere din lb. engleză de Dan Drăgoescu)



Însemne dintr-o galerie

BISERICI – expoziție de Sorin Dumitrescu la Galleria 28 Anastasia

Privesc de câteva ceasuri bune „înramările” de pe pereții albi. Și cuget. Și tac. Și mă-mbucur și mă întreb: ce să-mi fie mie, de ce acestea toate? Mă-nvârt roată-roată prin încăperi, mă strădui la privit și nu mă las dusă. Numai de-aș cugeta drept! Numai de-aș cugeta bine! Toate-toate, biserici, chivote, peste mine, peste puterile mele. Le cuprind și le-nvălmășesc înlăuntrul ființei mele cea de abur, ființei mele cea de pământ, le-mpropriiez adică, pe loc, fără să am gând de dăruire, aproape lui.

Le macin, le mestec – nu le amestec.

Sunt în biserici, tropăi, alerg, umblu și mă preumblu... Acum mă-nvrednicesc numai de ele, dacă le scap din ochi o clipă s-ar putea să sune telefonul, s-ar putea să dea cafeaua în foc, sau s-ar putea să mi le ia altcineva.

E trecut de miez de noapte, aud cum pâlpaie gazul, cum sâsâie șerpii, cum tremură lampa de deasupra mesei din bucătărie, cum coboară îngerii, cum plânge pisica. Aud cum se scurge vremea prin pereții cu înramări. E vremea lui Dumnezeu și n-aș vrea s-o mai pierd. De aceea îmi asum cu voinicie adăstarea pe prispă, cât mai aproape de Domnul. Pot șede de-acuma singură. Pot să bat în porți, la fiecare dintre ele. Domnul îmi va deschide, iar eu Îl voi primi. Cum să fie aceasta?!

Cum sunt toate cele ce vin de sus.

N-am mai zăbovit atâta „veșnicie” la înramări. Priveam o vreme, după care ziceam: am mai făcut-o și pe asta. Apoi puneam toate vasele în chiuvetă, toate paharele, și le spălăm cu sârg și cu „Pur cu aloe-vera”.

În noaptea aceasta nu am să mai spăl nici o farfurie.

M-am „îmbucurat” grozav printre „Biserici”.

M-am învrednicit la privit. Ce să-mi fie mie, oare, îmi pun mereu această întrebare și iar mă întorc la pereți și mă uit înlăuntrul desenelor.

Urmăresc liniile, cercurile, intersecțiile, cupolele, însemnele, semnăturile, datele, ramele, tușele de culoare.

Îmi pare că precum turcul și pistolul: finețe, rigoare, exactitate, SUBȚIRIME. Privind desenele, ca și pe dumnealui, n-ai replică. I-aș zice acestui șir de attribute din nou subțirime.

Atât de compact, atât de masiv și atât de SUBȚIRE.

Mă-ntreb cum poate fi biserica subțire. Și tot eu îmi răspund: poate, fiindcă în ea se coboară Duhul și din ea se înalță Hristos.

Lumânarea de ceară de abia mai pâlpaie. Ceasurile sunt trecute bine de unu noaptea.

Căteua nu mai latră, pisica nu mai plânge. Șerpii nici nu sâsâie și nici nu au sâsâit vreodată. „Înramările” rămân vii pe pereții albi, iar eu, supusă adormirii, mă retrag închizând luminile, gazul, apa, ușa de la intrare, fereastra, ochii.

Am să adorm în gând cu întrebarea: ce să-mi fie mie, Doamne, chiar așa Te-ai uitat către mine, chiar așa nu m-ai uitat, chiar așa, mă-nvrednicești pe mine, neînsemnata?!

Marie-Jeanne Jutea Bădescu – *Însemne la expoziția Biserici*,
Sorin Dumitrescu, *Zece spre unsprezece februarie 2003*, Timișoara

DOINA MIHĂILESCU,

Artistă exemplară în diversitatea lucrărilor pe care le semnează. Unică în ipostaze infinite. Truda ei, o reverberație perpetuă cu referință strictă la NECUPRINS. Prin aceasta mereu, neascunsă referire, raportarea artistică se face față de același singur, inconfundabil, unic, ADEVĂR de fiecare dată.

„Ierarhie cu îngeri” ar putea fi denumirea expoziției de la Seniorenn – Residenz Schloss Thurn und Taxis.

O ierarhie temeinică a necuprinsului cuprins în semne ce însemnează pânza, precum plugarul însemnează și însămânțează brazda, pământul.

Între semne și brazdă, o ierarhie. Liturghia fiind cea care unește. Aceasta ar fi, în puține cuvinte, însemnătatea unei vieți, numite simplu Doina Mihăilescu, pictor.

DOINA,

În nezăbavă, tăgăduind capcana nepusă, labirint voluptuos, semnul, relevă: osârdia, logosul.

Stare de stări la răscruce, așezate într-un bănuț perfect echilibru, dar numai atunci, prezumție de absolut, expoziția Doinei, fior între lumi, cea de materie și cea de spirit. Nod. Pur, verdict sinelui său. Ascezând în trepte lumina. Unică. Creatoare. Încremenire perpetuă a fericirii de sine – momeală sădită de Creator în fiecare din noi, tocmai pentru a-L putea primi într-un final. Mărgăritar în cale, chibzuit în facerea lui, singurătate plină și netrebuitoare de noi, dar îngăduită nouă prin arătare. Trăirea Doinei Mihăilescu, pentru o clipă dăruită, rămâne mereu de-acum fapt.

Marie-Jeanne Jutea Bădescu



Beethoven – Jurnal inedit

Filozofie, teologie și artă în gândirea lui Beethoven

Recent descoperit și într-un mod aproape misterios, Jurnalul de meditații al lui Beethoven ce nu a fost decât fragmentar descifrat și parțial publicat, sintetizează în cuprinsul lui o gândire foarte personală care depășește cu mult coordonatele filozofice ale epocii în care compozitorul a trăit. La intersecția ei cu mistica, această amplă reflecție filozofică, teologică și estetică deopotrivă, ce se raportează la problematica existenței în ansamblul ei, pare a fi adânc influențată de spiritul misticii răsăritene. În plus, la aceeași concluzie cu cea reieșită din lectura textelor ne aduce însăși mărturia personală a lui Beethoven, care a descris întâlnirea lui cu un exponent al isihasmului din Carpați, un călugăr cărturar pe numele lui Neofitus, persoană cu care, în limba germană, Beethoven menționează că a purtat lungi discuții. Iată textul: „Întâlnirile cu misticul Neofitus îmi amintesc de călătoriile pe care le-am proiectat și nu le-am făcut, în ținuturile isihaiștilor transilvani. De trei ori având ocazia să îl văd pe cucernicul și straniul tânăr cu ochi arzători, am discutat în germană fluentă. Multe din ideile pe care mintea mea le-a încălzit la sânul ei, după aceea, sunt inspirate de lungile discuții filozofice și mistice avute cu el, despre o religie anti-fanatică și o filozofie ancorată în iubire”.

Încă înainte de descoperirea acestui Jurnal, prejudecata despre omul Beethoven profund ancorat în ideile epocii sale, de esență iluministă, se clătina, și nu de puțin timp. Beethoven avea idei vagi despre fraternitatea universală și o societate perfectă, în care el a presimțit, însă, utopia colectivismului. Atât în ontologia pe care a gândit-o, cât și în antropologia cu care a corelat-o, a respins răspicat ideea de spațiu aliniat, ca și de societate uniformizată prin aliniere, în care Beethoven a văzut niște efecte ale alienării universale, datorită păcatului. Este citată frecvent o afirmație făcută de Beethoven în timpul vieții, pe care unii au criticat-o datorită radicalismului ei cel puțin aparent: „Nu vreau să știu nimic despre sistemul vostru de etică, scria el unui prieten. Puterea este moralitatea omului care se distinge față de ceilalți”. Deși este considerat adesea o punte între perioada clasică și cea romantică, această judecată despre Beethoven reprezintă doar o etichetă, sunt de acord mulți cercetători ai fenomenului muzical. Referitor la acest subiect a scris următoarele Harold C. Schonberg: „A început ca un compozitor fidel tradiției clasice și a încheiat ca un compozitor dincolo de timp și spațiu, folosind un limbaj pe care și l-a creat chiar el: un limbaj comprimat, criptic și exploziv, exprimat în forme inventate de el. Beethoven a gândit numai în tonuri, în arhitectură muzicală. Respingea muzica programatică. Indiferent de starea de spirit pe care o sugerează partitura lui Beethoven, aceasta derivă din logica muzicală pură, din ideea compozitorului despre dezvoltare, contrast, legături dramatice și ritm. În ultimele sale lucrări, ne aflăm într-o atmosferă rarefiată. Nimic asemănător nu s-a mai compus vreodată, nimic nu se va mai compune. Este muzica unui om care a văzut totul și a trăit totul, un om

cufundat în lumea suferinței sale silențioase. Toată această muzică este întoarsă spre interior, spre ea însăși, e o muzică a spiritului, a unei subiectivități extreme și a unei grandori extraordinare. Exprimă o stare de spirit mistică ce coexistă cu muzica. Dezvoltările organice, convulsiile din Marea Fugă, desfășurarea inefabilă a mișcării lente lidiene din cvartetul în la minor, introducerea în formă de fugă a cvartetului în do diez minor, cavantina din cel în si minor – toate acestea și multe altele poartă muzica pe o înălțime aproape transcendentală”. În 1859, notează același comentator, un cercetător pe nume Adolf Bernhard Marx a scris o carte despre Beethoven în care a introdus conceptul de *Idealmusik*, ideea fiind aceea că muzica lui Beethoven e legată în egală măsură de morală și de tonul pur.

Beethoven văzut de contemporanii săi le apărea acestora, în majoritatea lor, ca un om ducând o viață de pustnic, o viață intensivă („*Intensionsleben*”), la care s-a referit, de pildă, și tânărul poet Johann Sporschil: „Viața lui Beethoven este, așa cum el însuși o spune, mai curând o viață intensivă. (...) Nu vrea să dea decât opere ale spiritului care se ivesc nestânjenit, fiind eliberate de orice constrângere. Consideră arta ca ceva divin, și nu ca un mijloc de a câștiga glorie sau bani. Denigrator a tot ce constituie aparență falsă, caută, în viață ca și în artă, adevăr și caracter”.

Mulți dintre admiratorii sinceri ai lui Beethoven, apropiindu-se de el, pe când trăia, simțeau că se află în fața unui „mare preot al artei” (Ludwig Rellstab). Călătoria către el le părea a fi ca un adevărat pelerinaj: „Tot ceea ce ilustrul oraș imperial închide în el ca tezaur al științelor și artelor, ca oameni însemnați, monumente și instituții, nu valorează pentru mine atât de mult cât valorează acest nume. Și dacă aș avea de ales între toate acestea și Beethoven, aș renunța bucuros la toate, pentru a merge în pelerinaj către cel care, uitat, poate, în mijlocul vârtejului acestei lumi care se bucură zgomotos, trăiește singur și părăsit ca un taciturn original, într-o străduță dosnică și întunecată, în mijlocul sublimelor minuni spirituale pe care le-a creat” (din amintirile poetului și romancierului Ludwig Rellstab). Întâlnirea cu Beethoven și sărutul pe care i l-a dat acesta la despărțire rămân pagini memorabile din cuprinsul acestor mărturisiri.

Un alt pelerin ce a bătut la ușa maestrului, pe numele lui Karl Gottlieb Freudenberg, s-a descris pe sine ca fiind asemeni bătrânului Simeon din Evanghelie, care, după ce și-a îndeplinit dorința de a-l vedea pe pruncul Iisus înainte de a muri, strigă: „Stăpâne, slobozește acum pe robul Tău; căci ochii mei l-au văzut pe Mântuitor!”.

În timpul vieții sale, mulți dintre vienezi au judecat defavorabil originalitatea și excentricitățile lui Beethoven, e lucru știut. El trăia ca un pustnic, într-o sărăcie materială asumată, nu rezona sufletește cu formele artificiale ale civilizației, era de o sinceritate extremă și iubea nespus viața în natură. „Câteodată, spunea chiar Beethoven, cuvintele îmi țâșnesc direct din inimă; pentru asta sunt luat drept nebun”. Priveliștile sălbatice ale naturii stârneau în el fiori divini. Contemplând un loc din spatele satului, unde pinii se aplecau deasupra stâncilor, pe malul unui râu care murmură, un apropiat de-al compozitorului a exclamat: „Acesta-i locul unde vine Beethoven; iată caracterul lui!”.

Și, totuși, Beethoven nu a fost un romantic care a idealizat, cum au făcut atâția alții, natura. Până la deescoperirea Jurnalului său de meditații se știa că în gândirea sa au existat germeii unei mistici a naturii. Însă Jurnalul nu ni-l arată deloc ca pe un idealist, ci ca pe un excelent filozof în același timp mistic și realist ce reflectează la raportul dintre subiect și obiect. El știe că totul în această lume e „suferință” și că obiectele „suferă” ca și omul, având chipurile lor originare

desfigurate. Un „rău” existențial *avant la lettre* străpunge ca un fir înroșit atât universul gândirii compozitorului, cât și muzica lui. Pentru că Beethoven a avut darul dumnezeiesc de „a gândi în muzică” (Varnhagen von Ense), el a putut avea acces, ca într-o străfulgerare, la vederea realității dincolo de aparențe.

Beethoven trăia ca orice alt muritor într-o lume pentru care el, printre puțini alții, a știut că se cuvine mai degrabă să plângi decât să te bucuri, văzând-o fără a idealiza nici o clipă aparențele. În 1811, sub numărul de opus 83, a publicat un cântec pe versurile: „Nu vă uscați, plânsete ale dragostei veșnice! Ah! Numai ochilor pe jumătate umezi lumea le pare pustie, moartă!”. Versurile erau de Goethe, dar sensul lor, beethovenian, în muzică. Spunea Beethoven: „Muzica este climatul sufletului meu, acolo ea înflorește și nu crește numai în iarbă (inspirată numai de natură, n.n.) ca gândurile unora care își zic compozitori. Dar puțini sunt aceia care înțeleg că fiecare frază muzicală este o putere suverană a pasiunii și puțini știu că pasiunea ea însăși este o putere suverană a muzicii”. Ce înțelegea Beethoven prin pasiune avea cu certitudine un sens transcendental, absolut, hristologic, „de la suferință la bucurie”, afirma tot Beethoven, un sens atotcuprinzător, în care era chemat să rezoneze fiecare element – știut sau neștiut – al existenței, chemat astfel să învieze, să treacă de la moarte la viață, în liturgia săvârșită de muzică și grație inspirației divine. Aproape toți cei care l-au cunoscut sau doar l-au zărit o dată pe Beethoven au fost impresionați de înfățișarea sa virilă, sacerdotală, plină de o putere nemărginită de afecțiune, dar totodată lipsită de accente sentimentale și languroase. „Punea mai presus de orice cinstea, moralitatea riguroasă, delicatețea morală, sentimentele evlavioase și religia pură; aceste virtuți domneau în el. *Ein Mann, ein Wort!* (Un bărbat, un cuvânt) – era maxima lui” (Ignaz von Seyfried). Beethoven „gândește în muzică și află bucuria în propria-i inimă”, se exprima, în chip la fel de superlativ, despre compozitor, omul de litere Varnhagen von Ense, care i-a devenit prieten, precum a mărturisit: „I-am devenit curând prieten apropiat, iar caracterul său nobil, efluviul neîntrerupt al unui suflu divin ce mi se părea că-l resimt cu un respect sfânt în imediata lui apropiere, de altfel foarte liniștitoare, mă legară strâns de el. Cât părea omul acesta de frumos, de tulburător, de meditativ și grav, ca și cum l-ar fi îmbrățișat Dumnezeu, atunci când ne-a cântat la pian variațiuni din altă lume, ce parcă erau creațiile unui zeu venit pe pământ”. „Cei care îi cunosc judecata, inima lui fără prihană îi poartă cea mai curată prietenie”, se exprimase în termeni similari despre aceeași persoană un alt contemporan cu acesta. Beethoven, după aprecierea lui Sir John Russel, care îl întâlnise pe compozitor, „părea să aibă sentimente mai degrabă îndrăznețe, imperioase și zbuciumate, decât liniștite și languroase”. Cu tot acest dinamism interior, sau poate, în mod tainic, tocmai din pricina lui, răspândea în jur liniște, emana stabilitate.

Beethoven, omul care a gândit în muzică și care și-a aflat bucuria în propria-i inimă, a putut să „vadă” mai departe decât alții tocmai datorită capacității sale extraordinare de a sesiza și de a rămâne fidel față de structurile transcendente ale pasiunii artistice, care, după ce auzul exterior i-a secăt, au rămas în sine principalul simț de orientare spre lumina Adevărului. „O văd fugind și pierzându-se în haosul impresiilor, o urmăresc, o cuprind...”, îi povestea Beethoven Bettinei von Arnim. „Atunci începe în mintea mea lucrul în larg și în restrâns, în sus și în adânc”, dar, a precizat Beethoven, totodată „sunt conștient de ceea ce vreau, ideea de bază nu mă părăsește deloc”. În spiritul lui Beethoven, microstructura intuițiilor artistice a căutat continuu să intre în rezonanță cu macrostructura conținuturilor din planul conștiinței, cea care,

fixând intuiția în credință și în gândire, oprește astfel frumusețea să se disemineze în haosul impresiilor, cum s-a exprimat însuși Beethoven. De la parte la întreg, de la întuneric la lumină: iată sensul grandios al arhitecturii muzicii beethoveniene. Între Împărăția Sunetelor, așa cum a numit-o Beethoven, și cea a Cuvintelor, există strânse legături, dar drumul de la una la alta este infinit de dificil, și totuși, nu imposibil. De altfel, marea sinteză între claritate și adâncime, pe care a remarcat-o dirijorul Furtwängler, referindu-se la muzica lui Beethoven, s-a realizat în fapt, astfel încât comentatorii muzicali au căzut de acord că această muzică pare că are de-a face tot atât de mult cu concepte și cu verbe, precum are de-a face cu tonurile, cu precizarea că verbele, aici, se „văd”, după cum sunetele se aud. Muzica a deschis auzul sufletului după ce sufletul a deschis auzul transcendent.

În Jurnalul lui Beethoven se poate urmări acest proces de continuă interferență și reciprocă corecție între intuiția artistică și rațiunea filozofică, sprijinită pe credință și pe teologia creștină.

Dacă ideea de spirit sau suflet al lumii avea la filozofi precum Schiller accente panteiste, Beethoven reușește să le evite tocmai pentru că arta l-a învățat importanța esențială a elementului individual. Referirea epocii la Viața Totului, în care se armonizează părțile, Beethoven o nuanțează în următorul fel: părțile nu se pot armoniza în întreg decât dacă ele însele în sine sunt întreguri. Și asta rezultă experimental examinând experiența muzicii unde în sânul pluralității infinite se afirmă, peste ea, încă un infinit, o lume întreagă, izvorând dintr-o singularitate, o unicitate, o individualitate, astfel încât sunt tot atâtea infinituri sau lumi, câte suflete sau suflări de viață. Partea nu poate fi izvor de infinit decât dacă ea însăși este întreg, ca un „suflet” indivizibil ce-și are lumea lui. Vorbind de întâlnirea sufletelor sau de atracția dintre ele, aflăm că aceasta se petrece ca o întâlnire sau interferență a lumilor. Natura nu este în sine unitatea unei lumi fără suflare și nici un unic suflet universal divizat în părți de lume.

(Beethoven traduce expresia „sufletul lumii” prin „*Lebenswelt*”, i. e. lumea vieții. Trebuie spus și că referirea la un suflet universal, în romantismul filozofic și artistic, are o accepție mai degrabă fenomenologică și psihologică, decât ontologică. Sufletul universal tinde să fie înțeles în acest context ca un inconștient colectiv teoretizat *avant la lettre*. Se cunoaște devisa romanticilor: „cu cât mai poetic, cu atât mai adevărat”. Gândirea eclectică, gregară, adesea sincretică a acestei epoci urmează de fapt un proces viu de clarificare, trădează efervescenta vieții interioare a unor spirite care caută și adesea greșesc, dar care se pot ridica. Filozofiile romantice – de pildă, cea a lui Schelling – au adesea în centrul lor arta, sunt filozofii ale artei. De regulă ele cultivă vitalismul deosebit de panteism. Dar importanța lor deosebită pentru istoria viitoare a culturii rezidă tocmai în remarcarea unicității calitative a fenomenului artistic în viața spiritului, la ireductibilitatea acestei fenomenologii la nici o altă formă de viață psihică nelegată de viața formelor pure. Novalis aprecia la vremea sa că verbele folosite de poet sunt „sanctificate” prin nu știu ce miraculoase remisniscențe, și pot fi comparate cu moaștele sfinților).

Filozofia teologică și mistică pe care o cuprinde Jurnalul de meditații scris de Beethoven este adânc și explicit înrădăcinată în teologia creștină, cu accente de mistică răsăriteană. Ideile se remarcă printr-o extraordinară coerență în care se unesc claritatea și profunzimea, alcătuiind în ansamblu o viziune filozofică riguroasă și unitară, foarte credibilă și, asemeni muzicii beethoveniene, părând a veni din viitorul culturii sau chiar de dincolo de timp, atât de actuale, chiar pentru gânditorul de azi, fiind problemele pe care le ridică și de credibile soluțiile propuse.

Filozofia artei și a existenței gândită de Beethoven își are izvorul în aceeași nesecată inspirație mistică din care a curs muzica lui. Un „gânditor în muzică” de talia lui Beethoven a reușit să gândească în mod similar „în cuvinte”, reușind să acordeze ideile cu intuițiile fără a le mutila reciproc, făcând, în schimb, să se audă muzica din cuvinte, ca și cuvintele din muzică. Rezultatul mi se pare a fi excepțional și că are realmente valoarea unei descoperiri.

Se pot remarca, de asemenea, similitudini de idei și chiar de expresii verbale între mistica beethoveniană și mistica isihastă carpatină a pustnicului Neofit, pe care a consemnat-o părintele Ghelasio Gheorghe. Dacă aceasta este o asemănare de care se face răspunzător hazardul, sau, din contră, un fapt petrecut în realitate, răspunsul se lasă încă așteptat. Cert este, însă, faptul că Beethoven a avut cunoștință de existența isihasmului și că s-a întâlnit și a discutat cu un călugăr și cărturar isihast, pe numele lui Neofitus, după cum reiese din paginile Jurnalului de meditații.

O problemă centrală în gândirea lui Beethoven, situată la intersecția meditației teologico-filozofice cu cea artistică și având în vedere existența în ansamblul ei, acum și în perspectivă eshatologică, este cea a raportului dintre subiect și obiect. Beethoven a creat noțiunea de obiect „viu”, ca și pe cea de obiect „mort”, pe care le-a așezat în opoziție ontologică. În acest context, ideea de „suflet al lumii” (*Lebenswelt*), ca și cea de „materie înviată” se realizează ambele la paradigma filozofică a „obiectului viu”.

Ceea ce numim materie, cugetă Beethoven, este una dintre cele mai mari taine în filozofia existenței. Ce este materia și de ce există ea, pe lângă suflet sau spirit, și dacă sufletul nu ar fi putut exista decât numai prin existența sa proprie, care este autonomă, fără ca materia să mai existe, dacă existența materiei îi este necesară sau complementară sufletului, ori nu, acestea sunt întrebări fundamentale legate de teoria existenței materiei. Apoi: din ce este alcătuită materia, este ea un continuum spațial sau o comunitate de existențe individuale, iată alte întrebări care frământă mințile. Care este legătura tainică între materie și euharistie?

Beethoven se arată conștient de faptul că adevărul despre elemente, despre ceea ce omul crede că sunt particulele elementare, este greu de comunicat, spune el, „în stadiul în care se găsește astăzi mintea umană, în genere, datorită limitelor ei istorice. Dar fragmente din acest adevăr încep să se facă simțite și văzute”.

„Taina vieții este necunoscută omului. Ce este viața? Până unde se întinde ea? S-a aflat că plantele simt, au emoții reale. S-a presupus de către unii gânditori că și în particulele nevăzute există un început de simțire, un răspuns afectiv și că totul în univers este însuflețit (participă la viață, n.n.). «Anima mundi», numesc asta romanticii. Sufletul lumii (*Lebenswelt*). Mare adevăr este în această cugetare. O scânteie de viață există în cele mai mici elemente, capabile de interacțiuni iubitoare, de răspuns iubitor. Totul în univers este mișcat de iubire, de suflet”.

Când omul a căzut, apreciază același gânditor, trupul său a devenit o temniță pentru materia însăși. Nu materia este temnița sufletului, ci PATIMA este temnița materiei, astfel încât, într-un corp plin de patimi, celulele, elementele care-l alcătuiesc, sunt ca niște sclavi pe moșia patimii omului.

„Această patimă nu are odihnă și zi și noapte își biciuiește, ca un argat rău din cale-afară, bieții supuși, forțați să muncească neplățiți, pe o moșie străină. Patima lăcomiei nu ne afectează, așadar, doar pe noi, ci un întreg popor de elemente nevăzute și însuflețite suferă din cauza lăcomiei noastre robind zi și noapte la procesele pătimașe de asimilație și dezasimilație”.

„Una din marile taine ale muzicii, muzica de esență spirituală, este că în ea se aude neauzitul, adică tot ceea ce poate fi auzit doar cu sufletul”. În continuare, Beethoven apelează la unitatea dintre intuiția artistică și cugetarea filozofică-teologică pentru a formula o altă concluzie majoră. „Astfel, în muzică avem sentimentul că atingem centrul adâncimii, acel «ceva» ce rămâne întotdeauna de neexplicat pentru minte. Muzica nu exprimă doar omul, ci mai întâi de toate, fiindcă e menirea ei să îmbrățișeze totalitatea, cuprinde în sfera percepției ei «sufletul lumii», tot ceea ce este viu în lume.

Geamătul surd care suie din rărunchii universului, temelile lumii care se zguduie de durere sunt acest suflet al lumii pe care mintea îl ignoră, dar pe care muzica îl aude. O suferință surdă de esență cosmică însoțește orice patimă oarbă a omului. Cărămizile din care este alcătuit templul trupului său sunt asemeni unor ființe vii la propriu călcate în picioare de patima noastră oarbă.

Orice act de asceză trupească trebuie conștientizat ca o raportare sufletească la o altă ființă decât a noastră.

Astfel, înfrânarea de la lăcomia pânteceului are sensul tainic de recunoaștere și respectare a ceea ce am văzut că este sufletul cosmic al lumii (*Lebenswelt*), cu conștiința că în această odihnă ce a dat la o parte patima nu ne odihnim doar noi, personal, ci în noi se odihnește sufletul lumii (*Lebenswelt*), poporul elementelor cosmice căruia omul îi e menit să-i fie stăpân bun și rege înțelept. Nici o virtute nu vizează doar ființa noastră, îmbunătățirea noastră, orice virtute este fundamentată în mod tainic pe o comuniune între ființe știute sau neștiute”.

„Muzica ne vestește adâncul, starea adâncurilor”.

Viziunea pe care Beethoven o are asupra naturii diferă profund de doctrina analogiilor tomiste. Conform acesteia, există o analogie fericită între întinderea infinită a materiei în spațiu și măreția lui Dumnezeu, între tăria pietrei și neclintirea naturii divine în Bine. Apropiat mai degrabă de mistica răsăriteană decât de raționalitatea viziunii oficiale catolice, Beethoven s-a apropiat de o percepție existențială, nu simbolică, a realității. Bineînțeles, această tendință puternică a gândirii lui se înscria și în cursul trăirii interioare libere profesate de romantici. Crezul lui Beethoven era existența creată de Dumnezeu ca Viață în sine, nu ca simbol și nici ca obiect pentru nimeni.

El era convins că particulele elementare sunt cvasi-ființe și că ele trăiesc. Ideea de viu îl fascina, cu atât mai mult cu cât experimentase din plin fenomenologia muzicii, model de spațiu indefinit care emite viață cu toate punctele sale, izvoare de infinit. Deși le considerăm materie, credea Beethoven, particulele elementare sunt mai degrabă „spirite”, pentru că viața lor poate fi descrisă ca un fenomen de rezonanță interioară.

„Așa cum în mod absolut instinctiv albinele construiesc geometria desăvârșită a fagurelui, în absența oricărei reflecții raționale, tot astfel, ceea ce dirijează particula elementară spre participarea ei la marea operă de formare a spațiului este un instinct fericit, un fel de bucurie primară ce stă la baza atracției elementare, pe care grecii au numit-o cu cuvântul *eros*. Ca și albinele, particulele elementare cunosc într-un anume fel liniștea sau neliniștea. Fără a raționa, ele au instinctul de a se căuta și a se uni una cu alta (câteva licăriri din tenebrele misterioase în care zace adevărul despre ce este materia au ajuns să fie percepute chiar de către știință, atunci când s-a descoperit existența legăturii la distanță între particule, ca și când ele ar reacționa individual, prin afinități misterioase – n.n.), alcătuiind spațiul, casă a vieții, și trupul, templu al Duhului Sfânt, fagure în care sălășluiește mierea nemuririi. Sensul mișcării particulelor este piramidal, iar când ajung să facă parte dintr-o configurație spirituală, atunci întregul acesta cu

structură complexă se reflectă în fiecare parte din care el este alcătuit, și revarsă în acest mic fragment bucuria totalității, Sensul afectiv al întregului. Bucuria de a participa la viața omului îi este proprie particulei elementare. Ca o albină ea roiește pentru a construi fagurele vieții, pentru a putea participa, în cel mai înalt grad, la Totalitate.

Un suflet luminat și iubitor se răsfrânge asemeni soarelui în oglinzile însetate de lumină care sunt «spiritele elementelor».

Jucăria vie, jucăria înviată (păpușa de lemn Pinnocchio – n.n.) care începe să clipească, să meargă și să vorbească, aceste simboluri culturale misterioase ascund realități eshatologice esențiale. Energia particulei elementare eliberate în universul eshatologic se caracterizează printr-o infinită viață creativă, când obiectul însuși, în noul context, devine o expresie vie și variată a sufletului, a dinamicii lui interioare, iar universul va cunoaște în sine diferențierea plurală și personală”. Beethoven a remarcat cu regret că omul nu a ajuns la conștiința responsabilității lui față de elemente.

În lumea desfigurată de păcat, ca și omul, obiectul însuși și-a pierdut chipul original, iar spațiul este „mort”, fapt remarcat cu acuitate în filosofiele existențialiste și cu deosebire de un autor ca Sartre. În Jurnalul lui Beethoven, ideea de „spațiu mort” apare deja conturată explicit și cu implicații maxim de pertinente, în domeniul artei, ca și în teologie.

Beethoven începe prin a-l menționa pe Descartes, cel care, la vremea lui, a lansat o intuiție genială în felul ei. Descartes a afirmat că esența materiei, dincolo de orice variație și varietăți ale formelor ei, o constituie întinderea infinită în spațiu, căreia îi corespunde o intuiție pur geometrică, de o unitate și simplitate extreme.

Acest monolitism al materiei, ce pare că alcătuiește un singur bloc spațial, o unică lume pentru toți care este acționată de aceleași legi interne precise și impersonale, ca un mecanism de ceasornic, constituie într-adevăr realitatea pe care o vedem cu toții, dar este o realitate căzută din starea ei de perfecțiune.

Aceste legi fizice universale care guvernează materia așa cum ni se arată acum și care par a ține de însăși esența existenței ei sunt de fapt legile cantității care au pus stăpânire pe materie. Prin prisma acestor legi, materia ne apare în primul rând ca o cantitate de substanță, ca o materie moartă. În materie, se pare că substanța a înghițit forma și că simpla aliniere în spațiu a elementelor s-a substituit principiului formativ al complexe lor combinări. De aceea, Descartes a putut să identifice substanța cu pura întindere în raport cu care variația și pluralismul expresiei nu constituie, în acest caz, decât niște accidente străine de esența materiei. Adevărul despre aceasta din urmă este, însă, cu totul altul. Beethoven accentuează pe ideea că materia există pentru om, pentru a crea din sine forme vizibile și inteligibile. Apariția macroscopică este rațiunea de a exista a elementelor nevăzute. Ele se reunesc pentru a fi văzute, pentru a ajunge la ochi și la suflet. Existența în sine nu este rațiunea de a fi a materiei, ca substanță nevăzută. Principiul formativ care animă substanța și prin care nevăzutul iese din ascundere exprimă însuși sensul materiei, care este acela de a deveni imagine, de a pătrunde în lumea conștiinței!

Mai mult, materia există pentru a exprima un sens, astfel încât rațiunea de a fi ultimă a materiei o constituie expresia cea mai expresivă, comunicarea în formă învăluită a unui adevăr ascuns. Lucrurile cu adevărat vor să ne vorbească. Ele nu sunt făcute ca să-și arate „spatele”, substanța comună și indiferentă, ci există ca să comunice cu fața la privitor, aceasta neputându-se întâmpla, însă, decât dacă elementele își recapătă originara libertate de mișcare, unindu-se în totalitate cu viul unui suflet, al unei conștiințe. După Beethoven, centrul gravitațional în materia

eshatologică este sufletul conștient în raport cu care elementele se organizează, ca și sângele în raport cu bătăile inimii. Structura intimă a lumii poartă în sine puterea de a se diferenția și de a se manifesta ca limbaj viu, nu ca o simplă „rațiune mecanică”, după cum spusesese și pustnicul Neofit, astfel încât metafora universului-carte (o carte cu povești vii) nu este doar o figură de stil, după același Beethoven. Această fabuloasă capacitate a materiei de a vorbi în mod artistic omului se manifestă în niște structuri onto-antropologice ale obiectului pe care în prezent omul nu le cunoaște ca făcând parte din structura realității.

Astfel, în mod corespondent cu existența sufletelor, materia înviată va cunoaște în sine diferențierea plurală și personală. Când „duhul mut” va pleca din materie, atunci se va frânge rezistența substanței moarte față de viața expresiei și materia devenită limbaj personalizat va înceta să fie o substanță fără expresie, ca un spate fără față! În acest moment, cu conotații divine, realitatea infinită flexibilizată va începe să semene cu muzica, cu o artă a succesiunii sau a curgerii, cum se exprimă Beethoven, pentru că ea a ieșit de sub acțiunea a ceea ce unii numesc, de regulă, legea conservării energiei și a substanței, așa cum o cunoaștem din fizică.

Fenomenologia materiei spiritualizate are dimensiuni și calități fabuloase, la care s-a referit misticul de la Bonn. „Universul eshatologic este guvernat de «apariții», nu de existențe incapabile de transformare instantanee, dominate de inerția materială și incapabile, ca atare, să articuleze scene de limbaj. Ca și Trupul lui Hristos cel Înviat, după voință, văzut sau nevăzut ochilor, spațiul se comunică personal ființei, reținând în aparițiile sale doar elementele «semnificative», nu tot balastul material, care aici pe pământ se aglomerează și există în tot ce se arată. Spațiul eshatologic vine către noi ca o ființă inteligentă dominată de intenții spirituale; vorbim acum de un spațiu cu totul nou, neîngropat în inerție”. „Sufletul se mișcă în spații reprezentative, la rândul lor mișcate de un timp sufletec”.

Fiind o atmosferă în care trăiește și se dezvoltă sufletul, materia strâns legată de acesta se arată capabilă să genereze o succesiune rapidă (altelei lentă) de imagini și de scene spațiale, ca un desăvârșit limbaj multimediativ în spațiu, ce nu este oprit să se rostească de nimic și nimeni.

În prezent, inerția maselor domină materia și legea conservării cantitative a substanței (foarte limitată în intenție și în puterea ei de transformare) se opune dinamicii realității, „la viteze artistice”, cum spune chiar Beethoven, la viteza Sensului!

Fenomenologia universului artistic își trage seva din tainele vieții eshatologice. Aceasta este o afirmație răspicată făcută de Beethoven. Prin ochii artei putem simți cu simțurile fizice ce-i nemurirea cea fericită. Unitatea subiectului cu obiectul, forma fizică este și ea, în eternitate, o chintesență a fericirii. Ea este locuită de Sens (întotdeauna acesta fiind și o promisiune de relație) și de aroma lui infinit de variată.

În viața mântuită, orice formă de fericire este inteligibilă, plină de arome suprarăționale. Fericirea nu se reduce la plăcerea care pecetluiește o funcție organică (situație în care ar atrage întotdeauna împlinirea unei nevoi organice), ci este strâns legată de un sens, de o intenție globală, de un conținut inteligibil, chiar dacă acesta ne-ar rămâne pe moment necunoscut. Însă, crede Beethoven, și asta o spune din experiență, el se mișcă indefinit în noi și această mișcare a inteligibilului ia forma unei anumite fericiri, ca o distinctă bună mireasmă, precum s-a spus.

Această stare de fericire este inseparabilă de formă, de viața ei ca expresie. De ce? Tocmai pentru că are ca substrat un desen inteligibil, un raport lăuntric cu o anumită cunoaștere. Senzațiile și simțămintele paradisiace nasc în noi anumite imagini și se nasc din imagini. „Atmosfera în care ele trăiesc este lumina, nu întunericul”, ca să-l cităm pe maestrul care

continuă: „În muzică, se întâmplă că cele mai fine nuanțe ale simțirii pot fi spontan controlate și aduse la lumină, iar această trăire fericită în detaliu e tot ce poate fi mai opus psihologiei obișnuite, sentimentului inform care domină interioritatea făcută ghem în sine! Psihologia în genere are un miez găunos, un sens de secătuire, de plictis, de epuizare, rezonant cu universul cadaveric (entropic – n.n.), în care mentalul nostru zace inserat. (...) Pe Mozart îl vedem trecând repede peste trăirile foarte triste, așa cum trece ochiul peste o scenă dintr-o carte, și este adevărat că Mozart fascinează prin libertatea de mișcare”. Aceasta se explică tocmai prin depășirea, într-o astfel de muzică, a psihologiei inerțiale, marcată de automatismele materiei și ale spiritului deopotrivă. Muzica aduce cu sine o stare suprapsihologică, când totul se desfășoară altfel decât în lumea în care ne-am obișnuit să trăim. În universul muzicii, viteza trăirii pare a fi atins viteza luminii, în sens figurat, în sens calitativ referindu-se la această viteză de reacție, eliberată nu doar de vechile automatisme psihologice, dar și de „moartea universului” care acționa ca o negură apăsătoare, în adâncurile psihicului uman cel înfrățit cu moartea universală și suferind în sine consecințele căderii.

Pentru Beethoven, suma tuturor virtuților este considerată a fi „fericita creativitate”, înțelesă ca o „împreună-mișcare a subiectului cu obiectul”. Participarea celui din urmă element, a obiectului, cu viața lui, la Trupul lui Hristos, este pecetea finală a eshatologiei, chezașia „mântuirii-împreună” în cel mai profund sens al cuvântului. Spațiul glorificat în Hristos nu mai cunoaște în mine opoziția dintre natură și cultură, el devine „infiniul expresiei creatoare care leagă subiectul de obiect”, cu cuvintele lui Beethoven.

„Lumina schimbării depline și universale emană din obiect. El este punctul de sfârșit și punctul de început al Învierii depline. Dacă obiectul rămâne (în virtutea ignoranței noastre) «mort», nu se poate vorbi nicidecum de lumină deplină, de acea lumină mai presus de lumină, oglinda Feței lui Hristos, căutată de Feții-Frumoși în povești. Saltul calitativ, existența transcendentă în adevăratul și preaplinul sens al cuvântului, se confirmă – cum am spus – prin împreună-mișcare fericită a subiectului cu obiectul, prin universală participare la Trupul lui Hristos”.

În veșnicie, afirmă muzicianul, gânditorul și misticul de la Bonn, însușirea creativității rezidă deopotrivă în subiect și în obiect. Arta nu mai presupune o preluare a naturii, căci ea devine „natură”. Munca de a aduce materia la stadiul de material artistic, această fază laborioasă, nevoitoare, din procesul creației artistice, nu este cunoscută de locuitorii fericii lumi a veșniciei, căci aici totul răspunde prompt informației esențiale. Pulașiile realității înseși sunt deja „selectate”, artistic prelucrate și coordonate de „creierul” inteligenței cosmice care a început să emită în deplinătatea facultăților sale superioare.

După cum a spus Beethoven, o însușire fundamentală a naturii eshatologice este că în cuprinsul ei particulele nu se grupează după criteriul întinderii neselective, ca să formeze reliefuri statice, impersonale și cantitative. Obiectul „viu” nu cunoaște existența în sine și neantul interior. El are în sine viață și ceea ce în lumea în care moartea a pătruns pare a fi o putere a tehnicii este în realitate – în adevărata realitate – o putere a obiectului! Centrul de greutate al vieții umane mântuite se mută în afara omului („afară, ca și înlăuntru”, spune Beethoven), în obiect, parte el însuși din Trupul lui Hristos. În artă, sentimentul acesta de a te împlini pe tine însuși prin intermediul expresiei creatoare, care a devenit ca o casă a ființei, este covârșitor, arată Beethoven. Creatorii, ca și receptorii, sunt același lucru.

Organismul viu al imaginii artistice trăiește în suflet, dar trebuie spus că imaginea artistică venind din adâncurile sufletului ca și din afara lor, unde emite „obiectul viu”, întotdeauna ea transcende rațiunea sau intenția rațională a (propriu-zis) „autorului” acestei imagini care este o apariție pururi surprinzătoare, cu doi autori de fapt: subiectul și obiectul, în egală măsură. Arta care se naște din noi, dar și din afara noastră, spune mai mult decât cunoaștem noi sau „și altceva” decât ni s-a părut că am vrut să spunem la un moment dat. Arta este asemeni „copilului” care își depășește părintele. Fiind cel mai apropiat de noi, totodată, universul ei caracterizat printr-o infinită deschidere și autonomie ne este parcă și cel mai străin, deși (sau tocmai pentru că) este născut din cel mai tainic ungher al ființei noastre lăuntrice și totodată al lumii din afară. Percepția artistică are ca substrat, așadar, o formă spirituală de rezonanță între subiect și obiect. Dar, pe de altă parte, numai iubirea face posibilă viața formelor. Aceasta este și legea fundamentală a creației artistice: există întotdeauna o „aromă”, un „miros” fericit care găsește urmele formei potrivite după cum un animal ia urma prăzii sale. Obiectul reacționează artistic numai în „câmpul magnetic” al unei stări de suflet, după cum în muzică puterea tonală are o eficiență cauzală uluitoare, asemeni unei forțe cosmogonice din care decurg de la sine formele¹.

Sentimentul artistic, așa cum l-a cunoscut și l-a definit Beethoven, este o stare de suflet suprapsihologică, ceea ce înseamnă trăirea armonioasă, nepătimitoare, a contrastelor, durerea fericirii și fericirea tristeții, ceea ce este o trăire din perspectiva veșniciei, unde totul devine „poveste”, lumea filtrată prin Cuvânt!

Beethoven, care a gândit existența „în muzică”, a putut trăi starea preafericită de abolire a opoziției dintre subiect și obiect, între eu și non-eu. Reflexul artistic, care e în noi împreună mișcare a subiectului cu obiectul, ca și când acesta se mișcă în „mine” liber, prin consimțământul meu involuntar, redă pentru o clipă unitatea transcendentă a conștiinței, sau, cum descrie Beethoven această stare, „libertatea trăirii fără opreliști, când nu mai ești nevoit să-ți smulgi ochii din priveliștea străină”. „Fericită lumină a muzicii, când ochii se deschid în afară, ca și înăuntru, când pentru a ne trăi bucuria nu va mai trebui să ne smulgem ochii din priveliștea străină, de la care sufletul își întoarce fața!”.

După cum a arătat Beethoven, în lumea preafericită substanța s-a subordonat funcțional manifestării formei. Într-o altfel de ontologie, e ca și cum forma se actualizează intensiv și substanța se potențializează. Elementele fericite se unesc între ele ca să alcătuiască lumea unui suflet. Existența își îndoie marginile, se pliază individual atunci când își îmbrățișează propriul ei centru, care este întotdeauna un suflet viu. Este aceasta o existență „invertită”, ca zahărul în miere. Supuse magnetismului sufletesc, în primul rând acestui suprem nucleu al individualității, elementele participă (și fiecare din ele simte asta!) la crearea „infinitalui individual”, după expresia lui Beethoven. În universul liber de nefericire, informația calitativă (supusă unui principiu selectiv riguros, ce acționează deopotrivă în lumea conștiinței) s-a eliberat din chingile substanței amorfe. Universul caută ochiul și omul se simte organic solidar cu el, de parcă ar fi legați printr-un cordon ombilical. Criteriul apariției lucrurilor este existența lor pentru suflet, într-o intimitate care curge precum clipele dense într-o artă a succesiunii. Manifestarea (sau non-manifestarea) materiei nu ia niciodată forma existenței indiferente, cea a universului în

¹ Beethoven: „Legea armoniei tonale constă în subzistența sufletului în tot ce există. Raporturile dintre sunete nasc întii o stare de suflet, din care apoi izvorăsc figurile spațiului. Puterea tonală are ca și o forță cosmogonică, pentru că ea traduce, în limbajul muzicii, puterea cauzală a sufletului”.

expansiune într-o direcție în care nu e nimeni. Toate intuițiile din lumea artei exprimă această formă de existență învăluitoare pe care o ia universul, atunci când el începe să existe pentru a fi proxim sufletului. Metaforele „telescopice”, menite să apropie în intimitatea percepției marginile universului, aduc lângă noi stelele, la care poeții s-au referit numindu-le „stele de catifea”, „ciucuri de pluș”, „soare în cui” sau în câte alte feluri, toate aceste numiri exprimând mișcarea efectivă a universului eshatologic, aceea de a aboli în el distanța față de om și de a exista cu fiecare din părțile sale într-o intimitate aproape cordială cu omul! Orice metaforă vie tinde să cuprindă într-o imagine domestică șoapta infinitului și totodată să umple de o infinită deschidere lăuntrică această imagine cât mai familiară omului. În muzică, a remarcat genialul compozitor, se întâmplă la fel. Infinitul trece prin gura suflătorilor în lemn, iar între do de sus și do de jos distanța este maximă, iar apropierea dintre cele două note atinge, totodată, identitatea dintre ele.

Principiul formativ al lucrurilor devine, în absolut, semnul întrupat într-o formă artistică, într-o desfășurare de poveste menită să pună în relație ființele și lucrurile între ele și în raport cu Adevărul. Apariția obiectului eshatologic stimulează la infinit procesele psihice. Fenomenologia universului artistic ne poate îndruma către cunoașterea în profunzime a modului de manifestare în care există „materia înviată”, o manifestare care, precum s-a arătat, diferă profund de manifestarea în mod neselectiv, ca substanță, a materiei predominant moarte. La Mozart, iată, se poate observa că starea fundamentală a sufletului, care este bucuria în lumină, schimbă culoarea universului. Albastrul afectiv cel mai pur se răsfrânge pretutindeni, și în el se reflectă de asemenea viteza îngerească a gândirii, acțiunea pură și castă, caracterizată simultan de puritate și o extraordinară energie, pe care numai o mare grație o poate ține în frâu! În această muzică, țâșnirile intempestive nu au efectul bineștiut de manifestare a energiilor, prin acumularea lor cantitativă, ci, din contră, ele au mai degrabă rolul de a fixa detaliile, de a conduce la microstructura calitativă a lumii, prin intense individualizări în planul imaginii. Într-o muzică de inspirație divină, cum bine a remarcat Beethoven, nici o mișcare foarte energetică nu ajunge să bulverseze starea de diferențiere calitativă a existenței, ceea ce reușește, în schimb, să facă din plin o anti-muzică apropiată mai degrabă de zgomot decât de sunetul profund filtrat calitativ.

Revenind la Mozart, iată muzica lui, așa cum a văzut-o Beethoven: amănuntele joacă în ochi, detaliile capătă greutatea întregului, o încetinire sau o accelerare șăgalnică a ritmurilor, într-o serenadă, poate „da peste cap” un întreg univers, răsturnându-l „în joacă”, atât de mare este puterea muzicii fericite și totodată, a sufletului din care emană energia unui întreg univers.

În muzică, sufletul domină timpul și spațiul (devenite ca niște elemente de poveste), deci a încetat să mai fie dominat de ele. Cum afirmase Neofit Pustnicul, e ca și când, de acum, spațiul există în suflet, iar nu sufletul în spațiu.

Materia – în nenumărate rânduri subliniază acest fapt Beethoven – nu mai cunoaște manifestarea cantitativă lipsită de semnificație (orice semnificație, ca să fie cu adevărat semnificație, trebuie să se raporteze la întregul adevăr), ci, de acum, pe aceea calitativă și personal orientată.

Poveștile spațiale care nu s-au rostit încă nu există în planul formei manifeste, ci doar în acela al memorialului cosmic. Ceea ce nu ajunge la om nu se manifestă, nu ajunge astfel niciodată să devină o existență pentru nimeni, un nonsens existențial, o acumulare în gol. Spațiul mântuit seamănă, de aceea, cu o artă a succesiunii, iar mișcarea lui, cu aceea a filelor de poveste răsfoite de o mână.

Poveștile care s-au spus și care au devenit trecut nu se transformă în vestigii materiale pietrificate, în obiecte de recuzită moartă, ca niște fosile cu existență inutilă, de care te poți

împiedica pe cale. Cuvintele acestor povești se retrag toate în memorialul cosmic, de unde pot fi reactualizate.

Spațiul nu reține decât prezentul, acel prezent pentru conștiință sau, în genere, pentru un suflet de făptură. Căci păsările și animalele își au lumea lor cu poveștile ei în care omul poate pătrunde, la interferența infiniturilor personale. În eternitate nu există morminte, cu reziduuri de substanță, nici lăzi de gunoi ale istoriei (decât, poate, ca fapte ale unei povești), nici locuri virane, nevizitate niciodată de nimeni. Aici, în veșnicie, totul e viu, totul cuvântător. Realitatea a căpătat natura cuvântului. Trecutul nu se „depozitează”.

Această uriașă economie de substanță simultană cu o miraculoasă fenomenologie a manifestării informației, a cărei actualizare nu depinde de existența infrastructurii materiale greoaie, caracterizează din plin universul eshatologic întors cu fața spre om, mișcat de iubire.

dr. filol. Carmen Caragiu Laswell

(Eseul de față a fost dezvoltat în marginea însemnărilor spirituale ale lui Beethoven. Textele citate au fost preluate prin mijlocirea lui Manolo Lasswell și traduse de Carmen Caragiu Lasswell din: „*Beethoven. Schriften zur Ästhetik und Theologie*”, „*Einleitende Betrachtungen über eine künstliche Ergründung der Weltgesetze. Zu den Konsequenzen einer Christlichen Eschatologie*”, Verlag E. Skinner in *Gesamtausgabe* 27, 1998).



Euharisticul

Euharistia e cea mai mare taină: „Mai încolo de ea nu se poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva”, afirmă Sfântul Nicolae Cabasila în cartea sa *Despre viața în Hristos*. Chiar dacă ceea ce se întâmplă e mai presus de rațiune, „Nimic nu se face mecanic, magic. Nimic nu e întunecat și obscur”¹. Prin această taină nu primim, ca în toate celelalte, darurile Duhului Sfânt, oricât de bogate ar fi ele, ci pe însuși Vistiernicul acestor daruri... Nu ne cuminecăm cu vreo bunătate a Lui și nici nu ne împărtășim cu vreo rază sau cu vreo strălucire din discul Soarelui dumnezeiesc, ci din însuși discul acesta, învață același Sfânt.

Sfânta Scriptură descoperă că: „Dumnezeul nostru este foc mistuitor” (Evr. 12, 29). Prin urmare tot „foc mistuitor” e și Trupul și Sângele Său. Tocmai de aceea Sfântul Simeon Noul Teolog rostește: „Bucurându-mă și cutremurându-mă, cu focul mă împărtășesc, iarbă uscată fiind și, străină minune, mă răcoresc nears”², iar într-o altă rugăciune din Rânduiala Sfintei Împărtășanii citim: „Mă cutremur primind focul să nu mă aprind ca ceara și ca iarba”³. Sfântul Efrem Sirul, pe linia realismului sacramental al Sfinților Părinți, crede și el că Împărtășania e comuniune cu Trupul de viață dătător al Mântuitorului, „plin de foc și de Duh Sfânt”⁴. Dar, desigur, unii se vor întreba: unde e acest foc mistuitor, de vreme ce ei văd pâine și vin? La Sfânta Liturghie ne împărtășim real cu Trupul și Sângele lui Hristos sau numai simbolic? La aceste întrebări vom încerca să răspundem.

Michelangelo vedea în blocul de piatră statuia, sau după o expresie a lui Hermann Paret, întrezărea sublimul ascuns în cotidian, sacrul camuflat în profan. Fiecare lucru are frumusețea lui, chiar dacă uneori aceasta e anevoie de sesizat. Maestrul de necontestat al haiku-ului, Matsuo Basho scria:

Când privesc atent,
Văd cum înflorește nazunia
La marginea drumului!⁵

Nazunia e o floare obișnuită, o floare de iarbă, care crește pe marginea drumurilor. E atât de banală că nimeni nu o privește. Nu are nevoie de îngrijire, crește oriunde poate. Frumusețea ei nu e evidentă, e foarte subtilă și profundă. E frumusețea ordinarului. De aceea e nevoie de o anume sensibilitate, care nu are nimic de-a face cu sentimentalismul, pentru a o vedea cu adevărat, altfel vei trece pe lângă ea fără să vezi nimic. Doar un ochi sensibil, atent, poate întrezări frumusețea unei flori banale, astfel încât să exclaim: „Sunt uimit!”, astfel încât să sesizeze zâmbetul pe care

¹ Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăție*, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 71.

² Rugăciunea a șaptea din Rânduiala Sfintei Împărtășanii.

³ Cântarea 8, Stihira 3.

⁴ citat de B. Bobrinsky în *Împărtășirea Sfântului Duh*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 102.

⁵ Acest semn de exclamare s-ar traduce prin expresia „Sunt uimit”.

floarea i l-a adresat. Doar un om treaz poate vedea extraordinarul fiind în ordinar: „O, minune! O, miracol! Car lemne, scot apă”, exclama un ascet. „Puterile mele supranaturale, puterile mele miraculoase sunt să scot apă și să aduc lemne”. Privind lumea cu iubire și atenție devii cuprins de minunăție. Extraordinarul e descoperit în ordinar. Trebuie doar să privești cu mare atenție, precum un copil: uimit, absorbit de ceea ce descoperi. Vine o vreme, constată Tagore, care înlesnește cunoașterea frumuseții și în lucrurile mici, nu doar în cele mari și când o vedem mai mult în armonia nepretențioasă a lucrurilor obișnuite decât în ceea ce izbește prin originalitate⁶. Tagore continuă: „Cel înțelept știe că urâțenia poate fi creată doar împotrivindu-ne legii eterne a armoniei care există pretutindeni”. Această *lege eternă a armoniei care există pretutindeni* e de fapt consecința faptului că fiecare lucru, fiecare faptură subzistă printr-o rațiune divină necreată, e pecetluit cu ea. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Pentru cei ce pot să vadă, întreg cosmosul inteligibil se arată imprimat în mod tainic... în cosmosul sensibil” (*Mistagogia*).

Pentru materialști, observă același Tagore, sensul și scopul florii unei plante, cu toate culorile și parfumul ei, e doar acela de continuitate a vieții vegetale. Din acest punct de vedere culoarea și parfumul florii există doar pentru acest scop: îndată ce alina a polenizat-o și a legat rod, gingașele-i petale se scutură și o severă economie a naturii o silește să-și lepede parfumul. Ea n-are vreme să se fâlească cu podoaba-i, căci în fiecare clipă e ocupată. Necesitatea pare a fi singurul factor în natură pentru care totul lucrează și creează⁷. Pentru știința naturală frumusețea și gingașia care, pentru noi, se leagă de floare, e doar un adaos arbitrar al fanteziei noastre. Dar inima noastră răspunde că nu suntem deloc în eroare. Floarea e, într-adevăr, o formă a naturii, dar *în același timp e o solie a veșnicei iubiri*⁸, a veșnicei frumuseți. Exact la fel stau lucrurile cu Sfânta Împărtășanie: cu ochiul credinței închis vei vedea doar pâine și vin, cu ochiul credinței deschis nu vei vedea doar pâine și vin, ci și Adevărata Frumusețe, pe Hristos real, întreg, deplin prezent acolo. Horia Patapievicu numește, în *Omul recent*, Taina Împărtășaniei, „semnul care avea să lege de acum (de după învierea lui Iisus) pe oamenii supuși domniei vizibilului de prezența invizibilului”. În Marea Rugăciune Euharistică se afirmă: „Tu ești Dumnezeu negrăit și necuprins, nevăzut și neajuns”. Teologia, scrie arhimandritul Vasiliu, îl arată pe Cel negrăit, icoana pe Cel nevăzut, sfințenia pe Cel necuprins⁹. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Pentru cei ce pot să vadă, întreg cosmosul inteligibil se arată imprimat în mod tainic în forme simbolice în cosmosul sensibil și întreg cosmosul sensibil există simplificat în chip cognitiv în rațiunile minții, în întreg cosmosul inteligibil” (*Mistagogia*). Într-un străvechi poem¹⁰, o femeie, despărțită brutal de bărbatul ei, își plânge soarta vitregă în patul de aur al celui care o răpise, când vine la ea un sol care-i aduce un inel de la iubitul ei. Vederea acestui inel e de ajuns ca femeia să se încredințeze de adevărul soliei. Ea e sigură că vine de la iubitul ei, care n-a uitat-o, ci se apropie s-o elibereze¹¹. Cel ce o furase, cu patul său de aur, e un simbol al acestei lumi, împreună cu mirajele ei. Femeia ne simbolizează pe noi, cei ce formăm împreună Biserica. Doar femeia a fost capabilă să recunoască în inel nu doar un simplu inel, ci să-l recunoască în inel pe cel ce i l-a trimis. Doar Biserica, Mireasa poate vedea nu doar pâine și vin, ci pe Mirele său, pe Hristos, real, întreg. Un irmos descrie inspirat această stare de fapt: „Nu ai trimis sol sau înger, ci ai venit Tu însuși...”.

⁶ Tagore, *Calea desăvârșirii*, Editura Karo, București, p. 134-136.

⁷ Pentru ea se dezvoltă mugurul în floare, floarea în fruct, fructul în sămânță, sămânța iarăși într-o plantă nouă ș.a.m.d., într-o neîntreruptă și nesfârșită (și oarbă) înlanțuire.

⁸ Tagore, op. cit., p. 98-100.

⁹ Vasiliu, op. cit., p. 73.

¹⁰ *Ramayana*.

¹¹ Idem, p. 100.

Lumea concepută ca autonomă, ca un *în sine*, nu e decât *un joc al plăcerii și al durerii* (O. Clement), un *ouroboros*, un dragon care se autodevoră. Văzută ca și creație a lui Dumnezeu, ca teonomă, ca subsistând prin El, ea își dezvăluie puritatea și caracterul simbolic. Simbolul întrupează realul ca propria lui expresie și mod de manifestare (172). E meritul Părintelui Schmemmann că, în cartea *Pentru viața lumii*, a resuscitat adevăratul înțeles al simbolului. Iată câteva din adâncile sale observații: „Sacramentul creștin simbolizează, adică revelează, manifestă și comunică pe Hristos și Împărăția Sa”¹²; „Instituirea înseamnă că fiind raportat la Hristos, umplut cu Hristos, simbolul se împlinește și devine sacrament”¹³; „Când cunoașterea a devenit doar rațională, discursivă, cunoașterea despre ceva, nu a ceva și simbolul a devenit semn, concept”¹⁴; „Simbolul oferă cunoașterea și participarea. Hristos e Simbolul simbolurilor. Simbolul leagă obiectul, gestul, formula liturgică cu prototipul său istoric. Vorbim de caracterul participator al simbolului în contextul ritualului sacramental. Prin puterea Duhului Sfânt simbolul *reprezintă*, adică face prezent și accesibil prototipul său istoric, lucru valabil nu numai pentru elemente materiale, ci și pentru formulele liturgice (și pentru puterea numelui în rugăciunea lui Iisus). Cuvântul liturgic participă simbolic (în sens etimologic) la realitatea istorică: cuvintele de instituire¹⁵, alături de Anafora, unesc fiecare Euharistie cu Cina cea de Taină. La fel un simbol, o regulă de credință, nu e doar o afirmare concisă a credinței. Fiind cuvânt sacramental a cărui formulare e inspirată de Duhul și transmisă prin hotărâre sinodală, un simbol de credință e un eveniment mântuitor. El permite afirmarea idealității de credință, dar, în același timp, face prezentă realitatea pe care o mărturisește. Sfânta Scriptură și simbolurile de credință pot sluji Duhului ca instrumente ale harului mântuitor... Prin Crez are loc o întâlnire vie și personală între Dumnezeu și om”¹⁶.

Legat de puritatea creației, trebuie să amintim aici de interpretarea dată de Maxim Mărturisitorul viziunii Apostolului Pavel, așa cum o povestesc *Faptele Apostolilor*. Petru rămânea prizonier al concepției evreiești despre curat și spurcat. A văzut atunci coborând din cer o mare față de masă plină de animale curate și spurcate, în vreme ce o voce îi grăia: „Înjunghie și mănâncă!” „Prin această față de masă, comentează Sfântul Maxim, Dumnezeu i-a revelat lui Petru, ca hrană spirituală, lumea vizibilă percepută, prin *logoi-i* săi, în lumea invizibilă; sau, dacă vreți, lumea invizibilă manifestată prin formele ei sensibile.” Privită astfel, lumea nu mai conține spurcăciuni, căci, continuă, Sfântul Maxim, „cel care depășește concepția superficială, deci eronată, despre lucruri, sfințește vizibilul, consumă ca pe o hrană spirituală *logoi-i* invizibili și dobândește contemplarea naturii în Duh”. Acesta „vede sensul spiritual al fapturilor prin forma

¹² Alexander Schmemmann, *Pentru viața lumii*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 173.

¹³ Idem, p. 174.

¹⁴ Idem, p. 177.

¹⁵ Iată încă o observație a Părintelui Schmemmann: Prefacerea elementelor euharistice este realizată prin epicleză – invocarea Duhului Sfânt – nu prin cuvintele de instituire. Această doctrină a fost înțeleasă adeseori greșit chiar de ortodocși, înlocuind o cauzalitate – cuvintele de instituire – cu o alta, cu o „formulă diferită”. Important e caracterul eshatologic (supratemporal) al tainei. În Biserica primară existau anaforale fără cuvinte de instituire și fără epicleze explicite, ultimative. Duhul Sfânt e cel ce arată pâinea ca Trup și vinul ca Sânge ale lui Hristos. Duhul Sfânt ne trece totdeauna dincolo. A fi în Duhul Sfânt înseamnă a fi în cer. În Euharistie El pecetluiește și confirmă ridicarea noastră la cer. El e cel ce pecetluiește (darurile) și (le) confirmă ca Trup și Sânge ale lui Hristos. El transformă Biserica în Trupul lui Hristos și – deci – arată elementele ofrandei noastre ca și comuniune în Duhul Sfânt. Elementele ofrandei sunt nu numai pâinea și vinul, ci și noi. Aceasta e sfințirea lor. Comuniunea noastră în Duhul Sfânt Îl cheamă și Îl aduce peste Daruri (Schmemmann, op. cit., p. 164).

¹⁶ Idem, p. 200-202.

lor vizibilă.... Sfântul Maxim interpretează această contemplare drept o euharistie cosmică: lucrurile sensibile devin „trupul” Domnului, iar rădăcinile lor cerești „sângele” Lui. Omul își însușește interioritatea lucrurilor, participă la proslăvirea lor, o aude în ele, o conștientizează pe deplin. Atunci lumea apare, pentru a relua o expresie frecventă la Sf. Efreem Sirul, ca un „ocean de simboluri”. Simbolul anticipă sau manifestă Întruparea Cuvântului, axiologic anterioară creației, făcând din aceasta, cum bine a arătat Mircea Eliade, o imensă teofanie. Este „liturgia cosmică” evocată de Maxim Mărturisitorul: „Iată-L, nondiferențiatul în lucruri diferențiate; El, necompusul în lucrurile compuse; El, cel fără început, în lucrurile supuse începutului; El, invizibilul, în lucrurile vizibile; El, impalpabilul, în lucrurile palpabile. Astfel, El ne strânge laolaltă în El pornind de la toate lucrurile...” ...Simbolul e pentru teologia liturgică un semn de întrupare. Este o realitate sensibilă care nu doar reprezintă, ci *face prezentă* realitatea spirituală. Simbolul unește sensibilul și „lăuntrul” său.

Omul duhovnicesc intuiește, simte chiar și în densitatea lucrurilor, în umila și extraordinara „phanie” (manifestare) a lor, Înțelepciunea divină. Nikolai Berdiaev scrie: „Trec prin lume cu privirea îndreptată spre profunzimile ei... Întâlnesc pretutindeni misterul și văd reflectându-se alte lumi. Nimic nu e închis... Lumea este diafană, granițele ei se modifică fără încetare, ea pătrunde în alte lumi și alte lumi pătrund în ea. Granițele există doar pentru rațiunea obiectivă, pentru cunoașterea obiectivă. „Cunoașterea simbolică” a cărei natură ne va apărea treptat dovedește „vertical” în lucruri slava lui Dumnezeu care, prin definiție, nu poate fi prinsă conceptual, ci se revelează „înfiorării” (să ne gândim la importanța verbului *eloah*, „a admira”, în Biblie). Simbolul este inseparabil de frumusețe, de această uluire „în fața ah!-ului lucrurilor” despre care vorbește spiritualitatea japoneză. Simbolul provoacă o experiență *filocalică*¹⁷, o cunoaștere strălucind de propria-i evidență și inseparabilă de ceea ce paradoxal am putea numi o „emoție” a întregii ființe, o „emoție obiectivă” sau mai degrabă „transsubiectivă”, simplă ca o „senzație”, și totuși o „senzație de Dumnezeu”. Berdiaev scrie: „Nu putem descoperi Sensul decât printr-o experiență spirituală... El nu poate fi presimțit decât prin viață, o viață ea însăși pătrunsă de acest sens, nu poate fi descoperit decât printr-o *conștiință simbolică*. La fel, Max Scheller, ca fenomenolog, dar și ca înnoitor al gândirii patristice, mai ales al lui Augustin, distinge cunoașterea rațională, care ar stabili relații *pe orizontală*, de cunoașterea spirituală care ar vedea lucrurile *pe verticală*, în relația lor simbolică cu divinul. „Prin și deasupra relației cauzale se ascunde întotdeauna o relație simbolică.” Această interioritate a lucrurilor s-ar revela printr-o intuiție fulgerătoare. Fiecare lucru ar exprima deci, pe lângă „ființa” lui naturală, un „sens” revelator al divinului...Pentru Părinții Bisericii, asceza, indispensabila asceză, nu respinge ci asumă și transformă raționalitatea. Omul trebuie să învețe să unifice și să transforme în lumina interioară toate facultățile sale, inclusiv rațiunea. Cunoașterea „slavei lui Dumnezeu ascunse în lucruri” apare așadar nu ca irațională, ci ca un demers îndelung răbdător în care rațiunea se desăvârșește, se miră, devine mereu mai respectuoasă, folosește o conceptualitate din ce în ce mai deschisă, ba chiar una antinomică. La capătul acestei asceze, capacitățile raționale sunt depășite, nu prin lipsa luminii, prin obscurantism, ci prin ceea ce Sfântul Grigore Palama numea supraabundența luminii... Prin asceză intelectul devine un *ochi de foc*. Privirea sa unește subiectul cu obiectul, anulează exterioritatea unuia și închiderea iluzorie a celuilalt. Cunoașterea spirituală depășește ruptura dintre subiect și obiect. Viziunea spirituală nu este astfel nici „subiectivă”, nici „obiectivă”. E obiectivă, desigur, dar nu în sensul rațional al termenului, și plasează subiectul și obiectul într-o profunzime incomparabil mai mare. Separarea între subiect și obiect e depășită,

¹⁷ Cuvântul „filocalie”, fundamental în tradiția ascetică a Orientului creștin, înseamnă „dragoste de frumusețe”.

fără ca acestea două, doar din acest motiv să se confunde: subiectul se împărtășește din obiect, sau, mai degrabă, prin mijlocirea obiectului, se împărtășește din ipostaza Logosului¹⁸.

Apa sfințită o păstrăm vreme îndelungată fără să se strice pentru că poartă în sine harul sfințitor. Ea rămâne însă în continuare apă la nivelul simțual.

Untdelemnul sfințit la Taina Sfântului Maslu nu își schimbă natura de untdelemn, deși poartă în sine harul tămăduitor. Un părinte de la Lavra Pecerska dădea tuturor bolnavilor care veneau la el din aceleași buruieni binecuvântate, indiferent de boală, și aceia se vindecau. Nu buruiana vindeca, ci harul primit prin intermediul ei, buruiana continuând să rămână buruiană.

Prin Sfintele Taine, materia primește în ea, după o expresie a Sfântului Grigorie de Nyssa, *puterea lui Dumnezeu*¹⁹. Ramurile de flori sunt binecuvântate la Rusalii, fructele la Schimbarea la Față, grâul, uleiul, pâinea și vinul în ajunul fiecărei sărbători. Maximal, Sfânta Liturghie „întrupează și aduce lângă noi și în noi, prin cele ce le putem cunoaște și atinge, cele nevăzute și necreate. Transfigurează și sfințește pe cele văzute și neînsemnate. În ea trăim întrepătrunderea (perihoreza) necreatului și a creatului, a vieții și a morții, a mișcării și stabilității, a tainicului și raționalului, a minunii și a legii, a libertății și naturii. Cele nevăzute se văd în mod nevăzut. Cele de nespus se spun în mod de negrăit. Cele de neapropiat, cele de dincolo, se sălășluiesc în noi. Și noi suntem ceva foarte mic, dar încăpem în noi ceva nemărginit și neajuns. Și cu cât înaintează cineva în micime de bunăvoie și se mistuie de micime, cu atât îi luminează slava neapropiată mai mult ființa și îl scoate din întuneric la lumină, cu atât cresc mai mult în fața lui cele necreate și se ivesc în el bucurii noi, nesfârșite. Până la urmă el nu știe dacă cele nevăzute nu sunt mai sensibile în el decât cele create, sau dacă cele din urmă nu sunt mai sfinte decât cele dintâi”²⁰.

Când Iisus a uns cu tină ochii celui orb din naștere, trimițându-l apoi să se spele în scaldătoarea Siloamului, nu tina și apa i-au dat vederea, ci harul divin al căror „vehicule” au fost. Tina nu a încetat să fie tină, deși purta harul vindecător.

Prin Botez creștinul renaște „din apă și din Duh” (In. 3, 5). Cele două sunt unite și în aceasta constă puterea Sfintei Taine. Apa nu poate străbate singură până la „inima” omului dacă n-ar fi unită cu forța harului. Arhimandritul Vasilios rezumă: „Lumea creată se unește fără schimbare, alterare sau contopire cu harul necreat și nu este desființată, nici arsă, ci transfigurată și făcută nesticăcioasă”²¹.

Fierul înroșit își păstrează firea, chiar dacă e pătruns în toate „fibrele” sale de foc. Rugul, planta văzută de Moise pe muntele Sinai, ardea nemistuit. Tot astfel, la Sfânta Liturghie, pâine și vinul nu sunt mistuite de harul epiclectic. Ele devin în mod tainic Trupul și Sângele lui Hristos, vehicule ale Trupului și Sângelui lui Hristos, rămânând în același timp pâine și vin. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful aseamănă prefacerea Cinstitelor Daruri cu Bunavestire, când Duhul Sfânt s-a pogorât deasupra Fecioarei Maria și a realizat Întruparea Cuvântului. Așa cum Fecioara a rămas Fecioară, purtând în același timp în mod tainic pe Cuvântul, tot astfel pâinea și vinul rămânând pâine și vin, devin purtătoare ale Trupului și Sângelui lui Hristos. Sfântul Ioan Damaschin pune prefacerea Cinstitelor Daruri în legătură cu creația lumii, căci și ea s-a săvârșit cu puterea și lucrarea Sfântului Duh. Un martor ocular care l-a văzut pe părintele Ioan de

¹⁸ Întregul alineat și o parte din precedentul e un rezumat al expunerii lui O. Clement din *Ochiul de foc*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 103-113.

¹⁹ Citat în O. Clement, op. cit., p. 119.

²⁰ Arhimandritul Vasilios, citat de Părintele Stăniloae în *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 57-58.

²¹ Vasilios, op. cit., p. 76.

Kronstadt săvârșind Liturghia, l-a descris cum arăta după primirea Împărtășaniei: „Fața lui strălucea, revărsa ca o lumină. Acum înțeleg ce înseamnă nimbul zugrăvit pe icoane în jurul capului sfinților”. O persoană cunoscută mie, care nu prea avea habar ce se petrece la Sfânta Liturghie, îmi mărturisea că îi observa atent pe cei ce se împărtășeau. Îi devenea foarte clar că nu primesc simplă pâine și vin pentru că sesiza pe chipurile lor după cuminecare o liniște și o pace supraomenească.

Limbile de foc care au coborât peste apostoli la Rusalii nu i-au mistuit. Deși ei au rămas oameni, simpla rugăciune făcută în numele Domnului Iisus Hristos vindeca pe ologi și orbi, prin harul primit la Cincizecime. Un sfânt e un purtător de Duh. Harul care-l locuiește nu-l mistuie, sfântul rămânând om. „În Hristos”, observă episcopul Iannis Zizioulas, „Adam cel vechi e reînnoit fără a fi distrus, firea umană e asumată (în ipostasul Său) fără a fi schimbată. Omul se îndumnezeiește, fără a înceta să fie om”²². De aceea Hristos e Dumnezeu-Omul, Dumnezeu și Om, cu două firi și cu două voințe. În fond toate cele de mai sus se întemeiază pe întruparea, pe înomenirea Fiului lui Dumnezeu, pe faptul că Hristos e Dumnezeu și om. În urma actului, gestului ritual, simbolul prezentifică, e în același timp semnificant și semnat. Vedem pe Iisus, dar avem în față pe cel în care „locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii”. Vedem pâine și vin, dar ne împărtășim real cu Trupul și Sângele lui Hristos. Împrumutând terminologia Sinodului IV Ecumenic putem spune că, pâinea și vinul, prin misterul liturgic, rămânând nemistuite, devin în mod „neschimbat și neamestecat, neîmpărțit și nedespărțit” Trupul și Sângele lui Hristos. Cuvintele Sfântului Irineu de Lyon o confirmă: „La fel cum pâinea pământului, primind consacrarea de la Dumnezeu, nu mai poate fi pâine obișnuită, ci este Euharistie, care constă din două realități, cea cerească și cea pământească, la fel și trupurile noastre care se împărtășesc din Euharistie, nu mai sunt trecătoare, ci dobândesc nădejdea învierii”. După Sfântul Ioan Damaschin, „cărbunele nu e lemn curat, ci lemn împreunat cu foc; în același chip pâinea euharistică, nu e pur și simplu pâine, ci pâine împreunată cu dumnezeire. Dar un trup unit cu dumnezeirea nu devine o singură natură, ci are o natură care-i aparține trupului și o alta care-i aparține dumnezeirii unite cu el, ceea ce înseamnă că într-o singură entitate sunt unite două firi”²³. În spiritul celor spuse mai sus, Sfântul Calist Patriarhul va afirma că atunci „când mintea vede în Hristos adevărul în chip unitar... e vremea în care se bea nectarul dumnezeiesc al bucuriei și al veseliei duhovnicești; e vremea... împărtășirii de lucrurile mai presus de fire. De fapt, atunci mintea vede limpede potirul în mâna Domnului, plin de vinul amestecării neamestecate (al dumnezeirii și omenității unite neamestecat în persoana, și deci și în sângele lui Hristos)”²⁴.

Greutatea înțelegerii, greutatea acceptării lui ȘI...ȘI, a lui ȘI „pâine și vin”, ȘI „Trup și Sânge” e o moștenire. „Omul modern” comentează același Zizioulas, „omul lui SAU...SAU, care a moștenit din tradiția teologică seculară angoasa dihotomiei sale în trup și suflet, materie și spirit”²⁵, astfel încât atâta timp cât domeniul spiritual îi rămâne insesizabil, îi creează dilema alegerii între cele două. Din contră, viața liturgică ortodoxă manifestă o atenție autentică pentru

²² Iannis Zizioulas, *Creație și Euharistie*, Editura Bizantină, București, 1999, p. 16.

²³ Tagore scrie sublim: „Frumusețea e armonia legii (pâine și vin) cu libertatea (adevărată libertate, cea în Hristos, libertatea fiilor lui Dumnezeu). Același lucru cu marele poem al universului. Am câștigat mult când am început să-i cunoaștem legile, dar cu atât n-am ajuns la țintă. Nu suntem acasă, ci de-abia în gară. La adevărul suprem am ajuns numai când am cunoscut că universul întreg e o creație a bucuriei” (idem, p. 98), a iubirii, când sesizăm acea inefabilă pecete divină din toate.

²⁴ Citat de Dumitru Stăniloae în op. cit, p. 40-41.

²⁵ Într-o discuție cu Jean Guitton, Louis de Broglie arăta că nu poți delimita precis vârtejul care se formează în apă.

trup și nevoile lui, materia e prezentă în așa măsură încât nu numai pâinea și vinul se identifică cu Domnul, dar și lemnele și culorile devin într-un fel sau altul întrupări ale sfinților, iar oasele și rămășițele lor – purtătoare și expresii ale prezenței lor personale sfințitoare. Această analogie multiplă ne ajută să înțelegem sintagma paulină, conform căreia „În Hristos locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii”. Ea ne luminează și adâncurile tainice ale troparului Acatistului Bunevestirii: „Porunca cea cu taină luând-o întru cunoștință cel fără de trup, în casa lui Iosif degrab’ a stat înainte, zicând celei ce nu știa de nuntă: Cel ce a plecat, cu pogorârea, cerurile, încape tot fără schimbare întru tine, pe Care și văzându-l în pânțelele tău luând chip de rob mă spăimântez a striga ție: Bucură-te, mireasă, pururi fecioară”. Maica Domnului e primul potir în care Hristos încape întreg. Potirul euharistic, asemenea Maicii Domnului, îl încape întreg și el. Nu putem să nu remarcăm, în paranteză, extraordinara coerență a învățaturii Bisericii: cei ce leapădă învățătura Bisericii despre Maica Domnului, o leapădă și pe cea despre Euharistie. Când crezi că Sfânta Împărtășanie e numai un simbol, nu crezi cu adevărat că Maica Domnului e Născătoarea de Dumnezeu! Mai mult, fiecare credincios care primește Sfânta Împărtășanie devine un potir care îl încape pe Hristos întreg, un Sfânt Graal.

Din rațiuni nepătrunse, Dumnezeu dă uneori la o parte vălul care ne desparte de lumea Tainelor. În Pateric la Avva Daniel Faranitul citim că Părintele nostru, avva Arsenie, a spus despre un sketiot că era un mare ascet practic, dar simplu în credință. Se clătina din pricina ignoranței sale, căci îndrăznea să spună că pâinea cu care ne împărtășim nu este trupul lui Hristos în mod real, ci în mod figurat. Doi bătrâni l-au auzit și, cunoscând cât de mare este în viața ascetică, au socotit că spusele lui veneau din nerăutate și prostie. S-au dus la el și i-au zis: „Avva, uite ce vorbă lipsită de credință am auzit din gura cuiva. Zice că pâinea cu care ne împărtășim nu este trupul lui Hristos în mod real, ci în mod figurat”. Bătrânul răspunde: „Eu am spus asta!”. Atunci ei îl roagă: „Avva, cum poți să spui așa ceva? Vezi mai degrabă cum ne-a transmis învățătura Biserica sobornicească. Noi credem că pâinea aceasta este trupul lui Hristos, iar sângele din potir este sângele lui Hristos, cu adevărat, nu în chip figurat. Așa cum, la început, [Dumnezeu] ne-a plăsmuit luând praf din pământ – și nimeni nu poate spune că [omul] nu este icoană a lui Dumnezeu, cu toate că icoană de neînțeles – tot așa pâinea despre care El a zis: *Este trupul Meu*, credem cu adevărat că este trupul lui Hristos”. Bătrânul a răspuns: „Până când nu mă încredințez pe viu, nu sunt convins”. Atunci ei i-au propus: „Să ne rugăm lui Dumnezeu toată săptămâna și cred că Dumnezeu ne va dezvălui taina”. Bătrânul a primit cu bucurie și s-a rugat lui Dumnezeu zicând: „Doamne, Tu știi că nu sunt necredincios din răutate; ca să nu greșesc din neștiință, descoperă-mi [taina aceasta], Iisuse Hristoase!”. Ceilalți doi bătrâni s-au dus, și ei, în chiliile lor și s-au rugat lui Dumnezeu zicând: „Doamne Iisuse Hristoase, dezvăluie bătrânului taina aceasta, ca să creadă și să nu se piardă osteneala sa”. Dumnezeu i-a ascultat pe toți. Când s-a împlinit săptămâna, duminică, au mers la biserică și s-au așezat tustrei pe aceeași rogojină, cu bătrânul în mijloc. Atunci ochii lor s-au deschis, și când pâinea a fost pusă pe sfânta masă, numai lor trei li s-a arătat ca un prunc. Iar când preotul a întins mâna, ca să frângă pâinea, iată, un înger al Domnului a coborât din cer cu o sabie, a jertfit pruncul și a golit sângele Lui în potir. Cum preotul a frânt pâinea în mici bucăți, și îngerul a tăiat mici bucăți din prunc și când s-au apropiat să mănânce din cele sfinte, doar bătrânului i s-a dat o bucăciică de carne în sânge. Atunci s-a înspăimântat și a strigat: „Cred, Doamne, că pâinea este trupul Tău și potirul, sângele Tău. Îndată, carnea din mâna lui s-a făcut pâine, după taină, și s-a împărtășit mulțumind lui Dumnezeu. Atunci bătrânii îi zic: «Dumnezeu știe că firea omenească nu poate gusta carne și de aceea și-a prefăcut trupul în pâine, iar sângele în vin, pentru cei care-l primesc cu credință». Apoi

i-au mulțumit lui Dumnezeu pentru că n-a îngăduit să se irosească ostenele bătrînului și s-au dus tustrei, cu bucurie, la chiliile lor”²⁶.

În viața Sfântului Serghie de Radonej se arată că odată pe când acesta săvârșea Sfânta Liturghie, un cuvios din mănăstire, pe nume Simeon, a avut o minunată vedenie: „În timp ce sfântul Serghie slujea am văzut o flacără deasupra Sfintei Mese. Cum sfântul era tocmai a se împărtăși cu Sfintele Taine, flacăra s-a răsucit și a intrat în Sfântul Potir, și așa s-a împărtășit cuviosul.”²⁷ Aceeași flacără o vedea ridicându-se la cer când veneau să se împărtășească oameni nevrednici, pentru că „Dumnezeu nu se lasă batjocorit” (Gal. 6, 7).

Uneori descoperirea tainelor nu face decât să ne sporească uimirea. Sfântul Serafim de Sarov îi spune unei femei căreia soțul îi murise neîmpărtășit la trei luni de la căsătorie: „Există oameni care iau Sfânta Împărtășanie fără să se împărtășească și există oameni care din diferite motive nu se spovedesc și împărtășesc înainte de moarte. Pe aceștia îi împărtășește nevăzut un înger al Domnului”²⁸.

Nu doar părinți din vechime s-au învrednicit de asemenea descoperiri, ci și cei din zilele noastre. Despre Părintele Efrem Katunakiotul, un ucenic mărturisește că timp de cincizeci de ani, cât a slujit Sfânta Liturghie i s-a dăruit mereu să vadă prefacerea darurilor. Părintele Cleopa istorisește și el despre un preot care se îndoia de prefacerea darurilor și care, atunci când i-a venit rândul să se împărtășească a aflat în potir carne și sânge, care așa au rămas. Părintele Arsenie Papacioc, pe când era duhovnic la seminarul de la Neamț, slujea împreună cu un diacon. După Sfânta Liturghie a ieșit să predice, diaconul rămânând să *potrivească*. Părintele vorbea tocmai despre prefacerea reală a pâinii și vinului în Trupul și Sângele lui Hristos. La un moment dat, a auzit o bufnitură în altar. A mers să vadă ce se întâmplase. Diaconul era căzut lângă proscomidiar și în potir era carne și sânge. Diaconul se îndoie și Dumnezeu hotărâse să-i arate cum stăteau lucrurile. Alteori, Dumnezeu ne atinge mult mai fin: un copil s-a uitat în Potir întrebându-l pe Părintele Arsenie: pentru ce-mi dai sânge?²⁹ Dumnezeu aduce pentru puțina noastră credință confirmări: în Sfânta Împărtășanie primim real Trupul și sângele lui Hristos!

Oameni bineplăcuți lui Dumnezeu primesc de la Dumnezeu descoperiri care lasă rațiunea mută. În zilele noastre, starețul Efrem al mănăstirii Vatopedi aduce și el confirmări: „Cunosc mulți preoți la Sfântul Munte, care în timpul Sfintei Liturghii văd lumina necreată a harului epiclectic coborând asupra Darurilor și prefăcându-le în Trupul și Sângele lui Hristos”.

Așa cum o persoană trebuie să se căsătorească din dragoste, nu din interes, Euharistia nu trebuie privită, observă Zizioulas, ca un mijloc al harului, ca un obiect, ca un lucru care ne servește la mântuire, ci ca pe Hristos însuși. Mântuirea și harul sunt efecte secundare ale unirii cu Hristos.

Părintele Boris Bobrinskoy evidențiază relația mutuală între Cuvânt și Euharistie: „E nevoie de Cuvânt pentru a înțelege Cina. E nevoie de Euharistie pentru a înțelege Cuvântul (cele două potențându-se reciproc³⁰). De abia la frângerea pâinii au putut ucenicii la Emaus să vadă și să înțeleagă deplin învățătura Domnului, legătura dintre cuvintele pe care le spunea Iisus și persoana Sa. Cât timp cuvântul liturgic nu culminează în împărtășirea euharistică, el rămâne încă exterior ființei profunde a omului”³¹.

²⁶ *Pateric*, avva Daniel 7.

²⁷ *Tebaida Nordului*, p. 52.

²⁸ Lazarus Moore, *O biografie spirituală*, p. 254.

²⁹ A se vedea, de exemplu, și părintele Calistrat și bătrâna pe moarte.

³⁰ E un cerc hermeneutic analog celui dintre Scriptură și Tradiție (J. Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 25-26).

³¹ Bobrinskoy, op. cit., p. 471.

În cartea sa *Pentru viața lumii*, părintele Alexander Schmemmann³² afirmă că poți privi lumea materială care te înconjură prin prisma maniheistă ca fundamental rea, ca iremediabil coruptă. O poți privi cu ochiul neutru, impersonal, al societății de consum, ca izvor de bunuri și sursă de plăceri. O poți privi și cu ochiul sfântului: omul a primit de la Dumnezeu lumea în dar. Căderea sa a corupt și lumea, care era *bună foarte*. Totuși căderea omului nu a fost totală. El mai poate oferi lumea, o mai poate aduce ca dar, ca ofrandă lui Dumnezeu. Binecuvântarea Acestuia o face Euharistică. „Maniheistul” rămâne flămând, consumeristul se alege doar cu fărâmituri, credinciosul primește pâinea ființială.

A mânca e încă o ceremonie, ultimul „sacrament natural al familiei și prieteniei”, ceva mai mult decât a menține funcțiile organice... Oamenii simt nevoia să celebreze acest *ceva mai mult*. De fapt, ospățul e una din imaginile Împărăției. Suntem înfometați de viața sacramentală.

Omul trebuie să mănânce ca să trăiască. El trebuie să primească lumea în trupul său și să o transforme în propriul trup și sânge³³. Trebuie așadar să ne asumăm lumea, să o sfințim. Părintele Schmemmann mai observă că a mânca nu trebuie să constituie (doar) o funcție materială. Dumnezeu i-a dat omului hrana ca o comuniune cu El. Tot ce există e darul lui Dumnezeu pentru om. Totul există pentru a-l face pe Dumnezeu cunoscut omului, pentru a face din viața omului comuniune cu Dumnezeu. Este iubirea divină devenită hrană, devenită viață pentru om. Dumnezeu binecuvântează tot ceea ce creează: întreaga creație e semn și mijloc al prezenței, al înțelepciunii, iubirii și revelației Sale: „Gustați și vedeți că e bun Domnul” (Ps. 33, 8). Omul e înfometat de Dumnezeu. Toată dorința e, în cele din urmă, o dorire a Lui. Dacă întreaga creație e flămândă, dependentă de hrană, omul singur binecuvântează pe Dumnezeu pentru hrana și viața care le primește de la El. Răspunde binecuvântării lui Dumnezeu cu propria binecuvântare. A-l binecuvânta pe Dumnezeu trebuie să devină un mod de viață, modul de viață. E reacția naturală a omului căruia Dumnezeu i-a dat în dar această lume binecuvântată și sfântă.

Viața pe care omul o primește de la lume trebuie să o transforme în viață în Dumnezeu, în comuniune cu Dumnezeu, arată Părintele Schmemmann... Lumea, aerul, mâncarea, nu pot aduce viață prin ele însele, ci doar dacă sunt acceptate și primite pentru Dumnezeu, în Dumnezeu și ca purtătoare ale darului divin al vieții (în sensul etimologic al simbolului: din apă și din Duh e Botezul). Luate în sine ele pot produce doar aparența vieții³⁴. Viața pe care a ales-o omul (fără Dumnezeu!) e doar o aparență a vieții (o viață de suprafață). Omul a decis să mănânce pâine într-un fel care îl reîntoarce în pământul din care a fost luat atât el, cât și pâinea. Omul a pierdut viața euharistică, viața vieții însăși, puterea de a o transforma în Viață. A încetat de a mai fi preotul lumii, devenind sclavul ei. În loc să aducă această pâine din pământ în dar lui Dumnezeu și să o primească înapoi ca „pâinea ce s-a pogorât din cer”, el se închide prin consumarea ei nesacramentală, neeuharistică în circuitul lumii pământești. E necesar ca omul să învețe să aducă din nou lumea ca dar lui Dumnezeu.

Bucuria³⁵ nu poate fi analizată; în bucurie se intră: „Intră întru bucuria Domnului Tău” (Mt. 25, 21). Nu avem alt mijloc de-a intra în această bucurie, nici o cale de a o înțelege, în afară de singura lucrare care de la început a fost pentru Biserică atât izvorul, cât și împlinirea bucuriei, însuși sacramentul bucuriei, Euharistia³⁶.

³² Schmemmann, op. cit., p. 171-176.

³³ Idem, p. 7.

³⁴ Părintele Sofronie Saharov scrie într-o rugăciune liturgică: „Fără de Tine toți cei puternici ostenesc și cei tari slăbesc, cei sături flămânzesc și cei tineri se încovoie”.

³⁵ ca și frumusețea florii.

³⁶ Schmemann, op. cit., p. 20.

Părintele Savatie Baștovoi povestește în cartea sa „Dragostea care ne smintește”³⁷ o întâmplare pe care o intitulază „Fetița care s-a mântuit”: „M-am întâmplat la o familie de creștini care țineau în gazdă un preot tânăr. A doua zi, slujind Liturghia, am ieșit cu potirul la împărtășanie, dar în afară de doi sugari, nu s-a împărtășit nimeni. Eu m-am uitat întrebător în jur: „Nu se mai împărtășește nimeni?”. S-a lăsat liniște și în această liniște fetița gazdei noastre, în vârstă de șapte anișori, s-a pornit spre mine, dar a fost oprită de umeri de doamna preoteasă: „Stai, tu nu te-ai spovedit”. Ochii copilei s-au uitat la mine și la potir. Zic: „Las-o, că ei îi pare rău de năzbâțiile pe care le-a făcut”. Copilul a dat încuviințător din cap și eu am împărtășit-o. După aceea, acasă, eu am întrebat-o pe fetița dacă e fericită și ea mi-a zis că da, ascunzând-se rușinoasă după spatele mamei. Mamă-sa mi-a zis, râzând: „Să vedeți, părinte, după ce s-a împărtășit, a alergat la mine și a strigat: «Mami! Mami! Eu m-am mântuit!»”. Oamenii mari au început să râdă, gândind că copilul nu știe ce zice. Dar copilul bine a zis că s-a mântuit, că asta facem la Liturghie, împărtășindu-ne, ne mântuim.

Dacă condiția preliminară pentru a ne împărtăși e aceea de a fi împăcați cu Dumnezeu, cu oamenii, cu propria conștiință, rămâne să mai răspundem la o întrebare: care este dispoziția sufletească cu care să primim Euharistia? Sfântul Simeon Noul Teolog răspunde concis: „Bucurându-mă și cutremurându-mă cu focul mă împărtășesc”. O meditație a părintelui Petroniu ne oferă în schimb un răspuns detaliat: „Părintele Marcu stuparul a împărțit fraților miere din prima recoltă a verii. Mi-a dat și mie un castronaș, pe care l-a acoperit cu o farfurie, ca să oprească năvala albinelor. Una însă tot a simțit ceva, s-a așezat pe fundul farfurioarei de deasupra și se învârte grăbită în jurul unui punct. Mă uit mai atent. Se vede sclipind ceva, o picătură microscopică de miere, căreia albina îi dă târcoale cu grijă să o strângă. Și cum să n-o culeagă? Numai ea știe cât s-a ostenit pentru dânsa. Parchetul de flori se află în pădure, departe la vreo doi kilometri, poate și mai mult. Câtă osteneală, câte primejdii, câtă alergătură ca să o culeagă și să o aducă tocmai de acolo! Într-un transport, albina nu aduce mai mult decât cea picătură. Iar pentru kilogramul care este în castron, a trebuit parcursă o distanță egală cu lungimea ecuatorului – 40.000 km – și vizitate milioane de flori. Și pe urmă mii de ceasuri de muncă de zi și noapte, pentru prelucrarea nectarului strâns din flori și transformat în miere transparentă și parfumată. [...] Ar trebui să o guști ca pe o anafură, plin de adâncă recunoștință față de Stăpânul și Făcătorul, Care a rânduit aceste fărâme de ființe să se ostenească pentru îndulcirea ta trupească, dar mai ales pentru a-ți da o arună și a-ți menține mereu nepotolit dorul după dulcele veșnice”³⁸. Dorul după dulcele veșnice, după „merinde pentru viața de veci”, cum numește Sfântul Vasile Euharistia, îl aveau martirii temnițelor comuniste. Părintele Constantin Voicescu, aflat în detenție la Târgu Ocna în 1949, pe atunci student la Geografie, relatează: „Având printre noi și preoți deținuți, am avut posibilitatea să ne spovedim și să ne împărtășim. Ca în catacombe, pe ascuns, mergeam într-un colțisor, ne mărturiseam din mers de cele mai multe ori și prindeam momentul să primim firimitura de Împărtășanie... Ehei, au murit foarte mulți acolo... Nu a fost însă nici unul care să moară neîmpărtășit.”

Dan Popovici

³⁷ p. 27.

³⁸ *Meditații*, p. 80-81.



ae Ionescu și discipolii săi în dosarele securității

O acțiune informativă nespecifică

Prima constatare care ni se impune examinând dosarele privitoare la Mircea Eliade din arhiva C. N. S. A. S. este că Securitatea comunistă nu a preluat numai dosare, ca obiecte de arhivă cu valoare documentară, de la vechea Siguranță interbelică, o dată ce aceste dosare au fost trecute la Arhiva operativă. Securitatea a preluat, desigur, o parte din informatori și din ofițeri, dar, mai cu seamă, a preluat *metodele de lucru* ale acesteia. Căci metodele de lucru ale sistemelor de siguranță sunt identice, precum se poate observa în cazul Mircea Eliade, aflat în atenția a nu mai puțin de patru sisteme de urmărire:

1) Siguranța regimului democratic, din 1936 până în 1938 (documentul 1) (primul document despre Mircea Eliade pe care Securitatea l-a preluat de la vechea Siguranță datează din 8 aprilie 1936; precizăm că nu este vorba despre primul document existent al Siguranței despre Mircea Eliade; cercetările făcute de noi în anii din urmă la Arhivele Naționale au evidențiat existența unor documente privitoare la Mircea Eliade, în fondul Ministerul de Interne, Direcția Generală a Poliției, dosar 8/1933, f. 277-326; este vorba despre un Raport al Siguranței Generale pe perioada 1 august – 18 octombrie 1933, în care apare și numele acestuia¹. De altfel, nici acesta nu va fi fiind primul, urmărirea putând să fi început, conform uzanțelor Siguranței, încă din martie–aprilie 1927, când Mircea Eliade a plecat prima oară în Italia);

2) Siguranța dictaturii regale (22 februarie 1938 – 6 septembrie 1940) (documentele 2-20, dintre 19 aprilie 1938 – 5 mai 1939);

3) Siguranța perioadei de interstițiu de până la instaurarea comunismului (1940-1947) (documentele 21-33, dintre 8 martie 1943 – 25 iunie 1947);

4) Securitatea comunistă (1948-1987) (documentele 34-121, dintre 3 iunie 1948 – 6 iulie 1987). Dacă primele trei sisteme de securitate au avut față de Mircea Eliade o atitudine care presupune din start ceea ce numeam în primul volum *penalitatea intelectualului*, Securitatea comunistă e departe de a fi avut o atitudine unitară față de Mircea Eliade. (Cu toate că o parte – bine croșetată – din documentele privitoare la Mircea Eliade au fost recent folosite pentru a veșteji comunismul², examinarea tuturor documentelor – și *în întregime* – arată, dimpotrivă, că *toate* sistemele politice își țin sub observație intelectualii, considerați subversivi și periculoși. Ne grăbim să adăugăm: comunismul trebuie categoric condamnat, pentru barbariile și crimele sale; dar aceasta nu disculpă barbariile celorlalte sisteme politice, inclusiv ale celui democratic.)

Astfel, există o perioadă (care nu se suprapune peste perioada comunismului stalinist și, respectiv, național) (documentele de la 34-38, între 3 iunie 1948 – 3 decembrie 1954) în care Mircea Eliade este denunțat ca un dușman înrăit al poporului, legionar periculos și „fascist

¹ Dora Mezdrea, *Nae Ionescu. Biografia*. Vol. III. Editura „Istros”, Muzeul Brăilei, 2003, p. 227.

² Vezi: „România literară”, nr. 32 și 34, 17 și 24 august 2007.

notoriu”, „ideolog al mișcării legionare”; totodată, în ultimele două (37-38) își fac loc unele aprecieri pozitive, plecând de la prestigiul câpătat de marele istoric al religiilor pe plan mondial. Spre sfârșitul anului 1954, Securitatea își îndreaptă atenția asupra lui în scopul de a „fi folosit de către noi în munca informativă”, cu toate că „lucrătorul operativ” care semnează referatul cu pricina este de părere că „atitudinea lui dușmănoasă față de R. P. R.” îl face impropriu acestui scop (documentul 38).

Între decembrie 1954 și 4 octombrie 1962 nu figurează nici un document în dosarele privitoare la Mircea Eliade de la Securitate (ceea ce, totuși, nu înseamnă că n-au existat). Dacă ne amintim că, din 1964, se petrece o oarecare liberalizare (până la tezele din 1971), vom înțelege mai ușor atitudinea regimului comunist, continua sa nevoie de legitimare prin atragerea unor intelectuali de prestigiul lui Mircea Eliade.

Observam că Securitatea a preluat de la vechea Siguranță nu doar simple dosare de arhivă cu valoare documentară, ci și arsenalul acesteia de metode și mijloace; în primul volum al seriei noastre am văzut deja care erau acestea: supravegherea de către agenți a subiectului, a rudelor și a prietenilor acestuia; culegerea de informații, de zvonuri, și redactarea de note informative; rezumarea scrierilor celui urmărit; interceptarea corespondenței; ascultarea telefonului; întocmirea unor planuri de măsuri pentru atragerea sau anihilarea acțiunilor celui urmărit. Nu altele sunt „mijloacele de studiu folosite” de Securitate în cazul lui Mircea Eliade (doc. 38).

Din 1962, Mircea Eliade devine un obiectiv însemnat al Securității comuniste. Există ofițeri de securitate însărcinați special cu urmărirea lui, există „agenți” informatori plătiți, recrutați din lumea academică sau dintre deținuții politici (până în 1964, desigur), există case conspirative, există personalități marcante ale vieții culturale trimise special la unele manifestări culturale ale exilului, cu misiunea de a se întâlni cu Mircea Eliade, există cadre de formare a informatorilor („instructaj general”, doc. 42); există „grupe operative” ale Securității în America (doc. 95); există ofițeri trimiși să se infiltreze în colonia românească din Chicago; există presiuni asupra bisericilor românești de acolo; există instituții culturale ale exilului infiltrate ori chiar create de Securitate; există oficialități ale României însărcinate cu apropierea lui Mircea Eliade de țară (ambasadori la Washington); există intelectuali din țară sau din exil desemnați să corespundă cu Mircea Eliade, pentru a-l determina să ia o anumită atitudine; există presiuni asupra surorii lui Mircea Eliade, căreia i se îngăduie să-l viziteze, la Paris, cu condiția de a-l influența. Tot Securitatea este cea care aranjează („asistă”, doc. 57) vizita în țară a unor personalități din exil ca venind din partea unor asociații din străinătate, pe care le patronează (Asociația „România”) (doc. 61).

Eforturile autorităților comuniste de câștigare a lui Mircea Eliade sunt vădite și de numărul mare al documentelor existente după 1962 (38 până în 1962, 83 până în iulie 1987); dar și de o serie de gesturi de bunăvoință față de ceea ce – Securitatea știa – Mircea Eliade își dorea mai mult: tipărirea cărților sale în țara natală, începând de la un volum de proză (1969), până la *Istoria credințelor și ideilor religioase* (1982); dar și crearea unui centru de studii românești care să-i poarte numele, căruia ar fi urmat să-i încredințeze manuscrisele și biblioteca sa – un proiect rămas, din păcate, un simplu deziderat.

Nu trebuie însă să ne lăsăm înșelați de această atitudine „soft” a Securității față de Mircea Eliade; în paralel, îi erau supravegheate rudele din țară și din străinătate, prietenii care l-ar fi putut influența în sens opus intereselor Securității (precum Virgil Ierunca ori Monica Lovinescu); erau, totodată, culese date care, la rigoare, s-ar fi putut întoarce împotriva lui, pentru a fi șantajat. Și aici atitudinea Securității este identică cu aceea a Siguranței: de la refuzul ministrului Stoilov de

a-i acorda agrementul pentru numirea ca profesor la Sorbona, din 1945 (doc. 33), până la șantajarea nepotului lui Mircea Eliade, Sorin Alexandrescu, căruia i se refuza prelungirea vizei pașaportului de serviciu și era amenințat cu pierderea casei din București (doc. 104).

Dacă înainte de 1970 notele informative privitoare la Mircea Eliade abundau de termeni precum „fascist” ori „legionar”, după această dată tonul se schimbă, numele lui fiind urmat de formula „savant de renume mondial”. Strategia guvernului comunist prevede: publicarea câtorva cărți, acordarea titlului de *doctor honoris causa* al Universității din București, acordarea titlului de membru de onoare al Academiei – și, bineînțeles, invitarea în țară. Strădaniile de a-l aduce pe Mircea Eliade în țară se întind până în 1982, an în care savantul împlinea 75 de ani și momentul ar fi fost prielnic. Dar starea sănătății lui agravându-se, Eliade nu-și va revedea niciodată țara, precum se știe, până la mutarea sa la cele veșnice, în 23 martie 1986.

Ultimul document (121) este propunerea de închidere a acțiunii informative privitoare la Mircea Eliade.

*

Înainte de a lăsa documentele însele să vorbească, am dori să mai subliniem câteva aspecte privitoare la documentele perioadei comuniste. Ele vor naște, nu ne îndoim, comentarii dintre cele mai diferite referitoare la:

– atitudinea lui Mircea Eliade față de țară vs. atitudinea lui față de puterea politică (una care-l onorează și-l înalță în rândul martirilor demnității naționale);

– identitatea „turnătorilor” din țară și din exil ai lui Eliade, care poate fi stabilită cu relativă ușurință, prin detaliile pe care singuri le înfățișează, privitoare la funcțiile pe care le dețin ori la lucrările pe care le-au semnat;

– implicarea autorităților, până la cel mai înalt nivel, în recuperarea lui Mircea Eliade;

– implicarea instituțiilor statului comunist în acest proces etc.

Printre aspectele care ne-au uimit cel mai mult în înfățișarea documentelor perioadei comuniste, și pe care nu am dori să-l lăsăm nesubliniat aici, se află *cifrarea* din ce în ce mai accentuată, pe măsura creșterii anchilozei sistemului comunist, a stilului acestor documente. Ea ar necesita, nu ne îndoim, un studiu contextual, al tuturor manifestărilor patologice ale instituției, dintre care cel enunțat aici pare cel mai semnificativ.

Cifrarea începe, timid, de la *Referatul* din 3 decembrie 1954 (doc. 38), când lui Eliade i se atribuie numele „Neamțu”; sunt, apoi, cifrate, desigur, numele informatorilor, cu toate că, de foarte multe ori, identitatea lor este ușor de ghicit; am considerat necesar să-i inventariem pe toți.

Sunt cifrați, începând din 1971 (doc. 43) termeni ce trimit la:

– *emigrație* („Vâlcea”, „Năsăud”, „Milcov”, „combinat”; „pensiunea ceahlăuană” pentru „emigrația românească”);

– *localități, țări ori continente* („galaxia” pentru America; „Făgăraș” pentru București ori România; „Voila” pentru Chicago; „Hârlău” pentru Amsterdam; „Ceahlău” pentru România; „Panciu” pentru Paris sau Franța; „Brateș” pentru „Europa”; „Padina” pentru Franța ori Danemarca; „Voila și țările vest-dunărene” pentru „America și țările est-europene”; „Lotru” pentru America; „Berești și Băița” pentru Franța și țările est-europene; „Vadu” pentru Chicago; „Bușteni” pentru București; „sector” pentru „țară”, „stat” etc.);

– *instituții* („conducerea Uzinei” pentru „conducerea Securității”; „Studio” pentru „Securitate”; „orchestra făgărășană” pentru „conducerea României”; „orchestra lotreană” pentru „conducerea Americii”; „Melița” pentru postul de radio „Europa liberă”);

– *funcții*, dintre care informatorul are cele mai multe denumiri cifrate: „sursă”, „fișier”, „colaborator”, „pedagog”, „pilot”; agenții sunt „statisticieni”; legionarii sunt „corbi” sau „corbeni”; Ceaușescu este „coordonatorul șef”;

– *termeni informativi*, precum: „anexez” pentru „informez”; „telefonare” pentru „vizitare”; „să acumuleze” pentru „să sosească”; „formează” pentru „știe” sau „crede”; „a sintetiza” pentru „a măguli”; „sintetizare” pentru „influențare”; „șoferul poștei” pentru „curierul securității”; „șantier” pentru „sector operativ”; „selectăm” pentru „opinăm”; „situații” pentru „măsurii”. Interesant este că un termen, o dată cifrat, nu desemnează univoc o singură realitate, ci este întrebuințat pentru a desemna și altele; de pildă, „Bodoc” pare a însemna atât Ministerul de Interne, cât și o publicație sau un post de radio („redacția Bodoc”), dar și capitala Belgiei (un informator este la „doctorantură Bodoc”)

Cifrarea privește și cifrele însele (practică curentă a sistemelor de informație), notate prin litere; dar și aici o literă nu redă întotdeauna aceeași cifră; astfel: $r = 0$; $c = 1$; $o = 7$; $a = 9$; $n = 8$ sau 2 ; $b = 2$; $s = 4$; $e = 3$; $i = 6$; $t = 9$ sau 0 ; $l = 2$; $b = 1$; $u = 5$.

*

Un alt aspect pe care nu am dori să-l lăsăm nesubliniat privește *valoarea documentară* a notelor informative, a referatelor din dosarele pe care le examinăm. Există în ele numeroase inadvertențe, datări greșite, atribuiri false. Pe cele mai multe le-am semnalat prin: (sic!) Pe cei ce se vor grăbi să scoată din ele dovezi irefutabile privitoare, de pildă, la opțiunea legionară a lui Mircea Eliade, îi atenționăm că, pentru Siguranță și pentru Securitate deopotrivă, termenul „legionar” este unul generic, nedesemnând în mod obligatoriu apartenența la mișcarea legionară. Apoi, multe dintre notele informative, mai ales dinainte de 1947, reprezintă zvonuri culese pe seama celui urmărit, de care se îndoiau chiar cei ce le culeseră. Mai mult decât atât, un formular imprimat al Direcției Generale a Poliției, Corpul Detectivilor, din 23 iulie 1943, ne înștiințează că agentul era obligat să evalueze singur veridicitatea celor culese, deoarece prezintă, pe lângă antetul imprimat, în partea stângă a paginii, următoarele șapte variante:

1. Zvon
2. Sursă dubioasă
3. Sursă serioasă
4. Neverificată
5. Verificată
6. Sigură
7. Probabilă.

(C. N. S. A. S., I[nformativ] 73552/vol. 1, fila 357.)

Prin urmare, înaintea fiecărui document sunt necesare o carteziană îndoială și un examen critic.

Iată de pildă, cu privire la Mircea Eliade, vom afla din aceste documente informații precum: a fost colaborator al Gestapo-ului și al Serviciului de Spionaj Englez (doc. 38), lucru nedemonstrat până în prezent.

Altă categorie de informații false sunt cele difamatorii, cum ar fi, de pildă, cele privitoare la fiica primei sale soții (doc. 38); când aceeași informație o regăsim însă în documentul informativ (40) pe care-l furnizează Securității un condamnat politic la 18 ani de muncă silnică, în Penitenciarul Aiud, pe nume Dancu I. Cristofor, nu putem decât să constatăm ravagiile procesului de reeducare din închisorile comuniste asupra conștiinței insului.

Acuzând societatea burgheză, el o preaslăvește pe cea în care trăia (fără s-o fi cunoscut, în fond, decât după gratii); „prin analiza critică și obiectivitatea căpătată datorită procesului de reeducare” scrie deținutul Dancu într-un perfect limbaj de lemn, el crede că poate pune în seama lui Mircea Eliade, dar și a lui Nae Ionescu, nenumărate aberații, precum: Eliade s-ar afla „în plasa finanțării capitalist burgheze”; „Nae Ionescu a fost nenorocirea lui Mircea Eliade, pe care l-a alterat până la a-l desființa”; „Nae Ionescu i-a plasat drept soție pe una din fostele lui amante”; „Giza ar fi luat, în viața lui Mircea Eliade, în întregime, locul mamei sale”; Eliade ar fi fost „mentor” în Garda de Fier; sau: „o rezolvare largă a vieții lui materiale era visul lui”; și exemplele ar putea continua.

*

În sfârșit, câteva cuvinte despre felul în care relația cu totul specială dintre Mircea Eliade și Nae Ionescu se evidențiază din documentele de față.

Ele confirmă, dacă mai era necesar, devotamentul fără de margini al discipolului față de Maestrul său. Există, în ultimii ani, încercări, nu puține, de a-l scoate pe Mircea Eliade de sub influența „nefastă” a lui Nae Ionescu (precum se poate vedea, acesta este punctul de vedere al Securității) și de a acredita lipsa de interes crescândă a lui Eliade față de memoria Dascălului său³. Născute din dorința de a-l „purifica” pe Mircea Eliade de orice „influență nefastă”, aceste încercări, onorabile atunci când sunt născute din iubire, rămân, totuși, dacă le judecăm din perspectiva adevărului istoric, la recuzita acesteia.

„Legionarizarea” discipolilor de către Maestru – o sinistră teză stalinistă, perpetuată până astăzi – este, așa cum arătam pe bază de documente în ultimele două volume ale *Biografiei...*, o imposibilitate de fapt.

Se ignoră, pe de o parte, însăși semnificația lucrării spirituale a acestui maestru, deschizător de drumuri și eliberator al minților, refractar oricărui dogmatism și oricărei siluirii a spiritului, care a rămas în conștiința discipolilor săi tocmai ca un călăuzitor al fiecăruia către sine însuși. Ca și dimensiunile reale ale gândirii acestui filosof, așa cum reies din *întregul* operii sale⁴, care, departe de a ieși din sau de a putea fi atașată vreunei ideologii, își are rădăcinile în ethosul românesc, fiind de o complexitate și de o adâncime pe care nici nu le bănuim. Totodată, se ignoră faptul – de asemenea demonstrat de noi fără putință de tăgadă – că nu există nici un document de arhivă, ori scris și semnat de Nae Ionescu *pe durata întregii sale vieți*, care să poată fi considerat de apartenență legionară. (Ceea ce C. Papanace a publicat, *după moartea lui Nae Ionescu*, cu titlul, dat de el, *Fenomenul legionar*, este o făcătură⁵.)

Se ignoră, în al doilea rând, personalitatea fiecăruia dintre discipolii lui Nae Ionescu, la care ne raportăm astăzi ca la niște autorități culturale de prim rang, care, departe de a fi niște fantoșe cu care poți face ce dorești, erau capabile de discernământ și de decizie proprie. După

³ Le-am inventariat în paragraful dedicat lui Mircea Eliade din capitolul final (*Moștenirea spirituală. Școala de filosofie Nae Ionescu*) al lucrării noastre, *Nae Ionescu. Biografia*. Vol. IV. Editura „Istros”, Muzeul Brăilei, 2005, p. 520-530.

⁴ Dintr-o ediție de *Opere* ale lui Nae Ionescu (ce ar urma să cuprindă 16 volume, fiecare de peste 4-500 de pagini), începută în 1999 cu volumul VI (primul din seria de publicistică), nu au apărut până astăzi decât patru volume (vol. I în 2000; vol. VII în 2002; vol. II în 2005), la edituri marginale și cu tiraje confidențiale. Și aceasta nu neapărat din nevrednicia celor doi editori...

⁵ Vezi capitolul: *Rebizuiționarea postumă de către legionari*, în lucrarea noastră, *Nae Ionescu. Biografia*. Vol. IV. Editura „Istros”, Muzeul Brăilei, 2005, p. 410-432.

cum arătam în același loc, interesul mai mult sau mai puțin marcat ori lipsa de interes, apartenența sau neapartenența discipolilor lui Nae Ionescu la mișcarea legionară trebuie examinate pentru fiecare caz în parte și nicidecum colectiv. Dacă la unii a lipsit cu totul acest interes (ex. Petru Manoliu, Mircea Vulcănescu), la alții a fost conjunctural, manifest după instaurarea guvernării legionare, în 6 septembrie 1940, și soldat cu beneficii publice (ex. Emil Cioran), iar la alții a survenit mult timp după trecerea maestrului la cele veșnice, fără beneficii pentru sine (ex. Constantin Noica); la alții, cu mult înainte de a-l cunoaște pe Nae Ionescu (este mai ales cazul celor formați în Frațiiile de Cruce, pe vremea studiilor liceale, precum D. C. Amzăr).

În ceea ce-l privește pe Mircea Eliade, deși se disculpă, în *Memoriile* sale, vorbind despre o solidarizare cu ideile dascălului său, ne îndoim că lucrurile stau așa. Documentele din arhiva Siguranței pe care le reproducem în continuare arată, dimpotrivă, că Eliade (și nu Nae Ionescu) era prezent în preajma unor personalități mai mult sau mai puțin reprezentative ale mișcării, atribuindu-i-se chiar apartenența la un „serviciu de legătură pe întreaga Capitală” (doc. 5, 6) și fiind considerat a fi făcut parte „din cuibul «Ceahlăul», «Familia», «Axa», «Grupul VII, Corpul Răzleți»” (doc. 31), sau „încadrat în grupul scriitorilor și poezilor de sub conducerea profesorului Radu Demetrescu-Gyr” (doc. 25, 31, 35, 36, 37, 38).

De asemenea, semnalarea lui Mircea Eliade la Casa verde, în vara anului 1933 (cf. *supra*), nu are nici o legătură cu Nae Ionescu, ci cu colegii săi de generație. Acesta este motivul pentru care considerăm că Eliade datorează mult prezenței sale în unele structuri ale legiunii amicițiilor de pe vremea liceului cu unii dintre adevărații teoreticieni și tacticieni ai legiunii, precum M. Polihroniade și Chr. Tell.

Un semn de întrebare se cuvine a fi ridicat și înaintea informației, descoperite de noi în fondul Ministerul de Interne de la Arhivele Naționale ale României, conform căreia Mircea Eliade ar fi candidat pe listele legiunii în decembrie 1937, fiind ales deputat de Sălaj⁶, pe care nu o confirmă nici un alt document, mai cu seamă listele oficiale cu rezultatele alegerilor. (Reamintim că Nae Ionescu nu doar că nu a candidat, dar, ca să nu existe nici un dubiu asupra atitudinii sale, a plecat încă de la sfârșitul lunii noiembrie în Germania, urmând să-și trateze fractura unui braț.) Rămâne însă mai presus de îndoială faptul că Eliade a semnat, la sfârșitul anului 1937 – începutul anului 1938, în „Vremea”, „Buna Vestire”, „Sânziana” ori „Iconar”, o serie de articole din care nu lipsește cuvântul „legionar” (și, iarăși, nu în reapărutul „Cuvântul”, al lui Nae Ionescu); dar rămâne o întrebare: în ce măsură pot fi ele considerate ca fiind doctrinare?

Numele lui Nae Ionescu este prezent în multe din notele informative ale Siguranței și ale Securității în legătură cu Mircea Eliade; simpla reproducere a acestor contexte va aduce un spor de înțelegere asupra relației acestor două mari figuri ale spiritualității românești. Astfel, se vorbește despre Eliade ca „asistent onorific la Catedra de Metafizică și Logică” (doc. 25, 36, 52); de Eliade ca editor al volumului lui Nae Ionescu, *Roza vânturilor* (doc. 25); ca participant la înmormântarea lui Nae Ionescu și editor al scrierilor postume sau al cursurilor lui (doc. 30, 31, 33, 35, 38); ca „intim colaborator al lui Nae Ionescu” (31, 35, 39) sau despre absența oricărei „manifestări politice pe vremea cât Mircea Eliade a fost lângă Nae Ionescu” (doc. 33); se amintește apoi de calitatea lui de colaborator la „Cuvântul” de pe vremea când era elev (doc. 36, 55); de aceea de beneficiar al unei burse de la statul român „prin intervenția lui Nae Ionescu” (doc. 36, 39); apoi, se amintește despre numărul special al revistei „Prodromos”, închinat lui Nae Ionescu la 30 de ani de la moarte, la care Eliade are importante contribuții (doc. 48), și, iarăși, de calitatea de „student al lui Nae Ionescu” (doc. 68).

⁶ Vezi documentul în lucrarea noastră, *Nae Ionescu. Biografia*. Vol. IV. Ed. cit., p. 324.

Cel din urmă document (53) în care apare numele lui Nae Ionescu în legătură cu acela al lui Mircea Eliade este, probabil, și cel mai însemnat; datează din 19 mai 1972 și istorisește supărarea lui Mircea Eliade că, la publicarea în țară, din interviul pe care i-l dăduse lui Adrian Păunescu au fost eliminate „pasagiile pe care le consideram centrale în convorbirile noastre – pentru că vorbeau despre formația mea intelectuală, și, deci, despre influența profesorului Nae Ionescu, învățătorul meu și al generației mele”.

Supărarea lui Eliade, care a ținut să publice în unele reviste ale exilului rectificarea și chiar textul întreg al interviului, este o mărturisire de credință, făcută, iată, în amurgul vieții.

Ea are o urmare cu totul neașteptată din partea unui alt discipol al lui Nae Ionescu, ce trăia în țară, și pe care o vom dezvălui atunci când vom publica documentele privitoare la Constantin Noica, aflate în arhiva Securității.

Dora MEZDREA

Documente

1
337/N. 114
15 03 1972, 08,00

„VÎLCEA”
URGENT

N. 114

Recent, am avut o discuție cu profesorul MIRCEA ELIADE, la Chicago, împreună cu tovarășul IONIȚĂ GHEORGHE.

Mircea Eliade a manifestat mult interes în a avea contacte deschise cu noi, explicându-ne că el se consideră român și că niciodată nu va uita patria de origină. El ar dori să viziteze România, însă îi pare rău că lucrările sale nu sînt publicate la noi. Din această cauză, el are rezerve în ceea ce privește oportunitatea vizitei în țară. Editurile academice din întreaga lume îi publică lucrările, chiar și în U.R.S.S. și Polonia se publică lucrările sale.

Consideră că el personal are o atitudine loială față de țară și ne-a exemplificat că pe absolut toți scriitorii, studenții și poeții care au venit în „GALAXIA” și l-au căutat i-a primit, i-a sprijinit și i-a prezentat la diverse universități. Niciodată nu a atacat regimul nostru și nici nu o să-și defăimeze țara de origină, dar dorește să se vorbească de opera sa, care este cunoscută și apreciată în întreaga lume. În prezent, lucrează la o sinteză a istoriei miturilor și religiilor (circa 500 de pagini). La această operă lucrează de peste 20 de ani.

Am propus conducerii „Uzinei”:

1) să se reexamineze posibilitatea ca unele lucrări ale lui MIRCEA ELIADE să fie publicate de editurile noastre;

2) să se analizeze oportunitatea alegerii sale ca membru al Academiei Republicii Socialiste România și să fie invitat în țară.

Venirea lui MIRCEA ELIADE în țară ar însemna o serioasă lovitură pentru elementele legionare și reacționare, care exercită o influență permanentă de a nu se avea contacte cu noi.

Mircea Eliade remarca faptul că academicianul Alexandru Rosetti din București „este cel mai bun prieten al său”.

Vom transmite lui MIRCEA ELIADE gazeta „Contemporanul” din 10 martie a. c., unde se publică articolul *Un român în America*, de Adrian Păunescu*, care l-a vizitat pe Mircea Eliade în „GALAXIA”.

Vom continua activitatea de influențare a lui pe multiple planuri și căi și vom raporta de urmare.
Sfârșit

ss/„PANAITESCU”

9796

16 martie 1972, 04,30

C. N. S. A. S., Fond: S. I. E., dosar 167/1, f. 91-92; dactilogramă.

Rezoluții:

Să ne ocupăm de această acțiune.

Semnătură indescifrabilă

S-a răspuns la 25 03 72, în sensul că se ocupă M. A. E. Noi să ne ocupăm de infl[uențarea] lui M. Eliade să aibă o atitudine corectă și să acț[ioneze] împotriva leg[ionarilor] și iredentiștilor.

Semnătură indescifrabilă

* Vezi: Adrian Păunescu, *Un român în America*, în „Contemporanul”. Săptăminal politic-social-cultural editat de Consiliul Cultural al Educației Socialiste, f. an, nr. 11 (1322), 10 martie 1972, p. 1 („Cetatea”).

În pagina 2 începe publicarea interviului: Mircea Eliade, „*Scriu în limba română, limba în care visez*” (continuă în numărul viitor).

Despre vizita lui Păunescu, petrecută la sfârșitul lunii ianuarie a anului 1971, Eliade nu scrie nimic în *Jurnalul* său.

„NĂSĂUD”
FULGER

970-M-210
19 5 72, 18,15
M-310

Vă informăm următoarele:

Recent, tuturor intelectualilor români din emigrație li s-a trimis din Franța, în numele lui MIRCEA ELIADE o circulară, care a produs asupra acestora o deosebită impresie, Mircea Eliade bucurându-se de o mare simpatie în toate cercurile emigrației, de toate nuanțele politice.

Circulara amintită este tipărită de redacția „Revistei românești de cultură” intitulată „Ethos”, din Paris – 60, Alées A. Briand – 91 – Corbeil, France.

După cum se arată în material, textul circularii se publică la rugămintea lui Mircea Eliade și conține, în esență, următoarea declarație a acestuia:

A citit cu mare atenție convorbirile publicate de Adrian Păunescu în revista „Contemporanul” din 10 și 17 martie 1972. Mircea Eliade declară că ar fi acceptat să dea acest interviu în iarna anului 1971, cu o condiție: „textul va apărea integral sau nu va apărea deloc”. Adrian Păunescu și-ar fi dat cuvântul de onoare că această condiție va fi respectată.

Recent, Adrian Păunescu „a acceptat publicarea unui text trunchiat, care schimbă radical sensul interviului”, fiind eliminate „pasagiile pe care le consideram centrale în convorbirile noastre – pentru că vorbeau* despre formația mea intelectuală, și, deci, despre influența profesorului Nae Ionescu, învățătorul meu și al generației mele. Au mai fost, de asemenea, eliminate pasagiile în care discutam despre Emil Cioran, Eugen Ionescu, Dan Botta și Mircea Vulcănescu, ca să nu mai vorbesc de referințele la scrierile mele de istoria religiilor și filosofia culturii”.

„Asemenea omisiuni, care schimbă sensul interviului, mă silesc să republic textul integral, într-una din revistele românești care apar în Occident”, declară Mircea Eliade.

În cercurile emigrației, îndeosebi în rîndul intelectualilor, se așteaptă acum cu nerăbdare publicarea textului integral al interviului.

Acest eveniment, în cercurile emigrației din „Năsăud” și Paris, este apreciat ca fiind, incontestabil, un mare pas înapoi din partea lui M. Eliade, în ce privește apropierea sa față de țară, cu serioase consecințe asupra acțiunii de cîștigare a intelectualilor din emigrație pentru cauza Republicii Socialiste România.

Aceleași cercuri apreciază, de asemenea, că, pînă la această reacție a lui M. Eliade, acesta – cu tot trecutul lui legionar – a avut, în ultimul timp, o purtare patriotică curajoasă, dînd piept cu legionarii și toți reacționarii care-l atacau ca trădător, mai ales în legătură cu comportarea sa în problema Societății Academice Române și în problema colaborării cu intelectualii individuali și forurile culturale din țară. De aceea, emigrația consideră că este vorba, incontestabil, de o gafă condamabilă a lui Păunescu sau a celui care poartă răspunderea pentru acest caz, care devine cu atît mai grav cu cît Eliade posedă banda cu textul real al interviului.

De asemenea, se apreciază că mai grav decît publicarea parțială a interviului este articolul lui Adrian Păunescu, apărut, oarecum, ca un comentariu la interviu, pe prima pagină a revistei „Contemporanul”, în același număr în care a apărut și interviul. În acest articol, Păunescu a afirmat că Eliade ar fi declarat că el l-ar propune pe președintele României, Nicolae Ceaușescu, pentru premiul Nobel pentru pace, ceea ce Eliade – fără a preciza chestiunea în actuala circulară – o contestă cu toată hotărîrea, fiind decis să atingă și această problemă în numărul viitor al „Revistei scriitorilor”^{**}, organul Societății Academice Române sau într-o altă revistă a emigrației^{***}, unde va publica și textul integral al interviului amintit.

– urmează sursa –

ss. „Suceveanu”

18516

20 5 72, 13,00

C. N. S. A. S., Fond: S. I. E., dosar 167/1, f. 82-84; dactilogramă.

Rezoluții:

Tov. Pescaru

Rog a nota pentru conducere în acest caz. Termen: 27 V 72

22 05 72

Tov. Petrescu, Munteanu, Negulescu

Executare în termenul ordonat.

Semnătura indescifrabilă

23 05 72

T. Balinu și S. 6

SS. Doicaru

T. Ardeleanu

Să facem o notă pt. conducere cu această problemă.

SS Bărbulescu

Exploatat în nota privind reacția lui M. Eliade – valoare documentară.

Locot. col. Pleșoianu

* În dactilogramă, greșit, „valoarea”.

** Mircea Eliade, *O dezmințire*, în „Revista scriitorilor români”, [an IX], nr. 10, 1971.

*** Vezi: Mircea Eliade, *Dezmințire*, în „Limite”, an II, nr. 8, 17 martie 1972, p. 3; *Cenzurarea și modificarea textului lui Mircea Eliade*, în „Limite”, an II, nr. 9, aprilie 1972, p. 8-9; nesemnat.

SE APROBĂ,

NOTĂ–RAPORT

În cadrul acțiunii de atragere a emigrației române pe poziții loiale, a fost luat în preocupare profesorul universitar MIRCEA ELIADE, în vederea influențării pozitive a determinării sale de a susține interesele R. S. România în străinătate și de a lua poziție împotriva activității dușmănoase desfășurate de elementele ostile.

Doctor în litere și filosofie, membru al Academiei Americane de Arte și Științe, posesor al titlului de *Doctor honoris causa* al Universității din Yale–Connecticut din S. U. A. și al Universității Sorbona din Paris, profesor la Universitatea din Chicago, MIRCEA ELIADE este apreciat și se bucură de prestigiu atât în rîndul oamenilor de știință din străinătate cît și al emigranților români.

Aflîndu-se sub influența unor elemente dușmănoase și necunoscînd realitatea și marile prefaceri din țară, pînă în anul 1964 el a avut o atitudine ostilă R. S. România. Treptat însă, a început să adopte o poziție mai realistă față de țara noastră, nutrind chiar dorința de a o vizita.

În ultimii ani, MIRCEA ELIADE a fost contactat de mai multe personalități ale culturii românești care și-au desfășurat activitatea în S. U. A. și de către reprezentanți ai ambasadei noastre din Washington. În discuțiile avute, a făcut deseori referiri elogioase la adresa politicii externe a statului nostru, asupra realizărilor economice și tehnico-științifice din România. Totodată, și-a manifestat scepticismul în legătură cu o eventuală vizită a sa în țară, fiind surprins de faptul că nu l-a invitat nimeni mod oficial, întrucît el nu este omul care să vină „pe ușa din dos”, ca invitat al unor cunoștințe. Ca atare, dorește ca vizita să fie oficială, la nivelul valorii sale, recunoscute pe plan mondial, și nu ca o simplă persoană particulară.

Începînd din anul 1967, revistele „Secolul XX”, „Tribuna”, „Cronica” și „Amfiteatru” au publicat unele lucrări literare ale lui MIRCEA ELIADE. El își exprimă însă mîhnirea că lucrările sale de valoare mondială, unanim recunoscute în străinătate, n-au fost traduse și publicate în țară, iar cele mai vechi nu se mai găsesc decît în anumite anticariate și că se scriu doar articole critice, după părerea lui „nefondate”, pentru că cei care le scriu „nu cunosc fondul problemei”.

Fiînd contactat în S. U. A., la sfîrșitul anului 1975, de către „sursa” „GELU BARBU”, MIRCEA ELIADE a manifestat multă receptivitate la propunerile pe care acesta i le-a făcut, legat de publicarea în țară a unor lucrări, ce ar urma să le realizeze în comun și pe linia apropierii sale față de România. În acest sens, el a oferit textul unei piese despre C. BRÂNCUȘI, pentru a fi pusă în scenă de teatrele din țară, în cadrul sărbătoririi centenarului nașterii marelui sculptor român.

Textul acesteia a fost trimis de autor în țară, prin „GELU BARBU”, care a luat legătura cu tovarășul C. MIȚEA, de la Consiliul Culturii, și ulterior, la indicația noastră, cu regizorul D. CERNESCU și dramaturgul H. LOVINESCU, determinînd includerea piesei respective în repertoriul teatrului C. I. Nottara.

Avînd în vedere că, în cadrul discuțiilor purtate cu „GELU BARBU”, MIRCEA ELIADE a dat de înțeles că ar fi dispus să participe la premiera acestei piese – dacă, bineînțeles, va fi invitat – propunem ca, în vederea realizării aducerii în țară a lui MIRCEA ELIADE, să se întreprindă următoarele măsuri:

– pe cale oficială, prin Consiliul Culturii, se va acționa în vederea sprijinirii și urgentării punerii în scenă a piesei lui MIRCEA ELIADE de către teatrul C. I. Nottara. În același scop, prin „sursa” „GELU BARBU”, se va desfășura activitate de influență și asupra lui H. LOVINESCU;

– venirea în țară a lui MIRCEA ELIADE va fi pregătită prin publicarea unor articole favorabile, referitoare la personalitatea sa și a activității literare desfășurate, în publicațiile „Amfiteatrul”, „Contemporanul” etc.;

– obținerea avizului Consiliului Culturii și determinarea editurii [necompletat în original] să publice piesa lui MIRCEA ELIADE, cu ocazia sărbătoririi centenarului nașterii lui C. BRÂNCUȘI;

– prin lectoratul „VIDRA”, un exemplar din acest volum îi va fi înmănat lui MIRCEA ELIADE, cu care ocazie se va proceda și la invitarea sa oficială în țară, să participe la premiera piesei.

În vederea realizării unei mari apropieri și creării climatului favorabil aducerii sale în țară, „sursa” „GELU BARBU” va fi instruită să continue corespondența cu MIRCEA ELIADE, în vederea realizării celor două proiecte stabilite în comun:

– va pregăti și va trimite lui MIRCEA ELIADE un album cu fotografii, reprezentând bisericile din România, incluzând și ultimele descoperiri arheologice, din perioada sec. I-IV e. n., la care MIRCEA ELIADE s-a hotărât să redacteze textul explicativ corespunzător, lucrare prin care să se contribuie la susținerea continuității poporului român pe acest teritoriu;

– va pregăti condițiile necesare efectuării fotografiilor pentru volumul *Ierusalimul – orașul celor trei religii*, al cărui text urmează să fie redactat de MIRCEA ELIADE, lucrare ce va fi dată unei edituri din țară spre publicare.

Prin „GELU BARBU” se va acționa asupra sorei lui MIRCEA ELIADE, pentru a o determina să-și influențeze fratele să vină în țară.

N. Coman

C. N. S. A. S., Fond: S. I. E., dosar 167/1, f. 113-115; dactilogramă.

HISTORY OF RELIGIONS

Editors: Mircea Eliade/ Joseph M. Kitagawa/ Jonathan Z. Smith
Editorial Assistents: John Clifford Holt/ Eugene V. Gallagber

AN INTERNATIONAL JOURNAL FOR COMPARATIVE HISTORICAL STUDIES

Editorial Office: Swift Hall, University of Chicago, 1025-35 E. 58th Street, Chicago, Illinois,
60637 • Publisher: University of Chicago Press

28 aprilie 1977

Stimate domnule Președinte,

Îmi cer iertare pentru întârzierea cu care răspund scrisorii Dumneavoastră din 1 martie, expediată de la Washington, la 22 martie, de domnul ambasador Nicolae N. Nicolae. Datorită bolii cumnatei mele, soția mea și cu mine ne-am întors de la Paris la începutul lui aprilie și de atunci am fost hărțuit de treburi și necazuri.

Vă mulțumesc pentru invitația pe care mi-o faceți din partea prezidiului Academiei, de a vizita țara. Îngăduiți-mi să vă mărturisesc, cu toată sinceritatea, principalul motiv pentru care nu o pot accepta: ignorarea sistematică a scrierilor mele literare, istorice și filosofice în România. Am publicat peste cincizeci de volume, traduse în 14 limbi, printre care poloneza, serbo-croata și maghiara. Numai în „edițiile de buzunar” s-au tipărit aproape 1 500 000 de exemplare. Majoritatea acestor cărți

sunt inaccesibile în țară. Adaog că au apărut trei monografii și peste douăzeci de teze de doctorat despre diversele aspecte ale operei mele și alte cinci volume vor apare anul acesta în U. S. A., Franța, Olanda și Italia. În privința studiilor și articolelor care mi s-au dedicat, nu le mai țin de mult socoteala: le înregistrează un harnic bibliograf american.

În România, dimpotrivă, scrierile mele, vechi și noi, sunt trecute sub tăcere. O dată la doi, trei ani, apar mici articole, de obicei în revistele din provincie. Știu că această ignorare sistematică nu se datorește lipsei de interes al criticilor față de lucrările mele. Mi-au parvenit mai multe studii critice, semnate de autori notabili, care n-au putut vedea lumina tiparului.

Ar fi multe de spus, dar mă opresc aici...

În speranța că ați înțeles amărăciunea cu care am scris aceste pagini, vă rog, să primiți, domnule Președinte, expresia deosebitei mele considerații.

Mircea Eliade

C. N. S. A. S., Fond: S. I. E., dosar 167/1, f. 139-141; manuscris.

006814/23 2 82

STRICT SECRET
ex. unic

NOTĂ

Reorganizarea Societății de Orientalistică în București și hotărârea adoptată ca președinte de onoare să fie profesorul MIRCEA ELIADE din S.U.A. sînt comentate în mod elogios de către oameni de cultură din emigrația originară din România.

Ideea potrivit căreia această societate ar urma să evidențieze aportul culturii române ca punte de legătură între cultura occidentală și cea orientală, precum și contribuția adusă la cultura și civilizația universală este acceptată fără rezerve de către personalități culturale din străinătate.

MIRCEA ELIADE, într-o discuție telefonică avută recent cu filosoful CONSTANTIN NOICA, și-a dat acordul să fie președinte de onoare al acestei societăți, afirmînd că va sprijini, prin toate mijloacele de care dispune, difuzarea culturii și civilizației românești în străinătate. El a sugerat, dacă este posibil, ca această societate să funcționeze în casa sorei sale din București, unde există spațiu corespunzător pentru ținerea ședințelor, cît și pentru amenajarea unei biblioteci de referință. Această soluție se impune și pentru faptul că societatea nu are un sediu propriu de funcționare.

Ca obiectiv imediat, după opinia lui MIRCEA ELIADE, ar fi valorificarea acelor lucrări realizate de orientaliști din țară, precum și din străinătate, care să ajute la înțelegerea aportului românesc la cultura universală. MIRCEA ELIADE vede în perspectivă și editarea de către Societatea de Orientalistică a unei reviste proprii, gîndindu-se în special la reeditarea publicației „ZAMOLXIS”, al cărui editor a fost.

CONSTANTIN NOICA și-a exprimat opinia că această acțiune, care este legată intrinsec de concepția filosofică a lui MIRCEA ELIADE privind cultura românească, va contribui în mod direct la apropierea lui și nu exclude ca MIRCEA ELIADE să efectueze o vizită în țară, ca invitat al Societății de Orientalistică.

Propunem să fie informat tovarășul PETRU ENACHE, secretar al C. C. al P. C. R.

Nesemnată

C. N. S. A. S., Fond: S. I. E., dosar 167/2, f. 171-172; dactilogramă.

Rezoluție:

Tov. lt. col. Bucur

Folosiiți datele la nota operativă adecvată.

Semnătură indescifrabilă

NOTĂ

Cu ocazia unei călătorii efectuate în Franța, o „sursă” a unității noastre a vizitat pe MIRCEA ELIADE la reședința sa din Paris. În cadrul discuțiilor purtate, acesta își exprima regretul că acum ar fi la „index” în România, nefiind agreat de oficialități, motiv pentru care, din primăvara acestui an, lucrările lui nu au mai fost publicate. Nu a dat explicații asupra cauzelor ce au determinat adoptarea acestei atitudini. Pe parcursul mai multor ore, cât a durat întâlnirea, nu a făcut afirmații ostile în ce privește politica partidului și statului nostru. S-a arătat un foarte bun cunoscător al literaturii contemporane din R. S. România, literatură pe care o apreciază și o analizează prin prisma specialistului, fără interpretări de natură politică. A afirmat că se află în exil datorită unor accidente biografice, dar rămîne toată viața legat de limba și meleagurile natale. Își exprimă convingerea că cei care încearcă să-și schimbe limba își pervertesc gândirea, deoarece noua situație impune acest lucru. S-a interesat de unii scriitori din țară (IOAN ALEXANDRU, MARIN SORESCU), susținînd că a intervenit pentru prozatorul ȘTEFAN BĂNULESCU să i se acorde o bursă în R. F. Germania pe timp de un an de zile. Nu și-a exprimat intenția de a vizita România și nici „sursa” nu a abordat acest subiect, deoarece privește cu suspiciune persoanele care pun în discuție această temă. Este foarte sensibil la ecoul ce-l are (sic!) în rîndul cititorilor lucrările sale literare, mai mult chiar decît opera științifică.

Tot cu acest prilej, informatorul a constatat că MIRCEA ELIADE este „păzit cu strășnicie” de familia IERUNCA. Dacă cineva din țară dorește să intre în contact cu el, poate realiza acest lucru numai prin sus-numiții, care îi cunosc programul pînă la detaliu. Deși MIRCEA ELIADE nu împărtășește în totalitate punctele de vedere ale lui VIRGIL IERUNCA și (sic!) MONICA LOVINESCU, singurele lui surse de informare despre problemele din țară sînt persoanele respective. De altfel, în această vară, MONICA LOVINESCU i-a însoțit pe soții ELIADE în vacanța ce au petrecut-o în sudul Franței, pentru refacerea sănătății doamnei ELIADE, care tocmai ieșise din spital.

MIRCEA ELIADE este caracterizat de majoritatea românilor din emigrație ca un egocentric, care nu se ocupă de nimic altceva decît de persoana lui și de scris; se pare că este resentimentul împotriva omului care nu s-a angajat în meschinele lor probleme și conflicte.

MONICA LOVINESCU și VIRGIL IERUNCA nu-i pot ierta faptul că a acceptat să fie publicată opera sa în România, motiv pentru care îl critică în discuțiile purtate cu alți interlocutori.

Nesemnată

C. N. S. A. S., Fond: S. I. E., dosar 167/2, f. 178-179; dactilogramă.

(Din volumul în curs de apariție: *Nae Ionescu și discipolii săi filosofici în arhiva Securității*. Volumul II: *Mircea Eliade*. Prezentarea, selecția și îngrijirea textelor: Dora Mezdrea.)



Dăruirea

A căzut

Lacrima

ca o boală, cântărită-ndelung

nu mai rămăsese din ea decât
zângănitul mării de sare

de sus căzuse, tocmai din turn
unde zăcea de secole multe
frumoasa răpită

a răscolit în cădere
aerul serii de vară
deasupra grădinii cu vechi trandafiri

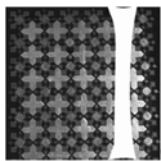
se auzea dansul petalelor
desprinderea din coroana de galeșe flăcări
și, prin iarbă, cărăbușul de seară
și greierul țanțoș lustruindu-și elitrele

Lacrima ei a căzut

neștiută

Era prima cădere
Și singura.

Monica Rohan



Identitate. Poliidentitate. Criza identităților

A. Identitate națională. Identitate europeană. Cetățenie

Statul-Națiune

Claire Demesmay crede că transformarea identității colective nu este numai fructul evoluției modurilor de producție și a pieței, crede că a fost și o schimbare de paradigmă politică și o imensă muncă adesea descrisă în termenii de *trezire națională*. Interacțiunea clasică între revendicările unei națiuni suverane primitoare de indivizi egali în drepturi și o acțiune culturală intensă într-adevăr generoasă ar fi contribuit la strângerea a milioane de indivizi într-o conștiință națională comună. Aceasta s-ar fi petrecut în principal prin instituirea unui sistem educativ centrat pe limba națională, concepută ca un factor de unificare al identității naționale și ca un criteriu *natural* pentru un Stat-națiune particular.

În acest sens omogenizarea lingvistică, văzută ca determinantă în formarea identităților naționale, ar fi fost însoțită de o mare lucrare de creație culturală calificată de Anne-Marie Thiesse: creația unui patrimoniu național colectiv, trecerea la mobilizarea artiștilor patrioți, la punerea în valoare de monumente istorice și deschiderea de muzee naționale, învățarea istoriei naționale ca perpetuarea ființei unei ființe colective, crearea de numeroase asociații vizând trezirea în populație a sentimentului unui patrimoniu național.

Se crede că dacă această *educație națională* a putut să aibă impactul pe care îl cunoaștem noi astăzi, este pentru că ea a știut să se sprijine pe noile mijloace de comunicare ale secolului XIX, care au permis crearea unui *spațiu de valori comune* care a știut să reunească dar și să excludă categoriile minoritare ale populației, spune Claire Demesmay.

„Practic, de la un capăt la altul al Europei, conștiințele europenilor sunt formate (sau deformate) – spune Rene Girault – de organizarea societății în cadrul statului-națiune. Desigur, această conștiință națională sau, mai bine zis, acest „sentiment” național există într-o măsură diferită în fiecare stat european, la formarea oamenilor contribuind diverși „constituenți” comparabili. Fără să dăm o ordonare logică sau valorică acestor constituenți, vom reține: **o limbă vorbită** (chiar dacă pot exista încă excepții), **o educație ce se sprijină pe istoria națională, un cadru politic și cultural național, un sistem economic și social național, un imaginar național** etc. Oare trebuie să mai adăugăm la aceștia și o practică religioasă? Să mai adăugăm și o civilizație a timpului liber, un gust sau o artă de a trăi? Pentru aceste din urmă aspecte, *cadrul* dominant nu este el mai mult *regional*?”¹

Girault punctează faptul că statele-națiuni sunt inegale în Europa, și asta în funcție de cel puțin trei criterii distincte: durata statelor-națiuni, mărimea lor, poziția lor geografică în Europa. Iar durata inegală a existenței statelor-națiuni, circumstanțele diferite în care s-au născut

¹ Rene Girault, *Identitate și conștiință europeană în secolul al XX-lea*, Curtea Veche, București, 2004, pp. 18-19.

(adeziunea voluntară sau impusă), diferența de mărime și chiar și poziția geografică ar influența după Girault natura sentimentului național.

„Sentimentul național poate fi ofensiv (voința de putere) sau defensiv (voința de a supraviețui ca stat independent); primele, după exemplul francezilor sau al germanilor, vor avea tendința (adesea inconștientă) să proiecteze orice construcție interstatală la scară europeană ca pe o extindere a propriei lor puteri naționale; cele din rândul al doilea, precum scandinavii sau locuitorii Beneluxului, vor încerca, prin regrupări regionale, să găsească un complement al integrității naționale.”². Ar rezulta de aici-spune Girault- concepții variabile asupra Europei, și, prin urmare, cuvântul „Europa”, deși o referință comună, comportă semnificații distincte.

Se prezumă astfel de către Girault că identitatea națională este tot o construcție identitară realizată în cadrul statului național. Totuși această identitate națională poate căpăta sensuri și conotații diferite, poate chiar divergente, atâta timp cât respectivul stat național poate fi stat național democrat, stat național comunist, stat național legionar etc. Pe de altă parte același R. Girault prin faptul că acceptă o inegalitate între statele-națiuni în funcție de durată, mărimea și poziția lor geografică ne poate face să credem că este posibilă și o inegalitate (o ierarhie!?) între identitățile naționale asimilate diferit în state diferite. Identitatea franceză *mai tare* sau *mai slabă*, *mai concentrată* sau *mai diluată* decât identitatea românească, germană etc.? Cât este de reală o astfel de evaluare? Supremația unui stat națiune asupra altora se reflectă, se transpune, și în conținutul identitar național? În ce fel?

„Ceea ce *suntem* în mod real -afirmă Pierre Manent- este înscris în regimul nostru politic, al cărui pivot este statul „neutru” sau „laic”, care garantează fiecăruia, indiferent că este sau nu credincios, egalitatea în drepturi și libertatea de conștiință. (...) Dar statul nostru „neutru și agnostic” este oare suficient pentru a ne defini?

Noi francezii, suntem în mod particular înclinați să supraestimăm puterile statului laic. Făcând așa ceva, nu numai că rămânem prizonierii unei istorii, dar ne limităm chiar la o înțelegere foarte limitată chiar a acestei istorii. Uităm că instalarea statului neutru și laic presupune în prealabil formarea în prealabil a unei noi comunități sacre, și anume națiunea. Statul a devenit, pentru majoritatea cetățenilor, „comunitatea prin excelență”, care succeda astfel Bisericii. Pentru ca statul laic să devină posibil, era necesar ca „Franța” să înlocuiască „Franța catolică”. Era necesar ca propoziția „sunt francez” să conțină promisiunea unui devotament fără rezerve față de națiunea și poporul francez.”³

Națiunea

„Din clipa în care această înțelegere și acest sentiment al națiunii au fost pierdute sau în mod deliberat abandonate, ori chiar ridiculizate, statul laic nu se poate menține, de altfel pentru un timp limitat, decât cu prețul unei puneri în scenă tot mai puțin plauzibile și tot mai dezagreabile, de felul aroganței „republicane” care a însoțit interzicerea vălului islamic în licee. Statul laic nu poate supraviețui statului-națiune. Neutralitatea lui se bazează pe „transcendența” sa, iar aceasta derivă din faptul că el este instrumentul, „brațul secular” al națiunii. Dacă națiunea înțelege că o comunitate sacră este abandonată, atunci statul laic este și el laicizat și devine doar unul dintre nenumăratele instrumente ale guvernantei, a căror suprapunere am descris-o mai sus.

² ibid., p. 20.

³ P. Manent, *Națiunea Națiunilor*, ed. Nemira&Co, 2007, p. 87.

Comunitățile care erau până acum subordonate națiunii se desprind de aceasta și aspiră la condiția auto-suficienței.”⁴

E. Morin crede însă că „mersul spre viitor este dezvoltarea și multiplicarea confederațiilor și federațiilor unde imperativul respectării națiunilor se asociază cu imperativul depășirii Statului-Națiune [...] Epoca fecundității statului național, creat de Europa pentru orice situații, este acum depășită. Eliberarea națiunilor, naționalităților, etniilor nu se mai poate face decât prin constituirea, dezvoltarea și multiplicarea formulelor confederative.”⁵

E. Morin vedem că arată spre o depășire a statului-națiune dar spre o respectare a națiunilor, ceea ce poate constitui o bizarerie atâta timp cât națiunea, înțeleasă ca operă a statului-națiune nu poate să nu reflecte sursa, adică, în cazul de față, statul-națiune. Trebuie acceptat că statul-național nu a fost decât un cadru, un instrument temporar util, pasager, de coagulare a națiunii? Nu poate avea, în acest caz, și națiunea o consistență la fel de relativă, de efemeră?

Altfel, este de aflat care sunt elementele care în absența statului-națiune nutresc și susțin națiunea?

R. Girault vede cu puțință o deformare a conștiinței naționale în cadrul statului-națiune și consideră oarecum impropriu sintagma „conștiință națională” găsind mai potrivită expresia „sentiment național” despre care crede că poate exista în anumite grade de intensitate. Bineînțeles că nu reiese clar de ce se deturneză sensul statului-național de formator al conștiinței naționale într-unul de deformativ al ei? De ce s-ar trage concluzia de aici că statul-național este vinovat de această deformare, de acest eșec, și pe cale de consecință condamnat să dispară? Sau conștiința națională este ea însăși în sine o deformare? Adică, formarea conștiinței naționale de către statul-național să fi fost o deformare chiar dintru început? Nu este legitim să ne întrebăm dacă n-a premers oare conștiința națională statul-național?

De ce nu ar fi foarte cu puțință ca instituțiile, structurile și rețelele construcției europene, educația de tip european și cultura comună europeană dintr-un spațiu de valori comune realizat cu mijloace de comunicare media de performanță fără precedent, să deformeze conștiința europeană și nu să o formeze, așa cum pretinde, și să constatăm într-un târziu că este un experiment ratat?

Identitatea europeană

„Ani de-a rândul, națiunile noastre și Europa s-au dezvoltat împreună. De la un punct încolo, un punct ce nu poate fi stabilit cu ușurință și, de altfel, nici nu trebuie fixat cu precizie, dar care poate fi fixat în chip comod ca «momentul Maastricht», întreprinderea europeană a cunoscut o mutație decisivă. Instrumentul s-a desprins de corpurile politice naționale. Artificiul a dobândit o viață proprie. «Europa» s-a cristalizat într-o Idee dotată cu o legitimitate superioară oricărei alteia și cu mecanisme instituționale capabile să recompună toate aspectele vieții europenilor. Aceștia au devenit captivi ai unei «finalități fără țintă», care nu mai avea sens politic și al cărei unic viitor era o extindere nedefinită pe care nimeni nu mai știa și nici nu o mai poate opri. Acesta este punctul în care ne aflăm.”⁶

⁴ idem.

⁵ E. Morin, *Gândind Europa*, ed. Trei, București, 2002, p. 176.

⁶ P. Manent, op. cit., p. 56.

Identitatea europeană reprezintă pentru Robert Frank „conștiința de a fi european, prin opoziție cu cei care nu sunt, conștiința unei similitudini, un sentiment de apartenență. Ea trimite la un imaginar european, căruia trebuie să-i facem inventarul. Această identitate intră în mod evident în rivalitate cu alte identități sau se îmbină cu acestea, în special cu identitățile naționale, mai structurate.”⁷

„Conștiința europeană mai înseamnă și un alt lucru – spune Robert Frank. Ea nu se reduce numai la sentimentul de apartenență sau de similitudine. Ea nu reprezintă numai conștiința de a fi european, ea este *conștiința necesității de a construi Europa*. Dacă identitatea reprezintă debutul unei conștiințe, ea este numai conștiința a ceea ce există, în timp ce conștiința de care este vorba acum trebuie considerată în sens moral sau religios: ea reprezintă conștiința a ceea ce este de făcut.”⁸

Nu este oare extrem de riscantă investirea cu astfel de conotații și sensuri morale și religioase imperative a responsabilității conștiinței europene?

Cum poate fi calificată afirmația lui Robert Frank cum că „a avea conștiință europeană înseamnă a asculta glasul interior care îndeamnă la construcția Europei; înseamnă o conștiință-aderare, o conștiință a unei «comunități de destine».”⁹ Care este însă limbajul și partitura acestei glăsuiri interioare cu aură prea mistică parcă? Cine nu aude acest *glas interior* înseamnă că nu are conștiință europeană și deci nu este european?

Frank se îndoiește că straturi de identitate și fragmente de conștiință pot crea un sentiment european, adică nu o adeziune rațională, ci una datorată unei atracții, și semnalează faptul că în favoarea Europei s-a apelat prea puțin la afectivitate spre deosebire, spune el, de tot ceea ce are legătură cu națiunea în care afectivitatea e foarte prezentă reprezentând un cult prin comemorarea celor morți pentru patrie. Absența sentimentului european este un motiv în plus pentru Frank pentru a inventa un imaginar, bineînțeles *european*, fondat pe baze radical diferite.¹⁰

Această absență a *sentimentului* european nu riscă însă o *Europă pururi viitoare*, amnezică, cu o memorie epurată, dacă nu chiar ștearsă sau inexistentă, o Europă a amintirilor din viitor? Mai cu seamă că se ignoră rolul și forța afectivității în sedimentarea și evocarea memoriei, rolul puternic de liant relaționar, comuniant. Transcenderea afectivității și a sentimentului să nu aibă însă consecință nefastă asupra memoriei identității colective și deci chiar asupra națiunii care în absența memoriei e foarte greu de crezut că poate exista. Sau poate această transcendere a afectivității să fie mai degrabă un pas care încearcă să eludeze tocmai memorialul identitar național, fiind concomitent o confirmare implicită a absenței memoriei identității colective europene.

În definitiv, care este tipul uman pe care această construcție europeană vrea să îl coaguleze? Vrea să unească oameni amputați, lipsiți de sentiment și afectivitate, oameni fără inimă? Monet nu a detaliat aceste *condiții* ale unirii oamenilor pe care o *profetează* la începuturile construcției Uniunii Europene. Sau, poate, noul imaginar european odată inventat va trebui să capaciteze, să reorienteze și să angajeze afectivitatea și sentimentul în evocarea urmelor pașilor făcuți de cei cu *conștiință europeană* solidarizați de *acest destin comun de a fi o comunitate de destin* cu o *istorie* prea recentă și cu o memorie similară, adică scurtă. Frank crede că „studierea

⁷ R. Girault, op. cit., p. 140.

⁸ *ibid.*, p. 141.

⁹ *idem.*

¹⁰ *idem.*

intelectualilor este de asemenea o abordare potrivită pentru a sesiza articulația între identitatea europeană și identitățile naționale în cadrul imaginarului.”¹¹ El crede astfel că intelectualii și imaginarul sunt cheia relației între identitatea europeană și identitățile naționale.

Habermas lasă și el națiunii *locul afectivității*, locul unde sunt împărtășite aceeași cultură și aceeași istorie, iar spațiului public european îi conferă *locul legii*. „În acest fel s-ar putea separa identitatea națională, cu tot ceea ce conține ea ca dimensiune istorică, etnică și culturală, de participarea civică și politică, bazată pe raționalitatea legii și pe drepturile omului.”¹²

Habermas vorbește de un *patriotism constituțional*, de un *sentiment patriotic* legat de principiul însuși al statului de drept, nu de o națiune culturală și de o istorie particulară, mai mult, vorbește, în acest sens, chiar de o refondare a identităților naționale. „Conceput astfel ca o practică civică pură, detașată de apartenența națională, *patriotismul constituțional* ar putea refonda identitățile naționale asigurând, în același timp, la nivel european, autoritatea statului de drept și principiile drepturilor omului.”

Dominique Schnapper constată că societățile umane nu sunt formate din subiecți de drept sau din cetățeni, ci din indivizi concreți, care au pasiunile și fidelitățile lor particulare. Schnapper se întreabă retoric dacă pot fi integrați oamenii prin idei pe cât de respectabile pe atât de abstracte ca statul de drept și *patriotismul constituțional* și arată ca de fapt națiunea nu este pur *civică*, că trebuie renunțat la opoziția dintre *etică* și *civică*, opoziție pe care o vede istorică și ideologică.

„Orice națiune este deopotrivă civică și etnică. Trebuie să ieșim din opoziția tradițională pe care istoricii și gânditorii au stabilit-o între *națiunea etnică* (Volk-ul german) și *națiunea civică* (națiunea politică franceză) ca urmare a conflictelor dintre naționalismele secolului al XIX-lea. Această opoziție este istorică și ideologică. În realitate orice națiune este deopotrivă *etică* și *civică*.¹³ Față de teoria *patriotismului constituțional* ce clamează separarea *eticului* de *civic* D. Schnapper îndeamnă la căutarea unor articulări mai concrete a lor prin instituții care să le adăpostească deopotrivă, și sugerează organizarea unui spațiu public european într-o formă de inspirație federală, precum odinioară au făcut părinții fondatori ai constituției americane, Statele Unite fiind în egală măsură o comunitate de cetățeni și o federație de state.¹⁴ Ea remarcă că societățile democratice s-au integrat prin cetățenia comună, care a fost națională, și consideră în mod surprinzător că solidaritatea dintre oameni ar veni din aceea că ei formează o *comunitate de cetățeni* deși se întreabă dacă construirea Europei va permite elaborarea unor noi forme de cetățenie, care să aibă eficacitate în integrarea oamenilor individualiști ai epocii democratice.

Interesant este comentariul asupra Uniunii Europene făcut de americanul John Rawls. Acesta subliniază importanța naționalităților arătând că Uniunea europeană ar pierde mult dacă ar deveni o Uniune federală ca Statele-Unite și contra acelora care denunță slăbiciunea Uniunii Europene el subliniază importanța păstrării identității naționale ca unul din cele mai bune antidoturi la deriva spre o *societate de piață*. El consideră sentimentul național ca una din resursele împotriva sărăcirii existenței noastre.¹⁵ Loialitățile naționale în Europa pot astfel să fie înfățișate ca mijloace susceptibile de prevenire a descompunerii sociale care nu poate fi oprită doar de niște norme *reci*, comentează P. Magonette, care arată că Europa nu are nevoie de o cultură

¹¹ *ibid.*, p. 140.

¹² D. Schnapper, *Ce este cetățenie*, Paralela 45, Pitești-București, 2004, p. 168.

¹³ *ibid.*, p. 169.

¹⁴ *ibid.*, p. 170.

¹⁵ P. Magonette, *Au nom de peuples*, p. 145.

unificată, de o omogenitate a percepțiilor comparabilă cu aceea produsă de construcția națională, ci de o cultură publică ce „oferă o mediere între unitatea cadrului juridic și pluralitatea identităților culturale”.¹⁶

Cetățenie

„În zilele noastre, drepturile au invadat întregul domeniu al reflecției și, ca să spunem așa, al conștiinței. Drepturile au rupt alianța lor cu autoritatea, devenind chiar adversarele implacabile ale acesteia. De la alianța între drept și putere s-a trecut la reclamarea unei puteri a dreptului, o putere a cărei manifestare empirică sau „fenomenală” poartă numele de „puterea judecătorilor”. Întărirea dreptului în dauna puterii – mai precis, a puterii politice legitime – constituie cu siguranță un factor care determină, dar și șubrezește din ce în ce mai mult viața politică a națiunilor europene.”¹⁷

Cetățenia europeană a fost consacrată juridic în 1990 la inițiativa guvernului spaniol prin Tratatul de la Maastricht unde e definită prin primul punct al articolului 8 astfel: „este cetățean al Uniunii orice persoană care deține naționalitatea statului membru”. În 1997 Tratatul de la Amsterdam adăugă faptul că „cetățenia Uniunii completează cetățenia națională și nu o înlocuiește”. Cu toate acestea se vorbește de un caracter transformabil, evolutiv, instabil și neprevăzut al cetățeniei europene ceea ce-i conferă o aură bizară, și în definitiv sens și finalitate incerte chiar și atunci când se spune despre ea că pare să îmbine și tradiția națională germană a lui *jus sanguinis* și cea franceză a cetățeniei civice concomitent concurând suveranitatea statului de a edicta asupra cetățenilor săi și revendicându-se în același timp de la aceasta prin faptul că este definită prin regulile fiecărui stat membru de a-și stabili cetățenia.

„Cetățenia modernă nu reprezintă o esență imuabilă, ci o istorie. Cetățeanul de la 1789 nu este cetățeanul de la 1848, nici cel al anului 2000.”¹⁸ Schnapper crede că cele trei dimensiuni ale cetățeniei, cetățenia civilă, cetățenia politică și cetățenia socială din clasificarea sociologului englez Thomas Humprey Marshall se aplică mai ales la tradiția engleză, că multe experiențe istorice nu se conformează respectivei concepții care tinde spre evoluționism. Concepția lui Marshall „neglijază, cu precădere, diferențele fundamentale care există între cetățenia civilă și politică, pe de o parte, și cetățenia socială, pe de altă parte, precum și discuțiile referitoare la dreptul politic, în sensul larg al termenului, și drepturile sociale și economice”.¹⁹

„Declarația Universală a Drepturilor Omului, cea din 1948, înlocuiește – crede Schnapper – atât drepturile politice enunțate de revoluția de la 1789 – sau drepturile libertăți, cât și drepturile economice și sociale – sau drepturile-creanțe, revendicate în mod legitim de gânditorii socialiști”²⁰. Schnapper consemnează și faptul mai recent, din Franța, când militanții din cadrul Ligii pentru apărarea drepturilor omului sub pretextul crizei din perioada 1970-1990, ce a sporit

¹⁶ P. Magnette, op. cit., p. 151.

¹⁷ P. Manent, op. cit., p. 28.

¹⁸ „În pofida diversităților instituțiilor ce organizează cetățenia, în pofida evoluției lor continue, există oare principii fundamentale și trăsături comune tuturor societăților fondate pe principiul cetățeniei?” (D. Schnapper, op. cit., p. 9) „Și ce altceva poate fi modernitatea politică dacă nu elaborarea unei societăți în care cetățenia să fie fundamentul legitimității politice.” (ibid., p. 13).

¹⁹ ibid., p. 72.

²⁰ idem.

numărul persoanelor aflate în situații critice, au propus redefinirea adevăratei cetățenii prin *drepturi economice și sociale*.²¹

Astfel, raportul dintre cetățenia europeană și cetățenia națională, stat-național, națiune, naționalitate este complex, complexitate ce se datorează și multitudinii de variabile ale sensurilor și înțelesurilor acestora. Se vorbește chiar de o geometrie variabilă a apartenenței, cu mai multe niveluri de intensitate, de solidaritate și de loialitate.

Sintagmele *supra-poziționare* – în care cetățenia europeană este o cetățenie nouă (supranațională sau transnațională) care o ocultează pe cea națională – și *super-poziționare* – în care cetățenia europeană este un complement al celei naționale pot fi la fel de relative și ambigue.

Relativă și ambiguă poate fi și poziția celor care cred că pot să împace caracterul național și cel european prezumând o transcendere a celor două presupuse extreme, a naționaliștilor și a euroscepticilor pe de o parte și a pro-europenilor, ce cred într-o estompare a statului națiune și o trecere la un stadiu superior de integrare *postnațional* sau *supranațional*, pe de altă parte. De ce nu ar fi la fel de extremă poziția lui Olivier Lluansi, considerată de unii mediană, a cărui soluție ar fi oferirea unui statut de rezident al Uniunii Europene ce ar înlocui naționalitatea ca criteriu de definire a cetățeanului european. Sau cea a lui Christophe Bertossi care spune că cetățenia europeană este un hibrid deoarece ea comportă în același timp un element supranațional (drepturi politice pentru cetățenii europeni), un element național (derivat din propria-i definiție) și un element local (care le-ar permite cetățenilor europeni să fie înscrși într-o cetățenie de rezidență).

Prin urmare, statul național de modele diferite a structurat identități naționale cel puțin cu accente diferite, dacă nu chiar de fundament și de sens diferit datorat valorilor promovate prin cadrul politic, cultural, economic, social, educațional și prin istoria și imaginarul specific. În acest fel, față de ceea ce spune D. Schnapper despre raportul iminent între etnic și civic în cadrul națiunii ar trebui precizată și legătura firească, optimă sau cea mai rodnică între ele ce se reflectă în state-națiune ce promovează valori specifice. Statul național comunist trebuie să articulează diferit etnicul și civicul în cadrul națiunii față de statul național liberal sau față de cel național legionar etc. În situația actuală când se proclamă iminenta disoluție a statului național, epurarea statului de amprenta națională, națiunea se va coagula în jurul etnicului pentru a subzista? Noul element civic transnațional, supranațional sau, mai degrabă, anațional nu mai pare interesat de națiune ca formă de solidaritate colectivă ci de cetățean ca componentă structurantă a noii solidarități colective, a unei comunități – uniuni cetățenești și deci nu a unei națiuni. **Mai mult se vorbește (ex. Habermas) de o refondare chiar și a etnicului.**

D. Stăniloae face o distincție între termenul neam și cel de națiune, celui din urmă atribuindu-i mai mult conotație politică și, prin urmare, o anume versatilitate în funcție de context istoric și, de ce nu, chiar o substituție sau ocultare parțială a neamului prin racordarea la alte surse valorice. Rădăcinile transcendente ale neamului îl așază pe acesta nu atât în sensul curgerii

²¹ „În celebra sa carte din 1950, sociologul englez Thomas Humprey Marshall a propus trei dimensiuni ale cetățeniei. Prima, afirmă el, este *cetățenia civilă*, obținută în secolul al XVIII-lea. Ea se caracterizează prin exercitarea drepturilor libertăți (libertățile persoanei, libertatea de expresie, de proprietate), garantate de statul de drept în care justiția joacă un rol preponderent. A doua este *cetățenia politică* obținută în secolul al XIX-lea. Ea se caracterizează prin exercitarea drepturilor politice (dreptul de a alege și a fi ales, de a participa la viața politică și a fi informat), garantate prin exercitarea sufragiului universal și prin rolul preponderent al parlamentului. A treia este *cetățenia socială*, care a fost elaborată în secolul XX. Ea se caracterizează prin preponderența drepturilor creaște (dreptul la protecție socială, la sănătate, la educație, la muncă) garantate prin instituțiile statului asistențial. (ibid., p. 71).

istorice cât în cel a înveșnicirii, al dăinuirii ei. Prin prisma acestor rădăcini neamul poate rezista succesiunilor formelor statale. La limită, în absența statului care îl reprezintă, putând identifica forme de organizare societare care să păstreze unitatea comunității. În această perspectivă națiunea se poate nutri dinspre neam, îl poate exprima, și se poate resorbi în germenii acestuia. Dar națiunea fiind mai degrabă o formă de reprezentare identitară, o construcție cu conotație mult accentuată și determinată politic, poate prezenta excrescențe maligne, ce pot afecta neamul subiacent, sau viraje istorice ce o pot transforma într-o formă volantă ruptă de conținutul centrant al neamului axat teleologic și originat supraistoric.

Schimbările din contextul actual sunt clar înspre golirea statului național de conținutul său identitar național ceea ce afectează națiunea prin obturarea nutrienților identitari susținuți de stat, suspendând-o sau replind-o înspre orizontul ontologic al neamului, înspre conștiința persoanelor ce îi trăiesc, îi experiază și îi exprimă conținutul. Procesul de golire a statului național de conținut se transferă asupra națiunii și discret cetățenia națională asociată națiunii își vede la rândul ei propria formă inconsistentă. În atare situație cetățenia națională va rămâne o numire a cărui conținut va fi substituit de conținutul cetățeniei europene, raportul dintre cele două pierzându-și astfel obiectul.

De altfel și Paul Magnette care vorbește de o formă de cetățenie ce integrează concomitent o dimensiune orizontală (relațiile dintre cetățeni de diferite naționalități) și o dimensiune verticală (relația directă între instituțiile europene și cetățenii uniunii în paralel cu eliminarea imixtiunii statelor naționale) deși vorbește de o anumită complementaritate a cetățeniei europene cu cetățenia națională acesta **optează până la urmă pentru eliminarea treptată a cetățeniei naționale**. Nu putem să nu constatăm că verticala lui Magnette este o pseudoverticală, adică determină și se înscrie în același plan concentraționar mundan cu orizontala, este lipsită de transendență.

Neamul ca sinaxă a persoanelor rămâne refugiul, rezistența și suportul nuclear indestructibil al numitei identitate națională. Identitatea europeană, conștiința europeană, cetățenia europeană au în vedere crearea unei *comunități de destin* a cetățenilor definiți prin valori ce susțin și exprimă filosofia, ideologia drepturilor omului. Calificarea acestor valori ca supreme și absolute și militantismul implementării lor dincolo de cetățenie și de spațiul public la nivelul conștiinței individuale intime, a spațiului privat, riscă formarea unui *nou om nou*, o ieșire din cadrul democratic, o tiranie fără precedent ca amploare și consecință.

Creștinismul, spune D. Stăniloae, se adresează persoanei nu se adresează neamului²² pentru că nu există o conștiință ipostatică, de sine stătătoare a neamului. Dar persoanele omenești nu sunt unități abstracte, dezbrăcate de orice determinante, și prin urmare într-un tot identice. Se pot detașa, desigur, de la orice persoană anumite determinante, ca accidentale și de suprafață, dar sunt o serie de caracteristici de care nu poate fi dezbrăcată o persoană, chiar dacă am pătrunde până la ultimul ei sâmbure, la ceea ce numim eul ei. Teologul român arată că determinările care deosebesc atât de mult o persoană de alta nu provin doar din influențele externe, din împrejurările în care trăiesc diferite persoane, că însăși centrele persoanelor omenești nu sunt neutre și deci identice unul cu altul. „În realitate noul eu se constituie printr-un singur act, natural-dumnezeiesc, cu totul simultan. [...] Ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri.[...] Din primul moment al existenței sale,

²² În scrierile interbelice D. Stăniloae folosește termenul de națiune cu înțelesul însă de neam.

eul are și notele care le dă istoria înaintașilor săi [...] Iar imaginea-forță a fiecărui eu cuprinde virtual toate determinantele lui, inclusiv cele pe care eul le primește prin mijlocirea istoriei care îl premerge”.²³

De aici marele teolog român concluzionează că **modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret precizat istoricește** și, deci, în felul acesta calitatea națională a eului omenesc nu este ceva accidental, de suprafață, a posterioric, ci se cuprinde prin determinantele imaginii lui eterne. Astfel el nu vede calitatea națională (neamul) ca un adaos accidental ci ca însuși umanul într-o anumită formă a lui.

„În ce constă calitatea națională? Evident nu într-o bandieră tri sau bicoloră, nu în afirmarea obstinentă a naționalității proprii, nu în ceea ce se cheamă *naționalism*, în care intră de multe ori și o notă nesimpatică. Acestea toate se pot baza pe calitatea națională. Calitatea națională nu e o simțire, un organ spiritual, o facultate în plus a omului [...] Calitatea națională nu stă la un colț al sufletului, nu constituie o piesă deosebită a organismului spiritual-trupesc al omului. Ea nu este alături de gândirea – pur umană, de iubirea-iarăși pur umană, de bucuria și tristețea – din nou pur umane, o însușire deosebită, ci ea este gândirea, iubirea, bucuria tristețea, acțiunea, conștiința purtând o anumită dispoziție, o anumită vibrație, un anumit iz comun unei grupe de oameni și neîntâlnit la celelalte grupe.”²⁴

Pentru D. Stăniloae nu e nici un antagonism între uman și neam; mai mult, D. Stăniloae chiar arată că cu cât adâncești mai mult simțirile tale umane cu atât te adâncești în miezul calității neamului tău.

B. Identitate. Poliidentitate

Poliidentitate

„Identitatea europeană – spune Edgar Morin – la fel ca orice identitate, nu poate fi decât o componentă a unei poli-identități. Trăim cu iluzia că identitatea este una singură și indivizibilă, atunci când este întodeauna o *unitas multiplex*. Suntem cu toții niște ființe poli-identitare în sensul că reunim în noi o identitate familială, o identitate locală, o identitate regională, o identitate națională, o identitate transnațională (slavă, germanică, latină) și, eventual, o identitate confesională sau doctrinară.”²⁵

Morin integrează identitatea europeană în identitatea umană și, mai mult, vorbește chiar de o identitate planetară: „Identitatea europeană nu poate decât să se integreze într-o identitate umană, a cărei conștiință este favorizată de era planetară și contrariată de regresivitățile, dezbinările, conflictele «epocii de fier». Identitatea europeană și identitatea planetară sunt ambele subdezvoltate, dar nu sunt nicidecum contrarii, legându-se tocmai prin conștiința ce leagă ideea de Meta-Națiune și cea de Provincie Europa.”²⁶

Acesta crede că Europa își poate oferi vocația de a deveni o Fundație, în sensul dat acestui termen de Isaac Asimov,²⁷ idee de Fundație ce reunește conservarea/prezervarea zestrei culturale/de civilizație a trecutului (nu numai european) și pregătirea transformărilor viitoare.

²³ D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, p. 8.

²⁴ *ibid.*, p. 9.

²⁵ E. Morin, *op. cit.*, p. 160.

²⁶ *ibid.*, p. 61.

²⁷ Atunci când civilizația galaxiei ajunge la apogeu, câțiva înțelepți prevestesc inevitabila sa decadentă, apoi o întoarcere la barbarie și haos; ei decid să adune pe o planetă periferică devenită „Fundație”, ansamblul științei și al cunoștințelor care trebuie conservate pentru a permite o nouă înflorire a civilizației în următoarele milenii.

De remarcat că pentru Morin „**cultura noastră europeană, prin dialogica sa, nu ar trebui să evite contradicția și conflictul**. Ea poartă în sine angoasa și frământarea, nu numai ca niște rele care macină, dar și ca virtuți de conștiință și elucidare. Nu ar putea să renunțe la ele fără să decadă. Dar nici nu ar putea să nu-și pună întrebări asupra mesajului odihnei și al eliberării. Ea poate să le cheme și să le includă în dialogica sa.”²⁸

Constatarea pluralității identităților statutare ale Eului, ale multiplelor sale apartenențe, era considerată de Simmel drept unul din însemnele esențiale ale modernității, ale socializării societare.²⁹

Care ar fi însă raportul dintre aceste componente identitare ale unei astfel de poli-identități? Poate exista o ierarhizare a lor? Poate fi una dintre ele o formă dominantă, vectorială? Această poli-identitate are un suport, un chip, în care să fie grevate semnele patente sau port-identitate, sau este doar o matrice procesuală lipsită de substanță?

Charles Taylor crede că identitatea este în centrul conștiinței moderne. Ea este pentru el condiția esențială de înflorire individuală, și în consecință a libertății. Pentru filosoful comunitarian canadian identitatea implică un dublu proces de autorealizare. Pe de o parte, descoperirea de sine, ceea ce ar semnifica capacitatea individului de a concepe propria sa subiectivitate, iar pe de alta recunoașterea de sine în relație cu altul ceea ce ar însemna aptitudinea individului de a se situa în mediul social care îi este dat.³⁰

Ca atare, identitatea izvorăată dinspre cunoașterea de sine, dinspre revelația de sine, dar și dinspre recunoașterea de sine prin altul. O identitate ce pare însă mai degrabă teleologică, produs final evolutiv de proces inter-activ, decât origine ontologică evidentă dezvoltată și prin experienți dialogice.

Olivier Nay afirmă despre Taylor că se reclamă dinspre linia filosofului francez Emanuel Lévinas pentru care identitatea este creată în mod *dialogic*: ea presupune întodeauna întreținerea unui dialog cu parteneri (proveniți din familie, prieteni, comunitatea de apartenență, dar și grupuri considerate ca străine) față de care și/sau cu care fiecare individ își făurește propria individualitate.³¹

Este fundamentală însă întâlnirea și recunoașterea între acești parteneri de dialog a unor *Ceilalți semnificativi*, cum îi numește C. Dubar,³² care joacă un rol esențial în descoperirea intimității personale și dezvoltarea expresiei subiective. Dubar crede că dobândirea subiectivității trebuie să fie de asemenea mediatizată, în spațiul public, prin niște *Ceilalți generalizați* care permit accesul la cetățenie. De altfel, „chestiunea medierilor a devenit deopotrivă centrală și critică, în toate domeniile vieții sociale din ce în ce mai *societare*, adică depinzând de configurațiile de actori care interacționează în acest câmpuri³³ – constată același C. Dubar.

Așadar caracterul poliidentitar al identității este, credem, obiectiv. Se poate însă face o distincție din punctul de vedere al originii identității între identități artificiale (construite), identități naturale (native) și identități supranaturale (dăruite). Ele pot fi experiate, exprimate, asumate putând fi relaționate concret prin suportul lor personal, individual într-o ordine de

²⁸ *ibid.*, p. 165.

²⁹ C. Dubar, *Crișa identităților*, ed. Știința, București, 2003, p. 56.

³⁰ O. Nay, *Histoire des idées politiques*, Armand Colin, Paris, 2004, p. 538.

³¹ *idem.*

³² C. Dubar, *op. cit.*, p. 209.

³³ *idem.*

priorități, ce incumbă o ierarhie a lor, dar și într-o posibilă coliziune a lor până la excluderea, eliminarea sau anihilarea unora dintre ele. Se poate face o distincție între identități de fond (față, actor, substanță, ontologic) și identități asumate (mască, rol, proces, fenomenologic). Se vorbește de o identitate rațională, de o identitate afectivă, emoțională și de o identitate volițională; de identități individuale și identități colective, de identități comunitare și identități statutare; de identități locale, regionale, continentale, planetare; de identități naționale, transnaționale, supranaționale etc.

Identitate colectivă

În 2001 la sediul din Strasbourg al Consiliului Europei s-a ținut un colocviu asupra noțiunii de identitate ce a reunit reprezentanți ai lumii academice, politice, mediatică și religioasă din Europa largită, Statele Unite, Israel și Africa, care făcând apel la criterii diverse de filozofie, psihologie, istorie și drept au încercat să aproximeze, să definească, noțiunea de *identitate colectivă*.

Claire Demesmay, autoarea unei recenzii a acestui colocviu, se întreabă și ea, în mod firesc, dacă există o ierarhie între identități, dacă se poate concepe între ele o echidistanță reală? Care sunt elementele care pot permite realizarea acestei echidistanțe? În ce măsură valorile pot defini identitatea europeană? Se poate defini această identitate pornind de la criteriile culturale care au traversat lunga istorie europeană? Trebuie preferate criteriile pur politice mai mult sau mai puțin exclusive? În acest caz, se întreabă autoarea recenziei, cum se diferențiază identitatea europeană de identitatea occidentală în general?

Profesorul Rasma Karklins de la Universitatea din Illinois a accentuat dimensiunea voluntară a identității, evidențind un punct de vedere mai cu seamă individualist decât colectiv și universalist. Această viziune prezumă o libertate de adeziune culturală a omului, ce poate, dacă dorește, să-și schimbe identitatea și de asemenea să combine o mulțime de identități care nu se resping mutual. Concluzia care urma în acest sens ar fi că identitatea europeană ca de altfel identitățile naționale nu au nimic de exclus, de unde definiția Europei ca o *comunitate de comunități*.

M. Crepon spune însă că nu putem vorbi a priori de o realitate identitară în măsura în care identitățile sunt întotdeauna pe cale să se constituie, și aceasta pe un model dialogic. Căci aceasta ar fi într-adevăr un dialog între elemente culturale, ca moment provizoriu și tranzitoriu ce ar fi la originea identităților culturale prin definiție eterogene și plurale.

În acest model identitatea europeană s-ar caracteriza printr-un mod particular de schimb, de transfer, distingându-se de alte identități prin propria sa metodă de diferențiere. Diferența între culturi nu ar fi de ordin substanțial, el neputând avea între ele o ierarhie și nici legitimitatea unei separări culturale. Pentru M. Crepon realitatea europeană, dacă ea există, ar fi multiculturală.³⁴ M. Crepon a susținut că Europa trecutului și Europa viitorului sunt departe de a se exclude. Mai degrabă de a se separa una de alta, trebuie să se convină la reintegrarea istoriei Europei, fără de care nu se poate construi viitorul și nici identitatea europeană. Jiri Grusa, ambasador ceh în Austria, a precizat că uitarea și memoria pot fi surse de viață și să constituie prin acest fapt semne de apartenență la un grup durabil. De aici rațiunea pentru care este necesar

³⁴ „C'est dans cette perspective, que l'identité européenne doit intégrer, sur fond d'échange transhistorique, ce qu'un journaliste a nommé „les identités disparues dans l'histoire de l'Europe” – și l'on parle en effet d'Europe, on ne peut le faire sans intégrer les autres de l'Europe, c'est-à-dire tous les échanges et contacts avec le reste du monde, auxquels a procédé l'Europe à travers les siècles”.

să se țină cont de trecut fără totuși să sufere determinări absolute, pentru a avea puterea să se întoarcă spre o identitate viitoare, liber aleasă și asumată de către europeni.

Profesorii Kuhnhardt și De Cardenal cred că identitatea europeană nu poate rămâne la un simplu amestec al identităților naționale și că este necesară adoptarea unui nou demers.³⁵ Kuhnhardt spune că trebuie procedat la o *apropiere subcolectivă* la descoperirea faptului comun în diferite părți ale Europei. În acest sens ambasadorul Jhon Noble, observatorul canadian la Consiliul Europei, a propus modelul multicultural și multilingvistic din Canada care permite o integrare eficace a populației – mai ales a emigranților – respectând diferitele sale identități.

Pierre Hassner a pus în evidență faptul ca „**L'Europe, c'est toujours à la fois plus et moins que l'Europe**”. Această relativitate identitară pe care se grefează ușor multiplicitatea europenilor dă forță Europei, crede el. Dacă aceasta nu ajunge să se definească printr-o evidență omogenitate, dacă ea nu poate să se caracterizeze printr-un consens asupra marilor chestiuni ale societății, ea poate totuși, după Hassner, să descopere *identitatea sa într-un proiect politic*. Pornind de la formula nietzscheană „devino ceea ce ești” Hassner cheamă europenii să cerceteze identitatea lor comună în finalitatea care o dau Europei, altfel zis de a se regăsi ei înșiși într-un proiect de viitor care îi reunește și îi identifică.

Profesorul De Cardenal consideră că acest proiect se poate realiza dacă europenii se înțeleg asupra valorilor concrete, poate de asemenea mai specifice, asupra cazurilor reale de trăire împreună, vizând universalul în mijlocul unui proiect de societate particular. În acest sens Europa se poate defini prin proiectul său de pacificare a continentului. Gerard Philipps, reprezentantul permanent al Luxemburgului la Consiliul Europei, crede că acest proiect poate lega *principii juridico-politice și valori de civilizație* care pot într-adevăr să contribuie la formarea unei *identități europene totdeauna în devenire*, bazată pe un dialog autentic între toți europenii.

M. Egilslevit, judecător leton la Curtea europeană a Drepturilor Omului a refuzat să dea un fundament emoțional identității europene, și într-un expozeu în care a apelat la patriotismul constituțional al filosofului Jurgen Habermas a susținut că singură *identitatea politică rațională* ar putea să reunească toți europenii fără să excludă niciunul.

Laurent Mazas în acest context a arătat întrepătrunderea problematicei unului și multiplului, a includerii și excluderii, a trecutului și prezentului, a religiei și politicii, a subiectivului și obiectivului, a universalului și particularului și a înfățișat *identitatea sub unghiul creației*, trimițând la cultura capacităților creatoare ale omului în mediul său natural, la cultura ce ar fi *legătura de filiație* milenară ce unește nu numai europenii ci universalitatea ființelor umane. Identitatea omului din această perspectivă ar induce o responsabilitate față de cultura umanității, care ar fi concomitent o responsabilitate față de semeni, față de tot omul.

M. Boubakeur, rectorul Institutului musulman al Marii Moschei din Paris pune *identitatea Europei pe fundamentul islamo-iudeo-creștin* și spune că dacă Europa este o șansă pentru concretizarea unui Islam deschis, laic și tolerant, acesta reprezintă la rândul său o șansă pentru noua identitate europeană: „la o Europă deschisă trebuie să-i corespundă o gândire religioasă deschisă.”

Marele Rabin Gutman în acord cu Boubakeur a subliniat importanța religiei în general pentru constituirea identității europene. Profesorul Schoham de la Universitatea din Tel-Aviv de asemenea a amintit că dialogul istoric între cele trei mari religii pe teritoriul european este astăzi încă determinant pentru formarea unei *identități europene originale* spre evoluția ei spre o cultură întotdeauna mai deschisă.

³⁵ „où l'identité l'emporte malgré tout sur la menaçante diversité”.

Chestiunea principală, recurentă în dezbateri, este de a ști – spune autoarea recenziei Claire Demesmay – dacă *este preferabil să se întemeieze identitatea europeană pe valori culturale tradiționale, făcând mai ales apel la creștinism, sau este preferabil să se recurgă la concepte pur politice*. Prima poziție susținută de Mazas și aprobată de reprezentanții religiilor iudaice și musulmane s-a arătat preocupată de nereducerea identității culturale europene la o simplă identitate politică ce ar face imposibilă construcția unei Europe a oamenilor.

În altă tabără Kuhnhardt a subliniat că includerea culturii, a istoriei și religiei în această definiție a identității riscă să excludă numeroase categorii de populație. De aici interesul acordat, în definiția identității europene, celui mai mic numitor cultural comun.

Ceea ce este semnificativ este faptul că *majoritatea participanților la această masă rotundă au fost partizani ai identității politice* și au arătat că proiectul politic european poate să facă apel mai ales la valorile democrației, libertății și tratamentului egal al cetățenilor, *Constituția europeană putând fi în acest cadru un element important al identității europene*, ca obiect de consens asupra valorilor umaniste ce ar încuraja indivizii să se simtă responsabili unii față de alții și să favorizeze emergența democrației în Europa.

Uimitor pentru Claire Demesmay este că nici unul din participanții la acest colocviu de la Strasbourg din 2001 nu a evocat Carta drepturilor fundamentale, prezentată de Uniunea Europeană cu puțin timp înainte, care descria un model liberal umanist considerat propriu civilizației europene.

Această formă de identitate europeană este însă în mod apriat doar un model de construcție identitară, doar o identitate politică întemeiată pe valori umaniste, pe valori democratice, ce își arogă ca finalitate pacificarea continentului, emergența democrației în Europa etc. Apare ca modelul fundament al noii cetățenii europene și atât. De ce însă *ar fi mai egal* acest model identitar decât altele? Echidistanța și neutralitatea, presupuse, ale acestui model, seducătoare e drept, sunt ireale și cert pernicioase, ele implicând în fapt o supremație a unui anume tip de umanism nu mai puțin afectat de unilateralitate și reduționism în consecințele lui. Acest model își asumă cu superbie rolul de a stabili egalitate și echidistanță între celelalte modele identitare de pe poziție însă de superioritate și inegalitate a lui față de ele.

O astfel de identitate europeană se poate doar prezuma ca temei, ea fiind de fapt mai degrabă o țintă instrumentală, un produs într-o devenire de permanentă inconsistentă. Este o posibilă identitate a unei posibile cetățenii europene, o posibilă mască a unui posibil rol ce riscă să oculteze parțial sau total, temporar sau definitiv identitatea reală a actorului social. De altfel este o evidență fără echivoc caracterul artificial, de construcție artizanală a numitei *cetățenie europeană*.

Construcția europeană poate apărea ca un imens bal mascat care proclamă și dorește să impună propria mască volatilă participanților, peste măștile sau chiar peste fețele cu care aceștia au venit *de acasă*, străduindu-se să-i asigure că aceasta derivă din proiectul (presupus) comun și urmărește unitatea, pacea și bunăstarea așteptată de către ei, propunând ad-hoc chiar un euro-patriotism cu rol civilizator ca alternativă la super-puterea vulgară a Statelor Unite.³⁶

³⁶ La 31 mai 2003, Habermas a semnat cu Jacques Derrida, un manifest asupra identității europene, publicat simultan în Frankfurter Allgemeine Zeitung și în Liberation. După cei doi gânditori actul de naștere a unui „spațiu public european” ar data din 15 februarie 2003, zi în care milioane de europeni coborând în străzile din Londra, Roma, Madrid, Barcelona, Berlin sau Paris au protestat contra intervenției americane în Irak. Această nouă identitate europeană crescând ar putea să constituie după Habermas și Derrida o contragreutate față de puterea americană. (Paul Magnette, *Au nom de peuples*, p. 140)

Propriu-zis nici identitatea politică invocată nu este una pură, căci în definitiv se poate vorbi și de o *diversitate de identități politice*, ci este una anume ce reflectă cultura democratică, filosofia luminilor, această veritabil disimulată religie a umanității în buna ei tradiție actualizată contextual. Prin urmare, dilema identitate culturală sau identitate politică este falsă. De fapt este vorba de o impunere a modelului culturii democratice (un anume model? sau același modulat contextual?) față de alte modele culturale, de impregnarea de către valorile acestuia a identității politice, a structurilor instituționale și juridice. În acest sens este discutabilă capacitatea integrativă a acestui model cultural, în condiții de neutralitate și echidistanță, și pură speculație prezervarea prin el a celorlalte modele culturale. Nici un dialog nu este lipsit de un transfer, de o amprentare și influențare reciprocă a interlocutorilor, dialog ce îi poate transforma sau transfigura, uneori chiar separa, limita, anihila sau anula.

Cert este că actuala *construcție europeană*, conținutul său identitar, i se datorează, îi aparține, culturii democratice (în nici un caz creștinismului!) ce propune, mai nou, o reeducare, într-o sferă publică europeană, mediată și procesată de propriile valori ca liant al unei culturi comune europene. Zisa trecere a integrării politice printr-o integrare culturală este mai degrabă o instrumentalizare a politicului (setat și regularizat de cultura democratică) în sprijinul implementării mai extinse și mai adânci a valorilor proprii culturii democratice. Răspunsul dat căutării legitimității unei astfel de construcții politice în *rândul unor cetățeni europeni care conștientizează și interiorizează mai adânc acest statut consimțit* trădează o dorință de pătrundere și implementare a acestor valori în intimitatea individuală, în spațiul privat.

Chiar dacă aparent această nouă identitate europeană s-ar arăta că a găsit, dispune și exprimă linii de echilibru și complementaritate cu alte identități va păstra în subsidiar o concurență implicită sau chiar un conflict tacit în proximitatea limitei ce distinge și separă respectivele identități în spațiul unei unități pasagere, convenționale, artificiale. Fără îndoială însă că au fost, sunt și vor fi nuclee identitare care nu vor putea fi penetrate de noua identitate europeană.

Construcția europeană din punct de vedere al construcției unei identități europene poate viza cel mult construcția unei identități artificiale a *cetățeniei europene* ca expresie a unui rol asumat social de către actorii sociali a căror identitate este și rămâne distinctă și ireductibilă la cea construită.³⁷

„Guvername cu ajutorul unor instrumente de guvernare și nu de guvernare, popoarele europene devin instrumentele propriilor lor instrumente, materia primă nemulțumită, dar docilă a unei stive de guvernare care, de la comună la Națiunile Unite, au drept unic scop să prevină orice acțiune individuală sau colectivă care nu ar fi simpla aplicare a unei reguli de drept. Îmbrățișând «valorile» democratice, am dat uitării sensul democrației, sensul ei politic, și anume guvernarea de sine. S-a întors vremea despotismului luminat – un nume adecvat pentru mulțimea de agenții, administrații, curți de justiție și comisii care, în dezordine, dar în mod unanim, ne fixează din ce în ce mai minuțios modul de viață.”³⁸

³⁷ Pe de altă parte Dominique Schnapper afirmă că cetățenia deține un sens juridic. „Cetățeanul nu este un individ concret. Putem spune despre el ceea ce afirma scriitorul Joseph de Maistre referindu-se la *omul* din *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului*: «Nu există nici un *om* în lume. În viața mea am văzut francezi, italieni, ruși etc.; știu datorită lui Montesquieu, *că poți fi persan*; cât despre *om* însă, declar că nu l-am întâlnit niciodată.» La fel, nu-l vom întâlni nici pe *cetățean*. El este un subiect de drept.” D. Schnapper, op. cit., p. 5.

³⁸ P. Manent, op. cit., p. 65.

„Statul este din ce în ce mai puțin suveran, iar guvernarea – din ce în ce mai puțin reprezentativă. Instrumentele politice ale națiunii democratice sunt din ce în ce mai funcționale și din ce în ce mai puțin politice. Artificiile politice sunt, dacă pot spune așa, tot mai artificiale, îndepărtându-se pe zi ce trece de evoluțiile naturale ale sufletului cetățenilor. Ce s-a întâmplat?”³⁹

C. Claude Dubar și criza identităților

Pentru Claude Dubar identitatea nu este ceea ce rămâne necesarmente *identic*, ci rezultatul unei *identificări* contingente. Ea este rezultatul unei duble operații de limbaj: diferențiere și generalizare. Pentru el identitatea înseamnă diferență și apartenență comună. „Aceste două operații stau la originea *paradoxului identității*: ceea ce este unic este ceea ce este împărțit.”⁴⁰

Pentru Dubar nu există identitate fără alteritate. Identificarea celui alt și prin celălalt este elementul comun al celor două operații.

El adoptă o poziție *nominalistă* pe care o numește *existențialistă* (nu esențe, ci existențe contingente spune el) și care refuză „să ia în considerare faptul că există apartenențe *esențiale* (în sine), deci diferențe specifice apriori și permanente între indivizi.”⁴¹ Pentru Dubar nu există decât *moduri de identificare* care sunt atribuiri contextuale cu variabilitate în cursul istoriei colective și al vieții personale. Aceste două moduri de identificare sunt de două tipuri: identificări atribuite de alții pe care le numește *identități pentru celălalt* (identificări prin /și pentru Celălalt) și identificări revendicate de sine însuși numite *identități pentru sine* (identificări prin/și pentru Sine).

Formele identitare se întemeiază pe relația dintre aceste două procese de identificare.

Formele identitare cele mai vechi el le numește *forme identitare comunitare*. „Ele presupun credința în existența unor *grupări* numite «comunități», considerate drept sisteme de locuri și de nume *preatribuite indivizilor și reproducându-se întocmai din generație în generație.*”⁴² Aceste forme identitare Dubar le consideră strict dependente de credințele în caracterul esențial al apartenențelor la anumite grupuri, considerate drept primordiale, imuabile sau, pur și simplu, vitale pentru existența individuală. „Fie că este vorba despre *culturi* sau *națiuni*, despre *etnii* sau *corporații*, aceste grupuri de apartenență sunt considerate de Puteri și de persoanele însăși, drept surse *esențiale* de identitate.”⁴³

Formele mai recente, chiar în emergență, Dubar le numește *forme identitare societare*. „Ele presupun existența unor *colective multiple, variabile, efemere, la care indivizii aderă pentru perioade limitate și care le furnizează resurse de identificare, pe care le gestionează de o manieră diversă și provizorie.*” În această perspectivă C. Dubar vede fiecare individ ca posedând mai multe apartenențe care se pot schimba în timpul vieții. Iar aceste forme identitare societare le consideră legate de credințe diferite decât cele comunitare, în particular, cele ale primatului subiectului individual asupra apartenențelor colective și ale priorității identificărilor *pentru sine* asupra identificărilor *pentru celălalt*. Însă, pentru Dubar, *identificările de tip societar* pot produce *identități pentru celălalt* și *identități pentru sine* după natura categoriilor utilizate. „Credința în *identitatea personală* condiționează formele de identificare societară cu diverse grupuri (familiale, profesionale,

³⁹ P. Manent, op. cit., p. 54.

⁴⁰ C. Dubar, op. cit., p. 9.

⁴¹ idem.

⁴² ibid., p. 10.

⁴³ ibid., p. 10.

religioase, politice) considerate drept rezultante ale opțiunilor personale și nu drept atribuiri moștenite.”⁴⁴

Prin urmare, aceste două forme sociale ideal-tipice sunt două maniere de a-i identifica pe alții și de a se identifica pe sine însuși ce pun fiecare în joc dubla identificare, *pentru celălalt* și *pentru sine*, dar o fac de o manieră semnificativ diferită, spune Dubar, care constată că nu există un motiv întemeiat de a identifica formele comunitare cu identificările *pentru celălalt* și formele societare cu identificările *pentru sine*. „În prima dimensiune, este vorba despre *forme spațiale* de relații sociale (axă relațională), în al doilea caz, despre *forme de temporalitate* (axă biografică). Aceste dimensiuni *relaționale* și *biografice* ale identificării se combină pentru a defini ceea ce eu numesc forme identitare *forme sociale de identificare* a indivizilor în relații cu alții și pe durata unei vieți.”⁴⁵

Dubar prezintă un rezumat al formelor identitare ca moduri de identificare a indivizilor după două axe.

Forma biografică pentru celălalt de tip comunitar decurge din înscrierea indivizilor într-o descendență generațională și care se traduce prin numele său (în general, numele tatălui), un *Mine nominal*. Ea înseamnă apartenența la un grup local și la cultura moștenită (limbă, credințe, tradiții). Este o formă de identificare foarte veche istoricește care rămâne dominantă atâta timp cât persistă în același timp supremația lui Noi asupra lui Eu (Elias), a formelor înlănțuite de credințe asupra formelor raționale (Weber), și a formelor precapitaliste de producție (Marx). Ea poate fi numită **formă culturală** cu condiția de a considera acest termen în sensul său etnologic de mod de viață.

Forma relațională pentru celălalt se definește, mai întâi, în/și prin interacțiunile în sânul unui sistem instituit și ierarhizat. Ea se construiește sub constrângerile de integrare prin instituții: familia, școala, grupuri profesionale, statul și se definește prin *categorii de identificare* în diversele sfere ale vieții sociale. Este o identitate care implică un *Eu socializat* prin cucerirea rolurilor. O putem numi **identificare statutară** cu condiția de a nu uita că în societățile moderne statutele și rolurile sunt multiple și că *Eul devine*, prin urmare *plural*.

Forma relațională pentru sine decurge dintr-o conștiință reflexivă care pune în aplicare în mod activ un angajament într-un proiect având un sens subiectiv și implicând identificare cu o asociere de egali împărtășind același proiect. Acestui Noi, alcătuit din apropiați și din semenii îi corespunde o formă specifică a Eu-lui, care poate fi numită **Sinele însuși reflexiv**. Este fața unui Eu pe care fiecare dorește să facă astfel încât să fie recunoscut de *Ceilalți semnificativi* aparținând comunității sale de proiect. Este, de exemplu, angajamentul politic într-o mișcare, ales din convingere și care constituie *o pasiune*. Este vorba aici de unitatea Eu-lui, de capacitatea sa discursivă de a argumenta o identitate revendicată și unificatoare, o **identitate reflexivă**.⁴⁶

Forma biografică pentru sine implică punerea în discuție a identităților atribuite și un proiect de viață care se înscrie în durată. Este „acea istorie pe care fiecare și-o povestește sieși despre ceea ce el este”, acel **Sine narativ**, pe care fiecare are nevoie să fie recunoscut nu numai de *Ceilalți semnificativi*, ci, de asemenea de *Ceilalți generalizați*. Este indiciul unei căutări de autenticitate, un proces biografic însoțit de crize. Este continuitatea unui Eu proiectat în apartenențele succesive, perturbat de schimbările exterioare, zguduit de evenimentele existenței.

⁴⁴ *ibid.*, p. 11.

⁴⁵ *idem*.

⁴⁶ *ibid.*, p. 56.

Continuitatea este cea a unui etos sau, mai curând, a unui scop etic, care dă sens existenței întregi. O voi numi ca și Ricoeur, **identitate narativă**.⁴⁷

Pentru o înlănțuire tipică a formelor de identificare Dubar folosește expresia *configurație identitară*. „Ceea ce numesc aici *forme sociale* corespunde deci unor configurații tipice de forme identitare.”⁴⁸

Dubar numește *identități simbolice* „diversele forme identitare în câmpul credințelor politici-religioase, tipurile de referință la un Noi și la un Celălalt, în corelație cu diferite definiții ale colectivului.

Formele comunitare valorifică apartenența *moștenită* a indivizilor la un grup cultural, fie că este vorba despre o etnie, o religie, o comunitate lingvistică sau teritorială (sat, țară, regiune...), sau despre toate în același timp. *Formele statutare* valorifică apartenența indivizilor la corpuri intermediare cărora le aparțin prin adeziune *voluntară* și care sunt prezumate a-i *reprezenta* pe bază de alegeri. [...] Noi înseamnă colectivul celor care au același statut, care fac parte din același grup profesional.⁴⁹

Pentru Dubar „identitatea democrată nu este nici comunitară, nici statutară, ea este individuală, inalienabilă, egalitară.”⁵⁰

Pornind de la premiza că identitățile partizane sunt devalorizate, Dubar se întreabă dacă identitățile simbolice nu trebuie să se redefină în mod radical. În acest sens el crede că ele au de urmat două căi posibile: „Să revină la identificările comunitare și statutare, la logica apartenențelor: fie la *minorități culturale*, fie la *corpuri profesionale*, eventual la ambele în același timp. *Reprezentarea* se va sustrage în acest caz partidelor și instituțiilor politice. Ea va trece prin *grupurile de presiune*, mediatizarea imaginară și noile *forme de mediere profesională* ale cărei prime manifestări sunt detectate de Karpik, în câmpul politic, la judecători și creatori. **Identitatea politică nu va mai fi partizană, ci etico-religioasă sau statutar-profesională.** Recursul incantatoriu la valorile laicității sau numai la exigențele civilizației riscă să nu exercite decât o mică presiune

⁴⁷ ibid., p. 57.

⁴⁸ ibid., p. 12.

⁴⁹ ibid., p. 146. „Concepția «etnică» a politicii consideră că «reprezentanții» grupului sunt purtătorii de cuvânt «naturali» ai comunității pe lângă autoritățile la putere și, în particular, pe lângă stat. Societatea civilă este numită «multiculturală» atunci când toate grupurile comunitare sunt recunoscute și luate în calcul, ca atare, în funcționarea politică, cel puțin în anumite domenii. Există mai multe maniere de a asigura această recunoaștere care poate fi cu ușurință compatibilă cu un principiu de laicitate asigurând neutralitatea statului. Este ceea ce se întâmplă în Franța în materie de cult, pentru «marile religii» recunoscute de statul laic.”

⁵⁰ ibid., p. 147. Fiecare înseamnă unul și votează „în sufletul și în conștiința sa” pentru *reprezentanții* care vorbesc cu toții „în numele națiunii”, adică în numele unei concepții a binelui comun pe care o împărtășesc cu toți alegătorii lor. Fiecare deputat sau fiecare dintre aleși nu *reprezintă* „comunitatea” sa ori „grupul său statutar”: el îi *reprezintă* pe toți alegătorii, chiar și pe cei care nu au votat pentru el fie pe o bază teritorială, fie pe o bază națională. Însă acești *reprezentanți* aparțin și unor partide politice: ei apără o concepție „particulară” a binelui comun, o concepție care să fie „identificabilă” pentru ca alegătorul să poată alege „în cunoștință de cauză”. **Identitatea politică este de asemenea o identitate partizană în măsura în care ea implică opțiuni motivate pentru proiecte apărute de organizații specifice.**”

„Sosirea generalului De Gaulle marchează întoarcerea la o formă de personalizare a puterii, de tip charismatic, pentru care votul nu mai înseamnă, în primul rând, acordul cu concepțiile partizane, ci expresia unei încrederi într-un om încarnând națiunea. Această semnificație simbolică nu a fost împărtășită de toți, ci de o majoritate care, în timpul anilor 60 i-a permis generalului de Gaulle să guverneze în numele națiunii. (o anumită idee despre Franța)”.

asupra atașamentului față de tradiția religioasă și de simbolurile comunitare.⁵¹ [...] „Sau să avanseze în elucidarea și, dacă e posibil, în **gestionarea paradoxurilor identității personale, ale subiectului de drept, ale cetățeanului activ. Paradoxul leagă participarea sa de reprezentarea controlată.** Cum să fii în același timp un subiect înzestrat cu o identitate personală și un cetățean reprezentat de aleși care legiferează în numele unui interes general? Cum să fie cineva sigur că o *reprezentare politică* este în acord cu *reprezentarea de sine*?”⁵²

Care este principiul de legitimitate ce asigură o corectă *reprezentare de sine* (nu a comunității sau a grupului statutar)? Care este natura legăturii dintre cetățeni și *reprezentanții* lor? – întrebă Dubar.

Acesta consideră că trecerea de la o reprezentare de tip *comunitar* la o alta, de tip *societar* nu se produce de la sine, atunci când marile cauze simbolice de la care partidele politice se reclamau au sfârșit prin a se prăbuși.

În acest sens crede că între cetățeni și *reprezentanții* lor trebuie găsit un principiu de legitimitate, o terță instanță care să fie în același timp garantă a *reprezentării de sine* și prevestitoare a unui exercițiu eficace al puterii. Un principiu care trebuie să fie ancorat în reflexivitatea fiecăruia, în convingerile sale personale, fiind totodată recunoscut public.

„Dacă formele anterioare de reprezentare politică sunt în criză, este pentru că ele nu au putut nici rezolva, nici chiar asuma paradoxul Terțului care trebuie să fie deopotrivă produs de corpul social și producător de putere legitimă, deopotrivă situat în exteriorul corpului social și în interiorul sferei politice, deopotrivă reprezentativ al socialului și «legitimator» al politicului. Precum Sinele este produs al Mine-lui și producător al unui Sine însuși, subiect activ, producător de legătură socială. [...] Din punct de vedere istoric, în Franța, **regele** ar fi putut, ca și în Anglia să își asume această funcție de mediere legitimantă. Nu a fost cazul, ca urmare a divorțului în 1791, dintre rege și națiune. Astăzi **Constituția** ar putea fi teoretic suficientă (împreună cu consiliul constituțional) pentru a asigura, sub aspect juridic, această misiune: ea nu este o instituție destul de apropiată de cetățean, rămânând abstractă și îndepărtată. **Puterea judiciară** ar putea de asemenea, îndeplini parțial acest rol de «terță putere legitimantă», dar Justiția nu este îndeajuns resimțită ca emanație a cetățenilor și ea nu intervine decât prea târziu pentru a sancționa încălcările. Acest terț care asigură reprezentarea totului și asigură legitimitatea – revocabilă – a acțiunii ar putea fi încarnat de un **președinte deopotrivă charismatic și integru**, deopotrivă reflexiv și mobilizator. Pe lângă faptul însă că experiența gaullistă nu se

⁵¹ ibid., p.150 „Nu intră astfel identitatea cetățenească într-o criză permanentă, înlocuită de denunțarea impoliteților la școală? Denunțării de către elite a depolitizării, a pasivității și a absenteismului «oamenilor» îi corespunde, din partea acestora din urmă, respingerea crescândă a strategiilor de putere personală a aleșilor și a corupției unor «conducători politici profesioniști».”

⁵² idem. „Nici un individ precum nici un popor, nu trăiește în identitatea imediată cu sine însuși. Dacă refuzăm iluzia «reprezentării absolute» în Religie, Monarhie sau Națiune (ceea ce marchează, potrivit lui Gauchet, eșecul Revoluției franceze și al inventării de către ea a unui «om nou») și dacă nu ne mulțumim cu principii genealogice de identificare simbolică cu Numele Tatălui, cu Strămoșul mitic și deci cu Dumnezeu, **nu rămâne decât recursul paradoxal și incert la o instanță terță care să fie legitimă, cu alte cuvinte care să nu fie «sine» fiind totodată «ca și sine însuși».**”

„Reflexivitatea trebuie să permită, în teorie, o deviere prin exterioritatea «reprezentării» simbolice de sine (nu te vezi pe tine însuși, nu îți vezi decât imaginea) și un posibil control al delegării pe care l-ai făcut asupra ta (nu poți fi niciodată sigur că ești reprezentat cum trebuie). La fel stau lucrurile în câmpul politic: prin dezbatere, prin controlul aleșilor, cetățenii pot să se asigure că sunt corecți reprezentați și, în cazul în care consideră că nu, să-l aleagă pe altcineva. Însă pe ce bază trebuie aleși acești aleși? Cum să ai încredere în ei?”

poate repeta, rămâne în suspensie chestiunea decisivă, pe care Gauchet o numește *identitatea cu sine însuși în timp: cum să garantezi că exercițiul prelungit al puterii nu va transforma omul în tiran?*⁵³

Dubar pune în discuție chestiunea *terțului politic* ce regăsește și confirmă pe cea a *terțului personal* și întreabă cum să dai un sens istoriei politice colective dacă ea nu implică istoria personală, biografică?⁵⁴

El crede că **cetățenia** presupune o formă de legitimitate (TERȚ) care să le permită alegătorilor să se simtă personal reprezentați de aleși, și care să fie în același timp purtători de cuvânt ai „adevăratelor probleme” ale societății civile și factori de decizie politici eficace și dezinteresați, în sfera puterii. La fel, **identitatea personală** (sine însuși) în calitate de subiect activ (și deci cetățean) presupune o formă de reflexivitate (SINE) care să fie în același timp expresia a Mine-lui său, ființă socială (pentru celălalt) și din convingere, făurită de sine însuși, permițând o formă de angajament cetățenesc. Reflexivitatea posedă astfel o dimensiune politică, dimensiune care nu se poate dezvolta decât dacă legitimitatea Puterii este obiectiv garantată și subiectiv semnificantă.⁵⁵

Totuși **criza identităților simbolice nu poate însemna – spune Dubar – abandonarea oricărei referințe politice, acceptarea unei domnii a imaginilor, a identificărilor speculare, schimbătoare și ne semnificative cu cutare sau cutare vedetă, chiar „politică”, pe baza performanțelor sale de actor mediatic.** Ea nu poate de asemenea să aibă drept rezultat doar apărarea intereselor lor economice, corporative, statutare; nu mai poate regresa spre forme comunitare de apartenență care generează rasismul și xenofobia. **Prin urmare, ea nu poate fi decât creatoare de noi forme de angajament deopotrivă semnificante subiectiv și recunoscute politic.**

Concluzia trasă de sociologul francez este că chestiunea identității personale nu poate fi separată de politică, nici de muncă și de viitorul său, deci de politicile publice ale locurilor de muncă, nici de familie, de politicile educative, sanitare, sociale...⁵⁶

O ultimă dimensiune a identității personale, reflexive și narrative, adusă în atenție de Dubar este dimensiunea etică.

⁵³ ibid., p. 151.

⁵⁴ ibid., p. 152. „Din moment ce politica nu mai este o chestiune de «comunitate» sau de statut, ea nu poate să devină decât o chestiune personală sau să dispară în calitate de chestiune. Dacă ea trebuie să devină o chestiune personală, dincolo de opțiuni partizane, devenite extrem de instabile și ținând de jurământul de credință cum să ancorezi proiectul politic colectiv și reprezentarea sa în proiecte personale biografice și reflexive ale cetățenilor? Cum să asiguri conexiunea terțului politic cu acești mediatori de construcție de identități personale în timp, care sunt proiectele personale, istoriile biografice, ceea ce eu am numit identități narrative? Cum să recreezi instituția care să aibă un sens biografic deopotrivă colectiv și personal?

⁵⁵ idem.

⁵⁶ ibid., p. 154. „Identitatea personală este inseparabilă de traiectoria profesională, de sensul activității pe durată unei vieți, de oportunitățile de a se forma, de a progresa, de accede la activitățile calificante, precum și de convingeri, de angajamente politice, de evoluția lor pe tot parcursul vieții. **Această construcție este totodată o chestiune eminentamente privată și o chestiune publică, deci politică, în sensul cel mai adevărat al cuvântului. În calitate de cetățean sau doar de ființă umană, fiecare trebuie să poată găsi resurse pentru a construi identitatea sa personală, inclusiv resurse care să îi permită accesul la cetățenie.**”

„Sfera simbolică, abandonată de religiosul instituit și de credințele politice stabilite s-a recompus parțial în jurul unui «scop etic» (Ricoeur) a cărui analiză empirică rămâne deocamdată embrionară. Este vorba mai întâi despre un soi de *etică de proximitate* și despre exigențele sale de *justiție concretă*. Mediarea Dreptului a devenit, în această privință, o exigență etică, uneori inoportună, dar necesară *instaurării unor instituții juste*: rolul crescând al judecătorilor în Franța și pretutindeni în lume, este o mărturie concretă. Însă această mediere rămâne insuficientă, căci nu este de ajuns să poți «crede» în justiție, mai trebuie să poți să te recunoști și să fi recunoscut ca just, adică solidar în mod concret cu cei care suferă. Acest *scop etic* este cealaltă față a acestei identități narrative care trebuie să povestească accesul la *viața bună cu și pentru celălalt*. Intervenția regularizărilor de ordin etic, reguli deontologice și indicii de încredere mai mult sau mai puțin reperabile și codificate, constituie deopotrivă o tendință incontestabilă și un domeniu științific încă puțin exploatat și necesitând deci, pentru a fi lămurită empiric, cercetări noi.”⁵⁷

Pe de altă parte Dubar avansează ipoteza unei mutații în cursul ultimilor treizeci de ani a configurațiilor formelor identitare în câmpul familiei și al relațiilor dintre sexe, al muncii și al relațiilor profesionale, al religiosului, al politicului și al relațiilor cu instituțiile. Mai exact, pentru el, configurația formelor identitare constituite în perioada precedentă și-a pierdut legitimitatea.⁵⁸

Astfel vorbește de forme identitare, de maniere de a identifica indivizii ce coexistă în viața socială și a căror combinare poate permite teoretic caracterizarea de configurații istorice mai mult sau mai puțin tipice. „Fiecare le poate identifica pe celelalte sau se poate identifica pe sine însuși printr-un *nume propriu*, care trimite la o descendență, o etnie sau un «grup cultural», fie printr-un *nume de rol*, care depinde de categoriile oficiale ale «grupurilor statutare», fie prin *nume intime*, care traduc o reflexivitate subiectivă (sinele însuși), fie prin *nume desemnând intrigă*, care rezumă o istorie, niște proiecte, un parcurs de viață, pe scurt, o narațiune personală (sinele).”⁵⁹

Aceste patru forme de identificare sunt după Dubar tipuri de calificativ, pe care fiecare îl creează, îl combină, îl îmbină în viața cotidiană. Uzul lor depinde de contextul interacțiunilor, dar și de *resursele identitare* ale persoanelor implicate.

Aceste *resurse identitare*, într-o perspectivă nominalistă, „nu pot fi decât capacități lingvistice, cuvinte, expresii, referințe, care permit a pune în operă strategii, mai mult sau mai puțin complexe, de identificare pe ceilalți și pe sine însuși. Însă ele sunt indisociabile de capacități relaționale, permițând descoperirea altora, gestiunea cooperărilor și conflictelor cu ele și a competențelor biografice, de ucenicie a sinelui, de punere în povestire a identificărilor trecute care au permis construirea identității lor personale.”⁶⁰

După Dubar există mai multe tipuri de identitate personală, mai multe maniere de a construi identificări de sine-însuși și de alții, mai multe moduri de construcție a subiectivității, deopotrivă socială și psihică, moduri care sunt tot atâtea combinații de forme identitare inițial definite, cu ipoteza complementară a unei forme dominante care asigură, o anumită coerență (ipseitate) și, o anumită permanență (memete) identității personale.⁶¹

⁵⁷ ibid., p. 212.

⁵⁸ ibid., p. 17.

⁵⁹ ibid., p. 55.

⁶⁰ idem.

⁶¹ ibid., p. 164.

Acesta îl citează pe Goffman care spune că identitatea personală nu este nimic altceva decât un „port-identitate socială”, organizat pornind de la o identificare principală.⁶²

„În calitate de subiect, fiecare persoană nu poate fi redusă la o „poziție” într-o clasificare, oricare ar fi: prin definiție ea se poate întodeauna schimba, modifica (cu ajutorul unui tert), evolua, converti etc.”⁶³ Pentru Dubar „identitatea personală este un proces, o istorie, o aventură și nimic nu ne permite să o fixăm la un moment dat oarecare al biografiei.”⁶⁴

Argumentarea sa susține ipoteza importanței crescânde acordate „identității reflexive (Sinele însuși ca distanță față de roluri) și narative (Sinele ca proiect) în relație cu amestecul categoriilor de identificare societară (Mine Statutar) și comunitară (Mine nominal).⁶⁵

Chestiunile de identitate sunt în mod fundamental pentru C. Dubar chestiuni de limbaj.

„A te identifica sau a fi identificat nu înseamnă numai *a te proiecta asupra* sau *a te identifica cu*, înseamnă mai întâi a te transpune în cuvinte. A identifica înseamnă să pui nume pe clase de obiecte, pe categorii de fenomene, pe tipuri de procese etc. Limbajul nu este o «supra-structură», ci o componentă majoră a subiectivității.”⁶⁶ [...] „Înainte de a se exprima într-un limbaj *vehicular* (destinat să comunice) sau *referențiar* (destinat să desemneze, să claseze, să pună în ordine), subiectul uman împrumută un limbaj *vernacular*, cvasiindiosincronic. Un astfel de limbaj este saturat de afectivitate, pătruns de emoții și încărcat de «codul matern», care nu servește nici la a comunica (decât cu sine însuși), nici la a raționaliza, ci la a trăi, pur și simplu.”⁶⁷

Construcția *identității personale* nu poate evita întâlnirea unor crize care nu rezultă în primul rând, după Dubar, dintr-o lipsă de resurse economice ci dintr-o „criză de resurse legată de limbaj, dar și cognitive, etice, reflexive și narative a *identității personale*, ca dimensiune importantă a crizei identităților.”

„Căci despre asta este vorba, din punct de vedere sociologic, în criza identităților oricare ar fi dimensiunea vizată. Mereu incertă, adesea dramatică, dar și virtual emancipatoare, marea trecere de la dominația *legăturilor comunitare* – care constrâng, determină, izolează subiectivitățile individuale «duate» în identificări colective și raporturi de dominație redutabile (a bărbaților asupra femeilor, a bătrânilor asupra tinerilor, a conducătorilor atotputernici asupra executanților subordonați etc.) și care constituie adesea «identități» iluzorii, ambigue, când nu ucigașe – la *relații societare* care individualizează, separă, selecționează, uneori exploatează, adesea îngrijorează, dar fac posibilă o subiectivitate autonomă pe care unii o numesc libertate. Construcția identificărilor

⁶² idem. „În ce mă privește, când vorbesc despre *identitate personală*, nu am în vedere decât cele două prime noțiuni: semnele patente sau port-identitate, și combinația unică de fapte biografice care sfârșește prin a se atașa de individ cu ajutorul tocmai al suporturilor identității sale.” Goffman a fost un precursor făcând din dialogul dintre „normal” și „stigmatizat” paradigma identității ca jocuri de identificare și strategii de prezentare de sine și de menținere a „feței”, a identității personale. *ibid.*, p. 193.

⁶³ *ibid.*, p. 195.

⁶⁴ *ibid.*, p. 197.

⁶⁵ *ibid.*, p. 183.

⁶⁶ *ibid.*, p. 191.

⁶⁷ *ibid.*, p. 199. „Dacă subiectul care învață este mai întâi un *subiect care vorbește* este pentru că el este mai întâi, după cum a constatat judicios Benveniste, *subiect al enunțării*, *marcă a subiectului în frază*, apoi în povestire care este în mod cert *dialogică*”. Fernandez-Zoila amintește, pe bună dreptate, în cartea sa, că pentru Benveniste înainte de a servi la comunicare *limbajul servește la a trăi*. Ceea ce numește el *firea limbii* este acest nivel *vernacular*, saturat de afectivitate, care constituie *un element în care trăim*, și nu un *instrument pentru a comunica*.

personale, subiective, plurale nu înseamnă absența sau abolirea oricărei colectiv, diferit de cel precedent, mai „societar”, adică deopotrivă liber ales și de bună voie regularizat.”⁶⁸

Dubar definește noțiunea de *identitate personală* ca un subiect care învață toată viața, o subiectivitate în devenire permanentă, dar o subiectivitate care se construiește și se dezvoltă în relațiile cu un Altul.⁶⁹

„A fi subiect înseamnă de asemenea a putea fi **actor** al vieții sale familiale, profesionale și politice. Înseamnă a putea adera de bunăvoie la acțiunile colective în stare să amelioreze propria soartă și a celor mai săraci. Acțiunile „societare” nu sunt exclusiv defensive: ele leagă interese și valori, eficacitate și sociabilitate, exigențe de rezultate cu experiențe de solidaritate. **Subiecții care învață sunt și actori sociali care devin astfel prin angajamentele lor în formele de acțiune pe care doresc să le modifice, să le discute, să le controleze.** Ei se înzestreză astfel, grație experienței lor, cu capacități subiective, cu reflexivitate și cu repere, cu convingeri și cu argumente.”⁷⁰

Chestiunea subiectivității este, mai întâi, o chestiune de limbaj – crede Dubar.

„Subiectul care învață trebuie să se construiască și să își aproprieze propriul limbaj, limbajul identității sale. **A învăța să te exprimi devine o miză esențială a relațiilor societare atât în sfera privată, cât și în cea profesională sau publică.** Subiectul nu mai trebuie deci, doar / sau mai întâi, să învețe o limbă, cu ajutorul formatorilor săi, ci să-și aproprieze limbaje și să accedă la propria sa expresie. Formarea expresiei de sine. Revelația de sine.⁷¹ „Identitatea personală nu se poate reduce la reflexivitate, întrucât subiectul care învață întreaga viață a devenit o istorie. Eul narativ reprezintă istoria pe care fiecare este determinat să și-o povestească lui însuși, uneori să o povestească altora. **Iată de ce dimensiunea biografică a devenit o componentă esențială a identității personale.**”⁷²

⁶⁸ *ibid.*, p. 204. „Criza este cea care îl revelează pe subiect lui însuși, îl obligă să reflecte, să se schimbe, să lupte pentru a «se descurca» și să se inventeze pe el însuși, împreună cu alții. Identitatea personală nu se construiește altfel.” (p. 205).

„Toate crizele întâlnite în această carte au punct comun: punerea în discuție a formelor comunitare ale legăturii sociale, mai precis a unei configurații vechi a formelor identitare, cea care se întemeiază pe supremația identificărilor «culturale» și «statutare», pe identificările «reflexive» și «narative». Vechea configurație a intrat în criză: ea nu mai este suficientă pentru a se defini pe sine, pentru a-i defini pe alții, pentru a se repera, a înțelege lumea și mai ales a se proiecta în viitor. Ele reprezintă de asemenea **reacțiile la aceste noi exigențe societare: a-ți construi identitatea personală, a fi tu însuși, a te realiza, a fi competent și performant** etc.

⁶⁹ *ibid.*, p. 208. „A fi subiect înseamnă mai întâi să refuzi, pentru sine și pentru alții, raporturile de dominație, de constrângere, de autoritate impusă în mod arbitrar, de dispreț și de subordonare personală.

⁷⁰ *idem.* „Aceste capacități nu se obțin de unul singur ci grație unor *Ceilalți semnificativi* care joacă un rol esențial în construcția unei intimități personale prin intermediul relațiilor amoroase implicând dezvoltarea expresiei subiective. Această dobândire a subiectivității, a raportului de sine cu sine însuși, trebuie să fie de asemenea mediatizată, în spațiul public, prin niște *Ceilalți* generalizați care permit accesul la cetățenie. Chestiunea mediilor a devenit deopotrivă centrală și critică, în toate domeniile vieții sociale din ce în ce mai societare, adică depinzând de configurațiile de actori care interacționează în aceste câmpuri. Acestea sunt parțial structurate de instituții, de reguli și de relații de putere. Instituțiile nu constituie doar constrângeri care se impun indivizilor, ci resurse pe care ei trebuie să învețe a le mobiliza în mod eficace.”

⁷¹ *ibid.*, p. 210.

⁷² *ibid.*, p. 211, Limbajul identităților colective (etnia, cultura, moștenirea, națiunea, clasa) Limbajul identităților personale (sinele, sinele însuși, intimul, subiectivul etc.).

„Într-adevăr dacă forma socială dominantă devine mai «societară», aceasta înseamnă, potențial, că toate domeniile obiective ale socialului devin sfere de experiențe subiective, pe care subiectul personal trebuie să încerce a le articula pentru a le menține, fără a reuși vreodată nici în mod complet, nici în mod durabil, o anumită **unitate sincronică**, reflexivă de sine însuși și o anumită **continuitate diacronică**, narativă de sine. **Unitatea și continuitatea nu sunt niciodată dobândite**, dar ele constituie niște soiuri de spații-timpuri virtuale, forme simbolice mai mult sau mai puțin reperabile. În acest sens, identitatea personală este de asemenea, după cum constata Levi-Strauss, un *focar virtual* care nu există (ca «obiect» realizat), dar în care credem și pe care simțim nevoia de a-l spune (ca «subiect») pentru a trăi și a acționa împreună cu alții.”⁷³

Prin urmare C. Dubar chiar prin ultima frază a cărții sale suspendă identitatea personală într-o virtualitate intangibilă, paradoxal accesată prin credință, dar o supune unei devenirii nesfârșite (sau ea însăși este o devenire ce își este propria origine și finalitate) ce impune simțirii necesitatea unei exprimări ca condiție a trăirii și acționării împreună cu alții. Cât de reală este în acest sens trăirea și acțiunea împreună cu alții? Nu este ea la fel de inconsistentă, de virtuală, de onirică, de iluzivă? Cât este de dificilă sau chiar de posibilă construcția identității personale prin raportare la Altul (Celălalt) ce se află într-o devenire continuă și care se metamorfozează chiar în momentul raportării la el (ce face posibilă surprinderea lui? este posibilă?), dacă chiar și unitatea și continuitatea subiectului sunt în devenire și efemere, sunt un deziderat perpetuu.

În atare caz unitatea nu pare mai degrabă multiplicitate și continuitatea discontinuitate? Prin urmare, identitatea personală nu e văzută mai degrabă ca o succesiune de secvențe, ca un film rulat într-un câmp spațio-temporal virtual?

Dubar deși lucrează și cu ipoteza complementară a unei forme identitare dominante care asigură o anumită coerență (ipseitate), și o anumită permanență (memete) identității personale, nu explică cum este posibilă ca o astfel de formă identitară, deși cu atribuire de rol dominant, doar contextual conform tezelor lui, și deci, nu mai puțin versatil, poate asigura coerență și permanență identității personale.

Este interesant, pe de altă parte, că deși consideră că formele vechi de identificare și-au pierdut legitimitatea, mai cu seamă cea comunitară, ca formă culturală, ce privilegia sentimentul subiectiv emoțional și înlănțuirea de credințe față de rațiune, Dubar reapelează în construcția identității personale recente la credință, chiar dacă într-un „focar virtual” care nu există, și la simțirea care să exprime acest ceva ce nu este, *sau este un perpetuu este „că nu este încă”*.

De fapt, chiar clasificarea formelor identitare suferă de un anume reduționism schematic. Spre exemplu, forma comunitară înțeleasă ca apartenența la un grup local și la cultura moștenită (limbă, credințe, tradiții), considerată ca o formă de identificare foarte veche istoricește, dar care rămâne dominantă atâta timp cât persistă în același timp supremația lui Noi asupra lui Eu (Elias) este o ipoteză de lucru, o proiecție abstractă și reduționistă atunci când acest presupus suprem Noi nu este înțeles că subzistă real în Eu-ri ce prezintă identități personale, și care transferă limba, credința, tradiția, moștenirea tot într-o relaționare de Eu-ri, dialogica Eu-Tu-El.

E mai cu seamă străin decât propriu unei forme comunitare ce viază în sfera credinței și tradiției să opereze cu forme abstracte de genul unui generic Noi ce ar domina și ar supune Eu-rile. De altfel și pentru Max Weber formele comunitare se referă la două tipuri de acțiune ce implică două tipuri de legătură socială – cea care se bazează pe forța tradiției, pe legăturile

⁷³ ibid., p. 214.

transmise prin filiație, pe moștenirile culturale, și cea care rezultă din identificarea colectivă sau emoțională cu un același lider „charismatic”.⁷⁴

Dacă în funcționarea familiilor care unesc filiația cu relații afective intense această formă comunitară este dominantă pentru M. Weber, este de neînțeles de ce, pentru Dubar, în construcția identităților personale crizele identitare survin din structura subiectivității umane odată cu eliberarea tocmai de cadrele comunitare ce se constituie pentru sociologul francez în *legături comunitare* – care constrâng, determină, izolează subiectivitățile individuale „luate” în identificări colective și raporturi de dominație redutabile.

De ce nu sunt totuși extrem de arbitrare și relative aceste atribuiri ce definesc legăturile comunitare față de cele atribuite relațiilor societare care, consideră el, individualizează, separă, selecționează și fac posibilă o subiectivitate autonomă?

De ce nu ar fi chiar în legăturile comunitare, chiar în relațiile de familie tradițională, chiar între cei ce se fac purtători și transmițătorii ai unei tradiții niște *Ceilalți semnificativi* care să poată avea un rol esențial în individualizarea, autonomia, și revelarea autenticității identității personale?

Dubar citându-l pe Francois Singly pare că recunoaște rolul important al familiei contemporane în construcția identității personale numai că interpretează aceasta tot printr-o *evoluție*, printr-o *trecere* de la forma „comunitară” la forma „societară” a familiei.⁷⁵

Este de remarcat, pe de altă parte, poziția lui Dubar față de identitatea democratică pe care o vede individuală, inalienabilă și egalitară, și odată cu presupusa devalorizare a identității partizane necesitatea redefinirii radicale a identităților simbolice prin două căi posibile, după el, prima dintre ele ar realiza un transfer al identității politice dinspre partizanat politic spre etic-religios sau statutar-profesional, iar cea de-a doua ar urma să elucideze și să gestioneze paradoxurile identitățile personale și ale subiectului de drept, ale cetățeanului, raportul dintre reprezentarea politică și reprezentarea de sine.

⁷⁴ *ibid.*, p. 32.

⁷⁵ „Francois Singly numește după Charles Taylor, Sinele intim drept ceea ce este revelat de cei «foarte apropiați» în viața privată și care a dobândit, potrivit lui, treptat, rolul central în societățile occidentale. Astfel, funcția centrală a familiei contemporane – diferită, sub acest aspect de familia tradițională – devine cu adevărat identitară: construcția identităților personale (statutare și intime, a soților și a copiilor) constituie noua sa specificitate (în raport cu școala, de exemplu). Rămâne să înțelegem în ce chip relația dintre soți, uniți de iubirea conjugală (raport între sexe), și relația dintre părinți și copii, simbolizată prin atașamentul familial (raport între generații), țin de aceeași miză identitară. Este vorba de aceleași sentimente care produc aceleași tipuri de efecte identitare personale? Îți iubești soțul așa cum îți iubești părinții și mai târziu copiii? Ești «format» de părinți așa cum ești «revelat» de soț? Există simetrie – chiar similitudine – între iubirea unui bărbat pentru o femeie și iubirea unui fiu pentru mamă-sa (a unei femei pentru un bărbat și a unei fiice pentru tatăl său)? Chestiuni cruciale, deoarece ele vizează sensul parcursului de viață, al parcursului identitar, al articulării dintre identitatea biografică «pentru celălalt» și identitatea biografică «pentru sine», dintre identitatea moștenită și identitatea vizată, dintre identitatea Mine-lui nominal (ceea ce primesc moștenire odată cu numele meu) și cea a Sinelui narativ (ceea ce fac cu această moștenire prin și în istoria mea personală). Este chestiunea trecerii de la dominația formei «comunitare» la cea a formei «societare» a familiei, o dată cu aprecierea mutațiilor curente care sunt în cauză.” Dubar recunoaște că „Francois de Singly nu opune formele comunitare formelor societare de familie: el apără teza «individualismului pozitiv», constatând în ce măsură viața privată a devenit crucială pentru construcția identitară a «Mine-lui intim». Familia tradițională privilegia «Mine-le statutar» și integrarea socială a membrilor săi considerați drept «ființe sociale» puțin individualizate.” *ibid.*, p. 77.

Astfel Dubar întreabă asupra modalității racordării proiectului politic, reprezentarea sa în proiectele personale biografice și asupra modalității recreării instituției care să aibă un sens biografic deopotrivă colectiv și personal.

El pune în atenție un principiu de mediere, principiu de legitimitate, un Terț, deci o terță instanță care să fie deopotrivă produs de corpul social și producător de putere legitimă, deopotrivă situat în exteriorul corpului social și în interiorul sferei politice, deopotrivă reprezentativ al socialului și legitimator al politicului, după cum-spune el – Sine-le este produs al Mine-lui și producător al unui Sine însuși subiect activ producător de legătură socială.

Viața noastră de Creație are Taina FILIAȚIEI permanente, încât tot ce nu are MEMORIA de FIU își pierde propria Identitate, de unde anormalitatea și negativul creșterii și manifestării proprii. Revelația Creștină descoperă Taina FIINȚEI Lui DUMNEZEU cea dincolo de toate, prin Absolutul CHIP de TATĂL și Absolutul CHIP de Legătură-DUH SFĂNT. Dacă Însăși Taina DUMNEZEIRII în Sine este FIUL, și în Creație tot Chipul de FIU este TAINA de Creație. Lumea Creată are și ea propria Identitate, doar prin Taina Chipului de FIU, din care apoi decurge tot complexul de manifestări și diversificări.

CHIPUL de FIU este „ÎNRUDIREA” noastră cu DIVINUL, că avem astfel Ființialitatea de Creație în CHIPUL DUMNEZEIESC al FIULUI Lui DUMNEZEU care a ASUMAT și CHIPUL de Creație. CHIPUL de FIU este **Conștiința și Identitatea** noastră Ființială. *Viața noastră este o „Exprimare” de Chip de Fiu de Creație”, în ASEMĂNARE cu VIATA FIULUI Lui DUMNEZEU, prin care suntem totodată Fiii de Creație ai TATĂLUI DUMNEZEU-Absolutul. „SCÂNTEIA de DIVIN” din noi este „PECETEA de CHIP de FIU”, ca SUPRASTRUCTURA-SUPRAFORMA Ontologică-Originie. De aici specificul ICONIC al nostru, prin care noi suntem TEO-forme de TEO-Fii de Creație.*

Iată de ce noi insistăm pe Limbajul Mystic ICONIC, în care „noțiunile și cuvintele” se înlocuiesc direct cu CHIPURI PERSONALE. Astfel noi înlocuim Minte cu CHIPUL de FIU, și gândurile și toate noțiunile cu „ICONICUL CUVINTELOR”. Și ca să nu se cadă în confuzii, ICONICUL de FIU este evidențiat prin specificul său inconfundabil, care este „EXPRIMAREA prin GESTUL ICONIC”

Noi suntem obișnuiți cu noțiunile-cuvintele mentale, de unde considerarea că Minte este de fapt chipul exprimării noastre. Noi zicem că CHIPUL Tainic de FIU este adevăratul Chip al Exprimării. „Din și prin” CHIPUL de FIU apoi noi avem Minte și exprimările sale. Nu prin Minte ajungem la CHIPUL de FIU, ci prin CHIPUL de FIU ajungem la chipurile Minții sănătoase.

(Ghelasie Gheorghie)

Față de perspectiva propusă de Dubar creștinismul accentuează tocmai taina filiației ca origine a memorialului identității personale și caracterul ființial al acesteia, nu doar unul circumscris contingent, nominal, existențial. De altfel, creștinismul, prin întruparea Logosului, a descoperit calea comunicării idiomice între esență și contingentă revelând chipul persoanei ca stare de sine a esenței în evenimentul contingenței, și, mai deplin, unirea neamestecată, neîmpărțită, nedespărțită, neschimbată a firilor, dumnezeiască și omenească, în Hristos.

Resursele identitare au un conținut ontologic arhechipal, ce sunt un indestructibil chip al exprimării, căci chipul de taina al filiației este în alt sens un arhechip logos, și deci adevăratul și autenticul potențial. Exprimarea de sine presupune și revelează, în sens creștin, centrul tainic personal activat într-o gestualitate iconică, integrală și integratoare, descoperitoare și mărturisitoare a chipului hristic arhechipal în tot și în toate.

Biserica, ca instituție divino-umană, este cea care poate descoperi modelul de articulare armonică a proiectelor personale biografice într-o gestionare proniatoare deopotrivă comunitară. Raportul dintre reprezentarea

de sine și reprezentarea politică (civică, juridică) își poate găsi aici sursa-cale izomorfă, căci reprezentarea de sine ce ar trebui să premeargă reprezentarea politică (civică, juridică) nu poate subzista plenar în afara evocării memoriei Chipului Originar a cărui imprimare generatoare de asemănare poate prezerva acest raport în modul consistent al rostului și al sensului.

Chipul hristic este mediatorul prin excelență și, concomitent, suportul ontologic al unității și continuității, al coerenței și permanenței identității personale a eului, a sinelui însuși în și prin sine, a persoanei umane ca actor liber în asumarea rolurilor politice, juridice, civice, sociale etc., deopotrivă expresie mărturisitoare a trupului ecleziologic, ca asumare a corpului social și a sferei politice, generatoare și susținătoare a modelului terțului median între acestea, sinergic din perspectivă eshatologică.

Criza identității personale, ca dimensiune primordială a crizei identităților, este în primul rând criza uitării originii și a sensului hristic, a jertfei și învierii ca expresie a asumării tămăduitoare și transfiguratoare a crizei identității personale, interpersonale, comunitare.

Marius Dumitru



Sută de VERSETE despre Isihasm

I

1. Isihasmul este Practica Mistică Ortodoxă Creștină.
2. Practica Isihastă este „Căutarea de TAINĂ a CHIPULUI Omului”, care să devină DAR VIU pe ALTARUL dintre Lume și DUMNEZEU.
3. Omul în Rai era la RĂSCRUCEA dintre Lume-Pomul morții și DUMNEZEU POMUL VIEȚII, HOTARUL de ALTAR unde Omul să facă ALEGEREA VEȘNICIEI, căci Adam în Rai era nemuritor, dar nu avea VEȘNICIA-Isihia-ODIHNA-Liniștea Împlinită.
4. Mistică înseamnă Mister-TAINĂ și Omul nu este nici Lume, nici DIVINITATE, ci TAINA-Misterul DINTRE Lume și DUMNEZEU.
5. Așa, nu căuta TAINA-Mistica nici în Lume, nici în DUMNEZEU, ci ÎNTRE, pe ALTARUL de TAINĂ, unde este ÎNTĂLNIREA prin Om a Lumii cu DUMNEZEU.
6. Omul trebuie să se recunoască pe Sine ca Făptură, că nu este DIVIN în Sine, ci are MENIREA de a „Face Lumea DAR”, ca DUMNEZEU Să VINĂ să-l PRIMEASCĂ.
7. Omul nu poate INTRA în DIVIN că se mistuie, de aceea face ALTAR-LOC, nici în Om nu poate Intra DIVINUL, că de asemenea îl mistuie, și doar la HOTARUL dintre Lume și DIVIN este „LOCUL ÎNTĂLNIRII și Deschiderii VEȘNICIEI”.
8. În Om este PECETEȘA CHIPULUI Lui DUMNEZEU, dar ÎNTĂLNIREA CU DUMNEZEU este doar la HOTARUL de TAINĂ.
10. Cum să STAI între Lume și DUMNEZEU, iată Practica Isihastă.

II

11. A STA între Lume și DUMNEZEU înseamnă ÎNCHINAREA Proprie; descoperă Taina ÎNCHINĂRII și vei descoperi Practica Isihastă.
12. Omul nu este nici „dreapta, nici stânga”, ci este ÎNTRE, ca o CRUCIFICARE-ÎNTRETĂIERE, încât zisa Libertate a Omului este acest ÎNTRE, de a nu se cădea în robia Lumii și mistuirea în DIVIN, pentru că o Libertate doar de dreapta sau de stânga este insuficientă și falsă, doar Libertatea în ambele sensuri este întregă și Adevărată.
13. Aici cad Îngerii și Omul în păcat.
14. Începe să Practici ÎNCHINAREA.
15. Sfinții stăteau cu brațele întinse sub formă de CRUCE, sau se ÎNCHINAU cu Mâna, făceau câteva sute până la mii de închinăciuni sau mătăni, pe o durată de ore și zile chiar.
16. Începe și tu progresiv și cât mai mult, chiar forțându-te; fă zeci, sute sau mii de ÎNCHINĂRI zilnic.
17. Pare ceva „formal”, dar la început este ca o zidire de ALTAR din pietre și pământ, care mai târziu va deveni LOC SFÂNT.
18. ÎNCHINAREA are de la sine un Miracol, că te Ține în acel TAINIC ÎNTRE Lume și DUMNEZEU, care îți trezește CONȘTIINȚA de ALEGERE SFÂNTĂ, ce nu este nici în căderea lumii, nici în „demonismul” de a te autodiviniză.
19. Adam în Rai nu s-a ÎNCHINAT și așa nu și-a descoperit MENIREA-CHIPUL, de ÎNTRE – ALTAR între Lume și DIVIN.
20. Îngerii care nu s-au mai ÎNCHINAT s-au făcut demoni; Omul care nu s-a ÎNCHINAT a început să mănânce-consume Pomul lumii.

21. Omul Vorbea în Rai cu DUMNEZEU, dar nu se ÎNCHINA Lui, că ÎNCHINAREA trebuia s-o facă Liber și direct Omul, ca Propriu CHIP, pentru că DUMNEZEU **nu o Cere**, dar o PRIMEȘTE ca pe un **DAR**.

22. **Fă prima DĂRUIRE** Lui DUMNEZEU; ÎNCHINĂ-te Lui, iată începutul Practicii Isihaste.

III

23. **Urmează NUMIREA de TAINĂ**, la HOTARUL-ALTAR; Omul are în Sine și **Numirea Lumii și NUMIREA Lui DUMNEZEU**; **ambele NUMIRI** trebuie **PUSE** ca **DAR** pe ALTAR.

24. Trebuia ca Omul de Rai să **DESCOPERE NUMELE de UNIRE Lume-DUMNEZEU**, ce se ÎMPLINEȘTE în **NUMELE FIULUI** Lui DUMNEZEU care Se ÎNTRUPEAZĂ, ca DUMNEZEU-OM și Om-DUMNEZEU.

25. CHIPUL Omului din Rai era o Prefigurare a FIULUI Lui DUMNEZEU, care poate ADUCE DARUL ÎNTREG la ALTARUL dintre Lume și DUMNEZEU.

26. Iată Isihasmul Biblic, **CHIPUL Lui HRISTOS, Găsirea CHIPULUI** Omului.

27. **Începe** cu ÎNCHINAREA, **Pregătirea ALTARULUI, Descoperă-ți** Propriul CHIP în Oglindirea **NUMELUI** Lui IISUS HRISTOS și așa persistă în Practica Isihastă cu acestea, zilnic, și noaptea dacă poți.

28. Fă cât mai mult ÎNCHINĂRI, OPREȘTE-te la HOTARUL ÎNCHINĂRII și cu Ochii Trupului și ai Minții Sufletului **Privește** la **DARUL NUMELUI** Lui IISUS HRISTOS și STAI cel mai mult în **ÎNCHINARE Față de CHIVOTUL** NUMELUI de TAINĂ.

29. Trebuie să ajungi ca ÎNCHINAREA însăși să **PRONUNȚE** NUMELE și NUMELE să ÎNVĂPĂIEZE CU HAR DUMNEZEIESC ÎNCHINAREA, până ajungi să STAI și **Nemișcat** ca într-o ICOANĂ.

30. De-abia acum, **după** ÎNCHINARE și NUMIRE, va începe și **TAINA VORBIRII** Mistice, care este propriu-zis **RUGĂCIUNEA Isihastă**.

31. Nu se **poate trece direct** la RUGĂCIUNEA Isihastă decât **după** ÎNCHINARE și NUMIRE, căci doar prin acestea **DARUL ÎNCHINĂRII și NUMIRII** Se pot **PREFACE** în **ÎNTĂLNIRE-RUGĂCIUNE** Isihastă.

32. **Fă ÎNCHINAREA** cu Mîntea, cu trupul, cu toată Ființa, mergând, stînd, lucrînd... și NUMIREA de asemenea, pînă devine o **CONȘTIINȚĂ** Permanentă.

IV

33. Adam în Rai nu a **ADUS** Lumea la **ALTARUL ÎNCHINĂRII**, unde se **PREGĂTEA TAINA ÎNTRUPĂRII** FIULUI Lui DUMNEZEU.

34. Adam în Rai **nu avea NUMIREA**, căci FIUL DIVIN încă nu se ÎNTRUPASE în CHIPUL Omului, și așa Adam trebuia să **AȘTEPTE** în ÎNCHINARE CU DARUL Lumii în OFERIREA SFÂNTĂ.

35. Adam însă **nu** DUCE Lumea la ALTARUL ÎNCHINĂRII, ci o „**mănîncă el**” și așa păcătuiește „**mîncînd din Pomul morții**”.

36. Iată de ce Practica Isihastă are, datorită păcatului, și **Treapta: POSTULUI – a „nu mânca”** din cele ale Lumii și a **le Aduce mai întîi la ALTARUL ÎNCHINĂRII**.

37. Mai este **încă o tradiție**, ca să **nu se mînînce** nimic pînă nu **se duce** la ALTAR un **DAR** din acestea.

38. Omul se afundă în „**robia celor Lumești**”, ce înseamnă plăcerea-mîncarea, auto-satisfacția despărțită și de DUMNEZEU.

39. Omul își distruge **MENIREA SACRĂ-CHIPUL** de Om și cade în „**întunericul morții**”.

40. Omul însă poate să **iasă** totuși din „**groapa păcatului**”, prin Revenirea la Starea de Rai: „**să nu mînînce**” din „**Pomul Oprit**”.

41. Începe și **tu Practica** de a **nu** mai „**mîncă**” din Pomul morții.

42. Este greu, pentru că în tine sunt toate plăcerile păcatului, care s-au „**memorat**” pînă în străfunduri.

43. OPREȘTE orice plăcere a celor Lumești, și toate ale Lumii du-le pe ALTARUL ÎNCHINĂRII; orice chip al Lumii ÎNCHINĂ-I mai întâi pe ALTAR.

44. „Păcatul mâncării oprite” a adus „omorârea”, de aceea Postul este să nu mai mănânci în zilele de Post nimic **omorât**; Pâine cu Fructe și zarzavaturi; sofisticarea „bucătăriei” este urmare a împătimirii autoplăcerii.

45. **Asceza Postului** este o **Mare TAINĂ** a Misticii, căci Postul nu este simpla „interdicție a mâncării”, ci ÎNCHINAREA de **DĂRUIRE** a Lumii pe ALTARUL Cel SFÂNT.

46. Cine nu **Transfigurează** Postul cu **DĂRUIREA** face un „post în gol de SACRALITATE”, de unde diferența netă între un „regim alimentar” și postul Mistic și Posturile Ritualice.

V

47. Iată **Primele Trei TREPTE** ale Practicii Isihaste: **ÎNCHINAREA, DĂRUIREA, Postul.**

48. Urmează alte Trei TREPTE: **RUGĂCIUNEA, ÎNTĂLNIREA, PREFACEREA.**

49. Cursurile de Mistică vorbesc de: **Purificare, Iluminare, Unire**, fiecare cu un complex propriu, adesea complicat (Vedeți Scrierile Filocalice al Sfinților Părinți).

50. Datorită păcatului, Treapta Întâia poate fi considerată ca: Purificarea, Curățirea, Pocăința.

VI

51. **TREAPTA a Doua** este doar a celor ce caută și vor cu adevărat Practica Isihastă.

52. În treapta Întâia, ÎNCHINAREA cu NUMIREA se consideră **Rugăciunea**, dar **RUGĂCIUNEA** propriu-zisă **peste** acestea începe.

53. ÎNCHINAREA și NUMIREA sunt **Activ** de a **Intra** în TAINA RUGĂCIUNII, de aceea trebuie făcute.

54. RUGĂCIUNEA este **RITUAL** și RITUALUL este **LEGĂMÂNT-JURĂMÂNT** și LEGĂMÂNTUL este **PREFACERE** reciprocă.

55. În RUGĂCIUNE se continuă și se Păstrează ÎNCHINAREA și NUMIREA, dar acestea **Intră** într-o **CONSACRARE** de LEGĂMÂNT-JURĂMÂNT **între** tine și DUMNEZEU, care Aduce ÎNTĂLNIREA CU PREFACEREA.

56. RITUALUL **Aduce** FAȚĂ în FAȚĂ DIVINUL și Lumea, între care se **Stabilește** un LEGĂMÂNT-JURĂMÂNT.

57. **Înfrișător** este LEGĂMÂNTUL-JURĂMÂNT **între** tine și DUMNEZEU; vai și amar de cel care **calcă** acest LEGĂMÂNT.

58. ÎNCHINAREA și NUMIREA nu mai sunt în „gol” de ÎNTĂLNIRE, ci în „JURĂMÂNT” de a **STA** real și faptic FAȚĂ în FAȚĂ.

59. Indiferent că faci cu Trupul sau cu Mintea și Duhul, RITUALUL RUGĂCIUNII **nu** se mai **poate desface** sau rupe, intrând într-o „**robie fericită**” a SACRALITĂȚII.

60. LEGĂMÂNTUL Mistic se face zisa „nebungie mistică”, Consacrarea acesteia fiind „**Fecioria mistică**”.

61. Misticile vorbesc despre „Nunta mistică”, care la mulți cade în „false autodesfrânări”.

62. Biblic Creștin, **CHIPUL NUNȚII Mistice** este CHIPUL FIULUI-MIRELE-FECIORUL DIVINO-Lume.

63. Iată încă o MARE TAINĂ a Practicii Isihaste: **nimeni** nu poate face RUGĂCIUNEA Mistică, decât în „**CHIPUL de FIU-MIRE-FECIOR (FECIOARĂ)**”: nimeni nu poate **STA** în **FAȚA** Lui DUMNEZEU TATĂL **decât** **CHIPUL FIULUI** Său.

64. De aici tradiția că **RITUALUL** Mistic **nu-l poate** face nimeni, decât cei **CONSACRAȚI-FIII Lui DUMNEZEU** (Preoții, Monahii, Asceții).

65. De aici și tradiția Isihastă că aceia care se dedicau RUGĂCIUNII Isihaste trebuiau să primească o „Consacrare-BINECUVÂNTARE de **Filiație** Mistică” de la un Povățuitor Mistic (Duhovnicia mistică).

66. De aici, **CHIPUL RUGĂCIUNII** Isihaste este **CHIPUL de FIU al Lui HRISTOS**, ICOANA-ARHEMODELUL Accesibilității RUGĂCIUNII.

67. Misticile antice metafizice și cele oculte mai păstrează „vagi amintiri” de **RITUAL**, dar golit de SACRUL LEGĂMÂNTULUI de TAINĂ, care prin HRISTOS devine IUBIREA DIVINĂ-Transfigurarea prin CHIPUL de FILIAȚIE.

68. Ritualul ca „jertfele antice” (mai ales cele de omorâre-sângerare) este un Ritual de Curățire-ispășire, pe când RITUALUL Creștin este **fără** omorâre și ca VIUL FIULUI.

69. Iată TAINA RUGĂCIUNII Isihaste: Transfigurarea și **PREFACEREA, ÎNDUMNEZEIREA prin CHIPUL de FIU**, care totodată face și ÎNDUMNEZEIREA prin HARUL DIVIN.

70. Doar **PESTE** CHIPUL FIULUI poate Coborî DUHUL PREASFÂNT al TATĂLUI cu HARUL Cel Pătrunzător.

71. Practica Isihastă este această **RUGĂCIUNE** a **CHIPULUI de FIU**, care DESCHIDE accesibilitatea **PESTE** HOTARUL Lumii.

72. „Iată-mă, DOAMNE, PĂRINTE a toate, **Îmbrăcat** în CHIPUL FIULUI TĂU, VIN și Eu Făptura TA. Și STAU cu ÎNCHINARE în FAȚA TA, într-o **Fericită OPRIRE** de TAINĂ, în care **aș dori să STAU** o VEȘNICIE”.

73. „**Fac ALTARUL** de TAINĂ din CHIPUL FIULUI TĂU și Transfigurat-Prefăcut și Eu în Chipul de Fiu de Creație, iată-mă PRIMIT în FAȚA TA, unde nu poate Sta nimeni, decât în CHIPUL FIULUI TĂU. Căci **Făptura nu** se poate **Îndumnezei decât** prin CHIPUL FIULUI PESTE care se ODIHNEȘTE DUHUL PREASFÂNT”.

74. „RUGĂCIUNEA Mea de Făptură este **ALTAR-CHIP** de FIU și **RITUAL** de a **STA** la HOTARUL-OPRIREA IUBIRII de FIU, căci **IUBIREA este RUGĂCIUNEA**”.

75. Iată Practica Isihastă, **GĂSIREA și ÎMPLINIREA** în CHIPUL de FIU, în care și **Făptura** Creată trebuie să se **Îndumnezeiască**.

76. RUGĂCIUNEA este **VORBIREA** de TAINĂ dintre Fiul, care se **ÎNCHINĂ și ÎL MĂRTURISEȘTE pe TATĂL, și TATĂL**, IUBIREA VEȘNICIEI.

77. Practica Isihastă este **Urcarea Primei TREPTE: ÎNCHINAREA și NUMIREA CHIPULUI** de FIU, ca să se ajungă la TREPTA **PREFACERII** în CHIPUL de Fiu, prin care **DARUL** CHIPULUI de FIU să se facă RITUALUL RUGĂCIUNII-VORBIREA IUBIRII DUMNEZEIEȘTI.

78. Așa „Practica Isihastă” **nu** este mistica „zisei **spiritualizării**” a „**esențializării**” Lumii, ci Mistica „ieșirii din păcatul morții” și Mistica ÎMPLINIRII CHIPULUI Omului, HOTARUL de TAINĂ **dintre** Lume și DUMNEZEU CREATORUL.

79. Omul este **UNITATEA** dintre Lume și DIVIN.

80. Omul nu este produs al Naturii, ci Supra-natura, Creat din „Țărâna Lumii” și SUFLAREA Lui DUMNEZEU, ce se fac CHIPUL de Om-HOTARUL dintre Lume și DIVIN. Omul este UNITATEA, **niciodată „parte”**, nici doar Natură-Lume, nici doar DIVINITATE, ci **ÎNTRE-ÎNTÂLNIRE** (fără excludere).

81. Omul nu este „Structură de Natură Creată” și structură de Spiritualitate DIVINĂ (cum zic metafizicienii), ci Omul este doar ÎNTREG-CHIP de Om, HOTAR **ÎNTRE** Trupul Lumii și DUHUL DUMNEZEIESC.

82. Păcatul **rupe ÎNTREGUL** de Om într-o „**Structură de Memorial**”, ca **Trup și Suflet**, ce se autodistrug reciproc.

83. Trupul și Sufletul în „**gol**” de CHIP ÎNTREG de Om sunt într-o anormalitate a păcatului.

84. Mistica Isihastă nu este nici Mistica „**în**” Trup, nici „**în**” Suflet, ci doar în CHIPUL ÎNTREG de Om, **CHIPUL de FIU**-Asemănarea DUMNEZEIASCĂ.

85. **Trupul** păcătos trebuie să-și Caută **CHIPUL de Om** și **Sufletul la fel** să-și Caută **CHIPUL de Om**, nu în **propriile „fenomene trupești și Spirituale”** (care produc autodivinizări cu înșelări demonice).

86. Și Trupul și Sufletul **au** în Sine „**MEMORIALUL**” CHIPULUI de Om, care se **confundă** adesea cu DIVINUL, de

unde grija Mistică de a **deosebi Duhul** din Trup și din Suflet de DUHUL DUMNEZEIESC al CHIPULUI de FIU ca ÎNTREG CHIP de Om.

87. HARUL DIVIN poate „STRĂLUMINA” și cele Trupești și cele Sufletești, dar VEDEREA de DUH o poate A avea doar CHIPUL ÎNTREG de Om, de aceea Mistica Isihastă este o Mistică ICONICĂ de CHIP.

88. Doar CHIPUL de Om poate LITURGHISI DARUL-PRESCUREA Lumii, ca să se FACĂ TRUPUL DUMNEZEIESC al FIULUI DUMNEZEIESC.

89. Doar Mistica Biblic Creștină este **Mistica LITURGICĂ**, celelalte sunt mistici ori „premergătoare”, ori de Structuri psiho-fizice în „gol” de CHIP (de unde panteismul și autodivinizarea în de-personalizarea Omului, până la „esență” fără CHIP).

90. Rugăciunea fără CHIP, doar în „esență Spirituală”, nu este cea Isihastă, de aceea ca Isihasm Omul își Caută CHIPUL de Om-FIU, singurul care poate **STA** în FAȚA Lui DUMNEZEU TATĂL.

VII

91. Urmează alte Trei TREPTE ale Practicii Isihaste: PREFACEREA EUHARISTICĂ, CINA Cea de TAINĂ, ÎMPĂRTĂȘIREA.

92. Dacă până aici poate avea acces **oricine**, de aici încolo **doar** cei care au „**HAINA de NUNTĂ**” pot fi „**admiși**”; cine intră pe „furiș și hoțeste” va fi aspru pedepsit.

93. Omul **ADUS** ca **DAR** de FIU, **Înainte** **TATĂLUI** DUMNEZEU, se **mai PREFACE** „**încă o dată**” în TRUPUL EUHARISTIC al Lui HRISTOS, Absolutul FIU DUMNEZEIESC, care ne **ASUMĂ** și pe noi în CHIPUL Său, ca BUTUCUL VIEI cu toate „Mlădițele” Sale.

94. Atenție! Sunt Două ÎNDUMNEZEIRI în Isihasm, Prima prin PREFACEREA în **CHIPUL de FIU** (care STĂ înaintea

TATĂLUI) și a Doua, PREFACEREA-ASUMAREA-UNIRE în UNICUL (BUTUCUL) FIU-HRISTOS.

95. Prima este o Îndumnezeire Personală, a DOUA este o ÎNDUMNEZEIRE Cosmică și Supra-Cosmică EUHARISTICĂ, care se face CINA cea de TAINĂ, Cosmică, la care Cerul și Pământul deodată sunt, Lumea și DUMNEZEU se ÎMPĂRTĂȘESC în CHIPUL VEȘNICIEI.

96. La această Treaptă, Practica Isihastă are nevoie de **Duhovnic și Povățuitor iscusit**, pentru că cine este „obraznic și fur-hoț” va fi **pedepsit** ca Îngerii care au devenit **demoni**.

97. **STAI** la HOTARUL „**Postului și ÎNCHINĂRII**”; **STAI** în **RUGĂCIUNEA ICONICĂ** în CHIPUL IUBIRII de FIU în FAȚA TATĂLUI, **STAI O VEȘNICIE**, și această STARE-HOTAR de TAINĂ se va DESCHIDE și în **VEȘNICIA EUHARISTICĂ**, pe care o face doar **PREASFÂNTUL DUH** prin TAINA Sa ce UNEȘTE TOTUL în **TRUPUL UNIC** al FIULUI ÎNTRUPAT, HRISTOS DUMNEZEU și Lumea **deodată**, fără amestecuri.

98. Nu te **lăsa amăgit** de „Șarpele demon” să faci „**magia pomului ispitirii-morții**” ori **demonismul Îngerilor** căzuți, al Spiritualizării fără chip...

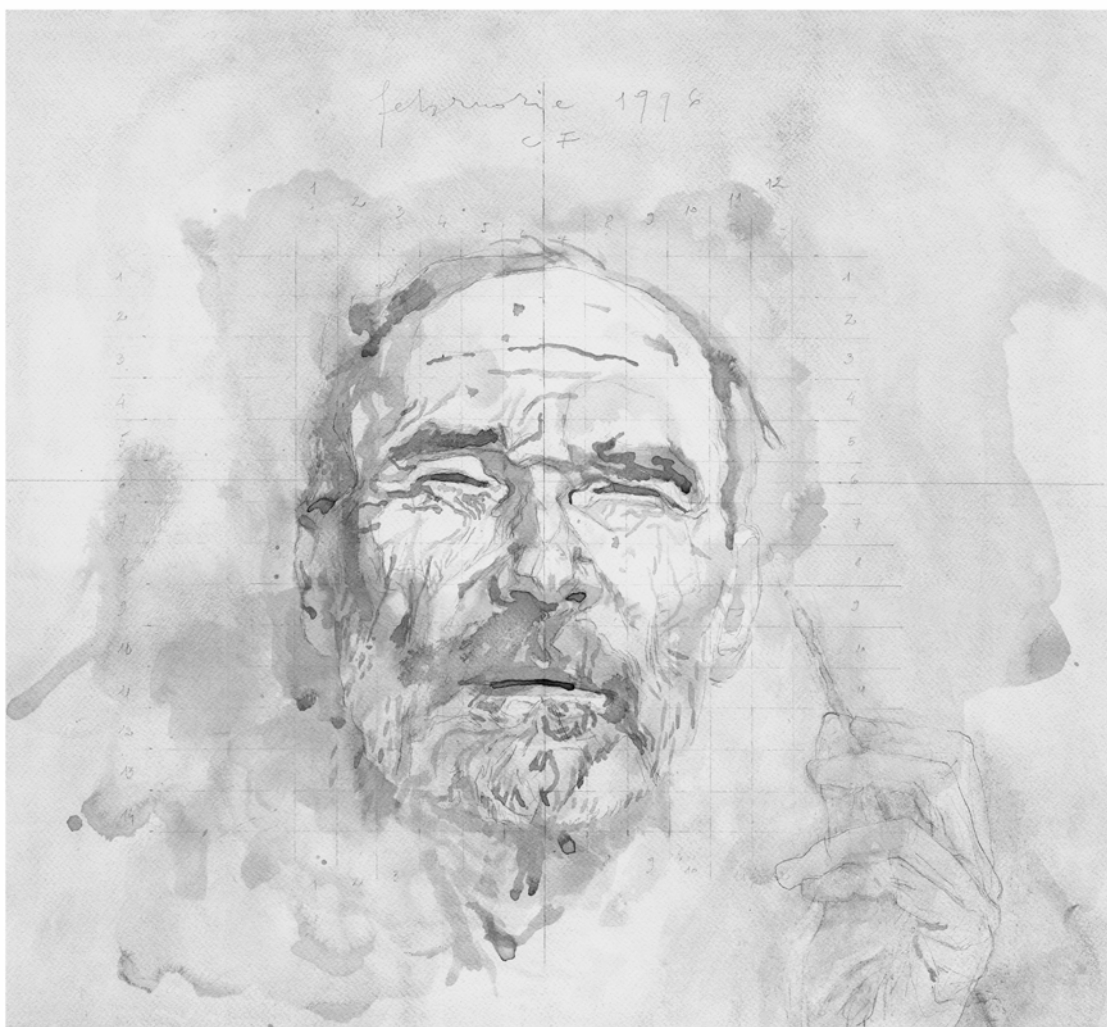
99. **STAI** la HOTARUL de TAINĂ dintre Lume și DUMNEZEU, **STAI NEMIȘCAT** ca într-o ICOANĂ, OPREȘTE-te pe ALTARUL CHIPULUI IUBIRII de FIU; **STAI OPRIT în însăși OPRIREA** de HOTAR și prin aceasta vei **TRECE** în Cele de **DINCOLO**.

100. Practica Isihastă este Mistica **OPRIRII Absolute**, Isihia-Liniștea-PACEA Absolută; dar **nu este „Oprirea în gol”** (ca misticile metafizice), ci **OPRIREA în DEPLINUL** Lumii și al Lui DUMNEZEU care se **ÎNTĂLNESC** și **STAU** ca în ICOANĂ în **IUBIREA VEȘNICIEI**, CHIPUL FIULUI-CHIPUL VEȘNICIEI.

Ierom. Ghelasie Gheorghe

Cuprins

<i>A exista pentru a învia!</i>	5
Interviu realizat de Olga Dăescu	
<i>Rațiune. Credință. Împreună lucrare</i>	19
Costea Munteanu	
<i>Considerații despre Adevăr</i>	35
Pr. John Ocana, Pennsylvania, U.S.A.	
<i>Coborârea în adânc</i>	37
Marius Ciulică	
<i>Minte și conștiință: teorii curente. Antropologia iconică</i>	43
Florin Caragiu	
<i>Ofranda</i>	75
Monica Rohan	
<i>Fresele din strada Venerei</i>	77
Mihai Sârbulescu	
<i>Sfințenie și Vederea lui Dumnezeu</i>	81
Pr. Andrew Louth	
<i>Rorty: La ce bun adevărul?</i>	95
Ciprian Voicilă	
<i>Prozopoeie</i>	99
Monica Rohan	
<i>Despre prejudecăți</i>	101
Gheorghe Ceaușu	
<i>Culori</i>	118
Horea Paștina	
<i>Eutanasia-Recente evoluții legale</i>	120
Corinna Deskelkamps-Hayes	
<i>Însemne dintr-o galerie</i>	128
Marie-Jeanne Jutea Bădescu	
<i>Beethoven – Jurnal inedit</i>	130
Carmen Caragiu Laswell	
<i>Euharisticul</i>	142
Dan Popovici	
<i>Nae Ionescu și discipolii săi în dosarele securității</i>	152
Dora Mezdrea	
<i>Dăruirea</i>	166
Monica Rohan	
<i>Identitate. Poliidentitate. Criza identităților</i>	168
Marius Dumitru	
<i>O Sută de VERSETE despre Isihasm</i>	194
Ghelasie Gheorghe	



CONSTANTIN FLONDOR: autoportret/detaliu/desen/hartie/creion, bait/1996/50x70cm

SINAKSA