

SINAKSA

SINAKSA

Reproducere desen: Dan Palade: *Toacă*, tehnică mixtă desen peniță tuș/lemn grunduit, 110x18cm
sigle ornamentale – reproducere după lucrări de SILVIU ORAVITZAN

SINAKSA



NR. VII/2011

Editura Platytera

Adresa de contact:
editura_platytera@yahoo.com
(cu mențiunea: pentru Revista „Sinapsa”)

ISSN 1844 – 3524



Natura sinodicității*

Nu se poate vorbi de natura sinodicității Bisericii fără a se vorbi de bazele acestei sinodicități.

1. Una dintre aceste baze este umanitatea ca întreg identic după ființă, dar și invers în persoanele care îl constituie. Noi, oamenii, suntem una după ființa noastră umană, dar deosebiți ca persoane. Comunicăm în chip firesc și necesar, dar ne alegem partenerii de comunicare și obiectul ei nu se confundă. Fiecare din noi reprezentăm ființa umană întreagă și totuși nici unul nu putem trăi singur, în afară de orice comunicare.

Dumnezeu însuși a spus la creație: „Nu este bine să fie omul singur. Să-i facem ajutor asemenea lui” (Fac. II, 18). Aceasta e egal cu: „Nu se poate să fie omul singur”. O singurătate temporală echivalează cu pieirea în scurtă vreme a speciei umane. O singurătate eternă este o enormă și insuportabilă plictiseală și sărăcie spirituală. Nu-l poate scoate pe om din singurătatea lui lumea animală, cu atât mai puțin cea minerală. El are nevoie de persoane asemenea lui, de aceeași ființă cu el, capabile de cuvânt. Are nevoie de astfel de persoane atât de mult, încât – teologic vorbind – după ce a făcut Dumnezeu femeia, vorbește de om alternativ la plural și la singular, ceea ce înseamnă că numai împreună cu alții omul este om întreg sau poate dezvolta posibilitățile sale de om: „Și a făcut Dumnezeu pe om; după chipul lui Dumnezeu i-a făcut pe ei” (Fac. I, 27), binecuvântându-i să se înmulțească, pentru ca nici prima pereche să nu rămână singură (Fac. I, 28).

Omul este ființă dialogică. Aceasta înseamnă că trebuie să comunice altora gândurile sale, simțirile sale, să apeleze la ajutorul lor și să primească de la ceilalți gândurile, simțirile și ajutorul lor. Iar aceasta înseamnă că sunt capabili să se înțeleagă, că gândirea și simțirea lor sunt umane. Dar gândirea și-o îmbogățesc și simțirea și-o realizează întreagă numai împreună; că își produc simțirile și relația între ei. Nu mai vorbim de trebuința colaborării pentru a descoperi împreună legile naturii și a prelucra disponibilitățile ei spre folosul comun. Dacă animalele nu sunt ființe dialogice și de aceea nici cuvântătoare, deci nu ies din singurătatea lor decât pentru a se înmulți spre folosul omului, omul este în însăși esența lui o ființă dialogică, nescufundată în singurătate, imprimată de caracterul comuniunii.

Prin dialog, oamenii sunt legați și totuși liberi. Nici unul nu poate dispune de celălalt în această legătură, decât prin abuz, care e refuzat de celălalt lăuntric și până la urmă și exterior. Dar ei dispun împreună de modul folosirii legăturii lor. Și faptul acesta îl ferește pe fiecare de a se depărta prea tare de ceea ce e potrivit firii umane.

E o temă de adâncit faptul paradoxal că omul individual este umanul întreg și, în același timp, că luat singur de sine este profund singur și că nu poate suporta singurătatea, că

* D. Stăniloae, *Natura sinodicității*, în «ST», XXIX, 1977, nr. 9-10, pp. 605-614.

Aducem mulțumirea noastră d-nei Lidia Stăniloae pentru bunăvoința cu care ne-a acordat posibilitatea să publicăm acest articol.

singurătatea este nefirească, contrară firii lui. Fiecare om reprezintă umanul întreg, dar în același timp numai în comunicare mai mult decât voluntară cu ceilalți. Teologii ruși, începând cu V. Lossky, au văzut în necesitatea și în satisfacerea cât mai deplină a comunicării cu ceilalți caracterul de persoană al omului. Când omul slăbește, comunicarea cu ceilalți cade la starea de individ, spune el. Dar e de observat că omul nu poate realiza niciodată complet starea de individ, fie prin singurătate totală, fie prin manipularea celorlalți, chiar prin cuvânt, ca mijloace ale satisfacerii intereselor sale, care e și ea, până la urmă, un fel de de singurătate. Într-un chip bun sau rău el este fără să vrea în relație cu ceilalți, deci într-o dependență de ei și într-o comunicare cu ei. Desigur, firea sinodicității umane s-ar satisface deplin când oamenii n-ar căuta să slăbească și să desfigureze comunicarea între ei, ci ar folosi-o spre buna lor înțelegere în libertate.

2. Din punct de vedere teologic, natura sinodicității umane în sens larg își are, la rândul ei, bază în faptul că omul e făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. O spune aceasta Dumnezeu însuși. Căci înainte de a face pe om, zice: „Să facem pe om după chipul Nostru” (Fac. I, 26). Deci se numește pe Sine la plural și totuși se dă ca model al chipului uman la singular. Iar după ce a făcut pe Eva ca ajutor lui Adam, se spune că „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu i-a făcut pe ei”. Deci chipul e unul, dar oamenii făcuți sunt doi și, implicit, mai mulți. Însuși Dumnezeu este, deci, o unitate de ființă într-o Treime de persoane și așa sunt făcuți și oamenii. Sfântul Grigorie de Nisa a spus că „nu într-o parte a naturii se află chipul, nici într-un membru al ei se găsește harul, ci natura în totalitatea ei este chipul lui Dumnezeu”¹. Chipul se activează în concret în relațiile între persoanele umane. Iar teologul rus Ciprian Kern, comentând pe Sfântul Grigorie Palama, spune: „În alt înțeles, asemănarea cu Dumnezeu nu e numai chipul unei persoane din Sfânta Treime, ci al întregii Treimi de viață făcătoare. Omul credincios reflectă astfel în sine, în structura și viața sa spirituală, viața intertreimică a dumnezeirii. Aceasta au învățat-o Sfântul Grigorie de Nisa, Sfântul Chiril din Alexandria, Fericitul Teodoret, Vasile de Seleucia, Atanasie Sinaitul, Ioan Damaschin, Fotie”².

3. S-ar putea spune că această sinodicitate naturală, sau creațională se manifestă pe o rază mai restrânsă în familie și, pe plan mai larg, în fiecare națiune. În familie există o unitate și în același timp o neconfundare a persoanelor, o afirmare a unității lor în libertate. Nu o silă externă face pe membrii unei familii să se mențină într-o unitate, ci o pornire interioară, ca și faptul că au, pe lângă anumite interese comune, un mod de a fi comun. Există un duh al fiecărei familii. Dar familia nu se poate închide în ea însăși. Ea are nevoie de alte familii. Sinodicitatea aspiră la realizarea ei pe planul universal uman.

Pe lângă toate divergențele de concepții între membrii acesteia, totuși ei au ceva comun care-i ține într-o unitate. E limba comună în primul rând, iar limba comună s-a format dintr-o îndelungată viețuire comună, pe un teritoriu comun, într-o istorie comună; și conținutul ei de înțelesuri, cu toate că e identic cu conținutul general uman, dă acestui conținut nuanțe de simțire și de înțelegere proprii. Aceasta face ca neamurile să reprezinte și ele împreună o anumită sinodicitate naturală.

Păcatul a făcut ca realizarea unității armonioase a umanității în diversitatea de persoane să fie împiedicată, sau ca diversitatea să fie folosită ca pricină de neînțelegeri și de luptă între ele.

Păcatul a făcut și face ca atât unitatea umanității, cât și diversitatea de persoane și de neamuri să fie folosite ca pricini de abuzuri, prin accentuarea unilaterală a uneia sau alteia.

¹ P.G., 44, 185.

² *Antologia Sf. Grigorii Palami* (rus.), Paris, Ymca Press, 1969, p. 355.

Sinodicitatea este echilibrul sănătos între unitate și diversitate, sau menținerea și manifestarea diversului în cadrul unității, fără slăbirea unității, și fără amenințarea diversității.

4. Sinodicitatea în acest sens e realizată în Hristos și în Biserică, ca adunare a tuturor în Hristos.

În Hristos nu se anulează ordinea creației, sau faptul unității umanului în diversitatea persoanelor. Despre faptul că persoanele individuale unite în Hristos nu sunt destinate să se confunde într-o masă uniformă, ci dimpotrivă sunt chemate să-și dezvolte la maximum caracterele lor proprii, ne vorbește întreaga învățătură a Sfântului Apostol Pavel despre felurimea darurilor ce se primesc în Hristos după felurimea însușirilor lor naturale (Rom. XII, 5).

În Biserică, că în trupul lui Hristos extins în chip tainic, deși nu se anulează diversitatea naturală a persoanelor și a națiunilor, se restabilește și se dezvoltă unitatea de gândire a umanității celei una, ridicându-se din starea contradictorie la care păcatul a dus această diversitate. În Biserică se realizează în planul gândirii o unitate asemenea unității dintre mădularele unui trup sănătos, în care mădularele nu se luptă între ele și fiecare își poate împlini deplin funcția sa spre sănătatea întregului trup.

Această unitate se realizează datorită lucrării aceluiași Duh al lui Hristos. „Darurile sunt felurite, dar Duhul este același”, spune Sfântul Apostol Pavel (I Cor. XII, 4). Iar aceasta „ca să nu fie neunire în trup, ci mădularele să îngrijească deopotrivă unele de altele” (I Cor. XII, 25).

Sfinții Părinți au înfățișat pe larg această unitate într-o diversitate simfonică a Bisericii. Sfântul Grigorie de Nisa, opunând dezbinării sau diversității contradictorii produsă la turnul Babel, sau prin păcat, unitatea în diversitatea simfonică, restabilită și desăvârșită în Biserică prin pogorârea Sfântului Duh, zice: „Căci trebuia ca cei ce au rupt conglăsuirea (τὴν ὁμοφωνίαν) la clădirea turnului, să vină iarăși la conglăsuire odată cu zidirea duhovnicească a Bisericii”³.

Sfântul Grigorie de Nazianz opune, la fel, dezbinării produsă prin păcat la turnul Babel, armonia la care ne ridică Sfântul Duh. „Căci din același Duh unic, revărsându-se în mulți aceeași înțelegere, sunt chemați toți într-o unică armonie” (εἰς μίαν ἁρμονίαν συνάγεται)⁴.

E vorba, deci, de nașterea unei gândiri comune în cei ce sunt aduși la aceeași credință prin sălășluirea aceluiași Duh în Hristos. Acest eveniment s-a produs odată cu nașterea Bisericii. S-ar putea spune că tocmai prin aceasta ia ființă Biserica: prin nașterea unei gândiri comune unite între cei ce vin la credință și între Apostoli, datorită faptului că această gândire comună înseamnă totodată o trăire comună în aceeași realitate a vieții dumnezeiești a lui Hristos.

Cel ce face din credincioșii în Hristos un singur trup duhovnicesc între ei și cu Hristos, deși sunt menținuți în darurile lor naturale deosebite și sunt întăriți în ele prin darurile dumnezeiești, mai presus de fire, este Duhul Sfânt, căci Duhul Sfânt este aducătorul în ei al vieții dumnezeiești din umanitatea lui Hristos. Duhul Sfânt îi leagă pe credincioși cu darurile lor deosebite sau cu modurile deosebite de a trăi și pune în lucrare aceeași viață dumnezeiască a lui Hristos. El îi unește pe credincioși întreolaltă, căci El e purtătorul vieții lor comune primite din Dumnezeu și El îi face să i se deschidă ei fiecare după capacitatea și modul lui personal. El creează în fiecare, odată cu aceasta, conștiința apartenenței la ceilalți, a apartenenței la același Hristos, deci a apartenenței la Biserică, deci conștiința că sunt purtătorii aceluiași Duh. Duhul Sfânt imprimă în fiecare aceeași viață dumnezeiască a lui Hristos, după modul lui propriu, dar odată cu aceasta și sentimentul că darul lui sau modul lui de a primi și activa viața dumnezeiască

³ In S. Stephanum, P.G., 46, 705.

⁴ In *Pentecostem*, Horn. XVI; P.G., 36, 448.

are nevoie de darurile celorlalți, sau de modurile de a primi și activa această viață de către ceilalți, dar și că darul lui e de folos celorlalți, sau e pentru ei. Duhul eliberează de păcatul separării și contradicției și întărește pornirea de comunicare între toți cei ce cred, pentru că în calitatea Lui de Dumnezeu e pentru toți, sau aduce viața dumnezeiască, cea care se revarsă în toți, pentru a uni pe toți. Duhul face din toți întregul duhovnicesc organic, sau simfonic al Bisericii (ὄλον) întărind o pornire naturală pusă în toți de Dumnezeul tuturor prin creație.

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că în Hristos se restabilește unirea dintre noi și Dumnezeu, unire care s-a pierdut prin păcat. Prin pârga umanității luată din noi, Hristos „ne-a învrednicit să fim una și aceeași cu Sine după omenitatea Sa, precum am fost rânduiți dinainte de veacuri să fim în El mădulare ale trupului Lui”. „Căci tuturor le e vădit că taina săvârșită în Hristos la sfârșitul veacului este în chip neîndoielnic dovada și împlinirea celei puse la începutul veacului în protopărinte”⁵.

Ca și cei doi Grigorie (de Nisa și de Nazianz), așa afirmă și Sfântul Ioan Gură de Aur, anume că precum la turnul Babel limbile au stricat armonia existență, așa la Cincizecime tot limbile „au unit ecumena și au adus la aceeași gândire cele dezbinat”. Duhul revărsând iubirea și aceeași lumină adevărată – căci nu e decât una și aceeași lumină – „a pus temelii și pe ea au ridicat zidirea” (Biserica)⁶.

Sfântul Ioan Gură de Aur adâncește paradoxul că mădularele întregului nu sunt numai deosebite între ele, ci au și ceva comun care le leagă, așa cum e cazul și cu mădularele trupului. Trupul se caracterizează tocmai prin unitatea ce există între mădulare deosebite. Dacă n-ar fi mădulare deosebite, n-ar fi trup. Căci uniformitatea nu constituie un trup. Dar, pe de altă parte, dacă mădularele ar fi numai deosebite, n-ar putea forma o unitate; deci, iarăși n-ar constitui un trup. Unitatea trupului care rezultă din armonia lor e așa de mare că ea dă o egalitate de cinste tuturor mădularelor, căci în fiecare se reflectă trupul întreg cu specificul lui.

Dar, după ce a semnalat simplu paradoxul, Sfântul Ioan Gură de Aur aduce și explicația: „Egalitatea în cinstire a mădularelor se datorește faptului că ele fac un lucru comun, faptului că cele mici iau parte la îndeplinirea lucrurilor mari împreună cu cele mari, faptului că valoarea unitară a lucrului comun înfăptuit se răspândește ca un nimb peste toate mădularele care au luat parte la împlinirea lui”⁷.

Aceasta înseamnă că unitatea organismului se vede în fiecare mădular și se susține prin toate.

Formulând mai precis paradoxul unității trupului și al deosebirii mădularelor, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Căci fiecare din mădularele noastre are și o lucrare proprie și una comună. Și, de asemenea, este în ele și o frumusețe proprie fiecăruia și una comună”.

Aceasta înseamnă că întregul lucrează în toate și prin aceasta toate fac o lucrare comună. Dar întregul lucrând în toate sau toate împlinind o lucrare comună, această lucrare comună nu le desființează în ceea ce au deosebit și astfel lucrarea comună are o complexitate, o bogăție unică, reflectată în fiecare mădular, dându-i acestuia frumusețea unică a întregului, dar această frumusețe luând forma proprie mădularului. Reținem, deci, din prezentarea Bisericii făcută de Sfântul Ioan Gură de Aur ca idee generală, prezentă și lucrarea întregului în fiecare mădular. Acest întreg (ὄλον) este Biserica. Ea face ca fiecare mădular să-și îndeplinească lucrarea proprie, dar în așa fel ca ea să fie în același timp o lucrare făcută prin puterea ce i-o dă întregul, spre folosul

⁵ *Ambigua*, P.G., 91, col. 1097.

⁶ *De Sancta Penicoste*, Horn. II; P.G., 50, 467.

⁷ *In Epist. I ad Cor.*, Horn. XXX; P.G. 60, 253.

întregului, adică să fie o lucrare a Bisericii pentru Biserică. Dar ceea ce dă Bisericii acest caracter de întreg este Duhul Sfânt, încât, în ultimă analiză, Duhul este cel care, dând darurile deosebite, face ca ele să fie ale Lui și ale Bisericii ca întreg.

Duhul fiind întreg în fiecare credincios, iar prin aceasta constituind forța care-i ține pe toți legați, se poate spune că toți sunt prezenți în El, ca într-un fel de „loc” spiritual și dinamic, în care sunt adunați toți, fără ca acest „loc” să-i confunde, ci unindu-i ca o punte așezată viu și mobil între toți. Persoana Lui dumnezeiască cuprinde toate persoanele umane ale celor ce cred, sau e între toate, dându-le puterea să rămână legate și între ele și să sporească împreună în înțelegerea lui Dumnezeu și în dragostea dintre ele.

Dreapta învățatură despre sinodicitatea Bisericii, care îmbină paradoxal și mai presus de înțelegere unitatea și deosebirea persoanelor în ea, are ceva asemănător cu învățatura despre unitatea de ființă și deosebirea de persoane din Sfânta Treime sau despre unitatea de ipostas și deosebirea de firi din Iisus Hristos. Toate trei învățăturile se caracterizează prin aceeași îmbinare a unor laturi opuse (*coincidentia oppositorum*). Îmbinarea aceasta desfăcând-o pentru a lua una sau alta din cele două laturi, în mod simplist, din refuzul de a accepta taina acestei îmbinări s-au născut toate ereziile. Ortodoxia se dovedește în toate cele trei învățături ca îmbrățișând ambele aspecte opuse sau ambele forme ale realității, care par opuse. Ortodoxia echivalează astfel cu opusul unilateralității, născută totdeauna dintr-o înțelegere prea simplist rațională a realității.

Așa cum din tendința de a reduce îmbinarea paradoxală a unității de ființă și a trinității de persoane în Sfânta Treime, fie la unitate, fie la trinitate, s-a născut erezia sabeliană sau triteistă, iar din tendința de a reduce îmbinarea paradoxală a unității de persoană și a dualității de firi în Hristos, s-au născut erezia nestoriană și cea monofizită, căzându-se atât în privința Treimii cât și a lui Hristos într-o latură sau alta, pe când dreapta credință le-a menținut îmbinate pe amândouă, așa au făcut confesiunile occidentale și în privința Bisericii: catolicismul a ales unitatea cu păgubirea libertății persoanelor credincioase și a valorificării lor pe toate planurile, iar protestantismul a ales libertatea sau diversitatea persoanelor, cu păgubirea unității Bisericii.

Cele două forme de creștinism occidental au ajuns la neînțelegerea tainei Bisericii, pornind de la întrebarea: poate fi menținută unitatea de gândire împreună cu libertatea unor persoane înzestrate cu daruri deosebite de înțelegere? Voința de a rămâne în această unitate nu cere o renunțare la o gândire personală multiplicată împreună cu numărul persoanelor? Socotind că nu se pot împacă cele două, catolicismul a ales alternativa unității cu sacrificarea gândirii personale, iar protestantismul a ales libertatea de gândire personală cu sacrificarea unității Bisericii.

Greșeala ambelor părți, căzute într-o unilateralitate sau alta, socotind opusă celeilalte, provine din faptul mai adânc că n-au conceput adevărul dumnezeiesc ca o infinitate și nici cunoașterea lui ca o experiență, ca o înaintare în experiența acestei infinități, în măsura progresului duhovnicesc, putând contribui toți la înțelegerea lui, în măsura acestei trăiri, fără să iasă nici unul din unitatea trăirii și deci a cunoașterii acestei infinități. Nu și-au dat seama că înțelegerea persoanelor se află pe diferite trepte, dar toți sunt conștienți că se află în aceeași realitate infinită.

Confesiunile occidentale au conceput adevărul despre Dumnezeu ca fiind cunoscut în chip rațional de la distanță și având să fie formulat pe baza unor speculații logice cât mai corecte, cât mai consecvente și mai sistematizate. Dar, întrucât premisele de la care pornesc aceste speculații pot fi variate, învățăturile despre Dumnezeu pot fi și ele variate. Și atunci se pune chestiunea de a impune una din aceste gândiri, în general opuse, sau de a lăsa tuturor putința să se afirme. Catolicismul a ales prima parte a alternativei, protestantismul pe a doua.

Socotim că ar fi de mare importanță și folos pentru restabilirea unității creștine, ca un viitor sinod să formuleze – după o gândire adâncită la care s-ar putea angaja cât mai mult forțele

gândirii ortodoxe și chiar foruri ca Consiliul Ecumenic al Bisericilor – mai precis această dreaptă sau larg-cuprinzătoare învățătură despre Biserică, pentru a ajuta celelalte formațiuni creștine să iasă din unilateralitatea lor îngust-simplificatoare a înțelegerii Bisericii și să adopte înțelesul Bisericii ca îmbinând în mod paradoxal unitatea și diversitatea, fără păgubirea nici uneia din aceste laturi, adică înțelesul Bisericii ca sinodicitate adevărată. Pregătirea aceasta teologică a înțelegerii sinodicității Bisericii ar avea să arate cum cunoașterea diferiților membri ai Bisericii se înscrie în mod liber ca niște trepte în unitatea aceleiași scări care înaintează în infinitatea aceleiași realități dumnezeiești, sau ca niște scufundări de scafandri în același ocean spiritual, dar la nivele diferite, prin puncte diferite, însă toți cu conștiința că se află în același ocean și fiecare își poate comunica experiența lui celorlalți și o poate primi pe a acelora, îmbogățind cunoștința comună a tuturor.

5. Dar se pune întrebarea: în ce raport se află sinodalitatea episcopală cu sinodicitatea Bisericii în sens larg? (Am ales termenul „sinodicitate” pentru caracterul general al Bisericii de îmbinare a unității cu diversitatea armonioasă, pentru a înlocui termenul „sobornicitate”). În ce măsură sinodalitatea episcopală poate fi o reprezentare a sinodicității Bisericii?

Unii teologi socotesc că e o slujire rezervată episcopilor și preoților aceea de a săvârși Tainele și de a păstra disciplina în Biserică, dar nu și aceea de a învăța și chiar de a afla sensul autentic al unui adevăr cuprins în Revelație. Astfel Homiakov spune: „Cunoașterea adevărului creștin este strict despărțită de obligațiile ierarhice, adică de administrarea Tainelor și de menținerea disciplinei bisericești”⁸.

Serghie Bulgakov merge pe aceeași linie, declarând că adevărul creștin se intuiește în supraconștiințul comun al Bisericii, în care lucrează prin excelență Duhul Sfânt; după el, sinodului îi revine numai rolul de a proclama acest adevăr în definiții dogmatice.

Alți teologi ortodocși, ca de exemplu Andrutsos, recunoscând pe de o parte că ierarhia e infailibilă în totalitatea ei, numai pentru că reprezintă Biserica în întregime, aprobă pe de altă parte următoarele propoziții din *Mărturisirea* lui Dositei: „Dar învățătura prin Duhul Sfânt nu luminează Biserica nemijlocit, ci prin Sfinții Părinți și prin conducătorii Bisericii catolice (= întregi)” și: „Prea Sfântul Duh, lucrând totdeauna prin Sfinții Părinți și prin conducători, izbăvește Biserica de orice rătăcire”⁹. Iar Andrutsos însuși adaugă: „Ierarhia reprezintă Biserica în sinoadele ecumenice nu din porunca credincioșilor, ci jure divino, potrivit cu chemarea ei de la Dumnezeu, iar definind credința pe care trebuie să o mărturisească în toata Biserica, își ia autoritatea sa de la Duhul Sfânt, care călăuzește Biserica după făgăduințele nemincinoase ale Domnului”¹⁰.

Poate că fiecare din aceste opinii are o parte de adevăr. Deci el s-ar afla undeva la mijloc. Nu se poate socoti că cunoașterea adevărului nu are în Ortodoxie o anumită legătură cu slujba rugăciunii, care constituie o parte esențială a săvârșirii Tainelor. Și nici că păstrarea disciplinei în Biserică, care e și o sfătuire a credincioșilor, nu are o legătură cu slujirea învățării. Apoi în toată societatea omenească în general, pe lângă libertatea și valoarea fiecărei persoane, mai există și o anumită lucrare pedagogică săvârșită de cei mai maturi și mai pregătiți asupra celor mai tineri și mai puțin pregătiți. Întrucât membrii ierarhiei se află mai mult timp în rugăciunea cultului Bisericii și se pregătesc mai mult în cele ale învățării Bisericii, nu li se poate contesta un anumit rol deosebit în împlinirea funcției pedagogice în Biserică. Se înțelege, însă, că aceasta trebuie făcută nu pentru stăpânire asupra celor pe care îi învață, ci cu conștiința că aceia sunt subiecte

⁸ La St. Zankow, *Das orth. Christentum des Ostens*, Berlin, 1938, p. 25.

⁹ Def. 18.

¹⁰ *Dogmatica*, trad. rom. de D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 86.

dotate cu libertate și cu grija de a-i crește la un nivel duhovnicesc pe cât se poate asemenea celui al lor și la capacitatea de a folosi libertatea lor în modul cel mai folositor realizării lor adevărate ca oameni și al mântuirii lor.

Pe de altă parte, nu trebuie uitat factorul duhovnicesc în viața Bisericii. Acesta are un mare rol în cunoașterea adevărului și în puterea de învățare a altora. Și există în Biserică foarte mulți membri cu o viață duhovnicească adeseori mai ridicată decât a unora din membrii ierarhiei. Aceasta face ca cunoașterea și învățarea adevărului de către membrii ierarhiei să fie condiționată și completată în general de Biserică, în care se dezvoltă o înțelegere vie și aprofundată și o răspândire a adevărului.

Ținând seama de toate acestea, se poate spune că ierarhia are un har deosebit și – în baza lui – și o poziție deosebită în Biserică, și aceasta o îndreptățește nu numai la săvârșirea Tainelor și la păstoria credincioșilor, ci, în strânsă legătură cu acestea, acest har și această poziție formează temeiul și pentru un rol deosebit în învățarea adevărului, în păstrarea lui și în formularea lui în sinoadele ecumenice. Dar aceste slujiri ea nu le poate împlini decât în strânsă unire cu comunitatea bisericească integrală. Ierarhii primesc harul deosebit de la Duhul Sfânt, dar și în cadrul liturghiei, care nu se săvârșește fără comunitatea credincioșilor, ci în care, la rugăciunea ierarhilor hirotonisitori, se asociază și rugăciunea credincioșilor. Așa cum prefacerea darurilor în trupul și sângele Domnului, deși se săvârșește prin invocarea Sfântului Duh, făcută de preot, dar nu în izolare, ci în ambianța de rugăciune a comunității, la fel și hirotonia episcopului se face prin invocarea Duhului Sfânt de către ierarhii hirotonisitori, dar în ambianța de rugăciune a unei comunități liturgice, care contribuie și ea la pogorârea harului arhieresc peste noul hirotonit. E un act care se săvârșește în mijlocul comunității adunate la Sfânta liturghie, pentru săvârșirea ei. Duhul Sfânt nu hirotonește pe cineva episcop în afara liturghiei, deci în afara comunității liturgice și a rugăciunii ei. De aceea, chiar de la originea acestei calități și slujiri a lui, episcopul este „pars in toto”, nu „pars pro toto”.

El își arată înainte de a fi hirotonit, credința sa, deci destoinicia sa de a împlini slujba de predare mai departe a învățaturii primită de la Apostoli și de a veghea la păstrarea ei, dar această mărturisire nu o face numai în fața ierarhilor hirotonisitori, ci și în fața poporului credincios. Se poate închipui, deci, și cazul când un candidat la hirotonie, mărturisind o învățatură greșită în vreun punct al credinței, careva dintre credincioși să protesteze și ceilalți să i se asocieze și astfel hirotonia să nu se mai facă (cum au protestat credincioșii în Constantinopol împotriva patriarhului Nestorie când nega în predici că Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu). Deci, el trebuie să dea o mărturisire care e în același timp cea primită de la Apostoli, dar și cea care e păstrată de obștea credincioșilor, adică e credința lor. Aceasta e valabilă și pentru propovăduirea lui ca episcop hirotonit.

Episcopul are, prin urmare, și calitatea de a participa la sinodul episcopilor pentru definirea unor puncte ale credinței și nu trebuie să primească o delegare specială de la credincioși pentru aceasta. Dar el reprezintă plinoma Bisericii sale în sinod și în tot timpul, prin faptul că a fost hirotonit și întronizat în cadrul liturghiei, săvârșită cu contribuția comunității în stare de rugăciune.

Iar sinodul nu poate formula decât credința ce există în Biserică și e mărturisită de ea, și definițiile lui trebuie să exprime credința Bisericii. Aceasta se arată prin faptul că Biserica nu le respinge, ci le recepționează fie într-un mod tacit, fie prin acceptarea lor în cântările și rugăciunile cultului ei public.

Biserica dă temeiul anterior și pecetea posteroară definițiilor sinodale. Iar aceasta înseamnă că la formularea nouă a unui punct de credință s-a ajuns prin conlucrarea întregii

Biserici, că în cadrul ei s-a coapt, prin experiențele ei spirituale și prin reflecția activă și receptivă a credincioșilor, o formulă ce are să fie exprimată de sinod și că această pregătire face Biserica să asimileze această formulă.

Cu alte cuvinte, Biserica pregătește sau se pregătește pentru hotărârile ce le va lua sinodul și în cadrul ei se pregătesc și episcopii; și tot ea va stabili dacă formula dată corespunde cu concluzia la care a ajuns în esență ea, prin experiențele și reflecția ei, prin gândirea ei dinainte de Sinod. Iar totul stă în legătură esențială cu învățătura moștenită de la Apostoli în mod neîntrerupt. Și nimeni nu poate păstra atât de fidel această moștenire ca Biserica în întregimea ei. Numai în cazul că episcopii fac parte din această sinodicitate generală a Bisericii, sau sinodul lor reprezintă această sinodicitate generală, hotărârile lor în sinod vor fi valabile, pentru că prin ei se va exprima Biserica. Desigur, Biserica plină de Duhul Sfânt, în a cărei ambianță au primit și episcopii un har deosebit al Duhului Sfânt, care e și un har al reprezentării ei, prin hirotonie.

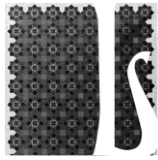
De aceea, episcopii semnând definițiile la care au ajuns prin conlucrarea lor în sinod, puteau zice, pe de o parte: „Semnez pentru că așa crede Biserica mea”, pe de altă parte: „Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă”.

Iar Sfântul Irineu a putut spune despre sinodul apostolic de la Ierusalim: „Acolo era adunată Biserica întreagă” (universa ecclesia convenisset in unum) ¹¹.

Dacă preotul primește prin harul hirotoniei puterea de a aduna în sine, ca o rugăciune a sa, rugăciunea tuturor credincioșilor săi, cu simțirea lor, și aceasta face să coboare harul și ajutorul dumnezeiesc cerut peste ei în parte și peste toți în comun, episcopul primește prin harul mai bogat al hirotoniei sale, între celelalte capacități ale slujirii sale, și pe aceea de a vedea, mereu în Duhul Sfânt, în mod coordonat ceea ce văd credincioșii săi, iar cu toți episcopii adunați la un loc în sinod, capacitatea de a vedea în mod coordonat și echilibrat ceea ce văd toate Bisericile lor, sau Biserica în întregime, călăuzită de Sfântul Duh.

Dumitru STĂNILIOAE

¹¹ Adversus haereses, III, 11, 6; P.G., 8, 925.



a început...

„Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau foarte bune.” (Facerea 1, 2). Creația lui Dumnezeu nu poate fi decât bună. Ca o primă consecință a acestei realități ontologice, omul are capacitatea de a deosebi binele de rău, binele dumnezeiesc fiind o entitate definitiv clarificată. Datorită acestei capacități, omul poate să acționeze în sensul binelui, iubindu-l și conștientizându-l ca scop în sine și călăuză în viață. Cei buni sunt venerați drept exemple vii ale lucrării lui Dumnezeu în noi. Teologia folosește termenul de „antropologie pozitivă”, adică afirmarea convingătoare a umanității ca parte integrantă a lumii create prin bunătatea dumnezeiască. Și totuși se poate formula o întrebare legitimă: de ce același om, care deosebește binele de rău, comite, cu ușurință și ușuratic, faptele cele mai stupide și urâte ce se pot imagina? Mai mult, cum este posibil ca omul, legat prin cheneză de Mântuitorul nostru Iisus Hristos, să fie în stare a-și nega cu atâta înverșunare legătura sa indisolubilă cu divinitatea? La prima vedere, am putea enunța, cu aceeași ușurință devastatoare, existența unei „antropologii negative”. Astfel, chiar dacă natura și cosmosul poartă la infinit pecetea bună a creației divine, umanitatea și-a uitat forța pozitivă, decăzând. Oamenii au pierdut raiul, paradox absolut, pentru că tot în Cartea Facerii stă scris că Adam a fost acela care a dat nume tuturor „ființelor vii” (Facerea 2, 19-20). Cel pentru care Dumnezeu a creat raiul, a fost alungat de acolo.

Nu se poate afirma că omul a decăzut ontologic din starea pozitivă de bine, instaurată la facerea sa. Adam și Eva au primit interdicția de a mânca din pomul binelui și al răului. Făcând-o, ei și-au asumat o răspundere, folosind surprinzător și cu o lipsă de logică neașteptată discernământul, darul cel mai prețios primit de la Dumnezeu. Porunca divină de a nu mânca din fructul oprit nu a fost una negativă. Ci o invitație de a ne folosi discernământul tocmai primit, pentru a înțelege ceea ce doar omului îi era rânduit să înțeleagă. Dar el nu a fost în stare de așa ceva. Părăsind raiul, a înțeles, totuși, că Dumnezeu a sădit în el o conștiință, care ghidează discernământul către facerea de bine, prin lucrarea eternă a Domnului în noi.

Dumnezeu l-a creat pe Adam, ca treaptă supremă a creației. Omul nou, răscumpărat pe cruce de Iisus Hristos, îl poartă în el pe Mântuitorul, Om adevărat și Dumnezeu adevărat, restaurând realitatea creației în forma primară a acesteia. Omul nou trece dincolo de ceea ce au fost Adam și Eva, pentru că are cunoașterea drumului către mântuire ca opțiune independentă, ca asumare responsabilă răsplătită prin forța nouă de a iubi, de a dori binele, dar și prin sfințenie, așezate în noi cu o intensitate ce nu mai fusese cunoscută până atunci.

Să accepte teologia o „antropologie a răului”? A alege răul, a păcătui mai departe, poate fi înțeles și ca opțiune. Aici apare un alt paradox. Deși păcătoșii se consideră puternici, liberi, eliberați de prejudecăți, ei sunt aceia care în realitate n-au capacitatea de a se elibera și de a se aventura pe o cale nouă pentru ei, cea a binelui. Păcatul este o chinuitoare și obositoare repetiție a patimilor. Cei căzuți sub robia acestora nu fac decât să repete aceleași practici, lăsându-se amăgiți de un fals sentiment de plăcere și mulțumire, care dispare repede, făcându-i să caute alte plăceri,

care la rândul lor se vor dovedi trecătoare, păcătosul devenind un biet căutător de noi și noi senzații. Nevoia de a face binele, iubirea de Dumnezeu, este înlocuită de efemer și deșertăciune, de „antropologia negativă” a fugii fără noimă prin deșertul căutării fără rost, alergând după umbrele închipuirii decăzute. De aceea, orice negație în sensul continuării vieții păcătoase nu constituie o alternativă pentru teologie.

Botezul este arma pe care Dumnezeu ne-a pus-o la dispoziție împotriva păcatului. Faptul că însuși Hristos s-a botezat în apele Iordanului este certitudinea dată omului nou că se află sub paza divină atunci când vrea să facă față amăgirilor diavolului. Să rememorăm momentul! Iisus Hristos vine la malul Iordanului pentru a ne învăța ce avem noi de făcut, ca oameni. Să avem dorința de a face binele care se manifestă prin dorința de a șterge, a spăla cele rele. Astfel Iisus Hristos celebrează începutul reșezării în planul creației divine. Botezul în apă înseamnă a ne curăți de cele vechi și de a ne înnoi atunci când cerurile se deschid și Duhul se pogoară asupra noastră. Alianța cu Domnul se împlinește în formă reală. Apa sfințită este vindecătoare prin acțiunea directă a Sfântului Duh. Stabilim o legătură directă, palpabilă cu cele sfinte, fiind în măsură de a simți nemijlocit lucrarea divină în noi și natură. Iisus Hristos inițiază un plan unitar de armonizare a destinului omenesc cu cele sfinte și care cuprinde implicit viața nouă unde, în fine, idealurile frumoase și strădaniile noastre prind formă.

Sfântul Ioan Botezătorul este înțeleș în Noul Testament ca Premergătorul Mântuitorului. El este cel care vestește: „Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine” (Mc. 1, 7) și-l recunoaște pe Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat: „eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duh Sfânt.” (Mc. 1, 8).

Ioan, fiul lui Zaharia și al Elisabetei, provenit dintr-o veche familie de preoți, devine cunoscut datorită vieții sale de o deosebită disciplină ascetică. El își „botează” discipolii, adică îi cufundă în apa Iordanului. Cel ce-l urmează pe Ioan, este „spălat” de cele rele, trece într-un stadiu nou de curățenie trupească și spirituală. În lumea iudaică, ceremonia ritual-religioasă a spălării era rezervată mai ales prozeliților, adică celor care intrau în comunitatea religioasă a iudeilor venind din alte religii. Ioan Botezătorul întrebuințează spălarea rituală într-o formă nouă, purificarea nefiind exclusiv rituală, ci mai ales duhovnicească, în dorința de curățenie a sufletului ce tinde către viața desăvârșită.

Botezul Sfântului Ioan Botezătorul rămâne, a spus-o el însuși, o treaptă intermediară în istoria spirituală a umanității. Botezul în Iisus Hristos, în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh, așa cum îl practicăm noi, creștinii, înseamnă spălarea de păcatul strămoșesc prin cufundarea în apă. Dacă botezul în apa Iordanului este un (nou) început, Sfântul Botez făcut cu apă sfințită reprezintă, metaforic spus, scufundarea în apa binefăcătoare ce păzește și-l apără pe om. Acum el este pregătit să suporte văpaia fără margini a focului care arde la Judecata de Apoi. Botezul creștin, în numele Sfintei Treimi, reprezintă primirea neofitului în Sfânta Biserică, dar, mai ales, noua alianță a omului cu Dumnezeu, fapt posibil prin jertfa Mântuitorului pe Cruce. Odată curățiți, doar noi înșine mai putem să ne fim obstacol către mântuire, când, în loc să iubim libertatea adevărată reprimată, ne hotărâm pentru o viață în păcat, devenind iarăși vulnerabili în ziua Judecății din urmă.

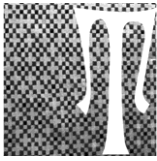
După căderea în păcat a primilor oameni, ne reamintim, Revelația s-a păstrat mai departe în oameni, deși într-o formă voalată. Chipul lui Dumnezeu nu a dispărut niciodată complet din noi și Sfântul Ioan Botezătorul este cel mai bun exemplu în acest sens. El constituie o treaptă a Revelației: Iisus Hristos s-a lăsat botezat în Iordan de către Ioan, în prezența Duhului Sfânt, ca momentul de început al propovăduirii Sale, punctul inițial al împlinirii promisiunii divine de a ne

restaura și începutul speranței noastre adevărate. Sfântul Ioan Botezătorul a fost ales în planul divin pentru acest adevărat act inițiativ, pentru că niciodată, în istoria biblică, nu a existat un profet care să fie atât de aproape de Domnul. Și, nu numai din acest motiv, viața sa ascetică și moralitatea sa fără compromisuri sunt exemplare. Așa cum el a luptat, trebuie luptat împotriva păcatului și împotriva vieții fără Dumnezeu. El este, în sens inițiativ, prototipul omului sfânt, model pentru noi toți, etalon după care ne măsurăm puterile spirituale.

Conform lui Josef Flavius, Ioan Botezătorul a fost arestat și închis în fortăreața Macareus de la Marea Moartă, deoarece s-a opus cu voce tare legăturii păcătoase dintre Irod și Irodiada, soția fratelui acestuia. În temniță a fost decapitat. Nu există nici o dovadă istorică că Irod l-a omorât pe Ioan după dansul fulminant al Salomeei. Episodul este consemnat numai în Evanghelia după Matei. Nu este imposibil să fi fost așa, cunoscând viața depravată de la curtea lui Irod. Pentru Irodiada, el și-a anulat căsătoria cu fiica lui Aretas al IV-lea, regele Sabateilor, care domnea în somptuosul palat de la Petra, în Iordania de astăzi. În războiul care a urmat, Irod a fost înfrânt și s-a salvat doar prin intervenția romanilor. Înfrângerea, o spune și istoricul iudeu Josef Flavius, este pedeapsa dumnezeiască pentru moartea Sfântului Ioan Botezătorul. Cât despre Salomeea, ea s-a măritat cu Filip, tetrarhul Înălțimilor Golan. Apoi urma ei se pierde în istorie. Omenirea și-o amintește numai pentru păcatele ei. Și acest fapt trebuie să ne pună pe gânduri. Ce amintire lăsăm noi, odată cu trecerea timpului? Plătim în viață pentru fiecare greșală, dar plata își are rostul ei, ea nefiind propriu-zis o condamnare. Cum am putea simți altfel gustul sfânt al pocăinței și al lacrimilor prin care înțelegem că am greșit?

Incontestabil că trecerea razantă a timpului este o constantă existențială, inevitabilă, care ne poate afecta într-o oarecare măsură, în funcție de caracterul fiecăruia. Dar timpul poate să fie o șansă. Acest fapt se deduce din afirmația, de asemenea foarte des întâlnită, că „așa a rânduit Dumnezeu”. Trebuie adăugat imediat că acceptarea ordinii divine a lucrurilor nu reprezintă niciodată o resemnare, ci un act de înțelepciune. Rânduiala dată de Dumnezeu este, nu doar din perspectivă teologică, singura bună. Voia Domnului este similară binelui, mai mult chiar, ea întruchipează exemplul ideal al noțiunii pozitive de bine, într-o formă către care râvnim, dar pe care nici inima mai curată a sfinților nu o poate atinge. Și în această ordine fundamentală a binelui, trecerea timpului primește o calitate bine definită, aceea de a îngădui să înaintăm prin viață pentru a fi ceva mai înțelepți. Numai așa timpul își depășește condiția de „timp” ca simplu instrument de măsură, care trece oricum, devenind experiență de viață, unde realizăm că putem fi altfel decât am fost până acum. Doar din această nouă perspectivă se intuiește, prin rugăciune și fapte bune, ceea ce înseamnă voia Domnului. Și doar așa termenul de „antropologie pozitivă” pierde eticheta teoretică, devenind răspunsul nostru la binele dumnezeiesc.

Dumitru Horia IONESCU



Transcendența: de la Patristica Creștină la Cosmologia Postmodernă

Acest articol reprezintă o urmare a articolului „*Transcendență-în-Imanență în Teologie și Cosmologie: o Turnură Fenomenologică în Dezbateri*” (*Sinapsa V/2010*, pp. 21-33) cu privire la importanța chestiunii transcendenței în dialogul religie-știință. Aici accentuăm diferența între transcendența din teologia eclezială și cea dintr-un discurs oarecare despre univers. În particular, articulăm aspectele „practice”, experiențiale ale transcendenței, legate de viața liturgică, cu iluminarea rațiunii prin intermediul credinței și al „angajamentului teologic”.

Posibilitatea transcendenței ca problemă centrală în dialogul știință-teologie

Aproape toate discuțiile contemporane referitoare la știință și teologia creștină asumă implicit faptul că vorbesc despre chestiunea transcendenței, deoarece teologia se referă la Divin. Cu toate acestea, cei mai mulți nu discută în nici un fel despre posibilitatea transcendenței, demonstrând, astfel, că această problemă este una perenă și cea mai dificilă. Cele mai multe discuții cu privire la știință și teologie presupun că lucrurile *acestei* lumi se pot corela cu semnele *prezenței* divine în univers fără vreo încercare serioasă, nu numai de a dezvălui sensul acestei prezențe, ci și de a o corela în mod specific cu Dumnezeu credinței creștine, Care este Creatorul transcendent al lumii.

Aceste discuții iau de bun faptul că Dumnezeu este Cel ce se transcende pe Sine în direcția lumii, așa încât dialogul știință-teologie doar corelează semnele acestei pretinse transcendențe cu manifestările lumești. În mod corespunzător, o chestiune perenă referitoare la „cum să gândim transcendența” sau la „ce e transcendent” rămâne neatinsă în cadrul dialogului. Presupusa transcendență divină cade sub rubricile cercului hermeneutic imanent, astfel încât întrebarea despre transcendență din partea subiecților umani este înlăturată și este neglijat dramatismul filosofic al capacității umane de a depăși frontierele datului imediat și de a stabili o relație veritabilă cu celălalt.

Dacă teologia ar fi implicată în dialogul cu știința numai în modul său filosofic, chestiunea transcendenței ar dobândi o dimensiune teoretică și, prin urmare, ar fi dificil de corelat cu rubricile credinței. Așadar, teologia creștină oferă noi căi de a gândi problema transcendenței în dialogul cu știința. Într-o perspectivă creștină, orice speculație filosofică abstractă cu privire la transcendență conține elemente ale credinței religioase, pentru că nu există o rațiune pură și toată înțelegerea originează în lumea vieții, ale cărei orizonturi sunt structurate de credința existențială în realitatea vieții ca dar al lui Dumnezeu. Toate intuițiile filosofice din dialogul știință-teologie caută elucidarea în același fel în care credința caută înțelegerea, o elucidare care implică transcendența într-un sens practic, atunci când viața creștină însăși se referă la cel cu adevărat altul, prezent în mod intrinsec în formulele discursive și lingvistice ale acestui dialog.

Ultimul detaliu face limpede faptul că închiderea dialogului dintre teologie și știință înăuntrul cercului hermeneutic imanent al rațiunii discursive contrazice o atitudine teologică

practică față de fuziunea activă cu Divinul sau pătrunderea de către Divin, prin care subiectul uman este în mod constant susținut, transformat și transfigurat, astfel încât cercul hermeneutic este în mod constant întrerupt și recuperat. În mod corespunzător, *ortopraxia* teologiei (în conjuncție cu *ortodoxia* sa) o poziționează într-un mod asimetric specific în raport cu știința.

Întrebarea nu este cum să corelăm ideile și teoriile științifice cu convingerile teologice prelucrate lingvistic, ci cum să corelăm două forme de praxis caracterizate, pe de o parte, prin întruparea în lumea materială, și, pe de alta, prin purtarea chipului Divin prin care lumea este articulată și recapitulată. Spre deosebire de știință, teologia manifestă transcendența-prin-comuniune practică, prin dezvăluirea sensului existenței, aceeași existență pe care discursul științific o consideră indiscutabilă.

Prezența transcendentului se descoperă pe sine prin simplul fapt că ființele umane se găsesc în mod constant la frontierele contextelor determinate și nedeterminate ale vieții. În mod corespunzător, toată simplitatea și naivitatea din dialogul purtat între știință și teologie cade sub greutatea polarității intrinseci a scopurilor lor, și anume, dezvăluirea sensului facticității tuturor în teologie ca raportat la comuniunea deschisă la capăt cu transcendentul, și explicarea sensului datului în limitele cercului hermeneutic imanent în știință. Poate, oare, dialogul, care implică transcendența, să spargă efectiv acest cerc și, astfel, să conecteze cu adevărat știința cu teologia?

În vreme ce praxisul științific există și progresează prin nevoile de adaptare și supraviețuire fizică, fiind astfel înhămat în mod natural la resursele realității fizice imanente, însăși realitatea existenței teologiei creștine, în ultimele două milenii, veridicitatea sa în afirmarea lui Dumnezeu în mijlocul lumii ce se perpetuează de la sine, este maximă în legătură cu fundamentele supra-naturale, trans-istorice și trans-sociale ale convingerilor și practicilor sale, așa încât evidența pentru transcendență este la îndemână pur și simplu pentru că teologia există.

Teologia creștină înțelege faptul că deplinătatea adevărului, pe care îl afirmă în cuvinte și fapte, este susținută de prezența constantă a Divinului în Cuvântul Său (Scriptura), în Instituția Sa (Biserica) și în lucrările creației (Universul), însă printr-o asemenea prezență care nu epuizează definitiv sensul a ceea ce este vizat și semnat prin declarațiile teologice. Teologia, înțeleasă experiențial, se sprijină pe credința în Dumnezeu care este *prezent* în lume în *absența* sa empirică. Această credință este însușită prin cinstire individuală și ciclurile liturgice, activând calități umane precum dragostea, receptivitatea față de har, recunoștința pentru creație și viață, transferul de cunoaștere a binelui, toate acestea manifestând transcendența printr-o schimbare, adică o depășire și transfigurare constantă a umanității, întruparea sa neîntreruptă în lume.

Scriitorii patristici au insistat asupra faptului că facultatea transcendenței este inerentă în ceea ce ei numeau natură umană și este dăruită omului în momentul creației. Potrivit sfântului Maxim Mărturisitorul, „înzestrările care cercetează realitățile dumnezeiești au fost sădite de către Creator în esența naturii umane chiar la intrarea ei pe scena existenței” (Maxim Mărturisitorul, 1981 – 239), sau, într-un alt loc, „atunci când Dumnezeu Logosul a creat natura umană, El (...) a sădit în ea o anumită capacitate noetică prin care oamenii pot să se bucure de El în mod negrăit. Prin această capacitate înțeleg dorul firesc de Dumnezeu al intelectului” (Ibid., 243).

În orice caz, Maxim dorește să comenteze, cu privire la capacitatea de transcendere spre Dumnezeu, că a primi cunoașterea despre Dumnezeu este numai o posibilitate potențială pentru ființele omenești, căci „realitățile divine însele sunt revelate omului prin har cu puterea Duhului Sfânt care se pogoară peste el” (Ibid., 239), așa încât exercitarea reală a facultății transcendenței vine din căutarea intențională a comuniunii cu Dumnezeu, care este pusă în lucrare de către Duhul Sfânt” (Ibid., 243). El clarifică acest aspect în altă parte: „Intelectul nostru (...) deține

capacitatea pentru o unire care transcende *natura* sa și care îl unește cu ceea ce este dincolo de orizontul său natural. Tocmai prin această unire sunt sesizate realitățile dumnezeiești, și nu prin intermediul propriilor noastre capacități naturale, ci în virtutea faptului că ne transcendem în întregime pe noi înșine și aparținem în întregime lui Dumnezeu” (Ibid., 276).

Potrivit lui Maxim, omul a fost introdus ca o legătură naturală ce mijlocește între extremele întregului prin propriile sale părți, și care aduce la unitate în propria sa persoană acele lucruri care prin natură sunt foarte îndepărtate unele de altele (Vezi Thunberg, cap. 6). Mediarea între divizările din creație pe care omul e chemat să o efectueze, urmărește să-l aducă pe om într-o asemenea stare încât „el întreg este atunci în întregime co-inerent lui Dumnezeu întreg, și devine tot ceea ce Dumnezeu este, cu excepția identității de esență” (Maxim Mărturisitorul, 1997 – 213). Coinerența are aici un înțeles special și nu implică înlăturarea unei diferențe ontologice între om ca ființă creată și Dumnezeu.

Cu toate acestea, posibilitatea concretă de a atinge scopul așezat înaintea omului este realizată prin libertate, în invocările liturgice ale comunităților euharistice. Prin cinstirea individuală și participarea liturgică creștinii sunt predispuși la transformarea eclezială spre a depăși un ipostas al existenței biologice (Zizioulas, 63). Deoarece Euharistia afirmă prezența adevărată a lui Hristos prin trupul și sângele Său, adică prezența sa adevărată în mijlocul nostru, în pofida faptului că El este împreună cu Dumnezeu-Tatăl, transcendența înseamnă comuniunea care transfigurează pe cei ce comunică sub presiunea donației sale (Gal. 2, 20; 2 Cor. 5, 17). În transcendență există o mișcare mutuală: Dumnezeu coboară la noi (adică, transcende) în acte liturgice pentru ca noi să devenim în stare să urcăm (adică, să transcendem) către El (Atanasie, 93). Astfel, transcendența nu este doar un efort din partea omului. Fără harul lui Dumnezeu, urcușul spre Dumnezeu ar constitui o scară de mediere imposibilă între om și Dumnezeu Cel transcendent.

Dialectica euharistică a transcendenței și imanenței primește o explicare particulară în teologia Întrupării aplicată rubricilor structurii spațiale a universului. Universul în forma sa immanentă, care susține prezența lui Dumnezeu în umanitate, are, ca fundament al facticității sale, Dumnezeirea transcendentă a lui Hristos (Logosul-Cuvântul lui Dumnezeu) ce rămâne de-a dreapta Tatălui și susține, astfel, prin Cuvântul Său creativ, universul immanent.

În același fel în care actele euharistice actualizează transcendența comunității euharistice (prin suspendarea rubricilor spațio-temporale în *Anaforana* liturgică (Mantzaridis – 101) și prin invocarea Duhului ce deschide porțile Împărăției, din care prezența lui Hristos devine reală), lucrarea de explorare și articulare științifică a universului, dacă ar fi restabilită în comuniune și ar deveni, astfel, un act para-euharistic, de mulțumire/liturgisire (Cf. Zizioulas – 120), apare a suspenda extensiile spațiale și temporale ale universului ca o întoarcere simbolică a universului, cultivat și îngrijit, către Creatorul său. Această dimensiune para-euharistică, dacă ar fi realizată, ar putea da cercetării științifice statutul transcenderii.

Activitatea științifică *per se* este lipsită de dimensiunea mulțumirii/liturgisirii. Văzut într-un sens banal, obiectivul științei este de a studia lumea naturală prin folosirea mijloacelor empirice sau teoretice în vederea descoperirii structurii sale raționale imanente, care nu necesită nici o referință dincolo de reprezentările sale materiale sau inteligibile. Este cert faptul că în toate cazurile științifice „realitatea lumii exterioare” este afirmată în rubricile subiectivității constituante și este făcută, astfel, immanentă ei.

În cursul studierii fenomenelor științifice, gânditorul investigator nu se aventurează nici măcar să-și dea cu presupusul cu privire la „adevăratul celălalt” al fenomenelor (incluzând pe

„celălalt” al constructelor teoretice), pur și simplu pentru că intelectul său nu reflectează asupra propriei sale facticități. Știința funcționează în condiții în care transcendența este în mod fundamental de neconceput și imposibilă pentru ca știința să funcționeze cât de cât. În acest sens, orice întreprindere științifică manifestă o luptă radicală împotriva transcendenței.

Cu toate acestea, în unele cazuri-limită știința trebuie să dezvolte un fel de „transcendență”, atunci când se referă la ipotezele ne-obiectificabile ce invocă realități inteligibile (de pildă, multiversul) care sunt, totuși, imanente structurilor siubiectivității umane. Desigur că se poate clădi o hermeneutică a transcendenței rămânând în imanența conștiinței științifice: cosmologia, de exemplu, produce teorii despre creația din „nimic” sau aparținând convingerii legate de multivers, că facticitatea acestui univers poate fi explicată printr-un apel la sensul extins al realității fizice.

Cu toate acestea, în nici un mod, fie el hermeneutic sau în termeni de practici științifice, întregul edificiu al științei nu este capabil să ofere o intuiție cu privire la supra-lumesc, deoarece toate premisele și posibilitățile discursului științific presupun condițiile facticității date a ființei. Știința nu poate investiga sensul de la baza acestei facticități (și, astfel, propria sa facticitate): ea poate explica sensul acestei facticități prin referirea la alte ordini de realitate în această lume, însă a dobândi intuiții dincolo de această realitate sau a intra într-o comunicare fizică cu celelalte ar contrazice nu numai spiritul și obiectivele științei, ci ar reprezenta o imposibilitate existențială (Marcel – 15).

Să remarcăm faptul că teologia, în această privință, afirmă în mod limpede: în *indumnezeire* (*theosis*) trupul va fi transfigurat (la fel ca întreaga natură), însă diferența ontologică (*diaphora*) între om și Dumnezeu (transcendentul) va rămâne. Chiar dacă unele părți ale discursului științific conțin retorica transcendenței, cercul hermeneutic nu poate fi rupt „ontologic”. Breșa ontologică ar putea surveni numai dacă știința ar fi restabilită la nivelul comuniunii. În mod corespunzător, numai în acest caz ar depăși dialogul între teologie și știință chiar hermeneutica transcendenței și ar avea implicații existențiale.

Diferența între teologie și știință în poziția lor cu privire la posibilitatea transcendenței devine clară: teologia eclezială, experiențială, afirmă că este cu puțință să reții acele semne absolute, necondiționate de gândire sau vorbire, ale prezenței Divinului, donația și revelația Sa, în *evenimentele de comuniune*, adică să reții transcendența în imanență a lui Dumnezeu. Această afirmație devine, totuși, problematică nu numai în știință, ci chiar în teologie, atunci când este considerată în modul filosofic. Într-adevăr, cum evenimentele de comuniune sunt pre-teoretice, a exprima în mod teoretic experiența pre-teoretică (adică, experiența credinței) reprezintă o dificultate pentru teologia filosofică. Problema este cea a modului de a folosi gândirea și vorbirea spre a exprima ceea ce nu poate fi gândit și grăit, adică ceea ce întrece limitele eului constituant.

Această dificultate nu este, oricum, nouă pentru teologie, pentru că reflectă o problemă clasică de incongruență în cunoașterea lui Dumnezeu de către om, problemă care, din timpurile patristicii creștine, este reflectată în termenul de „apofatism”. Abordarea apofatică în teologie adoptă o perspectivă în care cunoașterea lui Dumnezeu nu poate fi epuizată de rațiune, de mijloacele sale lingvistice sau, în termeni generali, de oricare dintre semnificații săi. În acest sens, teologia operează cu metafore și alegorii care reflectă adevărul existențial, precategorial și preteoretic. Ca un exemplu, se poate cita scriitorul din secolul al VII-lea, Sfântul Isaac Sirul, care a conturat esența demersului apofatic printr-o distincție în cunoașterea lucrurilor acestei lumi și a celor ale Divinului: „Cunoașterea aderă la domeniul naturii... Cunoașterea nu se aventurează să pășească în domeniul aflat în afara naturii” (Isaac Sirul – 243).

Acesta este motivul pentru care indicații exacte pot fi stabilite numai cu privire la lucruri pământești. Nu este cazul, oricum, dacă rațiunea încalcă granițele sferei ei legitime și încearcă să discute despre lucruri care nu sunt din această lume. În acest caz, „creința [este cea care] își taie cale mai presus de natură” (Ibid. – 243), astfel încât „cunoașterea este unită cu creința și (...) ridicată din slujba lucrurilor pământești spre locul creației ei, dobândind și alte lucruri” (Ibid. – 246), adică spre lucruri ale veacului viitor ce nu posedă un nume precis, ci pot fi numai sesizate printr-o cunoaștere simplă ce este înălțată mai presus de toată perceptibilitatea, de toate semnele, formele, culorile și denumirile compuse.

Atunci când, în consecință, „cunoașterea se înalță deasupra lucrurilor pământești și (...) creința înghite cunoașterea, o renaște în întregime duhovnicească” (Ibid. – 250), *părinții folosesc, cu privire la această cunoaștere, orice denumiri doresc, căci nimeni nu știe numele reale ale celor dumnezeiești*. Într-un alt citat, extras din scrierile teologului de secol XX Thomas Torrance, întâlnim un gând similar: „Dacă e să fie o cunoaștere reală a lui Dumnezeu, nu poate fi decât o incongruență între Dumnezeu în calitate de cunoscut și om în calitate de cunoscător, însă dacă acea cunoaștere urmează să aibă loc, ea trebuie să se sprijine pe realitatea și harul Obiectului cunoscut – la fel ca în toată cunoașterea adevărată, acolo unde nu suntem în stare să reducem relația între gândul și vorbirea proprie și realitatea lucrurilor la relații ale gândirii și vorbirii, îngăduim totuși ca realitatea lor să strălucească până la noi și să lucreze asupra noastră” (Torrance, 1977 – 54).

În ambele citate găsim un răspuns caracteristic la problema teologiei filosofice în însușirea adevărului existențial al lui Dumnezeu înăuntrul limitelor *enlui*: pentru a depăși fenomenalizarea transcendentului și a păstra, astfel, transcendența în imanență e nevoie să îngăduim Divinului să strălucească prin noi prin ajustarea și, prin urmare, constituirea subiectivității noastre și, în consecință, să genereze o „renaștere” a ei.

În mod caracteristic, în cunoașterea apofatică, Dumnezeiescul nu poate fi în întregime fenomenalizat și, astfel, lipsit de transcendență. Se poate vorbi de retragerea providențială a lui Dumnezeu pentru păstrarea autenticității transcendenței, cu referire la experiența sfinților, potrivit cărora fericirea harului lui Dumnezeu este o experiență de scurtă durată, care nu îngăduie niciodată unui primitor să contemple deplinătatea harului și astfel să dobândească o cunoaștere completă a lui Dumnezeu. Dată fiind această lipsă a deplinătății harului, Dumnezeu se arată pe Sine prin manifestările ce nu pot fi fenomenalizate.

Dumnezeu trebuie să se retragă ca să-și prezerve ipostasul Său așa cum este El în Sine, căci altfel fața sa ar fi afectată de către subiectivitatea celui ce încearcă să-L vadă pe Dumnezeu. În timp ce diferența ontologică fundamentală între Dumnezeu și ființele create este păstrată și nedezvăluirea (ascunderea sau întunericul) face această experiență autentică și în continuă înaintare, în același timp Dumnezeu nu este complet absent și apare ca prezență, ca răspuns la chemarea sau invocarea noastră.

Absența lui Dumnezeu este, totuși, imperativă dacă El vrea să-și rețină fața Sa așa cum este El. Cu alte cuvinte, fenomenalitatea lui Dumnezeu presupune că *El S-a retras din fenomenalitatea Sa în unele moduri evidente*. Prin reținerea transcendenței Sale (adică, fiind distinct și diferit de lume și de noi), Dumnezeu evită fenomenalitatea, adică *nu Se arată pe Sine ca un obiect*. Dumnezeu, Care Se arată pe Sine, lucrează ca sinele prin dăruirea sinelui și sub presiunea acestei donații trebuie să Se arate pe Sine nu ca un obiect, ci ca pură manifestare, sau comuniune personală. În acest caz, fenomenalizarea lui Dumnezeu ca manifestare este un eveniment al unei întâlniri între un subiect uman și Dumnezeu Care se dăruiește pe Sine în Persoană.

Ca eveniment, o asemenea întâlnire nu poate să fie un produs al vreunei procesiuni sau producții sau să aibă trăsături tranzitive și relaționale; se întâmplă din actul de voință al lui Dumnezeu, în evenimentele ipostatică în care prezența în absență a lui Dumnezeu este contemplată într-un chip negrăit, în care toate conotațiile spațiale și temporale ale „prezenței” și „absenței”, ce țin de lucrurile obișnuite, dispar în manifestările lui Dumnezeu care atrag după sine faptul că nu se poate dezvolta nici o cunoaștere demonstrată a acestor evenimente. Astfel, Părinții Bisericii și teologii, ca să ne referim la ei, s-au simțit liberi să utilizeze orice simbolism și alegorie.

Comuniunea realizată reprezintă o mediere între divizările morale din creație, adică medierea între prezența și absența lui Dumnezeu, așa cum sunt ele date omului. Chiar dacă această mediere este înălțată la o unire mistică între om și Dumnezeu (ca țel ultim al vieții creștine), ea nu elimină un element ontologic în dihotomia prezenței în absență a lui Dumnezeu: prezența în prezență este obținută la nivelul moral și este strict ipostatică, pe când întreaga creație experiază, încă, prezența în absență a lui Dumnezeu, ca diferență ontologică fundamentală. Îndumnezeirea ca posibilitate potențială este, astfel, o transcendere fără sfârșit.

Ca recapitulare, se poate rearticula principala întrebare în chestiunea teologiei și științei: ce se înțelege în fapt prin dialogul (medierea) între teologie (care este impregnată cu transcendență în modalități practice și teoretice) și știință (a cărei aderență la cercul hermeneutic imanent este implantată în metodologia sa și transcendența este *de facto* exclusă)? Cum până și partea discursivă a teologiei, care se confruntă cu știința, fiind atent examinată de gândirea filosofică, are nevoie de justificarea propriilor sale abilități de a reține transcendența divină înăuntrul sferei fenomenalității conștiinței, știința, dacă se confruntă cu teologia, adică dacă se referă la Dumnezeu, are nevoie cel puțin de un fel similar de justificare.

Problema medierii între teologie și știință impune, astfel, confruntarea cu o problemă generică a posibilității transcendenței în știință, în condițiile imposibilității sale fățișe. Aceasta indică faptul că orice posibil discurs despre transcendență în știință încetează să fie o întreprindere științifică: se transformă într-o reflecție filosofică sau teologică asupra științei, reflecție care nu este purtată de către oamenii ce activează în câmpul științei, ci de către gânditorii orientați filosofic, care interoghează știința într-un mod similar cu teologia filosofică, prin punerea unei întrebări cu privire la imanența intrinsecă a aserțiunilor științifice despre realitate, cercetând dacă acestea conțin indicii despre transcendent și, în caz afirmativ, modul în care vorbirea teoretică din discursul științific reține semnele aceluși pretins temei supralumesc (sau transcendent) al facticității generale (incluzând facticitatea cercetării științifice), care este în mod fundamental pre- și trans- teoretic.

Dacă reflecția filosofică ar fi capabilă să descopere indicatorii transcendenței în știință, atunci diferența între știință și teologie în dialogul lor ar putea fi descrisă în termeni de diferență a experienței transcendenței. În mod corespunzător, orice dialog între teologie și știință trebuie să conțină o reflecție filosofică asupra posibilității transcendenței ca dezbateră sa centrală, care exclude orice naivitate a unei corelări directe a teologiei și științei, și cere o anumită *iluminare filosofică* prin comuniunea transfiguratoare. Este important să realizăm că o asemenea iluminare trebuie să aibă o dimensiune *personală* spre a fi cu adevărat relevantă pentru discuția despre transcendență în dialogul știință-religie. În timp ce lucrul acesta a fost deja afirmat în contextul teologiei, și a fost socotit ca normă a sa, aspectul personal al transcendenței în contextul științific este departe de a fi evident și clar.

Într-adevăr, în teologie transcendența se referă la Divin și *subiectul transcendenței* este un creștin credincios, o persoană care este un subiect al experienței lui Dumnezeu. Această trăsătură este sădită în definiția *teologiei* ca și cunoaștere spirituală, care este atinsă prin *comuniune, participare* personală, și este un *dar*, acordat doar la extrem de puține persoane. Teologia nu este, astfel, numai calea, ci și realitatea lui Dumnezeu conferită persoanei într-o răpire extatică, sub forma binecuvântărilor veacului viitor (Petru Damaschin – 277).

Prin funcția sa în tradiția Bisericii, teologia creează realitatea în același fel în care Dumnezeu ni se revelează. În orice caz, teologia este ontologică, adică modul său de existență este ipostatic, așa încât să afirme o experiență anonimă a lui Dumnezeu constituie doar o iluzie și o eroare. Dacă rămâi „în afara” subiectului, nu ești în stare să înțelegi nici măcar sensul a ceea ce ea este. Pe scurt, teologia este o realizare *personală*, un dar. Prin urmare, orice transcendență admisibilă este personală și căile de a o realiza sunt legate de un subiect particular al transcendenței.

În contrast ascuțit cu ceea ce tocmai am spus stă afirmarea transcendenței în filosofia teologică, al cărei subiect este o conștiință transcendentală anonimă, iar „obiectul” transcendenței este idealul vizat, ce rămâne înăuntrul unui cerc hermeneutic al definițiilor filosofice. În acest sens, metodele transcendenței sunt pur discursive, fără referințe practice la modul de a sparge cercul și fără a conduce la vreo schimbare existențială. Situația devine și mai acută în știință, deoarece nu este o întreprindere personală și conștiința științifică este impersonală, așa încât nu este limpede la ce subiect particular poate fi raportată transcendența.

De asemeni, în contrast cu teologia, unde obiectul transcendenței este Persoana Dumnezeiască, nu este clar care e limita fizică sau metafizică la care transcendența în știință s-ar putea referi în mod potențial. Transcendența în știință implică faptul că subiectul său transcende știința ca atare, prin iluminare filosofică și comuniune transfiguratoare, și transcendența, dacă e realizată, trebuie să schimbe subiectul ei (așa cum se întâmplă în teologie). Subiectul transcendenței este constituit sub presiunea a ceea ce, prin definiție, depășește rubricile gândirii, care încearcă să circumscrie această transcendență.

Este clar că acest tip de transcendență „în” știință, dacă e realizat, ar poziționa-o la limita imposibilului, adică ar conduce la transcendență în știință ca atare într-un sens care, în locul unui mod colectiv și obiectiv de afirmare a lumii, devine supus modului experienței personale a comuniunii cu transcendentul, care nu este supusă în nici un fel demonstrației științifice. Această lucrare nouă, iluminată filosofic, ar avea de-a face cu astfel de fenomene, deschise la capăt și nelimitate în manifestarea lor, care ar întrece capacitățile oricăror structuri a-priori ale subiectivității.

Aici se observă faptul că atunci când se întrebuițează cuvântul „știință”, se face referire, de obicei, la științele naturale care constituie partenerul principal în dialogul cu teologia. În mod corespunzător, există, într-adevăr, anumite dificultăți principale în confruntarea cu fenomenele ce conduc la transcendență în științele naturale. Oricum, există multe exemple interesante de situații în științele umane, artă, filosofie și desigur teologie, în care surplusul de intuiție blochează descrierea discursivă și interpretarea logică simplă, în timp ce reține donația fenomenului și, prin urmare, reclamă transcendența (Marion, 2002).

Fiind studiate în acest context, asemenea fenomene au primit printr-un filosof francez numele de „fenomene saturate” (Marion, 1999). Așadar, provocarea de a investiga transcendența în dialogul știință-religie este cea de a încerca să identifice dacă astfel de fenomene saturate pot fi detectate de către științele naturale, oferind, astfel, o posibilitate de investigare a lor prin mințile iluminate filosofic, capabile de a fi supuse comuniunii transfiguratoare cu transcendentul.

Transcendență-în-imanență în cosmologie?

Dacă dorim să confruntăm teologia cu acele ramuri ale activității științifice care se ocupă de fenomenele în care intuiția joacă un rol dominant vizavi de logică, se califică acele fragmente de cunoaștere ca unele cu adevărat științifice? Într-adevăr, a afirma dreptul „fenomenelor saturate” de a fi prezente în știință este echivalent, în același timp, cu a recunoaște faptul că aceste fenomene nu pot fi descrise în mod exhaustiv prin metode științifice. Cunoașterea noastră despre ele (reprezentată de logica semnificațiilor) nu poate fi completă, deoarece rămâne întotdeauna (în spatele manifestărilor lor în observații și reflecții mentale) un context care este o pereche constituantă de neînălțurat a cunoașterii lor.

A afirma că o asemenea metodologie apofatică este validă pentru unele cazuri în știință ar implica să se lase o posibilitate pentru transcendență, într-un sens foarte complex. Apofatismul ar implica, aici, nu doar ineputabilitatea conținutului unui anume fenomen, ci acceptarea faptului că aceste fenomene apar în anumite serii de contexte care nu pot fi articulate într-o reflecție de ordinul întâi. Cu toate acestea, în ciuda faptului că aceste contexte scapă oricărei intenționalități legate de investigația de ordinul întâi, neglijarea lor totală ar distorsiona fenomenul ca și constituit.

Tocmai prezența acestor contexte este cea care saturează intuiția mai presus de logică în studierea fenomenului. Contextul tăcut a ceea ce este vizabil (și deschis articulării) în știință arată completarea coerentă și conceptuală a celei mai operative definiții a fenomenului: acest context apare ca el însuși, de la sine, și pornind de la sine. Astfel, „fenomenele saturate” înăuntrul discursului științific se descoperă pe sine ca acea prezență neobiectificabilă de contexte care stau la înșăși temelia discursului; tocmai aceste contexte constituie gândirea științifică și o conduc la manifestarea ei de sine discursivă.

Prin formularea celor afirmate mai sus într-o perspectivă diferită, se poate spune că însuși *fenomenul științei*, în datul său contingent, reprezintă un fenomen saturat, ca fiind un eveniment istoric: facticitatea faptelor științifice și cea a afirmațiilor cu privire la univers determinate în mod teoretic (constructe) sunt dependente de drum și ne-repetabile. Nu avem acces la condițiile de formare, subiacente, ale apariției acestor evenimente, ele sunt detașate fenomenologic de starea prezentă a subiectivității noastre; fiind date în imaginea noastră istorică contingentă, ele scapă totalității obiectificării într-un sens transcendental și inteligibilitatea lor exclude comprehensiunea și cere, astfel, științei înșăși să circule o anumită hermeneutică.

Atunci când cosmologia contemporană încearcă să afirme fundamentele reprezentării prezente a universului în termenii condițiilor sale inițiale în trecutul îndepărtat (Big Bang), acest exercițiu de raționament constituie o hermeneutică, aproximare și abatere în raport cu acea origine a toate, de a cărei taină suntem fenomenologic detașați, rămânând, astfel, numai cu varietăți de narațiuni cosmice (Nesteruk, 239-46). Intuiția creației și începutului universului formează, astfel, contextul de tip narativ al percepției universului ca întreg, în pofida faptului că, potrivit cosmologiei fizice, putem observa doar o mică bucățică din el.

Universul se manifestă atunci pe sine ca un „fenomen saturat”, deoarece saturarea intuitivă a întregirii sale întrece toate orizonturile posibile ale reprezentării sale în discursul cosmologic. Facticitatea contingentă a universului este dată privirii umanității ca martorul său (umanitatea ca subiect transcendental nu poate constitui faptul acestui dat), dar, în schimb, tocmai această donație necondiționată a universului este cea care cuprinde umanitatea (ca subiectivitate transcendentală constituită).

Într-o astfel de viziune despre univers se observă o anumită prăbușire a metodologiei științifice, bazate pe analiză, inducție și corespondență. Universul ca întreg nu poate fi urmărit ca obiectele obișnuite, fiindcă este prezent în fundamentul și posibilitatea oricărei intenții contingente, în explorarea științifică a lumii văzute ca varietate de obiecte. Intuiția donatoare a universului ca fundalul întregii existențe saturează orice încercare de a o descoperi înăuntrul intenționalității ce ține de unul din obiecte și nu este limitată, surplusul ei nu poate fi nici divizat, nici îmbinat, din cauza unei mărimi omogene a părților sale.

Surplusul intuiției donatoare nu ar putea fi măsurat pe baza părților sale, deoarece această intuiție întrece suma acestor părți. „Fenomenul universului”, care este întotdeauna întrecut de intuiția care îl saturează, ar trebui, poate, să fie numit incomensurabil într-un înțeles de ne-măsurabil. Această lipsă de măsură nu operează, aici, prin enormitatea unei cantități nelimitate ce stă în spatele universului.

Este, mai curând, marcat de imposibilitatea de a-i aplica o sinteză succesivă, ca și cum s-ar putea prevedea un întreg complex pe baza părților sale. Cum universul ca întreg, ca un fenomen saturat, întrece orice sumă a părților sale, ideea unei sinteze succesive trebuie să fie înlocuită de ceea ce s-ar putea numi o sinteză instantanee (o sinteză a comuniunii), a cărei reprezentare „precedă” și merge dincolo de componentele posibile (neobservabile și imaginate), mai degrabă decât să rezulte din ele potrivit unei extrapolări extinse în timp.

Există și o altă clarificare a surplusului intuiției asupra logicii care survine în întâlnirea noastră cu universul. În univers se poate percepe numai o latură particulară a sa care este întoarsă spre noi prin suprafața conului izotrop al trecutului. Nu se poate câștiga o cunoaștere mai detaliată a universului, din cauză că ceea ce vedem prin conul de lumină al trecutului ni se impune cu o anume forță ce ne copleșește, până în punctul în care suntem fascinați de ea. În acest stadiu, sinteza succesivă, experimentată recent în cosmologia fizică, este suspendată exact în momentul în care prima impresie din univers a avut loc, fiindcă o altă sinteză a fost realizată, care este instantanee și ireductibilă la suma tuturor părților posibile ale universului.

Acest tip de comuniune însoțit de uimire și de sentimentul de înfiorare se naște fără vreo măsură comună cu fenomenele care îl precedă, îl anunță sau îl explică. „Eul”, ca nefiind în stare de a constitui fenomenul universului ca întreg, se experiază pe sine ca fiind constituit de către acest fenomen prin comuniune și participare. Identitatea căutată și intenționată a universului, ca intenționalitate nesatisfăcută, se întoarce la „eul” care e constituit de către univers, ca și cum „eul” e privit insistent de acesta. „Eul” se experimentează pe sine ca subiect al unui dialog inițiat prin donația universului către umanitate. Răspunsul umanității la invitația de a participa la acest dialog are anumite modalități de recunoștință pentru darul de a-fi-în-univers.

În cazul universului, „eul” nu are nici un punct de vedere dominant asupra intuiției care îl copleșește. Universul ca fenomen saturat înghite subiectivitatea prin înlăturarea părților sale și a extensiunii spațiale. Într-un sens temporal, universul este întotdeauna deja aici, așa încât toate evenimentele vieții subiectivității se desfășoară din evenimentul donației fără sfârșit a universului ca o urgență continuă în ființă, în care natura impredictibilă a oricărui moment ce urmează atrage după sine istoricitatea nesfârșită și impredictibilitatea existenței. Tocmai neputința de a cuprinde pre-teoreticul și pre-conceptualul în datul universului către „eu” (precum și în datul „eului” către sine însuși) este cea care indică faptul că avem aici de-a face cu problema transcendenței în imanență: universul se arată pe sine „eului” în ariile conștiinței sale imanente, ce rămâne incomprehensibilă și, astfel, reține inequizabilitatea sa în raport cu gândirea conceptuală, manifestând, astfel, transcendența.

Dacă acum se extinde intuiția filosofică de mai sus în direcția unei sensibilități teologice, situația privind „cunoașterea” universului ca fenomen saturat devine în mod caracteristic similară cu cea a cunoașterii lui Dumnezeu în teologie, amintind faptul că ceea ce se numește „cunoaștere” în teologie nu este legat de facultățile discursive ale cogniției, ci mai curând desemnează un fel de conștiință mistică bazată pe participarea personală și comuniunea cu Divinul. În mod corespunzător, în teologie nu te poți detașa de subiectul investigației tale, e nevoie de credință și participare la ceea ce studiezi; „cunoașterea” lui Dumnezeu nu poate fi „obiectivă” (în sensul raționalității științifice), deoarece depinde de un mod de experiență și implicare personală.

Aceasta vrea să spună că teologia implică o înțelegere specială a „obiectivității”, diferită de o atitudine naturală, în care rațiunea încearcă să se separe de atașamente (contexte) în vederea detașării de obiectul finit (care este constituit ca eliberat de atașamente). Astfel, în teologie, nici o apreciere prealabilă a atașamentelor față de „obiectul” său nu este posibilă, căci definitoriul intelectului perceptiv se revelează sieși numai prin relația sa cu divinul, ca înzestrare de Dumnezeu dăruită. Acesta este momentul în care intuiția saturează excedentar intelectul, în încercarea sa de a apuca propria facticitate. Tocmai această saturare este cea care indică unirea inseparabilă a conștiinței cu sursa sa în Divin.

Orice lipsire imaginată de această intuiție donatoare a originii sale (adică obiectivizarea Divinului) ar însemna încetarea neîntârziată a subiectivității în general. Ne confruntăm, astfel, cu o răsturnare interesantă (în raport cu toată cunoașterea științifică): cunoașterea „obiectivă” a lui Dumnezeu presupune depășirea tuturor imaginilor discursive ale Divinului, care în mod paradoxal înseamnă imposibilitatea de detașare din comuniunea cu Dumnezeu. Obiectivitatea acceptată în mod obișnuit în cosmologia științifică bazată pe presupuziția detașării de toate atașamentele personale, subiective, față de univers devine, de asemeni, imposibilă.

Parafrazând cuvintele lui T. Torrance, formulate într-un context teologic, tocmai atașamentul pur față de univers ne detașează de preconcepțiile noastre cu privire la acesta; în timp ce ne detașăm de preconcepțiile noastre devenim liberi pentru univers, și prin urmare liberi pentru adevărata „cunoaștere” a sa (Cf. Torrance 1996 – 36). Așadar, o intuiție filosofic iluminată în cosmologie este constituită în convorbire și comuniune cu universul care *ni se comunică* în acte de donație; și, în timp ce ne privește insistent, cere de la noi o relație responsabilă în primirea, recunoașterea, înțelegerea și în participarea personală activă la relația pe care o stabilește între noi (Cf. Torrance 1996 – 39).

Tocmai această relație responsabilă în ce privește primirea, recunoașterea, înțelegerea și participarea personală activă la relația cu universul este cea care constituie „eul” unui cosmolog, care se manifestă prin narațiuni cosmice create ca răspuns la „datul” universului. Desigur că înlăuntrul unei sensibilități teologice nu trebuie să se atribuie vreo trăsătură para-ipostatică universului ca unul ce invocă în mod activ în noi un răspuns conștient. Răspunsul e provocat de faptul inseparabilității noastre în raport cu universul, însă ca o acțiune și ca un eveniment este înrădăcinat în aptitudinea omului de a articula propria existență și existența universului.

Universul este un fenomen saturat din cauza atașamentului pur față de el prin întrupare: nu este, așadar, un obiect. În mod corespunzător, cunoașterea universului se desfășoară în serii de contexte fără sfârșit, care cuprind de fapt narațiunea cosmologică și pe autorul ei. În imanența sa, subiectului care cercetează universul îi reține identitatea sa transcendentă ascunsă. Prin urmare, a transcende universul înseamnă o schimbare fără sfârșit în narațiunea referitoare la univers și la ființa umană care este autorul ei.

Bibliografie:

- Athanasius of Alexandria, St. *On the Incarnation*, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
- Faulconer, J. F. (Ed.), *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- Isaac the Syrian, *Homily 51*, in A. J. Wensinck (tr.), *Mystical Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1923.
- Mantzaridis, G. I., *Time and Man*, South Canaan: St. Tikhon's Seminary Press, 1996.
- Marcel, G. *Being and Having*, London: Collins, 1965.
- Marion J. L. (2001) "The Saturated Phenomenon", in D. Janicaud, et al., *Phenomenology and "The Theological Turn": the French Debate* (pp. 176-216). New York: Fordham University Press, 2001.
- Marion, J. L. (2002), *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*. New York, Fordham University Press, 2002.
- Maximus the Confessor, St., *Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice*, in G. E. H. Palmer, P. Sherrard, and K. Ware, (Eds.) *St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, The Philokalia*, vol. 2 (pp. 164-284), London: Faber, 1981.
- Maximus the Confessor, St., *Ambigua*, 41, PG 1308B. [ET: P. Nellas, *Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.
- Nesteruk, A., *Transcendență-în-Imanență în Teologie și Cosmologie: o Turnură Fenomenologică în Dezbateri*, Revista Sinapsa, nr. V (pp. 21-33), București: Platytera, 2010.
- Nesteruk, A., *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*. București: Editura Curtea Veche, 2009.
- Peter of Damaskos, *Twenty Four Discourses*, In Palmer, G. E. H., P. Sherrard, and K. Ware, eds. *St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, The Philokalia*, vol 3 (pp. 211-281), London: Faber, 1984.
- Thunberg, L., *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago: Open Court, 1995.
- Torrance, T. *Theological Science*, Edinburgh: T & T Clark, 1996.
- Torrance, T., *Space, Time and Incarnation*, Edinburgh: T & T Clark, 1997.
- Yannaras, C., *Postmodern Metaphysics*, Brookline, Massachusetts, Holy Cross Orthodox Press, 2004.
- Zizioulas, J., *Being As Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

Alexei V. NESTERUK

(traducere din limba engleză: Florin Caragiu)



Într-o colecție, despre Îngeri, Maica Precurată, Prunc, Heruvimi, Serafimi și Ioan Botezătorul

Ușa milostivirii și scara Raiului, Maica Precistă șade pe tron cu Pruncul. Mihail, Gavriil, Rafail și al patrulea nenumit, arcuiți peste timp și-n veșnicie, deasupra tronului, dedesubtul Preamăritei, concomitenți în lucrare, străjuind pe cea care străjuiește lumea, pe cel care izbăvește toată zidirea, în ocuri, bronzuri, negre și alburii tușe, nesemnate, dar știute sârguite de Sorin Dumitrescu, într-o arătare pe tăcute, în minusculul loc din vecinătatea „trapezei” noastre familiale.

Să o numim prezență în mijlocul nostru, al celor trecători, al celor vremelnici și veșnici, al celor vii dar încă neînviați, doar cu nădejdea învierii înlăuntru.

Proiect iconografic pentru biserica cea de ziduri în care Necuprinsul Întrupat și Înviat se pogoară, se preface și se împărtășește celor ce vin și celor care vor veni.

Heruvimi și Serafimi, ochi pătrunzători, aripi câte șase și Ioan Botezătorul unic, între două legi: Legea veche și Legea darului.

Arcuit pentru a face (mult pomenita de către domnul Sorin Dumitrescu) sinapsă.

Ioan Botezătorul-Sinapsarul, dacă îmi va fi iertată îndrăzneala, care lăcuste gustând, biciuind cu minie dreaptă neadevărul, rămâne în veșnicie Botezătorul Domnului, el care spune că nu e vrendnic nici cureaua de la sandale să I-o înnoade Lui, Fiului. Toate aceste grațioase arcuri sfinte, chipuri purtătoare de chip, într-o mișcare crescătoare spre cer, opunându-se dinamicii adamice, cea descrescătoare, adunate alături de biserica din bronz, chivotul auriu, tot al celui care, iconar se va chema de acum și mai de demult Sorin Dumitrescu, stau adunate laolaltă, în pomenitul „loc” de mai sus, în vecinătatea noastră și a trapezei comesenilor cu alese bucate, vrând să cinstească de-o potrivă pe Domnul, pe Maica Lui, pe Heruvimi și Serafimi, pe Ioan Botezătorul și pe toți cei care întru Potir și cele dinlăuntru lui, împărtășindu-se, Îl mărturisesc în veci pe Hristos, Domnul.

Colecției M. M., pictorului Sorin Dumitrescu și nepictatei Mănăstiri „Piatra Scrisă”, celei căreia i se pregătise această sârgă, acest proiect iconografic, mulțumiri din partea comesenilor, Galleriei 28 Anastasia, Marie-Jeanne și Ovidiu Bădescu și a câtor vor mai vrea încă, aici, să-și scrie numele.

Noi și Icoana

În anul 2010, am deschis „Noi și Icoana”, o carte de iconologie practică, în care, cuvântul înainte, semnat de IPS Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, amintește că „Duhului Sfânt i-a plăcut să țasă trupul de har (al icoanelor), împreună cu Sfinții Părinți. De aceea icoana are dublă genealogie: pnevmatică și patristică”, urându-i acestei cărți eveniment, destin bisericesc și universitar”.

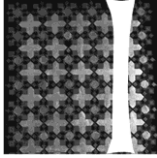
Așadar, nu cu puțină bună învârtoșare a inimii, încălzită de astfel de căutări, întrebări, cercetări, plină de onestă curiozitate, am dat acestei cărți în anul ce a trecut și continui să-i dau și în anul acesta, abia început, așezare la loc mare și frumos, în odăile casei noastre, deschizând-o te miri unde, și te miri când, încercând la o vârstă, plină din nou de întrebări, să înțeleg, să cunosc.

Da, consider că este o carte eveniment și n-aș trivializa-o, acordându-i eu vreun loc anume într-o relativă ierarhie.

Ea este. Și atât. Atâtul acesta cuprinzând prea plinul din plin. Nu vreau să renunț la ea și să o așez în rafturile bibliotecii mele viitoare, vreau să o țin cu mine, într-ale mele, s-o împropriez mie, fiindcă eu cred în ea, în această scriere de 715 pagini (volumul I apărut la editura Anastasia, editor Sorin Dumitrescu, grafic-design Doina Dumitrescu). Cred în ea pentru arătarea prin asemănare, pentru cele 31+1 iconologii pentru învățarea icoanei, dedicate de pictorul Sorin Dumitrescu, Părintelui Galeriu și pentru multe altele. Conform IPS Nicolae, „Ampla cercetare a domnului Sorin Dumitrescu este captivantă prin ingeniozitatea investigației teologice..... prin oportunitatea tematică, teologică și oportunitatea artistică-practică mai ales în situație în care veșmîntul liturgic al bisericilor a ajuns să fie mânjit adesea de lipsa de vocație a ctitorilor și de ignoranța doctrinară a iconarilor”.

De aceea, și nu numai „Noi și Icoana” este pentru mine cartea covârșitoare a anului 2010. Este o carte mărturisitoare.

Marie-Jeanne JUTEA BĂDESCU,
Galleria 28, Timișoara



Incursiuni în gândirea patristică. Sfântul Grigorie de Nyssa (2)

VI. „Despre viața lui Moise”

În scrierea sa „Despre viața lui Moise” (sau „Despre desăvârșirea prin virtute”, ed. Sf. Gheorghe-Vechi, 1995, trad., stud. introd. și comentariu de Pr. Prof. Ion Buga), Sfântul Grigorie de Nyssa oferă unul dintre cele mai importante modele de tâlcuire din perspectivă creștină a Vechiului Testament. Întâmplările semnificative surprinse de Scriptură în viața lui Moise sunt transpuse în mișcările vieții duhovnicești, autorul reliefând repere esențiale ale antropologiei iconice.

„Moise s-a născut pe când legea tirană porunca să fie nimicită partea bărbătească” (p. 59). Partea bărbătească, arată Sfântul Grigorie, este nașterea care nu provine din „rostogolirea firii”, ci „din libera hotărâre” cea „tare și încordată în virtute”, ca o modelare „prin rațiunea virtuții” și care, spre deosebire de simțirea trupească pătimasă („modelată de rațiunea păcatului”), poate înfrunta și învinge pe tiranul vrăjmaș (p. 60).

Dacă ultima îl predă pe cel ce se naște gol și fără ocrotire în valurile ucigătoare ale patimilor, părinții fătului bărbătesc sunt „gândurile înțelepte și ocrotitoare” (p. 61), care pe pruncul dat vieții îl asigură într-un „coș”, semnificând „educația alcătuită din diferite învățături și care îl ține pe cel purtat de ea deasupra valurilor vieții” (p. 62). Valurile însele îi leapădă pe malul statornic al râului, adică „în afara frământării vieții”, pe cei feriți de „rătăcirile lumești”, plânsul copilului (ce a atras-o pe fiica lui Faraon) fiind „păzitorul sigur al celor ce se mântuiesc prin virtute” (ibid.).

Fiica Faraonului, „cea stearpă și fără copii”, este privită ca „filosofia cea din afară (...) mereu în durerile nașterii”, a cărei înfiere și ale cărei foloase nu trebuie totuși respinse, urmând ca pruncul „să se întoarcă la maica sa după fire, de la al cărei lapte nu a fost oprit să fie hrănit de către împărăteasă”; cu alte cuvinte, „făcându-ne cultura trebuincioasă, să nu ne despărțim de laptele Bisericii, care ne hrănește” (p. 63).

În ce privește omorârea egipteanului care se lupta cu cel de un neam cu el, putem înțelege prin aceasta desființarea părerilor potrivnice cuvântului credinței, ajutând prin aceasta „virtuții ca celei de un neam cu noi” (p. 64). Căci, observă sfântul Grigorie, „omul este la mijlocul unei lupte ce se dă între doi potrivnici, ca un fel de cunună. Și de partea căruia va trece, pe acela îl va afla biruitor. El se află între slujirea la idoli și dreapta credință, între desfrânare și curățire, nedreptate și dreptate, mândrie și smerenie, și între toate cele ce se socotesc potrivnice, așa cum erau în luptă egipteanul și evreul” (ibid.).

Chiar dacă viețuim împreună cu filosofia din afară, se cuvine a respinge pe cei ce „folosesc învățătura în scopuri rele”, petrecând alături de cei ale căror mișcări sunt stăpânite de „voia

Cuvântului îndrumător” (p. 65). Stăruind în „petrecerea liniștită și nerăzboinică”, ni se va arăta Adevărul „luminând cu razele sale vederile sufletului nostru”, precum lui Moise Dumnezeu în rugul aprins.

Astfel, remarcă sfântul Grigorie, învățătura prin virtute ne e călăuză spre cunoașterea Luminii ce „S-a pogorât la firea omenească” (p. 66). Prin apariția sa într-un „mărăciniș pământesc” se arată faptul că strălucirea nu aparține creației (vreunui luminător ceresc), pe de alta se dezvăluie taina Sfintei Fecioare, care prin nașterea sa a strălucit lumina dumnezeirii. Aceasta din urmă „a păzit nestruciat rugul aprins, neveștejindu-se frumusețea fecioriei prin naștere” (pp. 66-67).

Pentru a ajunge „înăluntru razelor adevărului”, Moise leapădă încălțăminte, acest gest semnificând trebuința de a îndepărta „de la temelia sufletului învelișul de piele moartă cu care a fost înfășurată firea omenească atunci când, din neascultarea voii divine, am rămas goi” (p. 67). Ca urmare, „cunoașterea adevărului ni se va face curățitoare a cugetării neadevărului, care se ocupă cu nimicul”, căci doar prin cunoașterea lui Dumnezeu cea mai presus de fire, numai prin luminarea dumnezeiască se poate împărtăși omul de „înțelegerea a ceea ce este cu adevărat”, de întâlnirea cu „Cel ce este”, care „are prin firea Sa existența” (p. 67); nimic din cele create nu subzistă „afară de Ființa mai presus de toate”, altfel spus toate există „prin participare la Cel ce este” (p. 68).

Dumnezeu e singurul care are Viață în Sine, fără să aibă nevoie de nimic altceva, singurul „dorit de toate”, la care „participă toate”, fără să scadă prin aceste participări (ibid.). Cel ce ajunge să-L cunoască, fiind luminat de Adevărul Însuși, poate surpa tirania vrăjmașului, ajutând și pe alții la mântuire și scoțând „la libertate pe toți cei ținuți în robia păcatului” (p. 69). Sfântul Grigorie tâlcuiește în continuare semnele adevărate ale poruncii dumnezeiești de a conduce pe oameni spre mântuire.

În primul rând, este vorba despre schimbarea dreptei lui Moise la introducerea și scoaterea ei din sân, care trimite la „taina Domnului în trup, sau arătarea firii dumnezeiești către oameni, prin ceea ce săvârșește surparea tiranului și eliberarea celor stăpâniți de el” (ibid.). Mărturia pro-rocească vorbește despre „schimbarea dreptei Celui Preaînalt” (Ps. 76, 10), însemnând că firea dumnezeiască neschimbată se coboară „la slăbiciunea firii omenești”, luând „înfățișarea și chipul nostru”. Astfel spus, tâlcuiește sfântul Grigorie, „Unul-Născut Dumnezeu, Cel ce este în sânul Tatălui, este dreapta Celui Preaînalt. Și când s-a arătat nouă din sânul Tatălui S-a schimbat potrivit nouă, iar după ce a vindecat slăbiciunile noastre iarăși a întors mâna adusă la noi și colorată ca noi” la Tatăl, preschimbând ce e schimbător și pătimitor, prin părtășia cu ce e neschimbător, în nepățimire (ibid.).

Al doilea semn, prefacerea toiagului în șarpe, trimite tot la taina lui Hristos, după cum avea să certifice Însuși Mântuitorul: „Precum Moise a ridicat șarpele în pustie, tot astfel trebuie să se înalțe Fiul Omului” (In. 3, 14). Potrivit Scripturii, arată sfântul Grigorie, șarpele închipuie pe „tatăl păcatului”. Domnul a îmbrăcat astfel „firea noastră păcătoasă”, ca „să mănânce și să piardă șerpii egiptenilor cărora le dădeau viață vrăjitorii”, sau să distrugă în Trupul Său puterea păcatului și morții asupra noastră. Odată ce a împlinit aceasta, iarăși se schimbă în „toiagul credinței prin bunele nădejdi”, prin care „sunt aduși la înțelepciune cei ce au păcătuit și sunt odihniți cei ce urcă pe calea suitoare și greu de străbătut a nădejdi” (pp. 70-71).

Faptul că și soția cea de alt neam îi urmează lui Moise arată că „există și ceva din cultura din afară care nu trebuie respins de la însoțirea cu noi spre nașterea virtuții. Căci și filosofia (înțelepciunea) morală sau naturală ar putea să-i fie vieții mai înalte soție și prietenă și părtașă de viață, dacă cei născuți din aceasta nu aduc cu ei nimic din întinăciunea de alt neam” (p. 72).

Îngerul aduce peste fătul ei frica de moarte, dar soția lui Moise îl îmblânzește pe acesta prin tăierea-împrejur, ceea ce arată, după sfântul Grigorie, „sporirea în rânduială după virtute”, căci ceea ce este întinat (netăiat împrejur) în rodul învățăturilor filosofice se cere înlăturat, urmând să rămână rodul binecredincios, anume „nemurirea sufletului, pe care o recunoaște și filosofia” (pp. 72-73). Teoriile reîncarnării, cele materialiste, cele dualiste, care susțin preexistența materiei, etc. sunt „adăugirile nebunești, care dacă sunt înlăturate îngerul lui Dumnezeu se face îndurător” (p. 73).

În urma elevării sufletului prin purtarea de grijă îndelungată și luminarea de sus, Dumnezeu „trimite pe fratele în întâmpinare” (p. 74). În fapt, întărește sfântul Grigorie, „celor ce au înaintat în lupta pentru virtute le stă alături ajutorul lui Dumnezeu dat firii noastre de la început, chiar de la facerea ei, măcar că acest ajutor se vede și se cunoaște abia când ne-am familiarizat îndeajuns cu viața mai înaltă prin luare aminte și grijă și când trebuie să intrăm în lupte și mai grele” (ibid.).

Omul se află tainic între un înger trimis de Dumnezeu spre ajutor în viață și un demon viclan și răufăcător trimis de „pierzătorul firii noastre (...) spre vătămarea vieții” sale, putând face „prin sine pe unul biruitor asupra celui alt” (pp. 74-75). Dacă îngerul bun îl cheamă spre „bunătățile virtuții”, cel rău îi pune înainte „plăcerile trupului”, care „robesc simțurilor”, lipsind de nădejdea celor cu adevărat bune. Dacă reușește să dea la o parte ispita vrăjmașului, omul este întâmpinat de „ajutorul fratelui”, fapt închipuit și de ajutorul ce se aduce lui Moise din partea lui Aaron (p. 77).

Cel întărit prin lumina arătată lui de Dumnezeu și prin ajutorul fratelui capătă îndrăzneală, asemeni lui Moise, să vorbească poporului despre originea sa aleasă și despre modul eliberării din „munca obositoare la lut și cărămidă”. Suntem învățați în primul rând că a vorbi poporului cere o purtare potrivită cu cuvântul grăit: „Numai că nu strigă către tine istoria aceasta: să nu îndrăznești a sfătuși și a învăța pe cei ce te ascultă, dacă n-ai dobândit prin astfel de silințe puterea pentru aceasta” (p. 78).

Lutul închipuie amestecarea plăcerilor trupești, din care se face cărămidă, însemnând „împlinirea poftii prin ceva din cele dorite”. Prin continua golire a „lărgimii doritoare de plăceri” această poftă nu încetează niciodată să lucreze, trestia sau paie amestecate în cărămizi fiind tâlcuite ca „materie a focului” (p. 80).

Facerile de minuni săvârșite de Moise nu au rostul de a uimi pe cei ce le privesc, ci au în vedere „folosul celor ce se mântuiesc”, făcându-se „pildă spre purtarea noastră” (p. 81). Pe de altă parte, „învățătura adevărului se schimbă după starea acelor care o primesc” (pp. 81-82); cuvântul arată tuturor ce e bine și ce e rău, însă înțelegerea unora e luminată de credință, iar împotrivirea altora îi păstrează în „întunericul neștiinței” (p. 82).

Cei ce o sorb ca pe o învățătură dumnezeiască au credința ca pe o „apă limpede și bună de băut”, însă cei ce o înțeleg ca egiptenii, „li se face sânge otrăvitor” (ibid.); amestecând în ea minciuna, aceștia o schimbă la vedere, dar cel credincios „nu va lua în seamă schimbarea înșelătoare” (pp. 82-83).

Broaștele apărute în mulțime fără număr în Egipt închipuie „cugetările rele, aducătoare de stricăciune, din inima murdară a unor oameni, ce-și iau viața din ea ca dintr-un noroi” (p. 83). Viața amfibie a acestor animale trimite spre viața îndoită a celui care „fiind om după fire se face animal după patimă” (p. 84), egiptenii semnificând, la rândul lor, oamenii care se călăuzesc „după voia proprie”. Gândurile rele pătrund și se imprimă pretutindeni, ațâțând în cămărilor inimii plăcerea pătimașă, „prin vederea acestor produse ale necuviinței furișându-se în suflet patima”; dimpotrivă, „în viața celui neprihănit se poate vedea toată paza și grija de a-și ține curat și ochiul de vederile ce aprind patima” (ibid.).

Sfântul Grigorie lămurește în continuare înțelesul împietririi lui Faraon (Ieș. 7, 3), făcând legătura cu cuvintele Apostolului despre cei ce desfrânau și păcătuiau împotriva frții, nevoind „să-L aibă și să-L cunoască pe Dumnezeu”, anume că „i-a predat Dumnezeu pe ei în patimile de necinste” (Rom. 1, 21). Nu trebuie să înțelegem aici – ni se spune – că este dorința și fapta lui Dumnezeu să-L arunce pe om în împietrire și în patima necuviinței, căci „deosebirile de vieți nu sunt supuse unor legi silnice susținute de voia dumnezeiască, ci asupra lor are putere hotărârea liberă a fiecăruia” (pp. 85-86). Tocmai „necunoașterea lui Dumnezeu” și „neîmpărtășirea voită de lumină” se fac pricină alunecării în patimi de necinste și orbire sufletească; astfel, nu voia lui Dumnezeu pricinuieste împietrirea sufletului lui Faraon, ci „voia acestuia, prin înclinarea spre rău, nu a primit cuvântul lui Dumnezeu care să-i înmoaie împotrivirea” (pp. 86-87).

Acest lucru se poate înțelege și cu privire la întinderea mâinilor lui Moise – care Îl închipuie pe adevăratul Legiutor Hristos – ce aduce curățire credincioșilor, iar celorlalți boală. În fapt, privirea spre „Cel ce și-a întins mâinile pe cruce” omoară patimile, eliberând pe om de „împreuna-viețuire cu ele”; amintirea lor trezește acum o rușine neplăcută în sufletele celor ce și-au schimbat viața (p. 87).

La fel, când citim că toiagul întunecă aerul în ochii egiptenilor, lăsându-l luminat de soare în ochii evreilor, trebuie să înțelegem că „nu o putere silnică de sus face pe unul să fie în întuneric și pe altul în lumină, ci că noi înșine avem de la noi în firea și în voia noastră liberă cauzele luminii sau ale întunericului, alegând pe cea pe care o voim”; mutarea de la păcat la virtute se săvârșește „prin cunoașterea Celui răstignit și prin pocăință” (p. 88). Cenușa care a provocat egiptenilor răni dureroase este „chip al cuptorului”, sau „chinul gheenei”, care se atinge doar de cei „ce trăiesc în păcat și nu se închină mâinilor întinse ale lui Hristos” (p. 89).

Referindu-se la plăgile aduse asupra Egiptului și amintind cuvântul Apostolului: „După împietrirea ta și nepocăința inimii tale ți-ai îngrămădit ție mânie pentru ziua urgiei și arătării judecății lui Dumnezeu, Care va răsplăti fiecăruia după faptele sale (Rom. 2, 3), sfântul Grigorie insistă asupra faptului că „nici un rău nu poate lua ființă fără voia noastră liberă”, chiar dacă se spune că „de la Dumnezeu vine răsplata dureroasă a celor ce au folosit rău libertatea” (p. 90). Iconomia lui Dumnezeu doar „scoate la arătare” acest rău din noi înșine.

Prin uciderea celor întâi-născuți ai egiptenilor, sfântul Grigorie învață că trebuie să ne ridicăm la un înțeles mai înalt, înțelegând că „cel ce se luptă prin virtute cu păcatul trebuie să nimicească primele începuturi ale răului”, altfel spus „pofța și mânia” (p. 93). Putința de a săvârși aceasta e dată de însăși vărsarea în fața intrărilor noastre a sângelui lui Hristos, „Mielul adevărat”, care „alungă pe pierzătorul”, oprind „intrarea răului în noi” (p. 94). „Păzirea și apărarea” constau, arată sfântul Grigorie, în a însemna cu sângele Mielului „pragul și stâlpii intrării”; stâlpii ce susțin „partea înțelegătoare a sufletului” sunt pofța și mânia, iar pragul e rațiunea, care le unește, „le susține și e purtată de ele, întărindu-se în bărbăție prin mânie, înălțându-se prin poftă spre împărtășirea de bine” (ibid.). Prin aceste chipuri, așadar, „Scriptura arată natura sufletului” (ibid.).

Însemnătate are și ordinea săvârșirii ungerii, căci dacă aceasta se răstoarnă și rațiunea, „pragul de sus”, ajunge dedesubt, dominată de mișcarea poftei și a mâniei, „vrăjmașul pătrunde la cele dinlăuntru”. Iar faptul că „îngerul poruncește evreilor ca întâi să ungă cu sânge pragul de sus și apoi să ungă stâlpii pe amândouă părțile” arată prioritatea ungerii rațiunii cu duhul credinței în Hristos cel răstignit. În acest fel se află așezarea duhovnicească, „având neclintirea prinsă în gândurile virtuții ca în niște cuie” (p. 95), iar cei născuți ai virtuții sunt păziți prin pecetea jertfei Mielului, „ca astfel binele să ajungă la desăvârșire” (p. 96).

Sfântul Grigorie urmărește în continuare modul desfășurării ospățului pascal. Israelitilor li se spune să fie încălțați, cu mijlocul încins de un brâu și cu un toiag în mână spre a se apăra de fiare. Carnea e preparată simplu și „la un foc aprins în pripă, cu ce se găsește la îndemână”, „oasele sunt bine curățate de carne, dar nesfărâmate, pentru a se mânca măduva din ele”, iar resturile urmează „să se ardă în foc” (p. 97).

Înțelesul mai înalt al literei ne învață „să ne socotim în viața de față ca trecători”, și să ne asigurăm cu „încălțăminte tare”, altfel spus cu „viața înfrânată și aspră, care strivește și frânge tăria spinilor și împiedică pătrunderea păcatului în suflet” (p. 98). „Gândul neprihănit” strânge ca un brâu haina, ultima semnificând „lărgimea desfătării cu cele ce le dorim în viața aceasta”, iar toiagul e „cuvântul nădejdi”, prin care „ne sprijinim oboseala sufletului” și „ne apărăm de fiarele ce urlă la noi” (pp. 98-99).

Mâncarea scoasă din foc și pusă înainte e „credința fierbinte și înfocată pe care o primim fără șovăială”. Și mâncând „cât ne e la îndemână”, lăsăm „ceea ce se ascunde în înțelesuri mai vârtoase și mai greu de sfărâmat și de înfățișat în cuvinte” și punem aceste „rămășițe” nesfărâmate pe foc, „ca să se lămurească înțelesul chipurilor acestora” (p. 99).

Cu alte cuvinte, ni se cere să primim „fără adaos și fără silă” înțelesurile dumnezeiești ce ne sunt la îndemână, spre a ne păstra vigoarea pe calea duhovnicească; iar „înțelesurile ce ne rămân ascunse”, precum „întrebările despre ființa lui Dumnezeu, despre ce era înainte de creație, despre ce este dincolo de cele arătate, care este trebuința celor ce se întâmplă și multe altele de acest fel” să nu le iscodim cu gândul, ci să le lăsăm cercetării Duhului (I Cor. 2, 10) (ibid.). Sfântul Grigorie aduce în sprijin și cuvântul Scripturii: „Nu cerceta cele mai tari ca tine” (Ecl. 3, 22), tâlcuind că nu se cade a „sfărâma oasele Cuvântului, fiindcă nu-ți folosesc cele ascunse” (p. 100).

Oamenii ce „se lasă călăuziți de Cuvântul” sunt eliberați de tirania patimilor. Porunca de a lua la plecare bogăția Egiptului este privită după „înțelesul mai înalt al întâmplării, care e mai potrivit decât cel literal”; prin aceasta, explică sfântul Grigorie, „Cuvântul poruncește celor ce aleg viața în libertate prin virtute să-și dobândească și bogăția culturii cu care se împodobesc cei străini de credință” (p. 101). Astfel, „morală și filosofia naturală, geometria și astronomia, logica și toate câte se studiază de către cei din afara Bisericii” se cer aduse ca un „dar Bisericii lui Dumnezeu, cum a făcut marele Vasile”, spre a împodobi „templul tainelor dumnezeiești cu bogăția adunată de rațiune” (pp. 101-102).

Cei ce au pornit pe calea virtuții urmând lui Hristos, atunci când părăsesc păcatul sunt urmăriți – asemeni israelitilor de egipteni – de „atacurile ispitelor, care le aduc supărări, și temeri, și de primejdii de moarte”; sfat întăritor și alungător al fricii vine însă din inima care vorbește cu Dumnezeu (p. 102).

Mai mult, observă autorul, pe când îi îmbărbăta pe israeliți, Moise striga către Dumnezeu fără glas auzit, întâmplare din care învățăm că „nu strigătul rostit cu putere urcă la auzul lui Dumnezeu, ci rugăciunea înălțată cu conștiința curată” (p. 103).

Îngerul care l-a întâmpinat pe Moise la coborârea sa în Egipt închipuie „arătarea firii dumnezeiești însăși care se arată după puterea de primire a celui căruia i se arată”. De asemeni, arată „ajutorul minunat venit de sus” către cel care iese din granițele patimilor și „se sperie de atacurile ispitelor” ce caută să-l tragă înapoi în robie (ibid.).

Norul călăuzitor închipuie harul Duhului Sfânt, Care „deschide El Însuși calea” de trecere prin mare și dăruiește „siguranța în libertate”, următorul pierind în apă (p. 104). Oastea egipteană simbolizează, într-adevăr, felurilele patimi ale sufletului și porniri furioase ale gândului;

sfântul Grigorie exemplifică: „piatra azvârlită cu praștia este calomnia”, „lancea cu vârf ascuțit” e pornirea mânioasă, caii ce trag carul „într-o pornire neînfrânată” sunt „plăcerile pătimase”, iar cei „trei luptători” din car indică „întreita împărțire a sufletului: rațiunea, pofta și mânia”, în contextul în care „omul vechi” încearcă să împiedice nașterea omului celui nou în Hristos (pp. 104-105).

„Prin toiagul călăuzitor al credinței și prin harul luminos”, „firea apei” se face dătătoare de viață celor ce caută mântuirea în ea și următorilor le e spre pierzare. Suntem învățați aici ca o dată cu trecerea prin „apa tainică a botezului” să nu mai tragem după noi nimic din cele ale „potrivnicului”, omorând în apă „tabăra răutății”: „lăcomia, pofta desfrânată, cugetul răpitor, patima înfumurării și mândriei, pornirea mânioasă, furia, pizma, bârfirea, toate acestea și cele asemenea” (p. 105).

La fel ca în taina Paștelui, unde s-a spus să se mănânce „pasca cu pâinea nedospită (adică neamestecată cu aluat vechi)”, ca în viața înnoită să nu se amestece „rămășițele răutății”, voia lui Dumnezeu este ca tot păcatul „să se înece în Taina botezului, ca într-un adânc, ieșind cel botezat singur fără să tragă cu sine ceva străin, în viața lui următoare”; mulți, însă, observă sfântul Grigorie, nu au asimilat cu adevărat Taina și poartă prin faptele lor aluatul vechi și oastea „patimilor” „și după trecerea prin apă” (p. 106). Însă cei ce au făcut taina cu adevărat lucrătoare în ei „s-au dăruit lui Dumnezeu și ascultă cu încredere de cei ce slujesc lui Dumnezeu prin preoție, cum spune Apostolul” (p. 108).

După trei zile de mers prin pustie, așezându-și tabăra lângă o apă, israeliții însetați au aflat această apă cu neputință de băut din pricina amărăciunii ei. Lemnul aruncat de Moise în ea a preschimbato-o, însă, în apă bună de băut. Tot astfel, arată sfântul Grigorie, celui ce a ieșit din robia plăcerilor pătimase „la început viața în libertatea de patimi i se pare grea și fără gust, despărțit fiind de plăceri. Dar dacă se aruncă lemnul în apă, adică dacă primește cineva taina Învierii, care și-a avut începutul” prin lemnul Crucii, „simțirea lui este mângâiată de o dulceață plăcută și astfel viața lui virtuoză i se face mai dulce și mai iubită, fiind îndulcită de nădejdea celor viitoare” (pp. 108-109).

Cele douăsprezece izvoare și cei șaptezeci de finici întâlneți mai departe în cursul călătoriei închipuie pe „cei doisprezece apostoli” din care va țâșni harul, respectiv pe cei șaptezeci de apostoli „hirotoniți, trimiși în toată lumea” (p. 109).

Opririle sunt „virtuțile în care cel ce urmează stâlpului de nor, înaintând mai departe, își așază tabăra și se odihnește” (p. 110). Minunea izvorării apei din stâncă arată pe cel ce se face prin cele mai dinainte „primitor al lui Dumnezeu”, piatra fiind Însuși Hristos (I Cor. 10, 4). Căci, arată sfântul Grigorie, Hristos, care pentru necredincioși e greu de pătruns („nebuie și sminteală”), prin atingerea credinței se face băutura celor însetați și „curge înlăuntrul celor ce-L primesc” (ibid.).

Sfârșirea merindelor în pustie e urmată de curgerea manei cerești, minune prin care e arătat Cuvântul, „pâinea ce s-a coborât din cer”, fiind „vestită de mai înainte taina săvârșită cu Fecioara” (p. 112). Este o hrană care „la vedere e de un singur fel, dar însușirea ei e de multe feluri, făcându-i-se fiecăruia potrivită cu dorința lui” (p. 111); astfel, Cuvântul „își potrivește lucrarea după însușirile” celor ce se împărtășesc cu El, făcându-se „celor mai desăvârșiți (...) hrană mai tare, celor mai slabi legumă, iar pruncilor, lapte” (p. 112).

Mana din cer „tuturor li se îmbie deopotrivă și nu se deosebește întru nimic după puterea celui ce o adună, apoi nu e nici mai puțină, nici mai multă decât le trebuie” (p. 112), Prin aceasta, spune sfântul Grigorie, se cere să nu se treacă, în agonisirea mijloacelor de trai din bunurile

materiale, peste „măsurile de obște” și trebuința zilei, căci „celor ce păstrează prisosul”, din pofta lăcomiei, „se preface în ziua următoare, adică în viața viitoare, celui ce a adunat-o, în viermele neadormit” (p. 113). Faptul că vinerea se pune deoparte numai cât trebuie pentru sâmbătă arată că voința „lacomă” trebuie îndreptată numai către cele nesticăcioase, adaugă autorul, vinerea (paraschevi) fiind ziua de pregătire dinaintea „nelucrării de dincolo de moarte” (p. 114). Este chiar „viața aceasta”, ziua semănării în duh, pentru a secera viața veșnică (Gal. 6, 8).

După primirea merindei, „ostașii virtuții (...) purced la războiul” cu cel potrivit, căci câtă vreme omul e covârșit de slăbiciune altul se luptă pentru el, însă o dată eliberat din robie, întărit și maturizat prin hrana duhovnicească, „se prinde el însuși în luptă” sub conducerea lui Dumnezeu (p. 115). În această confruntare, „ridicarea mâinilor lui Moise spre înălțime” (în chipul crucii), care aduce biruința, închipuie „vederea înțeleșurilor mai înalte ale legii”, iar „aplecarea lor către pământ”, prin care vine înfrângerea, trimite spre „tâlcuirea mai umilă și mai coborâtă a legii, după literă” (p. 116). Astfel, „adevărata preoție unită cu cuvântul dumnezeiesc ridică din nou spre înălțime puterile (energiile) legii căzute la pământ din cauza îngreuerii înțelegerii iudaice”, sprijinind legea pe piatra Hristos și arătând în ea taina crucii (ibid.).

Numai în urma biruinței raportate asupra patimilor omul este călăuzit și capătă îndrăzneală să se apropie „cu înțelegerea de muntele cunoașterii lui Dumnezeu”, spre a contempla în mod negrăit „firea cea mai presus de toate” (pp. 117-118). Necesitatea curățirii duhovnicești ca și condiție de acces la tainele dumnezeiești este indicată și de spălarea veșmintelor. „Prin chipul veșmintelor” se arată „înfașșurarea vieții cu bun chip”, care „dă pe față starea dinlăuntru a sufletului” (p. 119).

Oprirea animalelor de a sui pe munte înseamnă, după sfântul Grigorie, ridicarea, peste mișcarea „simțuală” și instinctuală, peste „cunoștința ce ne vine din simțuri”, peste „orice înțeles din cele obișnuite” sau „părere născută din obișnuință”, la contemplarea celor duhovnicești. (pp. 119-120). Ni se cere în acest scop să ne înfrânăm de la unirea obișnuită cu „soția firii noastre”, care este simțirea. Cunoașterea lui Dumnezeu, sau teologia, este „munte înălțat pieptiș și greu de urcat” (p. 120). Trâmbița ce se aude tot mai puternic semnifică „predica despre firea dumnezeiască”, „organele care răsunau în sunetul Duhului” fiind proorocii și apostolii (p. 121).

Mulțimea de oameni „nu poate să cuprindă glasul ce vine de sus”, după cum în Biserică cei ce au nevoie de curățire nu se pot „îmbulzi la cunoașterea tainelor”, ci îl aleg și-l urmează ca vrednic de crezare pe acela dintre ei care „poate să înțeleagă cele dumnezeiești”: „Căci nu toți sunt apostoli, nici toți prooroci” (I Cor. 6, 29); cei ce nu respectă această prioritate de purificare sunt „îngropați în propriile lor cugetări”, sau sub pietrele „părerilor eretice” (p. 122).

Sfântul Grigorie compară în cele ce urmează întunericul în care a intrat Moise cu arătarea mai dinainte a lui Dumnezeu în lumină. „Cunoașterea dreptei credințe”, tâlcuiește el, „se arată prima dată în lumină celor ce o primesc”, în sensul în care „ceea ce se cugetă contrar dreptei credințe e întuneric, iar alungarea întunericului se face prin împărțășirea de lumină” (p. 123). Dar pe măsură ce înaintează spre „înțelegerea adevăratei cunoașteri”, apropiindu-se de vederea (contemplarea) duhovnicească, „cu atât vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut (de necontemplat, de neînțeles)” și neasemănată, părăsind pe rând cele ale lumii sensibile și cele ale lumii inteligibile spre aflarea Celui mai presus de creație și de orice cunoaștere (pp. 123-124).

În acest întuneric al necuprinsului dumnezeiesc are loc experiența tainei mai presus de fire, „descoperirea tainelor negrăite” (p. 124). Este implicată aici, în fapt, o oprire de a fi asemănat „Dumnezeu cu ceva din cele cunoscute de oameni, dat fiind că orice înțeles care se ivește în

cugetarea sau socotința firii prin vreo imagine care mărginește plăsmuiește un idol despre Dumnezeu și nu vestește pe Dumnezeu” (pp. 124-125).

„Dar nici aici nu rămâne”, adaugă sfântul Grigorie, „ci trece la cortul nefăcut de mână”, „arhetip” arătat prin „asemănarea materială” (pp. 125-126). Pe temeiul tâlcuirii sfântului Apostol Pavel (Evr. 9, 11), „cortul acesta este Hristos, puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu, Care, nefiind făcut de mână după firea Lui, primește să se plăsmuiască atunci când este de trebuință să fixeze acest cort între (în) noi” (p. 129).

„Existând de mai înainte ca necreat”, același cort văzut în duh de Moise primește „alcătuire văzută, făcându-se creat” (p. 129). Este însăși taina credinței, ce spune că Unul Născut, Care era mai înainte de veacuri, S-a întrupat. „Și-a fixat între (în) noi cortul Său” spre a ne restaura, căci „prin lipsă de voință ne-am stricat ființa”, ajungând (ca) „în afara ei” sau, altfel spus, abătându-ne de la rațiunea ei. Denumirea de „cort” vine și din aceea că trupul apare alcătuit „din cele patru stihii”, trupul fiind în înțelegerea apostolului Pavel „catapeteasma cortului de jos”, iar Hristos cel întrupat „cuprinde în Sine totul”, în trupul Său locuind „plinătatea dumnezeirii” (pp. 129-130).

Cât privește cele din interiorul cortului, „stâlpii înălțați, strălucitori de poleiala argintie și aurie, verigile și heruvimii care acopereau cu aripile lor chivotul și celelalte” închipuie „Puterile mai presus de lume (...) care, din voia dumnezeiască, susțin toate (...), slujind celor ce vor primi mântuirea” (p. 131). Ele sunt „contemperate în cort”, adică în Unul-Născut, deoarece „întru El au fost făcute toate cele văzute și cele nevăzute, fie Scaunele, fie Stăpâniile, fie Începătorile, fie Domniile, fie Puterile” (cf. Col. 1, 16). Heruvimii ce „acoperă cu aripile lor tainele ascunse în chivotul legii” desemnează „Puterile ce se contemplă în jurul firii dumnezeiești, pe care le-au văzut Isaia și Iezechiel” (pp. 131-132).

Chivotul legământului închipuie „necuprinsul contemplat al celor ascunse și negrăite”, iar brațele sfeșnicului „ce se înalță ca niște ramuri dintr-o singură tulpină” înfățișează „razele de multe feluri ale Duhului, care împodobesc acest cort, cum spune Isaia, împărțind în șapte iluminările Duhului” (p. 132).

„Acoperământul împăcării” trimite la „Cel pe care Dumnezeu l-a pus împăcare pentru sufletele noastre”, iar jertfelnicul și altarul tămâierii arată „închinarea adusă neîncetat în acest cort de către cele cerești”, care e „jertfa bineplăcută lui Dumnezeu” și „buna mireasmă a rugăciunii” (p. 133). În ce privește „pieile vopsite în roșu și țesăturile din păr”, primele închipuie sângele pătimirii mântuitoare, pe când părul, care „în trupul omului este fără simțire”, e chipul morții (ibid.).

Dacă gândim la cortul de jos, stâlpii săi, sau ai Bisericii, sunt „slujitorii tainei dumnezeiești”, numiți de Scriptură apostoli, învățători, prooroci; aici se aduce neîntrerupt, „dimineața și seara, jertfa de laudă și tămâierea rugăciunii” (pp. 133-134).

Spălătoarea închipuie „apa tainică” prin care cei ce cred „se curățesc de întinăciunea păcatelor”, spălători fiind „toți cei ce, făcându-se părtași de darul Duhului, fac harul lucrător” (pp. 134-135); „curțile care, legate între ele, împrejmuesc cortul” descriu, după spusele lui David Proorocul („Cel ce așezi ca hotare ale Tale pacea”) „pașnica unire în cuget a celor ce cred” (p. 135). „Pielea vopsită în roșu și țesăturile din păr” arată, de asemeni, „viața în feciorie” cu nevoia ei trupească (p. 136). Căci prima înseamnă „omorârea trupului păcatului”, prin care se dobândește neprihănirea și „harul Duhului Sfânt înfloarește în oameni”, iar țesăturile din păr, „viețuirea aspră prin înfrânare, prin care se înfrumusețează în mod deosebit cortul Bisericii” (p. 135).

Înăluntru Sfintei Sfințelor și al „adevărului celor ce sunt” – „cu adevărat sfânt și de necuprins” – e întemeiat mai presus de înțelegere „cortul tainelor” (p. 136). Sfântul Grigorie descoperă un înțeles mai înalt, de „podoabă a sufletului, țesută din purtările virtuozose” și în „mulțimea și numirile veșmintelor” (p. 137). În ce privește „haina până la călcâie, de culoare albastră”, după unii ar închipui cerul, iar autorul remarcă potrivirea acestei tâlcuiri cu înțelesul virtuții. Ea se referă la cel „ce are de gând să se sfințească lui Dumnezeu și să-și aducă trupul său ca pe o victimă neomorâtă, într-o jertfă vie și o simțire cuvântătoare”, fără să-și „înăbușe sufletul” prin grosimea unei vieți carnale, pătimeșe, ci prin „curățirea vieții” subțindu-și deprinderile, să se despovăreze de greutățile ce-l împiedică să fie „răpit în văzduh împreună cu Domnul” (pp. 137-138).

„Haina aeriană” acoperă tot trupul, „de la cap până la picioare”, pentru că „legea nu vrea să se scurteze virtutea”, iar „clopoței de aur, urmați fiecare de câte o rodie de jur împrejurul hainei, închipuiesc strălucirea faptelor bune”; aceste fapte, prin care virtutea sporește, sunt cuprinse în „credința în Dumnezeu” și „conștiința în purtarea vieții” (p. 138). Asemeni rodiei, al cărei înveliș e „tare și aspru, dar ceea ce se ascunde înăuntru este plăcut la vedere prin chipul frumos și felurit al fructului, însă și mai plăcut la gust și dulce la mâncare”, viețuirea „înțeleaptă și aspră este greu de primit și neplăcută simțurilor, dar e plină de bune nădejdi”; după creșterea la vremea ei, încântă prin frumusețe și „împărtășirea de roadele ei este dulce” (pp. 138-139). La fel, cu trimitere la spusele apostolului Pavel, „orice educație la început nu pare plăcută, ci tristă, cum e coaja rodiei celor ce o ating. Dar mai pe urmă dă un rod plăcut. Aceasta este dulceața cea dinăuntru a fructului” (p. 139).

Împletirea în porunci de ciucuri frumoși – adăugiri sub formă de globuri, nu din „trebuiță”, ci spre împodobire – învață că „virtutea nu trebuie îndeplinită numai pe măsura poruncilor, ci trebuie să ajungă și ceva gândit de noi din cele din afara lor”, un adaos propriu, „spre împodobirea veșmântului” (ibid.). Râvna iubirii duhovnicești aduce, astfel, un surplus de dăruire, un aport personal unic, în raport cu împlinirea legii cuvenite.

Peste haina cea lungă se pun cei doi umerari, coborând „la piept, cât și pe spate”, uniți cu două paveze din pietre scumpe, așezate pe umeri și săpate fiecare cu numele a câte șase patriarhi. În țesătura umerarilor se împletesc felurite culori, albastrul cu porfira, „stacojiul cu visonul (albul inului)”, în toate fiind întrețesut firul de aur, ceea ce dă o „strălucire frumoasă a țesăturii” (p. 140). Prin aceasta înțelegem, împreună cu sfântul Grigorie, multe și felurite virtuți din care se alcătuiesc „cele ce se fac „podoaba inimii”. Albastrul împletit cu porfira închipuie însoțirea virtuții cu curăția vieții, iar stacojiul combinat cu visonul, amestecul între roșeața sfielii și strălucirea și curăția vieții; aurul întrețesut, la rândul său, e însăși comoara harului dobândit în această viață (ibid.). Numele patriarhilor – săpate în pietrele atârinate de umeri – trimit spre „pildele faptelor bune în care ne-au premers”, prin care sporește frumusețea vieții (p. 141).

Plăcuțele atârinate de paveze, pe fiecare umăr, arată „înarmarea cuvenită împotriva potrivnicului”, întăriri, spre ocrotire de săgețile sale, ale credinței și buneii conștiințe a vieții; pe urmă, „podoaba în formă de pătrat, atârnată de plăcuțe”, în care sunt scrise „numele patriarhilor și ale semințiilor, slujește ca acoperământ al inimii” (ibid.). Dacă numele patriarhilor impulsionează spre înfrumusețarea cu virtuțile lor, forma pătratului, fixată deopotrivă prin cele patru unghiuri drepte, este „semn al statorniciei în bine” (pp. 141-142).

Cum „inima închipuie contemplația (vederea), iar brațele, faptele”, lăntșoarele prin care podoabele de mai sus se prind de brațe arată că „viața înaltă se deosebește prin îmbinarea înțelepciunii (a filosofiei) făptuitoare cu contemplația (vederea) lucrătoare”; iar capul împodobit

cu diadema – „împodobită cu plăcuțe de aur pe care sunt săpate semne tainice” – înfățișează „cununa rânduită celor ce au bineviețuit” (p. 142). Piciorul, care are nevoie de sprinteneală la mers, este liber de încălțăminte din „piele moartă”, ce a fost lepădată „la prima descoperire ca piedică în urcuș” (ibid.).

Sfântul Grigorie se referă în continuare la la tablele de piatră tăiate în munte de Dumnezeu și sfărâmate, după ce Moise a văzut poporul păcătuișe prin facerea unui idol, o statuie în formă de vițel. Însă idolul a fost „sfărâmat în întregime și topit în apă și făcut băutură celor ce păcătuiseră”; prin aceasta, se arată risipirea înșelăciunii idolești, sorbită de cei ce „vor trece de la înșelăciune la dreapta credință”, care „prin mărturisirea cea bună au pricinuit în ei înșiși nimicirea materiei necredinței” (pp. 143-144). Leviții care trec sub ascuțișul sabiei pe cei ce-i întâlnesc arată, în înțelesul după literă, că certarea lui Dumnezeu, „lovind într-o parte”, cumintește „întregul ca pe un trup”, ca „prin loviturile venite peste unii” să-i abată pe toți de la rău (p. 145); într-un înțeles mai înalt, e vorba de uciderea gândurilor crescute în noi, „a căror moarte pricinuieste viața noastră” (p. 146), sau de „nimicirea păcatului (...) sădit prin sfatul celui potrivit” (și, ca urmare, a celui ce „viețuia în sine prin păcat”) (p. 147). Idolul era confecționat din cercei de aur. Dacă podoaba cercelului închipuie legea, cu care Moise a împodobit auzul israeliților, neascultarea poruncii dumnezeiești scoate „podoaba pusă în auz și face din ea idol” (ibid.), adică îl îndepărtează pe om de Cuvântul Vieții.

Tablele lucrate de Dumnezeu, în care era înscrisă legea dumnezeiască, au căzut din mâna lui Moise sfărâmându-se. Însă Moise „cheamă harul”, făcând „din materia de jos” alte table, și Însuși Dumnezeu își întipărește „cuvintele pe piatră” (p. 148). Aici, ni se spune, trebuie să înțelegem „grija proniei dumnezeiești față de noi”, tablele fiind numite de apostolul Pavel „inimă”, adică „partea conducătoare a sufletului” (ibid.) Mai precis, „la început firea omenească era nesfărâmată și nemuritoare”, creată de Dumnezeu și „împodobită cu semnele nescrise ale legii; și deci era sădită în chip firesc în noi voința, conformă legii, de a respinge păcatul și de a cinsti pe Dumnezeu” (pp. 148-149).

Prin căderea omului, „tablele acestea s-au sfărâmat”, dar „adevăratul Legiuitor, al cărui chip este Moise, a creat din nou Sieși din pământul nostru tablele firii noastre”, făcându-se „El Însuși făuritor al trupului Său, pe care scrie degetul dumnezeiesc”; cu alte cuvinte, firea a primit din nou nesfărâmarea și „vindecarea rănilor” prin Trupul Domnului, care a fost umbrit de Duhul Sfânt, Cel „numit adeseori de Scriptură deget” (p. 149).

Trecând la vederea lui Dumnezeu din munte, Sfântul Grigorie observă paradoxul cererii lui Moise ca „Dumnezeu să i se arate”, după ce – Scriptura scrie clar – „a văzut pe Dumnezeu „față către față”, ca și când „cineva ar vorbi cu prietenul său” (pp. 149-150). Dumnezeu îi arată că ceea ce cere „nu poate încăpea în viața oamenilor”, însă îi arată „un loc lângă Sine (...) și pe locul acela o stâncă și în stâncă, o deschizătură în care îi poruncește lui Moise să stea” (p. 151). Aici este înfățișat, după sfântul Grigorie, însuși modul cunoașterii lui Dumnezeu, Cel netrupesc, necompus și nemărginit, care atrage prin firea binelui „sufletul eliberat de împătımirea sa pământescă” într-o înaintare infinită. Căci lucrarea prin virtute sporește paradoxal tăria prin osteneală, își reinnoiește „prin cele dobândite tăria zborului” și „pe scara care se sprijină de Dumnezeu, cum spune Iacov, pășește pururea pe treapta de deasupra și nu încetează niciodată să se înalțe, prin aceea că mereu descoperă ceva deasupra treptei atinse în urcușul spre înălțime” (p. 154).

Înălțarea către Dumnezeu crește dorința lui Moise de și mai multă împărtășire, și pătîmind dragostea dumnezeiască, „ca și când nu s-ar fi împărtășit încă, se roagă să dobândească, cerându-i

lui Dumnezeu să i se arate, nu cât poate să vadă, ci cât este Acela” (p. 155). „A vedea pe Dumnezeu cu adevărat”, subliniază sfântul Grigorie, „stă în aceea că cel ce privește spre El nu ajunge niciodată la sfârșitul dorinței de a-L vedea” (p. 156), că nu există „vreo săturare a dorinței de a-l afla” și nici un hotar în care să se epuizeze înaintarea spre Dumnezeu (p. 159). Când Dumnezeu spune: „Nu vei putea vedea fața Mea; că nu va vedea vreun om fața Mea și să fie viu” (Ieș. 28, 20), nu înseamnă că Dumnezeu e cauza morții celor ce-L văd, adaugă sfântul Grigorie, ci că cel ce socotește pe Dumnezeu cognoscibil, „întrucât s-a abătut de la Cel ce este spre ceea ce i se pare închipuire cunosătoare că este, nu mai are viață” (p. 157).

Locul „gândit lângă Dumnezeu” conduce spre „ceea ce este nesfârșit și nehotărnicit” (p. 160), iar când se vorbește de așezare pe stâncă, neclintirea și dinamismul sunt concomitente, căci „cu cât cineva rămâne mai întărit și mai neclintit în bine, cu atât străbate mai mult drumul virtuții” (p. 161). Încăperea în stâncă este slava dumnezeiască (p. 162). Piatra și Mâna lui Dumnezeu (ce acoperă gura scobiturii din stâncă), prin Care toate S-au făcut, îl închipuie pe Hristos Însuși, deopotrivă loc și cale pentru alergarea duhovnicească (p. 163). Vederea „spatelui lui Dumnezeu” arată că „a vedea pe Dumnezeu înseamnă a urma lui Dumnezeu oriunde te-ai duce” (p. 164) și a nu fi într-o orientare contrară Lui (p. 165).

În fapt, după cuvintele lui Hristos, „Cine mă vede pe Mine vede pe Tatăl”, vederea lui Dumnezeu se experiază prin „oceanul” Întrupării.

„După acestea”, amintește sfântul Grigorie, se ridică împotriva lui [Moise] pizma fraților săi” (p. 166), însă „ea s-a sfărâmat ca un vas de lut ce se ciocnește de o stâncă” (p. 167). Mai mult, Moise, fiind „îmbrăcat (...) în Domnul Iisus”, nu numai că nu s-a molipsit de boala acelor, ci „a putut să vindece și patima celor ce se îmbolnăviseră de ea”, nu numai că „nu e mișcat de răzbunare împotriva celor ce l-au supărat, ci Îl roagă și pe Dumnezeu pentru ei” (p. 168). Apoi vrăjmașul se întoarce spre popor, pe care-l lovește cu „patima lăcomiei pântecelui (...), făcându-i să aleagă în locul hranei din cer mâncarea de carne a egiptenilor”; dar Moise s-a înălțat „deasupra unei astfel de patimi (...), plin de nădejdea moștenirii viitoare, făgăduită de Dumnezeu celor ce se mutau din Egiptul gândit (inteligibil) și călătoreau spre pământul acela în care țâșnește laptele amestecat cu miere” (p. 169). Iscoadele alese de Moise spre a cerceta bunătățile aceluia pământ sunt „gândurile ce ne înfățișează nădejtile cele bune” și „gândurile ce se nasc din credința care întărește nădejdea în bunătățile așteptate”; cei ce stârnesc împușinarea nădejzii închipuie „gândurile venite de la cel potrivnic” (p. 170).

Iisus al lui Navi este cel ce conduce „iscodirea cea bună”, aducând ca „dovadă a desfătării de acolo ciorchinele atârnat pe drugi”; acest ciorchine spânzurat pe lemn ne trimite cu gândul la „ciorchinele spânzurat pe cruce, în zilele cele mai de pe urmă, al cărui sânge se face băutură mântuitoare celor ce cred” (pp. 170-171). Moise vestește mai dinainte „patimile mântuitoare”, când spune: „Am băut vinul, sângele strugurelui” (p. 171).

Continuând drumul prin pustiu, poporul însetează, fiind cuprins iarăși de deznădejde, însă Moise face din nou să izvorască apă din piatră. Înțelesul duhovnicesc semnalat de sfântul Grigorie are în vedere „taina pocăinței”, căci „cei ce s-au abătut, după ce au gustat o dată din piatră, spre pânțe și trup și spre plăcerile egiptene, sunt osândiți să flămânzească de împărtășirea de bunătăți. Dar prin căință pot afla iarăși piatra pe care au părăsit-o și pot deschide din nou vâna de apă și se pot sătura din nou de ea” (ibid.).

„Pofta celor nebunești” aduce peste popor și șerpui cu venin ucigător, însă „chipul de șarpe” ce a făcut neputincioasă mușcătura lor arată leacul și „curățirea adusă sufletelor prin taina dreptei credințe” (p. 172). Căci „privirea la patima Celui ce a primit să pătimească pentru noi” –

„punctul de căpetenie în taina celor crezute” – vindecă de veninul poftei. În fapt, această privire spre cruce „înseamnă a-ți face toată viața moartă și răstignită pentru lume, nemișcată spre nici un păcat (...) pironindu-ți trupul prin frica de Dumnezeu. Iar pironul care potolește trupul este înfrânarea” (pp. 172-173). Această tâlcuire este întărită de Mântuitorul Însuși, care spune: „Precum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să fie înălțat Fiul Omului” (In. 3, 14).

Luând asupra Sa chipul păcatului, Hristos S-a făcut ca noi, care „ne-am abătut spre chipul șarpelui”, și a oprit „moartea din mușcăături”, însă fiarele, desemnând poftele, „nu sunt ucise”; moartea își pierde puterea asupra celor ce „privesc la cruce”, dar „poftea sălășluită în trup împotriva Duhului” nu se pierde cu totul, așa cum putem vedea că „și în cei credincioși lucrează de multe ori mușcăturile poftelor” (p. 173). Este posibil ca în locul „poftei înfrânate” să intre „boala mândriei” (p. 174), astfel încât „dacă ai biruit plăcerile, nu înseamnă că nu ești chinuit de un alt chip al patimii” (p. 176).

Sfântul Grigorie critică nesăbuinta celor ce aleargă spre preoție fără „chemare de sus”, arătând că „preoția este lucru dumnezeiesc și nu omenesc” și, dând ca exemplu minunea dumnezeiască a înfloririi toiagului lui Aaron – în timp ce toiagele celor din celelalte seminții au rămas cum erau –, amintește că acesta nu numai că s-a înrădăcinat, dar „prin puterea pusă în el de Dumnezeu, a dat ramuri și rod și rodul s-a copt” (pp. 176-177). Rodul dat de toiagul preotului închipuie „o viață înfrânată, aspră și virtuoasă în purtarea ei văzută, dar înăuntru, în ascuns, având miezul bun de mâncat, nearătat și acoperit, care va fi descoperit atunci când se va coace cu vremea și când coaja ce-l înconjoară va fi înlăturată” (p. 177).

Sfântul Grigorie remarcă, în continuare, faptul că trecerea prin mijlocul celor de alt neam, după curățirea de patima plăcerilor lumești, trimite spre acea călăuzire a poruncilor dumnezeiești pe „calea de mijloc (cea împărătească)”, fără de abatere „într-o parte sau în alta”. Astfel – spune el – „tot păcatul se lucrează fie prin ceea ce este sub virtute, fie prin ceea ce **cade** deasupra ei” (p. 178). De pildă, bărbăția este între lașitate și îndrăzneala nesăbuită, înfrânarea este între desfrânare și un exces rigorist, „ce chinuiește conștiința”, până la devianta scârbire „de căsătorie ca de o desfrânare” (p. 179), etc. Virtutea este, astfel, calea ferită de căderile de-a dreapta și de cele de-a stânga, fiind „la mijloc între relele de pe laturi” (p. 178).

Prin lucrarea vrăjitorului plătit de madianiți pentru a vătăma „prin blestem pe cei ce viețuiau după voia lui Dumnezeu”, se arată că „oastea răutății nu mai duce lupta cu cei întăriți prin lege și virtute pe față, ci își pune în lucrare uneltirea prin curse ascunse” (p. 180). Însă „vrăjitoria nu poate lucra împotriva celor ce viețuiesc în virtute”, vrăjitorul fiind învățat prin chiar glasul asinei că „cei împotriva cărora a fost plătit se bucură de o putere nebiruită” (pp. 180-181). Diavoli înșiși recunosc puterea covârșitoare a lui Dumnezeu și cele despre Judecata din urmă (p. 181), precum glăsuiesc în Scriptură: „Te știm cine ești, Sfântul lui Dumnezeu, și că ai venit să ne chinuiești pe noi înainte de vreme” (Mt. 8, 29). Tot astfel, cel chemat să blesteme exclamă: „Cum voi blestema pe cel pe care nu-l blestemă Domnul?” (Num. cap. 24). Blestemul împotriva celor virtuoși, ni se spune, „se preface în binecuvântare”, aceștia rămânând nepătați de defăimare (p. 182).

Ispita ce urmează, a împreunării cu femeile de alt neam, are înțelesul „ispitirii firii de păcatul prin plăcere” – spre a mușca din el ca dintr-o „undiță a pierzării” (p. 183). „Unirea cu răul”, însemnând „lipsirea de bine”, atrage după sine amestecarea morții în „plăcerea celor ce păcătuiseră”, acesta fiind înțelesul pedepsei venite prin Finees (p. 184). Suntem învățați prin aceasta că „plăcerea trupească pricinuieste o războire greu de înfrânt și de înfruntat”, fiind patima cu cea mai mare putere asupra noastră, care ne face să uităm de „firea omenească”;

pentru a „rămâne într-o nepătimire”, trebuie să stăm „departe de arderea patimii”, de „scânteia” desfrâului (p. 185). Însăși pofta privirii e oprită de Domnul (Mt. 5, 28), ca o „rădăcină a patimii”, care „deschide bolii drum” (p. 186).

Ducând cuvântul la sfârșitul vieții lui Moise, sfântul Grigorie de Nyssa întărește definiția dată desăvârșirii, reluând concepția despre epectază (înaintare infinită), potrivit căreia „viața desăvârșită este aceea în care nici un hotar nu oprește înaintarea, ci, creșterea spre mai bine a vieții săvârșindu-se pururea, e un drum al sufletului spre desăvârșire”; în suiful său spre Viața cea mai presus de fire, omul nu încetează vreodată să se ridice „mai presus de sine” (pp. 186-187).

Recapitulând momentele principale ale vieții lui Moise, sfântul Grigorie descrie urcarea aceluia pe „muntele odihnei”, fără a mai păși „spre pământul din vale, spre care poporul de jos privește ca la pământul făgăduinței” (p. 189). Scriptura arată că Moise, „slujitorul Domnului” a murit și „nimeni nu a cunoscut mormântul lui; și ochii lui nu s-au întunecat și fața lui a rămas nestricată” (Deut. 34, 5-7). Cel ce se desfată cu hrana ce curge de sus, spune sfântul Grigorie, „nu mai gustă hrana pământească” (p. 189). Sfârșitul vieții într-o virtute este „moartea vie”, care nu primește în sine stricăciunea (p. 190), sufletul aceluia om purtând în sine „semnele dumnezeiești” și asemănându-se în toate cu Cel după al cărui chip a fost creat (p. 192).

Adevărata desăvârșire, concluzionează sfântul Grigorie, constă în „a nu ne despărți de viața păcătoasă ca niște robi, din teama de pedeapsă, nici a lucra binele în nădejdea răsplătirii, câștigând viața virtuoasă printr-un schimb negustoresc, ci, ridicându-ne peste toate, deci chiar peste cele rânduite nouă prin făgăduință, să ne înfricoșăm de un singur lucru: de căderea din prietenia cu Dumnezeu, și să socotim un singur lucru de cinstit și de iubit: să ne facem prieteni ai lui Dumnezeu” (pp. 193-194). Cele dobândite prin împărtășirea de cele dumnezeiești nu sunt date, în cele din urmă, numai pentru sine, ci „spre folosul multora”, dezvoltând sensul existenței în taina comuniunii în Iisus Hristos, Domnul nostru (p. 194).

VII. „Despre Rugăciunea Domnească”

Cuvântul I

În scrierea „**Despre Rugăciunea Domnească**” (în: Sfântul Grigorie de Nyssa, **Scrieri, Partea I-a**, Colecția P.S.B. 29, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, note Pr. Prof. D. Stăniloae, ed. I.B.M. al B.O.R., 1982) sfântul Grigorie de Nyssa extrage din cuvântul dumnezeiesc cunoștința despre rugăciune. Aceasta este arătată de Domnul „prin înseși cuvintele rugăciunii”, astfel încât urgența de a ne ruga primează asupra învățaturii cu privire la rugăciune și la modul convenit de a o săvârși, autorul observând că mulți au părăsit „acest lucru sfânt și dumnezeiesc” (p. 403).

Mai exact, stăruința în rugăciune, după cuvântul Apostolului (Rom. 12, 11), ne face receptiv auzul spre glasul dumnezeiesc, „care ne înfățișează felul cum trebuie să aducem lui Dumnezeu cererea noastră” (p. 403). Foarte mulți oameni „se lasă furați de ceasul rugăciunii prin lucrurile râvnite”, ocupați cu lucrul de zi cu zi uită de lucrarea rugăciunii, trecând cu vederea, ca pe un lucru „fără folos și netrebuincios”, ajutorul dumnezeiesc (pp. 403-404). Uită de Cel ce a dat mâinile spre a lucra și cuvântul spre a grai, alungând prin excesul preocupării de cele lumești îndeletnicirea sufletului cu „cele mai mari și cerești”.

Uitarea de Dumnezeu, urmată de depășirea trebuințelor, goana după acumulare și, în mod consecvent, intrarea într-un raport antagonist cu aproapele și cu natura, raport manifestat prin

tendințe agresive și dominatoare, favorizează împletirea păcatului „în toate sânguințele omenești”. Lăcomia slujitoare la idoli, râvnirea bunurilor aproapelui, certurile, „mâniile, pornirile spre rău și năpustirile spre ucidere și spre vărsare de sânge”, vicleșugul nedreptății și multe altele au ca pricină – ni se spune – faptul că „oamenii nu cer ajutorul lui Dumnezeu în cele pentru care se sânguiesc” (pp. 404-405).

Așadar, „dacă s-ar pune rugăciunea înaintea oricărei lucrări pe care o începem, n-ar afla păcatul intrare în suflet. Căci sădindu-se pomenirea lui Dumnezeu în inimă, sfaturile vrăjmașului ar rămâne nelucrătoare”, pentru că dreptatea (sau judecata dreaptă, după pr. Stăniloae, n. 3) ar mijloci între oameni, oprind împotrivirile și nelăsându-i să se abată, în drumul lor, spre păcat (p. 405).

Despărțirea de Dumnezeu, în schimb, care vine prin preocuparea de cele râvnite în mod egoist și lipsirea de unirea cu El prin rugăciune, îl predă pe om lucrării potrivnice lui Dumnezeu. În rugăciune devine vie conștiința chipului Dumnezeiesc – a cărui pecete o purtăm în adâncul ființei –, conștiința menirii de a răspunde Cuvântului creator și a liturghisi lucrarea Lui în viața noastră. Sfântul Grigorie dă, în cele ce urmează, o multitudine de numiri rugăciunii, după roadele ei: „Rugăciunea este paza neprihănirii, potolirea mâniei, înfrânarea mândriei, curățirea de pomenirea răului, dezrădăcinarea pizmei, înlăturarea nedreptății, îndreptarea necredinței. Rugăciunea este tăria trupurilor, belșugul casei, dreapta cârmuire a cetății, puterea împărăției, biruința în război, asigurarea păcii, împăcarea celor dezbinați, stăruința în împăcare. Rugăciunea este pecetea fecioriei, credința în căsătorie, arma călătorilor, păzitoarea celor ce dorm, îndrăzneala celor ce veghează, rodnicia plugarilor, izbăvirea celor ce călătoresc pe mare. Rugăciunea este apărătoarea celor duși la judecată, ușurarea celor legați, odihna celor ce dorm, mângâierea celor întristați, veselia celor ce se bucură, mângâierea celor ce plâng, cununa celor ce se căsătoresc, sărbătorirea zilei de naștere, însoțitoarea celor ce mor. Rugăciunea este vorbirea cu Dumnezeu, vederea celor nevăzute, dobândirea celor dorite, împreună cinstirea cu îngerii, înaintarea în cele bune, risipirea relelor, îndreptarea păcătoșilor, bucuria de cele de față, arătarea celor viitoare”; rugăciunea e casă a ființei, înviere din morți, răcorire a văpăii, sabie nevăzută, mulțumire pentru Darul dumnezeiesc (pp. 405-406). Binefacerea lui Dumnezeu, observă sfântul Grigorie, se primește în raport cu toate cele trei părți ale timpului: „De privești clipa de față, în El trăiești; de privești spre viitor, El îți este nădejdea celor așteptate; de privești trecutul, vezi că nu ai fost înainte de a fi primit viața de la El” (p. 406).

Pământul, apele, cerul, soarele și animalele din jur, viața și înțelegerea și „trăsăturile chipului dumnezeiesc”, încă și readucerea sa „la starea darului de la început” și călăuzirea sa din prăpastia vieții în patimi spre fericirea dintâi și nenumărate altele, dacă am vedea toate aceste binefaceri, „am aduce mulțumire nesfârșită și neîncetată în toată curgerea timpului” (p. 407); însă, după cum spune Scriptura: „Nu este cine să înțeleagă” (Rom. 3, 11). Centrarea atenției, amintirii și prospecției pe cele materiale, gravitarea în jurul lor face ca pofta firii omenești, în tinderea ei „neadormită și neodihnită spre mai mult” – în cinstire și slavă, în bogăție lumească, în patima mâniei etc. – să neglijeze și să desconsidere cu totul comorile lui Dumnezeu (p. 408).

Amintind cuvintele Mântuitorului, care spune că: „Iar rugându-vă, nu bolborosiți ca păgânii. Căci socotesc că în multa lor vorbărie vor fi auziți” (Mt. 6, 7), sfântul Grigorie arată că numirea de „bolboroseală” dată acestui mod de rugăciune constituie o mustrare a „necumințeniei celor ce se împrăstie prin poftă spre cele nefolositoare și deșarte” și „neconsistente”, care nu „caută spre cele de folos” duhovnicesc (p. 408). În această categorie intră planurile deșarte,

întemeiate pe închipuiri de puteri, comori și împărății, sau năluciri ale unor stări zugrăvite „cu deșertăciunea gândului”, fiind înălțate chiar rugăciuni către Dumnezeu de a fi ajutor și slujitor în respectivele deșertăciuni (p. 409).

Lucrul acesta apare ca o batjocorire a măreției puterii dumnezeiești, căci „cel ce se folosește de rugăciune ca un lipsit de minte nu se ridică spre înălțimea Celui ce Se dăruiește pe Sine, ci dorește ca Acela să se coboare” la treapta poftei sale; în acest scop, omul înfățișează lui Dumnezeu, Celui ce vede în inimi, pornirile sale pătimase”, însă nu spre tămăduirea „mișcărilor necuvenite ale minții”, ci spre a duce „la împlinire pornirea cea rea prin primirea ajutorului lui Dumnezeu”, ca și cum I-ar cere să-și însușească patima sa (pp. 409-410).

Astfel, unii cer lui Dumnezeu să se facă părtaș mâniei și răzbunării lor nemiloase împotriva dușmanilor, alții sunt cuprinși de febra slavei deșarte sau râvnesc să fie, din mândrie, mai mult decât sunt. Unii ca aceștia nu caută vindecarea bolii lor, ci desăvârșirea ei în faptă, fără de care se simt nenorociți, bolborosind către Dumnezeu spre ajutor; ei doresc zadarnic să facă „părtașă la sălbăticia lor iubirea de oameni și lucrarea lui Dumnezeu”, ba încă adună și cuvinte din Scriptură spre justificarea neîndurării lor (p. 410). Însă scopul cuvintelor Scripturii, potrivit iconomiei dumnezeiești, „privește spre îndreptarea răului ce s-a sălășluit în fire”, iar sfinții insuflați de Duhul Sfânt nu sunt mișcați de vreo pornire spre rău, ci se roagă „să înceteze ceea ce e potrivnic și dușman firii” (pp. 410-411).

Celor neștiutori, aceștia li se par a fi neîndurători și urători de oameni – spre exemplu, când spun: „Piară păcătoșii și cei fără de lege de pe pământ, ca să nu mai fie” (Ps. 9, 18) –, însă sfinții se roagă nu împotriva omului, ci spre a pieri „păcatul și fărădelegea” ce-l desfigurează, spre a se zădărnici lucrarea vrăjmașului cea pierzătoare de suflete și a fi eliberat astfel aproapele; căci „mișcarea liberă a voii spre rău a așezat ceea ce e unit cu firea sub stăpânirea vrăjmașului” (p. 411). Este vizată în aceste rugăciuni ale Psalmistului – lucru întărit de cuvântul sfântului apostol Pavel (Ef. 6, 1) – oastea „duhurilor răutății”, care războiește viața omului cu uneltirile ei: „prilejuri viclene spre păcat, ciocniri mânioase, ispite poftitoare, pricini de pizmă, de mândrie și alte asemenea păcate”; rugăciunea omului împotriva unor asemenea vrăjmași, care „caută sufletul” său (Ps. 6, 11) – cu alte cuvinte, vor să-l înstrăineze de Dumnezeu prin „pornirea pătimasă” –, „nu e altceva decât a se izbăvi de ei” (p. 411).

Scopul sfinților prooroci, care cereau de la Dumnezeu să reverse o pedeapsă, nu era vătămarea sufletelor, ci înlăturarea răului ce le stăpânește și îndreptarea lor; în fapt, amintește sfântul Grigorie, „Dumnezeu n-a făcut moartea” (Înț. Sir. 1, 13), e „străin de lucrarea aducătoare de moarte” și „nu se bucură de pieirea celor vii” (p. 412).

Cei ce se roagă „ca păgânii”, lipsiți fiind de cele nădăjduite prin înviere, de conștiința asupra Judecății, a Împărăției Cerurilor și a iadului, se alipesc de amăgirile acestei vieți (p. 413), socotind că prin stăruința lor „vor avea pe Dumnezeu ajutor în cele ce nu se cuvin și nu sunt de trebuință” (p. 414).

Și chiar dacă se întâmplă uneori ca Dumnezeu să îplinească cereri mai mici, precum rugăciunile unora de a dobândi stăpâniri, cinstiri și bogăție, nu le împarte ca pe ca niște „bunătăți”. Ci urmărește ca, prin ele întărindu-se credința „celor mai slabi”, aceștia să cunoască „treptat, prin cercare, că Dumnezeu aude cererile celor mai mici” și „să urce la dorirea darurilor mai înalte și vrednice de Dumnezeu” – așa cum cineva, o dată cu vârsta „crescând cu înțelegerea”, părăsește „dorințele copilărești” (pp. 412-413).

Cuvântul II

„Tatăl nostru care ești în ceruri”

Comentând adresarea către Tatăl de la începutul Rugăciunii Domnești, Sfântul Grigorie de Nyssa face o paralelă între lucrarea proorocului Moise, care a adus poporul la „cunoașterea tainică de pe munte” și cea a Domnului nostru Iisus Hristos, care „ne-a adus pe noi la harul dumnezeiesc” (p. 414). Pentru a putea primi arătarea puterii dumnezeiești, Moise a trebuit „să se curățească prin ferirea de împreunare trupească și prin stropire”, făcându-se de asemeni „mijlocitor al vocii dumnezeiești” pentru poporul care „nu era în stare să se apropie de Dumnezeu”; Mântuitorul Hristos „în loc de munte îi urcă pe oameni la cerul însuși, deschizându-le pășirea în el prin virtute; apoi îi face nu numai văzători ai puterii dumnezeiești, ci și părtași ai ei, ducându-i în oarecare chip pe cei ce se apropie la înrudirea cu firea dumnezeiască” (ibid.). Slava dumnezeiască nu o mai ascunde sub negură, ci, luminând-o cu „lucirea de departe văzută a învățaturii”, o face să se vadă în „seninul strălucitor al celor curați cu inima” (p. 415). Stropirea are acum ca sursă izvoare lăuntrice, precum lacrimile de pocăință și conștiința curată a inimii, cerându-se curățirea „de orice pată a împreunării legiuite de pe urma nunții”, ba chiar de orice simțire care și-a pierdut orientarea spre Dumnezeu și transparența față de Har, și a căzut sub instincte și patimi (ibid.). Prin Hristos se dă la o parte vălul literei și apare „înțelesul urcușului la Dumnezeu, înfăptuit printr-o înaltă viețuire” (ibid.).

Sfântul Grigorie remarcă faptul că atunci când Domnul spune „Când vă rugați...”, socotește împlinită o făgăduință ce premerge „harului rodirii”, subînțelegându-se că apropierea prin rugăciune de Dumnezeu e precedată sau pregătită de o „făgăduință plină de mulțumire a unei dăruiri” (pp. 415-416). Minunea cuprinsă în cuvintele „Tatăl nostru care ești în ceruri” îl face pe autor să exclame împreună cu psalmistul: „Cine îmi va da mie aripi de porumbel?” (Ps. 54, 7). Căci înălțimea măreției acestor cuvinte cere aripi de înțelegere care să poată zbura mai presus de toate cele pământești și cerești, în afară de toate cele schimbătoare, spre a ajunge la firea neschimbată, care, „întemeiată în sine, le conduce și le poartă pe toate câte sunt în ființă, pe toate câte atârnă de voia negrăită a înțelepciunii dumnezeiești”; și, ajungând la o stare „neschimbată și neclintită a sufletului”, să-și facă „familiar, prin alegerea voinței” pe Dumnezeu, chemându-l prin cea mai intimă numire: „Tată” (pp. 416-417).

Călăuzit fiind spre cunoașterea, din Sfânta Scriptură și din propria cugetare, a bunătății, sfințeniei, bucuriei, puterii, slavei, curăției, veșniciei dumnezeiești, care se judecă în jurul firii dumnezeiești celei mai presus de înțelegere, de ce îndrăzneală și conștiință are nevoie o faptură creată ca să-L numească pe Dumnezeu „Tată”! (p. 417). Doar părtășia la cele dumnezeiești, vederea acestor bunătăți și în sine poate da omului această îndrăzneală, căci Dumnezeu Cel bun prin ființă și cugetat ca aflându-se în tot binele nu este Tată al faptei rele, al vieții întinate, al celor care „se află stăpâniți de vreun rău” (pp. 417-418).

Cel ce are nevoie de curăție, după îndemnul conștiinței, ar necinsti cuvântul de „Tată” dacă i l-ar adresa lui Dumnezeu, căci pe Cel ce este „cauza existenței sale” l-ar face cauză a ticăloșiei sale, începător și pricinuitor al răutăților din sine, o dată ce „lumina nu are nici o părtășie cu întunericul” (II Cor. 6, 14) și „nu poate pomul bun să facă roade rele” (Mt. 7, 18). Cei ce se îndulcesc cu păcatul sunt în realitate fii ai „tatălui minciunii”, „fii ai „pierzării” sau „fii ai mâniei”, ca unii despărțiți de Adevăr, și dacă rostesc întru necurăția și falsitatea inimii cuvintele rugăciunii, atenționează sfântul Grigorie, „să știe că nu cheamă Tată pe Cel din cer, ci pe cel din iad” (p. 418).

Învățându-ne să numim pe Dumnezeu Tată, Hristos ne cere „să adeverim prin viață înrudirea noastră cu el”. Suntem chemați, așadar, să devenim prin „conștiința luminată (...) fii ai lumini”, prin întărirea „din tăria dumnezeiască, fii ai puterii”, ca să ni se înalțe conștiința, în urma pregătirii și nevoinței duhovnicești, până la măsura de a cuteza să I ne adresăm lui Dumnezeu cu numirea de Tată (pp. 418-419).

Chipul firii dumnezeiești, lipsit de orice pată sau stricăciune, se cuvine să-și recunoască trăsăturile în cel ce-I spune lui Dumnezeu „Tată”, căci, în caz contrar, cel ce se roagă săvârșește o necuviință față de numele Său neprihănit. Cu alte cuvinte, lipsa părtășiei și înrudirii cu Dumnezeu a celui ce persistă în robia păcatului îl dezbracă pe acela de cinstea filială și-l pune în fața cuvântului Mântuitorului: „Iar pe voi nu vă știu de unde sunteți” (p. 419).

Rugăciunea „Tatăl nostru” se cuvine a fi săvârșită „cu fața spre Dumnezeu”, adică de pe calea curățirii de patimi și a apropierii de El „printr-o viață unită cu virtutea”. În plus, cuvintele **Tatăl nostru care ești în ceruri** – remarcă sfântul Grigorie – „ne aduc aminte de patria din care am fost scoși și de înălțimea din care am căzut” (p. 420). Întoarcerea și apropierea fiului risipitor de casa Tatălui său nu ar fi fost posibile fără o simțire intensă a stării în care ajunsese și fără venirea sa în fire însuflețită de căință. Cuvintele fiului risipitor: „Tată, greșit-am la cer și înaintea ta” cuprind mărturisirea că patria sa este cerul, pe care l-a părăsit prin păcat. Numai astfel poate alerga spre Tatăl și „îi poate cuprinde grumazul și îl poate săruta”. Prin grumaz putem înțelege „jugul cuvântului pus prin gură, adică prin predania evanghelică, asupra omului”. Fiul întors la Tatăl este înveșmântat din nou în haina „de care fusese dezbrăcat prin neascultare”, primește inelul, cu alte cuvinte „chipul sculptat sub formă de cunună” și, de asemeni, încălțări spre a fi ferit de mușcătura șarpelui.

Învățând pe om să cheme pe Tatăl din ceruri, Mântuitorul trezește în sufletul lui memoria originilor, îi amintește de patria cerească, stimulând o „dorință mai puternică a celor bune” și punându-l pe calea despățimirii, a „urcării firii omenești spre cer” (ibid.). Aceasta înseamnă câștigarea asemănării cu Dumnezeu, manifestată prin dreptate, evlavie, bunătate și cele asemenea (p. 421).

Sfântul Grigorie observă că „distanța între Dumnezeu și firea omenească nu e de spațiu, ca să avem nevoie de vreo mașină sau de vreo dibăcie” pentru a muta trupul din condiția sa greoaie, căzută, la cele duhovnicești (ibid.). Cum Dumnezeu este Cel ce voiește întotdeauna mântuirea sufletului, vedem cum „virtutea, despărțindu-se în chip duhovnicesc de rău, nu depinde decât de libera hotărâre a omului să ajungă în starea spre care înclină prin dorință”; astfel, „poți să fii îndată în cer, dacă ai primit pe Dumnezeu prin cugetare”, prin alipirea de El (ibid.).

După ce a prevenit asupra primejdiei unei îndrăzneli necuvioase, Sfântul Grigorie ne ferește și de deznădejde, arătând posibilitatea deschiderii neîntârziată a accesului la condiția filială, în urma schimbării minții (metanoia) spre primirea (voii) lui Dumnezeu. În fapt, „rugăciunea celui viclean, până ce se află vicleșugul în el, este o chemare a diavolului”, iar „glasul celui ce s-a despărțit de viclenie și viețuiește în bunătate va chema pe Tatăl cel bun” (p. 422).

Este cuprinsă în cuvintele rugăciunii și porunca de a înainta pe drumul desăvârșirii prin „asemănarea cu Dumnezeu”, căci în altă parte Hristos spune: „Fiți desăvârșiți, precum și Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este” (Mt. 5, 48). Primirea lui Hristos de oamenii „putere să se facă fii ai lui Dumnezeu” (In 1, 12), desăvârșirea în bine fiind, dimpotrivă, împiedicată de „pecetea celui rău”, ale cărei însușiri sunt: „pizma, ura, defăimarea, mândria, lăcomia, pofta pătimașă, bolile slavei deșarte” și altele ca acestea (pp. 421-422).

Rugăciunii adresate Tatălui trebuie să-i premerge o cercetare de sine duhovnicească, o „mutare a inimii” spre cele dumnezeiești, căci – amintește sfântul Grigorie – „unde este comoara ta, acolo este și inima ta” (p. 422). Pentru a se bucura de intimitatea cu Tatăl pe care o presupun cuvintele rugăciunii, se cuvine ca inima omului să nu mai primească nimic din ceea ce întinează frumusețea chipului dumnezeiesc (ibid.).

Cuvântul III

„Sfințească-se numele Tău; vie împărăția Ta!”

Sfântul Grigorie face din nou o comparație între Legea veche și Legea nouă în ce privește intrarea în „locul nepătruns” spre a aduce rugăciune lui Dumnezeu, după pregătirile necesare. Acolo numai unul singur a fost condus la convorbirea cu Dumnezeu, aici vrednicia aceasta este hărăzită fiecăruia, deopotrivă, fiind îmbiați toți cei ce voiesc cu „harul cel de obște al curăției”; în loc de veșmântul preoțesc croit din felurite materiale, culori și lucrări de țesătură, avem „haina înflorită a harurilor virtuților”; în loc de podoaba de aur a pieptului, „conștiința nepătată și curată, care e adevărata frumusețe a inimii; razele pietrelor prețioase ce împodobesc mitra sunt acum strălucirile sfintelor porunci; podoaba picioarelor devine „haina neprihănirii”, „rodiile și clopoței” sunt „gâteala ascunsă a nădejdi în cele viitoare, acoperită sub o viață aspră”, respectiv „cuvântul bine răsunător al credinței”, acestea fiind atârinate de „ciucurii vieții” ca „înfățișările văzute ale vieții virtuozitate”; „locul nepătruns” este în Legea nouă „cămara ascunsă a inimii”, iar capul nu mai este împodobit cu „litere din aur” ci cu „cuget ceresc” și, în loc de mir, cu „mireasma ce se revarsă, prin virtuți, din lăuntrul sufletului”; ca „dar de jertfă sfințită” se aduce pe sine însuși lui Dumnezeu, „omorându-și cugetul trupului prin sabia duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu”; și, în taina inimii, „și-L face îndurător pe Dumnezeu, sfințindu-se pe sine însuși printr-o astfel de jertfă și înfățișând trupul său jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu (Rom. 12, 1)” (pp. 423-424). Acesta este cel ce s-a pregătit pe sine să cuteze să numească cu îndrăznire Tată pe Dumnezeu” (p. 425).

Se ridică întrebarea dacă celui ce stăruiește în pocăință, sau cheamă pe Dumnezeu spre a-l izbăvi de patimi și de duhurile rele, ce-l încercuiesc cu războirile lor, nu i-ar fi mai potrivită o cerere de ajutor către Cel Atotputernic, după modelul unor rugăciuni ale proorocului David. De asemenea, ar putea oare să nu fie sfânt numele lui Dumnezeu, dacă n-aș spune eu aceasta? Sau în ce sens să vină împărăția lui Dumnezeu, Care îmbrățișează toată zidirea pământească și cerească, față de Care nimic nu e străin? Cu alte cuvinte, cum să înțelegem cuvintele rugăciunii, când știm că sfințenia și puterea lui Dumnezeu sunt veșnice și desăvârșite și acoperă toate cele create? (pp. 425-426).

În primul rând, cugetă sfântul Grigorie, ne ducem cu gândul la faptul că firea omenească „nu poate ajunge la nici un bine din cele năzuite, dacă nu e pricinuit în noi de ajutorul dumnezeiesc”, cel mai mare bine fiind „să se slăvească în viața mea numele lui Dumnezeu” (p. 426). Spre „viața celor ce primesc cuvântul credinței” – ni se spune – privesc „cei ce încă n-au crezut”, și dacă „viața lor se împotrivesc numelui” [lui Dumnezeu] (prin lăcomie, beții, desfrâuuri etc.), acesta din urmă este hulit de necredincioși, care „nu văd vina în voia liberă a celor ce se folosesc rău de viață, ci în taina credinței care ar învăța, chipurile, să se facă acestea” (ibid.). De aceea Domnul spune, în Scriptură: „Vai celor pentru care se hulește numele Meu printre neamuri” (Is. 52, 5). „Cererea de căpetenie a rugăciunii” este, așadar, „să nu se hulească prin viața noastră numele lui Dumnezeu”, ci să se „sfințească” prin ea. Să se slăvească, adică, de către cei ce privesc la viața curățită de petele păcatului și strălucind în virtuți, nemoleșită de plăcerile

trupești, „despărțită de desfătare și moliciune și găunoșenie îngâmfată, împărțășindu-se de ale vieții atâta cât e nevoie, atingând pământul cu vârful piciorului”, fără a se îneca în bucuriile plăcerii, fără a cădea pradă amăgirii venite prin simțuri, întrecându-se cu îngerii netrupești și „socotind ca unica bogăție dobândirea virtuții, ca unica însușire a neamului bun înrudirea cu Dumnezeu, ca unica vrednicie și stăpânire, stăpânirea de sine și nerobirea de către patimile omenești”, grăbindu-se să ajungă la „limanul odihnei”... (pp. 426-427).

Înțelesul cuvintelor „Sfințească-se numele Tău” este: „Să fiu, prin împreună-lucrare a ajutorului Tău, fără pată, drept, cinstitor de Dumnezeu, străin de tot lucrul rău, grăind adevărul, lucrând dreptatea, umblând întru dreptate, strălucind întru neprihănire, împodobit cu nestrăciunea, înfrumusețat cu înțelepciunea și cuminența”, cugetând la cele dumnezeiești mai presus de toate, și altele asemenea care se fac omului „mărturia ce o dă virtutea din el puterii dumnezeiești” (p. 427).

În ce privește cererea de a veni Împărăția lui Dumnezeu – „Cel ce este Împăratul tuturor” – se cuvine să înțelegem că, după căderea omului, ajungând „robi morții prin atacurile patimilor, ca prin niște călăi sau vrăjmași ce ne războiesc, cu dreptate ne rugăm să vină stăpânirea lui Dumnezeu la noi” spre a ne izbăvi de stricăciune; aceasta este singura „stăpânire și putere adevărată, cea mai presus de toate”, căreia nu i s-a dat din altă parte, „prin vreo silă”, împărăția și „nu ține sub stăpânire pe cei supuși prin vreo tiranie, prin frică și dintr-o nevoie impusă acestora”, ci prin libertatea, ce alege binele, a dragostei și virtuții (p. 428).

Cer, așadar, „prin puterea lui Dumnezeu”, să mă izbăvesc de stricăciune, să mă eliberez de moarte, să fiu dezlegat de legăturile păcatului (..) să nu mai fiu sub tirania celui ce mă războiește (...) să se mute în neființă patimile ce mă mă stăpânesc și împărățesc acum peste mine”; întunericul și boala și moartea generate de păcat să fie risipite de venirea și împărățirea în noi a luminii, nepătimirii și harului Vieții dumnezeiești (ibid.). Cer ca puterea vrăjmașului nevăzut asupra mea să fie surpată, o dată cu toate cursele și ispitirile lui, și să vină Duhul Sfânt peste mine să mă curățească, așa încât să înceteze războiul între trup și suflet, scindarea tragică a ființei umane despărțite de Dumnezeu (p. 429). Însuși Duhul Sfânt, este, după apostolul Matei, Împărăția. El vine să ne curățească, să ne mângâie, să ne sfințească, să ne ierte păcatele, ca Unul ce e Dumnezeu prin fire (pp. 429-430). Curățirea păcatelor este săvârșită, la fel, de către Fiul cel Unul-Născut. Lucrarea Sa comună cu a Duhului, lipsa oricărei deosebiri între Fiul și Duhul Sfânt în putere și lucrare adevărate că au aceeași fire dumnezeiască; iar prin numirea de Fiul și Tată se arată unitatea lor după ființă, așa încât mărturisim că „firea Sfintei Treimi e una, fără să se confunde ceea ce se vede propriu și deosebit la fiecare dintre Ei și fără să se schimbe între ele însușirile prin care se deosebesc” (p. 430).

Amintind cuvintele lui David: „Vino și ne mântuiește pe noi”, sfântul Grigorie arată că „a veni înseamnă a mântui” și nu un semn de micșorare a vredniciei Duhului Sfânt. Celor ce se ridică împotriva Sfintei Treimi, spunând că numai Dumnezeu iartă păcatele, Scriptura le răspunde că „Tatăl iartă păcatele, iar Fiul ridică păcatul lumii și Duhul Sfânt curățește întinăriunea păcatului”, prin urmare păcatul este iertat de Însuși Dumnezeu cel în Treime închinat și slăvit (p. 431).

Urmând cuvântul Scripturii: „Pentru ei Eu Mă sfințesc pe Mine Însumi, ca și ei să fie sfințiți întru adevăr” (In. 17, 19), se poate spune că numele lui Dumnezeu trimite la Însuși Fiul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire”. Și, astfel, cuvintele „Sfințească-se numele Tău; vie împărăția Ta!” cuprind chemarea adresată Sfintei Treimi spre a veni să ne mântuiască pe noi.

Cuvântul IV

„Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ! Pâinea noastră cea spre ființă, dă-ne-o nouă astăzi!”

Tâlcuind cuvântul „Fie voia Ta”, sfântul Grigorie face apel la o teorie medicală care spune că „abaterea vreunecă din stihiele din noi de la măsura ei cumpătată e începutul și pricina nașterii unei patimi”, iar „readucerea celor mișcate în chip greșit la lucrarea lor cea după fire aduce vindecarea pricinii bolii” (Ibid., p. 431). În starea de sănătate, mișcările omului sufletesc erau amestecate „într-un chip cumpănit prin rațiunea virtuții” (pp. 431-432). Însă din pricina despărțirii de voia dumnezeiască și din mișcarea neînfrânată, „fără măsură, a poftei spre cele ce nu se cuvin (...) s-a născut în fire păcatul, ca boala cea spre moarte” (Ibid., p. 432). Însă Doctorul sufletelor „ne readuce la sănătatea sufletească”, care este „buna mireasmă a voii dumnezeiești”, intrând în viața noastră și „înlăturând prin gândurile rugăciunii pricina făcătoare de moarte” (Ibid.). Cuvintele de mai sus ale rugăciunii sunt „tămăduire bolii ivite în suflet”, căci „voia lui Dumnezeu e mântuirea oamenilor” (Ibid.).

A cere să se facă în mine voia lui Dumnezeu – atrage atenția sfântul Grigorie – înseamnă a mărturisi că în afara acestei voi viața mea e supusă voii vrăjmașului și în „mișcarea ei cea rea și necuvenită” curge spre pieire (pp. 432-433). Prin unirea cu voia dumnezeiască se recâștigă măsura sănătății sufletești, pentru că „neprihănirea va stinge pornirea desfrânată și pătimașă a cugetării; smerita cugetare va mistui îngâmfarea; modestia va tămădui boala mândriei; bunătatea iubirii (sau „simțirea iubitoare”) va alunga din suflet o listă lungă de rele potrivnice”, precum „ura, pizma, mânia, mișcarea furioasă, iuțimea, uneltirea, fățarnicia, pomenirea faptelor care ne-au supărat, dorința de răzbunare, fierberea sângelui din jurul inimii, ochiul dușmănos”; de asemenea, lucrarea voii lui Dumnezeu înlătură „slujirea îndreptată spre idoli” și nebunia iubirii de arginți (p. 433).

Întorcerea spre bine nu se săvârșește cu aceeași ușurință precum căderea în boală, care slăbește firea, lipsind-o de „putere în mișcarea spre bine”; dacă răul se împlinește ca de la sine, prin voia noastră, „când se ivește o înclinare spre bine, avem nevoie de Dumnezeu, care duce dorința noastră la faptă” (pp. 433-434). Împlinirea voii lui Dumnezeu celei neprihănite, care îmbrățișează „dreptatea, credincioșia, înstrăinarea de patimi” și „toate virtuțile”, se împlinește „prin puterea lui Dumnezeu” (p. 434).

Înaintând spre înțelesul cuvintelor „precum în cer, așa și pe pământ”, sfântul Grigorie amintește că Dumnezeu a împărțit zidirea rațională, cugetătoare, în firea îngerească, netrupească, și cea omenească, întrupată, făcând însă, prin iconomia sa, ca „nici partea de jos să nu rămână nepărtașă la înălțimile cerești, nici cerul îndeobște să nu fie nepărtaș la cele de pe pământ” (Ibid.). „Dorința de frumos și bine” este „unită ființial cu fiecare fire”, de asemenea sunt sădite în ele „stăpânirea de sine și libertatea de orice silă”, ca „ceea ce a fost cinstit cu rațiune și cu cugetare să se chivernisească printr-o liberă alegere (autonomă)” (p. 435).

Viața puterilor cerești este „nepătimașă și nepătată”, „curată de orice rău” și „întărită în voia cea bună a lui Dumnezeu”. Cuvintele rugăciunii cer, așadar, ca viața noastră cea căzută de la împărtășirea de bunătăți și din voia dumnezeiască să fie curățită de rău, „prin ceea ce voiește Dumnezeu să se împlinească în noi în chip neîmpiedicat, după asemănarea viețuirii cerești” (p. 436). Însă cum este cu puțință ca viețuirea în trup, cu grijile ei, „să dobândească curăția aflătoare în Puterile netrupești?”, întreabă sfântul Grigorie. „Să cerem pâinea pentru ziua de față”, explică el, înseamnă „să măsurăm îndestularea cu puțin și cumpătarea cu netrebuința după fire de cele multe, în înțelesul nepățimirii” (Ibid.). Slujind firii și nelăsându-se „tras de grijile deșarte”, omul „imită lipsa de trebuință” a îngerilor „prin îndestularea sa cu puțin”, cu „cele ce

ajung spre păstrarea ființei trupesti” (pp. 436-437). Nu-i cere lui Dumnezeu nimic din cele „prin care e depărtat sufletul de la grija dumnezeiască și cea mai de folos”, din cele ale „risipirii prin poftă în jurul celor deșarte”, sau din cele ce „pricinuesc simțirii doar o plăcere ce se stinge repede și nu lasă nici o urmă”, ci „pâinea pentru trebuința vieții”, trebuința cu care „te-a făcut firea dator trupului”, născocirile desfătărilor fiind „neghina ce s-a semănat de dușman lângă grâu” (p. 437).

Sfântul Grigorie tâlcuiește imaginea șarpelui, înfățișat drept pricină a căderii, „chip al plăcerii prin gustare”; ni se spune că dacă acesta intră cu capul într-o deschizătură, alunecă înăuntru cu ușurință, însă a-l scoate de acolo e anevoios, „solzii cozii împotrivindu-se celor ce îl trag cu de-a sila” (p. 438). Sfântul Grigorie desprinde, de aici, înțelesul că șarpele e patima plăcerii, solzii sunt „prilejurile sau chipurile de multe feluri ale plăcerilor”, capul șarpelui e „prima momeală a răului” (de care trebuie păzite intrările sufletului), deschizăturile sunt simțurile prin care acesta intră în adâncul sufletului. Pofta ieșită „în afara hotarului celor de trebuință” duce spre agonisirea de tot felul de lucruri, spre lăcomie, iubire de arginți și desfrâu (Ibid.). Însă pâinea cea de toate zilele, dobândită de omul „stăpân peste dorința sa” din „osteneli drepte”, îndulcită de „buna conștiință”, e „spicul păcii, neamestecat cu semințele neghinei” (p. 439).

Cuvântul „astăzi” îndreaptă atenția spre ziua mântuirii, care este cea de față, și la prezentul etern al veșniciei pe care îl prefigurează, spre încrederea convenită în purtarea de grijă a lui Dumnezeu pe mai departe (p. 440).

În fapt, preocuparea de cele deșarte și sprijinirea nădejdi pe cele nestatornice „nu poate ține viața aceasta și nu o are” nici pe cea a „fericirii nădăjduite” (p. 441). În înțelesul cuvântului „pâine” se cuprinde toată „trebuința trupestă” ce revine zilei de azi, cei ce se roagă având să privească în chip deosebit „spre ceea ce e veșnic și fără sfârșit”, ca spre „ceea ce e mai mare și de primă trebuință”: „Căutați Împărăția și dreptatea și toate acestea se vor adăuga vouă” (Mt. 6, 33; Lc. 12, 31) (Ibid.).

Cuvântul V

„Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelilor noștri! Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne mântuiește de cel viclean!”

Cum „nimeni nu poate ierta păcatele decât singur Dumnezeu” (Lc. 5, 21), a-i ierta pe cei ce ne greșesc ne conferă o asemănare cu trăsăturile firii dumnezeiești. Prin aceasta, Cuvântul ne învață – după cum remarcă sfântul Grigorie – „ca mai întâi să dobândim îndrăznirea prin fapte și apoi să cerem iertarea păcatelor de mai înainte”, astfel încât „prin libera voință” să ne asemănăm celui binefăcător, drept, iertător, iubitor de oameni, blând, îngăduitor, dăruitor de bunătați, împărțitor de milă etc.; „cel ce păstrează supărare pe cel ce i-a greșit s-a rupt, prin felul său de purtare, din legătura cu iubirea de oameni a lui Dumnezeu” (p. 442).

Prin iertarea aproapelui, omul își poate da sieși „sentința mântuitoare (...) întărită prin judecata dumnezeiască”, după cum neiertarea lui se face o sentință împotriva sa; prin iertarea celor ce ne greșesc se recâștigă îndrăzneala cea bună, ce „se află în libertatea sufletului și a fost de la început sădită în fire” (p. 443). Este afirmată aici o reciprocitate între legătura noastră cu Dumnezeu și cea cu aproapele. Suntem întăriți în această dispoziție iertătoare atunci când contemplăm covârșitoarea mărime a bunătații și milostivirii dumnezeiești în contrast cu „păcatele omenești față de Dumnezeu” (p. 445).

Despărțirea de Creator și „întoarcerea feței” de la frumusețea lui Dumnezeu spre „urâciunea păcatului” l-a „rostogolit” pe om spre vrăjmașul său. „Libertatea stăpânirii de sine” a

fost înlocuită cu „robia” sau „chinul tiranizării de către puterea cea stricătoare”, care a afectat pecetea întipărită în ființa noastră de către Dumnezeu. Viața omului plecat de la „masa părintească” s-a amestecat cu patimile și a risipit darul dumnezeiesc, ca în pilda fiului risipitor (pp. 445-446).

Sfântul Grigorie desprinde din învățătura rugăciunii „să nu se încreadă cineva, în cererea îndreptată către Dumnezeu, în conștiința lui curată, chiar dacă s-ar fi despărțit, cât de mult, de greșelile sale”, ca și cum n-ar fi „îndatorat prin cu nimic de pe urma vreunui păcat” și nevoia de a cere iertare o au numai cei ce și-au „întinat conștiința sufletului prin vreo greșală” (p. 446).

Această atitudine e caracterizată de fariseim, o dată ce Sfânta Scriptură afirmă că „nu e cu puțință să se afle vreun om care să trăiască fără de păcat, nici măcar o singură zi” (Iov 14, 5); nu spre „faptele sale bune” trebuie să privească omul, ci la înstrăinarea sa de raiul sădit de Dumnezeu „în Eden, la Răsărit”, la părtășia sa cu „greșelile de obște ale firii omenesti”, la purtarea „hainelor de piele” ale „desfătărilor, slăvirilor, cinstirilor trecătoare”, ale „mulțumirilor de o clipă ale trupului”, în locul „veșmintelor dumnezeiești” (pp. 446-447). Câtă vreme suntem asemenea fiului ce și-a risipit viața în plăceri, departe de casa părintească, fiind părtași la firea lui Adam și la cădere, se cuvine a spune: „Și ne iartă nouă greșelile noastre” (p. 447). Dacă, după apostolul Pavel, „în Adam toți mor” (I Cor., 15, 22), cuvântul pocăinței cuprins în cererea de iertare cheamă mântuirea de la Domnul prin har.

În ce privește mărturia conștiinței cu privire la propria viață, „împărțită în cea a trupului care se bucură prin simțuri, și în cea a sufletului, arătată în lucrarea cugetării și în mișcarea voii libere”, arată sfântul Grigorie, „cine e atât de înalt și de mare cu înțelegerea, ca să se afle afară de întinăciunea păcatului?”; sau cine n-a cunoscut alunecările spre poftă și intrarea morții prin ferestrele simțurilor? (Ier. 9, 21) (pp. 447-448).

Cât despre „păcatele cu sufletul și cu voia liberă”, ni se amintește cuvântul Scripturii că „din lăuntru pornesc cugetările viclene” sau „mișcărilor deșarte” ale inimii, astfel încât „în suflet și în trup, în gânduri, în simțiri, în mișcările cu voia, în cele ce se lucrează în trup” se văd urmele „întinăciunii”, care este „plăcerea potrivnică curăției sufletului” (p. 448).

Sufletul cărui om e „curat de pată”?, întreabă sfântul Grigorie. Cine nu are rănile îngâm-fării, „mâna păcătoasă”, piciorul alergând spre păcat, moleșeala provenită de la ochiul „ieșit din rânduială”, întinarea produsă de auzul „neținut în frâu” sau de atracția gustului, inima împinsă spre „mișcări deșarte”? (p. 448). De aceea, este îndreptățită cererea de iertare a păcatelor, cu încredințarea că Dumnezeu este iubitor de oameni sau conștiința că „împărțășirea milei e lucru bun” și, de asemeni, cu întărirea prin fapte a judecății „ce o are despre ceea ce este bun” (p. 449).

Cu alte cuvinte, cel ce cere iertarea se cuvine să ierte el însuși, cel ce cere milostenie se cade să o ofere la rândul său, cel ce dorește să nu primească sentința de osândă trebuie să nu osândească el însuși pe aproapele său în nici un fel, cel ce imploră ștergerea de către Dumnezeu a datoriilor trebuie să ierte și el pe datornicii săi (Idem). Pe de o parte, împărțășirea în comun a naturii umane face ca răul făcut aproapelui să fie, în fond, un rău pe care mi-l fac mie însumi, pe de alta, faptul că omul e creat după chipul lui Dumnezeu face ca răul făcut aproapelui să fie și o necinstire adusă icoanei vii a lui Dumnezeu.

Avem nevoie, în fapt, de a menține în noi vie o sensibilitate în care comunică și se întrepătrund relația cu Dumnezeu și relația cu aproapele. Sfântul Grigorie amintește aici pilda scripturală cu datornicul nemilostiv, în care cel căruia i se iertase o datorie de 10 000 de talanți, după eliberarea sa, pentru o sumă infinit mai mică ce i se datora, îl asupra cu cruzime pe

aproapele său. Înțelegem de aici diferența uriașă între ceea ce datorăm noi lui Dumnezeu, întreaga noastră viață și iertarea nenumăratelor greșeli pe care le-am săvârșit, și tot ce ne-ar putea datora aproapele, pe care – după o atât de mare milostivire a lui Dumnezeu față de noi – suntem datori să îl iertăm.

Împărțirea între stăpânitori și supuși nu aparține firii umane, atrage atenția sfântul Grigorie, ci faptului că „dorința de stăpânire a rupt firea omenească în cea robită și cea stăpânitoare”; omul e împodobit de Dumnezeu cu „stăpânirea de sine”; chiar dacă cineva îți este supus „prin obicei și lege, este egal cu tine prin cinstea firii” (p. 450). Și chiar dacă ne-a nesocotit vreunul din cei rânduiți sub noi, dacă ne amintim de darul lui Dumnezeu prin care ne-a făcut părtași minunilor existenței, ne-a dat harul înțelegerii, simțirea cunoscătoare, știința deosebirii binelui și răului, și de faptul că am nesocotit glasul conștiinței și mărturia lui Dumnezeu, prin păcatele noastre, se cuvine să trecem cu vederea greșelile față de noi ale aproapelui. Așadar, cererea de milă și iertare către Dumnezeu se cuvine a fi susținută de însăși viața noastră, prin cuvintele: „Și noi am iertat datornicilor noștri” (p. 451).

Tâlcuind în continuare înțelesul cuvintelor „Și nu ne duce pe noi în ispită, ci ne izbăvește de cel viclean”, sfântul Grigorie arată că „dacă cel ce nu intră în ispită este numaidecât în afară de cel viclean, și cel ajuns în ispită se află numaidecât în cel viclean, ispita și cel viclean sunt una, după înțelesul lor” (p. 452).

După cuvântul Scripturii, „întreaga lume zace în cel rău (viclean)” și de aceea „cel ce voiește să fie în afara celui viclean trebuie să se despartă de lume”, cu alte cuvinte, de „lucrurile lumesti” în care „se află prilejurile ispitelor”, sau de căutarea „cu lăcomie la momeală” (Idem.). Pentru aceasta, cerem să vină asupra noastră harul lui Hristos, ca să ne izbăvească de cel viclean, „stăpânitorul lumii acesteia”, care caută să prindă în cursele ispitelor sufletul nostru.

Florin CARAGIU



ledoarie pentru naționalismul verde

Pe 14 ianuarie 1994, Herman E. Daly, „senior economist” al Băncii Mondiale, a propus patru „remedii” radicale pentru reformarea venerabilei instituții. Discursul, care a însoțit cererea sa de demisie, a lansat o viziune inovatoare asupra globalizării și trecerii la o economie sustenabilă. La acea vreme, ideile lui Daly au fost primite cu suspiciune. Acum, însă, cuvintele sale se dovedesc profetice. Puțini mai pun la îndoială justețea soluțiilor celui care este considerat în prezent „unul dintre cei o sută de vizionari care ne pot schimba viața”.

Dintre propunerile pe care Daly le-a înaintat Băncii Mondiale, cea de-a patra mi-a atras atenția în mod deosebit. O voi cita aproape în întregime:

„Renunțați la ideologia integrării economice globale prin comerțul liber, mobilitatea capitalului liber și creștere bazată pe export și favorizați o orientare mai naționalistă, care caută să dezvolte producția domestică pentru piețele interne ca primă opțiune, recurgând la comerțul internațional doar atunci când acesta se dovedește a fi în mod clar mai eficient. În prezent, interdependența globală este glorificată drept un bine axiomatic. Calea regală spre dezvoltare, pace și armonie este considerată a fi cea prin care fiecare țară urmărește să cucerească neîncetat piețele celorlalte națiuni. Cuvântul «globalist» are conotații politice corecte, în vreme ce «naționalist» a ajuns să fie peiorativ. S-a ajuns atât de departe încât consider necesar să ne reamintim că Banca Mondială există pentru a servi interesele membrilor ei, care sunt state națiuni, comunități naționale – nicidecum indivizi, corporații sau chiar ONG-uri. Nu are o carte care să servească o singură lume fără frontiere, viziunea cosmopolită a integrării globale.

Modelul comunității internaționale, de la baza instituțiilor sistemului Bretton Woods (FMI și Banca Mondială, nota trad.), este cel al «comunității comunităților», o federație internațională de comunități naționale care cooperează pentru a rezolva problemele globale conform principiului subsidiarității. Nu este modelul cosmopolit al cetățeniei globale directe într-o singură comunitate mondială integrată fără intermedierea statelor naționale.

A globaliza economia prin ștergerea frontierelor economice naționale prin comerț liber, mobilitatea liberă a capitalului sau cel puțin prin migrațiile necontrolate înseamnă să rănești în mod fatal unitatea majoră a comunității (statul națiune, nota trad.) care este capabilă să ducă la îndeplinire politicile dedicate binelui comun...

Globalismul cosmopolit slăbește granițele naționale și puterea comunităților naționale și subnaționale, în timp ce întărește puterea relativă a corporațiilor transnaționale. Din moment ce nu există guvern mondial capabil să reglementeze capitalul global în interes global, și din moment ce atât necesitatea și posibilitatea unui astfel de guvern nu sunt de dorit, va fi necesar să facem capitalul mai puțin global și mai național. Știu că acum (1994, nota trad.) acest lucru este de neînchipuit, dar luați-l drept o prezicere – peste zece ani cuvintele și conceptele cele mai în vogă vor fi «renaționalizarea capitalului» și «nrădăcinarea în comunitate a capitalului pentru dezvoltarea economiilor naționale și locale», nicidecum truismele actuale legate de creștere

generată de exporturi și stimulată prin orice fel de ajustări necesare pentru a crește competitivitatea globală. «Competitivitatea globală» (de obicei un slogan menit să amortească gândirea) reflectă nu atât o productivitate crescută a proceselor de valorificare a resurselor, ci o competiție bazată pe micșorarea standardelor, menită să reducă salariile, să externalizeze costurile ambientale și sociale și să exporte capital natural la prețuri mici, în chip de «venit».

Cu ocazia celebrării celor cincizeci de ani de activitate, Banca Mondială ar trebui să reflecteze în mod profund la cuvintele, date uitării, ale unuia dintre fondatorii ei, John Maynard Keynes: «Simpatia mea se îndreaptă spre cei care minimizează, mai degrabă decât spre cei care accentuează la maxim încrângătura economică între națiuni. Ideile, cunoștințele, arta, ospitalitatea, călătoriile – acestea sunt lucruri care trebuie să fie internaționale prin natura lor. Dar bunurile să fie produse acasă ori de câte ori este posibil și convenabil și, mai presus de toate, finanțele să rămână în primul rând naționale».

Nu știu în ce măsură a aplicat Banca Mondială propunerile lui Herman E. Daly. Așa după cum a prevăzut acesta, între timp „dezvoltarea sustenabilă” a devenit, cel puțin în teorie, fundamentul politicilor de dezvoltare națională. Astăzi asistăm la un conflict, încă mocnit, între susținătorii dezvoltării durabile și cei ai globalizării financiare și corporatiste. Pe de-o parte, aparatul propagandistic al globalismului continuă să slăbească prin toate mijloacele sale statul național, să denigreze pe față sau pe ascuns ideologiile și politicile care susțin interesele comunităților naționale. Pe de altă parte, în ultimul timp, globalismul s-a vopsit în verde, se vrea „eco”, se arată prietenos față de „local” și „etic”.

Campania de „înverzire” a globalizării galopante nu este decât o operațiune de inducere în eroare a opiniei publice și de slăbire a vigilenței organismelor democratice din statele naționale. Întrebarea pe care și-o pune Herman E. Daly în 1999, în discursul său la primirea premiului Sophie – „dacă Banca Mondială și Fondul Monetar Internațional nu mai vor să servească interesele țărilor membre, atunci căror interese servesc ele?” – este mai actuală ca oricând. Ne-o punem mai ales noi, românii, când constatăm cu groază cum suveranitatea României se evaporă pe zi ce trece cu concursul FMI-ului și al servitorilor acestuia, clasa politică autohtonă. La rândul nostru, îi întrebăm pe cei care au parafat acordul cu FMI-ul: Ce câștigă statul român obligat să vândă pachetul majoritar de control la aproximativ 150 de întreprinderi publice, inclusiv strategice, cum ar fi cele din domeniul energetic? Ce câștigă românul de rând obligat să muncească în condiții de sclavagism salarial după noul cod al muncii, mai „flexibil”, impus de FMI și acceptat fără crâcneală de guvernanți? Știm că FMI-ul, prin creditarea României, își bagă în buzunar peste 150 de milioane de euro. Ne sunt necunoscute, însă, sumele imense pe care le vor câștiga fondurile speculative, corporațiile transnaționale și oligarhii locali de pe urma spoliei în continuare a capitalului natural și uman al României.

Dar, oare, cât va mai dura jaful? Va dura atâta timp cât în România nu vor exista forțe politice, civice și spirituale hotărâte să-l oprească. Oameni competenți, înarmați cu o ideologie naționalistă care să spună: „Stop! Pe aici nu se mai trece!”

Dar astăzi naționalismul mai este, oare, o ideologie credibilă? Se mai poate construi în baza lui o argumentație solidă care să dezamorseze sofisticăria corporatistă și globalistă, care ne este servită în chip de evidență irefutabilă?

Nu numai că naționalismul rămâne o ideologie viabilă, dar ea este singura capabilă să promoveze atât interesul național, cât și pe cel al omenirii în condițiile mileniului III. Noul naționalism, pe care noi îl numim naționalismul verde, este însă bazat pe alte valori, urmărește alte scopuri și se desfășoară în circumstanțe istorice complet diferite de cele ale perioadei interbelice.

Dacă vrem să vorbim de „afinități”, atunci va trebui să le căutăm acolo unde ne așteptăm mai puțin.

Există o continuitate evidentă între vechiul naționalism, imperialismul militarist și globalismul de astăzi. Cele trei ideologii aparțin vechii paradigme, în care voințele individuale (a insului monadic sau a statului naționalist/imperialist) intrau într-o competiție acerbă pentru dominație. Printr-o pervertire a creștinismului, puterea lui Dumnezeu, conceput ca „voință” și „rațiune”, se transferă individului și statului național (agregatul centralizator al voințelor individuale).

Globalismul urmează vechea logică a darwinismului social. Companiile transnaționale, fondurile speculative, „statele globale” puternice și slujbașii lor, oligarhii și politicienii locali nu sunt animați decât de voința individuală de putere, tradusă în voința de a maximiza profitul pe spinarea jucătorilor mai slabi din „noua ordine mondială”. „Privatizarea și globalizarea” – scrie Ilie Șerbănescu – „sunt simple baliverne vânturate de cei puternici spre a-i supune și subjugă pe cei slabi... S-a văzut de la o poștă ce minciună gogonată este asta cu «globalizarea»! Fiecare jucător important a uitat de «globalizare» și s-a concentrat pe capitalul propriu: mari companii proprii din sectorul financiar-bancar sau chiar din sectorul industrial... Problema este că «naționalismul economic» s-a manifestat și se manifestă între «globalizatori»... Aceștia au putut fi naționaliști pentru că mai au pe ce și cu ce! Dar cei deja «globalizați» nu mai dispun de nimic altceva”.

Timp de douăzeci de ani, România a jucat după cum i-au cântat neocomuniștii și „glocaliștii” (globaliștii, plus politrucii și oligarhii locali). Am fost „integrați” pentru a fi dezintegrați. A fost dezintegrată economia națională și, odată cu ea, coeziunea socială și spirituală a unui întreg popor. Nu mai dispunem de nimic altceva decât de credința în Dumnezeu și de puterea refuzului.

Dar ce-ar trebui oare să refuzăm? În primul rând, să refuzăm să gândim și să trăim în termenii vechii paradigme, așa după cum ni s-a dictat în ultimii șaiszeci de ani. Dacă vom continua să ne globalizăm, să urmăm aceeași logică dezastruoasă, sfârșitul României este aproape.

Glocalizați, vom asista neputincioși la completa distrugere a:

1) capitalului natural (păduri, resurse minerale, biodiversitatea florei și faunei etc. Afacerea Roșia Montană și acceptarea cu brațele deschise a culturilor de plante modificate genetic nu sunt decât avanpremiera a ceea ce va urma);

2) capitalului uman printr-un învățământ neperformant și imbecilizare mediatică (România va fi furnizorul european de sclavi pentru muncile de jos și pentru implanturile românești ale transnaționalelor);

3) identității naționale și spirituale. Distrugerea identității naționale va fi pasul premergător dezintegrării teritoriului național. O populație amorfă căreia i s-au extirpat instinctele identitare nu va opune nici un fel de rezistență.

Ni se va reproșa că un astfel de scenariu este prea pesimist. Iar ca argument suprem, vom primi asigurarea că „nu ne vor lăsa ei să murim”. *Ei* fiind cei care ne sapă în prezent mormântul...!

România nu este însă o țară de hoți, lași și oligofreni. A început deja marea evadare, fizică și mentală din Matrixul „glocalist”. Românii se trezesc la realitate. Neîncrederea, apatia și indiferența cetățenilor noștri nu sunt stări congenitale. Ele sunt cauzate de un sistem care i-a făcut neputincioși și le-a răpit una câte una speranțele.

Printre evadații din Matrix se numără și naționaliștii verzi, oamenii care înțeleg că România a urmat un model nesustenabil de dezvoltare. În loc de ciorovăieli sterile, ei propun măsuri hotărâte pentru a contracara atât entropia resurselor economice și sociale, cât și epuizarea ultimelor rezerve de energie și speranță.

Să nu-i confundăm cu ecologiștii, cu extremiștii de dreapta sau de stânga, cu socialiștii, cu neoliberalii și cu adepții altor „isme”! Nu sunt o elită ocultă, nici populiști „salvatori ai neamului” și nici „băieți deștepți” care vor s-o mai pună de un PJ (partid al jefuitorilor). Sunt oameni normali, îi întâlnim în toate domeniile de activitate. Ceea ce-i unește, în primul rând, este noua viziune asupra dezvoltării viitoare a României. Ei văd renașterea României prin trecerea hotărâtă la economia civică, răspândirea largă a micii proprietăți productive, dezvoltare durabilă, profesionalism și întraajutorare.

Promovează un model românesc de economie civică diferit atât de neoliberalism/neoconservatorism, cât și de ideologiile neomarxiste (diviziunea dintre neoconservatorism și neoliberalism este o farsă, căci încearcă să stabilească diferențe acolo unde ele nu există). Economia civică a naționalismului verde crede în dezvoltarea durabilă și în lucrurile sustenabile fiindcă acestea sunt pornite și organizate de la nivel local și construite la scară umană. Neoliberalismul predică subsidiaritatea, dar sfârșește ca și socialismul: reduce pluralitatea, centralizează și concentrează la vârf capitalul, oportunitățile, deciziile și beneficiile. Economia civică promovează vecinătatea; legată prin multiple relații organice de comunitate, este realistă, chibzuită și inter-naționalistă în sensul pe care Daly îl dă acestui termen („internațional înseamnă, desigur, «între națiuni». Unitatea de bază rămâne națiunea, chiar dacă relațiile între națiuni devin din ce în ce mai importante și necesare”). Precum marxismul, neoliberalismul este utopic și milenarist, idolatrizează o ficțiune transcendentă, așa-numita „piață liberă globală”, menită să amalgameze toate particularitățile regionale și naționale în spații fluide și omogene.

Naționalismul verde aplică în toate domeniile principiul antropologic fundamental al omului ca persoană. El urmărește respectarea demnității și autonomiei cetățenilor în toate laturile vieții sociale, de la alocația pentru nou-născuți până la asigurarea unui venit drept. Neoliberalismul se adresează „omului nou”, acel *homo oeconomicus* care l-a înlocuit pe *homo sovieticus*. Acesta este individul fragmentat și izolat ce-și urmărește doar propriile interese. Obținut prin inginerie economică și socială, el este exploatat ca marfă sau ca sursă de profit.

Combinând spiritul troțkist al „revoluției permanente” cu individualismul exacerbant, neoliberalismul/neoconservatorismul și ideologiile neomarxiste promovează mereu „distrugerea creatoare” în viața economică și socială. („Distrugerea creatoare este celălalt nume al nostru, pe care îl folosim atât în plan intern cât și în afara granițelor. Dăruim vechea ordine în fiecare zi, din lumea afacerilor și până în cea a științei, literaturii, artei, arhitecturii, din domeniul cinematografiei până în cel al politicii și justiției”, declara neoconservatorul Michael Ledeen.) „Distrugerea creatoare” decimează tradițiile, comunitățile organice, asocierile locale – *There is no such thing as society* (Societatea nu există), spunea Margaret Thatcher – și creează o societate atomizată și instabilă, dominată de tensiuni sociale și de relații conflictuale.

Naționaliștii verzi înlocuiesc „distrugerea creatoare” a neoliberalilor, pusă în scopul unui progres nesustenabil, care nu ține cont de realitățile concrete, cu dezvoltarea durabilă; relațiile violente și conflictuale cu cele de cooperare și întraajutorare, individualismul exacerbant, care absolutizează drepturile individuale și pornirile egoiste, prin personalism, în care interesul personal este urmărit cu responsabilitate și armonizat cu cel al comunității.

Neoliberalismul este o „economie utopică” (John Cassidy). În schimb, în forme mai mult sau mai puțin asemănătoare, economia civică a funcționat în trecutul nostru (cooperativele interbelice ale țărăniștilor lui Ion Mihalache) și funcționează, înfloritoare, în diferite colțuri ale lumii (Țara Bascilor, regiunea italiană Emilia-Romagna, Quebec). În planul ideilor, modelul economiei civice al naționalismului verde poate să înfrunte cu succes cele mai bune teorii pe care

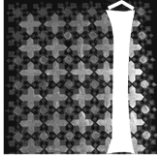
le oferă neoliberalii și socialiștii. În planul realității, neoliberalismul a mers din eșec în eșec, în timp ce economia civică și dezvoltarea durabilă sunt apanajul viitorului.

Agricultura sustenabilă, cu focalizare pe agricultura ecologică, și industriile verzi trebuie să fie locomotiva dezvoltării durabile a României în acest mileniu. Naționaliștii de viță nouă militază pentru ca sămânța industriei verzi din România să se dezvolte pe solul fertil al economiei civice. Ei vor veghea să nu se încalce și să fie aplicate principiile generale ale dezvoltării durabile, cum ar fi: o producție nesustenabilă nu poate conta drept „capital”; alocarea optimă a resurselor umane și naturale trebuie să fie în concordanță cu scara optimă la care trebuie să se desfășoare activitățile economice – „*small is beautiful*”; diversitatea este parte integrantă a unei societăți sustenabile; perspectiva intergenerațională: generațiile prezente au obligații față de cele viitoare; respect față de limite; sustenabilitatea ca principiu organizator reflectând interconectivitatea stabilită între problemele și preocupările ecologice, economice și sociale.

Mai presus de toate, naționaliștii verzi susțin o amplă reformă morală. În acest context, este foarte important ca economia civică să fie îmbrățișată de Biserica ortodoxă, iar principiile sustenabilității să fie traduse în termenii eticii creștine și asociate valorilor creștine de smerenie, înfrânare, jertfire, modestie, cumpănire, dăruire. Sunt de evidențiat paralelele și echivalențele dintre economia civică și „economia dăruirii” susținută de Biserica ortodoxă. Nu există nici o incompatibilitate între cele două economii, ambele sunt teo-centrice. Suntem creații ale lui Dumnezeu, care ne-a dat în DAR persoana noastră, familia din care facem parte și această țară – și de toate acestea trebuie să avem grijă pentru a răspunde dragostei Sale nemărginite. Trebuie să restaurăm acest „circuit al dăruirii” – „economia darului” este cea mai veche, potrivit antropologului Marcel Mauss – fără de care „circuitul capitalului” reduce realitatea la profit și relațiile interumane la tranzacții comerciale între „străini”.

Odată ce va fi fost înrădăcinată economia civică, societatea românească va redeveni o simfonie pluripersonală, în care fiecare persoană va interpreta partitura sa, fiecare aducând o contribuție concretă, fiecare profitând de pe urma acțiunii semenilor săi. Înțelegând că economia civică și naționalismul verde acționează spre binele său și al țării, românul își va sufleca mânecile și va trece la treabă. Vom fi uimiți de entuziasmul ce-l va însufleți, cât de repede și de bine va fi restaurată din temelii România – în sfârșit, România noastră.

Ovidiu HURDUZEU



În căutarea sfințeniei autentice: Părintele Dometie de la Râmeți

Întrebarea asupra viitorului religiilor în general și al creștinismului ca „religie a mântuirii” în special se pune astăzi din ce în ce mai mult. Ea a căpătat o gravitate extremă, dată fiind lumea în care trăim după două mii de ani de creștinism. Astfel, sociologul elvețian Peter Gross își pune întrebarea dacă în lumea noastră secularizată mai există fenomene religioase, respectiv, dacă „solia foarte specifică de mântuire a creștinismului mai are un viitor”. Și răspunsul lui este mai degrabă pesimist.

În unele curente filozofice din lumea occidentală, la care noi, românii, tragem cu coada ochiului, încercând să o imităm cu mai mult sau mai puțin succes, se afirmă că creștinismul ar fi promis omenirii eliberarea de „ghimpele suferinței” într-o lume de dincolo. Astăzi, după ce s-au depășit secolele trecute, nouăsprezece și douăzeci, s-ar fi atins un alt stadiu și anume cel al renunțării la reprezentarea salvării omului, sau la „salvarea ca recunoaștere a unei noncunoașteri a salvării.” Totul se poate fabrica, inclusiv un infinit nou, care de fapt nu aduce nimic omenirii decât accentuarea obsesiei că dacă lumea e menită să dispară, atunci e pentru că și-a pierdut sensul, în totalitatea sa. În acest caz, trebuie căutați vinovații. după cum afirma filozoful german Hans Blumenberg. Deși el nu era chiar sigur că „totul e neadevăr”. După părerea lui, marile întrebări nu trebuie să dispară numai pentru că nu li se dă răspunsul, deci ar exista mai multe adevăruri. Se prea poate. Fiecare ne arogăm dreptul unui adevăr propriu. Greu de știut dacă este cu adevărat un adevăr (da, capcana cuvintelor e cea mai crudă dintre toate capcanele). Poate chiar imposibil și afirmațiile lui Blumenberg nu duc nicăieri.

Cred că criteriile care stabilesc adevărul adevărului, ca să spun așa, ar trebui să fie mult mai simple, depășind stadiile de elaborare teoretică, sau de spectaculozitate superficială. Poate că nici nu e necesar să mergem atât de departe. Poate că adevărul ni se oferă ca o soluție mult mai simplă, mai accesibilă, dacă ne mulțumim cu ideea că printre atributele lui ar trebui să existe și cel al desfășurării, a consecințelor, a perenității lui, a ceea ce rămâne din el după ce noi nu mai suntem. A ceea ce rămâne cu adevărat, nu umflat și deformat de exagerări lipsite de conținut. A ceea ce mai rămâne după ce nu mai rămâne nimic.

Cu alte cuvinte, dacă moartea individului nu atrage după sine și moartea adevărului său, atunci da, e adevărat, acel adevăr există și într-un fel și Blumenberg a avut dreptate. Este de remarcat că toate aceste teorii savante nu se elaborează numai de dragul filozofiei. Există uneori și alte temeuri ale acestor speculații așa zise teoretice. Dar nu despre ele este vorba acum.

Citind afirmațiile lui Peter Gross, m-a dus gândul la părintele Dometie Manolache de la Râmeți. În pofida tuturor afirmațiilor savante, susțin și sunt sigură că n-o fac numai eu, părintele Dometie este un sfânt al zilelor noastre. Că la el trebuie să se oprească cei care vor să descopere

un sfânt al Ardealului. Și nu numai al Ardealului. Sfințenia depășește granițele geografice. Folosesc prezentul, deși părintele Dometie a murit cu mai bine de douăzeci de ani în urmă. De fapt, el a trăit și trăiește și azi în amintirea celor care l-au cunoscut. Și adevărul lui, în care a crezut, care pentru el a fost adevărul, unic și indiscutabil, trăiește în continuare. Se dovedește a fi adevărul. De aceea, împreună cu el trăiește și părintele Dometie. Și este și adevărul nostru, al tuturor, pentru că nu piere niciodată. Iată că totul poate fi foarte simplu. Dincolo de ceea ce afirmă Blumenberg și mulți alții...

Ar fi de subliniat că oricât am încerca să imităm gândirea occidentală, speculativă și teoretizantă, ne-am deprins să punem mare preț pe aspecte exterioare, spectaculoase și spectaculare, până și ale sfințeniei. În opinia unora, sfințenia trebuie să facă zgomot în jurul ei. Trebuie să fie pictată în culori țipătoare, să se manifeste prin situații cutremurătoare. Nu degeaba suntem urmașii romanilor care se adunau fascinați în circuri, unde fiecare individ simțea cu deliciu cum îl treceau sloiuri de gheață pe spinare, cum i se făcea părul măciucă. Nimic fără senzațional! Reținerea, modestia, reculegerea sunt plicticoase. Vrem senzații tari, vrem să ne cutremurăm. Ce să facem cu afirmații ale Sfinților Părinți care afirmă importanța smereniei, a modestiei, a ceea ce se numește, atât de profund, dreapta socoteală? A conștiinței că trebuie să ne apropiem cu conștiința micimii noastre de bunătatea infinită a Creatorului nostru, care a binevoit să treacă peste păcatul original și să ne redăruiască perspectiva veșniciei?

Poate că se știe prea puțin cine a fost părintele Dometie, care ne-a deschis o poartă spre adevăr. Părintele Dometie nu era din speța celor care țin să stea în rândul întâi, nici să se bată în piept: „uitați-vă ce sfânt sunt eu”. Nici să-și exerseze gesturile în fața oglinzii ca să facă impresie. Sau să aștepte căruța de foc a Sfântului Ilie care să-l înalțe la cer. N-a cultivat niciodată relații cu publiciști care să scrie despre el articole superlaudative, senzaționale. Oricum, pentru ei nu e destul de interesant faptul că Dumnezeu ne-a dăruit câteva personalități cu adevărat mari. Mari la scara altui infinit, a celui adevărat. A celui a cărui certitudine ne-o dă Domnul, ajutându-ne să dezvăluim în fiecare zi o realitate complexă, covârșitoare, în fața căreia micile noastre excursuri savante dau impresia unor băltoace peste care trece fluviul grandios al acestei realități. Ea n-are nevoie de confirmări pseudointelectuale, căci ea Este, este cu adevărat. O deschidere luminoasă în întunericul unui trai fără perspective, o ieșire spre plenitudinea reală. (Iată că, vrând nevrând, ne întorcem din nou la aceste două noțiuni, inevitabile dacă vorbim de adevărul părintelui Dometie, care a trăit sub semnul definitiv și covârșitor al relației cu Dumnezeu).

La acea vreme, cei care își afirmau credința o făceau dând dovadă de curaj și acceptând riscurile ce decurgeau de aici. Și de dragoste pentru semenii lor, pentru că se străduiau să ne arate că se poate trăi pentru ceilalți, că trăind în Dumnezeu trăim pentru ceilalți. Că există o libertate interioară pe care nu ne-o poate lua nimeni. Că aria ei de acțiune nu cunoaște limite ca și aspirația către adevărul care trăiește și după ce noi am murit lumii acesteia. Și cred că acest lucru l-a caracterizat pe părintele Dometie: a trăit pentru ceilalți, nu pentru faima proprie, a trăit în duh filocalic.

A terminat facultatea de teologie de la București în 1948, în toiul prigoanei ateiste, fiind un student strălucit. Cânta frumos și colegii îi spuneau cu simpatie Cucuzel. S-a călugărit și a făcut studii de doctorat. Cum spectaculozitatea profesată de unii nu l-a satisfăcut, s-a stabilit ca duhovnic la mănăstirea Râmeți, din munții Apuseni, aproape părăsită, pe care autoritățile s-au străduit, ca în cazul tuturor celorlalte mănăstiri să o distrugă. În scurtă vreme, numărul monahiilor s-a înzecit, viața spirituală de acolo a căpătat un avânt extraordinar. Veneau oameni

din toate colțurile să-l vadă. Să-l audă, să primească de la el un cuvânt de mângâiere. Îi primea cu simplitate, fără morgă, fiind unul dintre ei, apropiat și plin de înțelegere.

Deseori ne vizita și ni se lumina casa când apărea. Seninătatea lui iradia lumină. O lumină evidentă, aș spune palpabilă, nu o figură de stil. O aureolă de bucurie care se percepea în mod obiectiv. Am mai întâlnit o asemenea lumină, care nu se știe de unde izvorăște, în chilia mărunță a părintelui Paisie de la Sihla. Și acolo sursa luminoasă era dintre cele mai neverosimile. Și acolo bănuiai candelabre nevăzute, pe care mâna lui Dumnezeu le așezase ca să-l poată vedea mai bine pe robul său. Ca odinioară pe muntele Tabor. Erau locuri unde strălucirea venea de pretutindeni, din toate părțile ca o uriașe draperie somptuoasă și transfigura normalitatea, astfel ca să începi să bănuiești, nu, nu puteai ști, dar puteai începe să bănuiești cam ce ar însemna să „trăiești în lumina Domnului”.

Am plecat într-un an să-l vedem. Plouase mult. Nu departe de mănăstire, valea Râmețului rupsese podurile, deci am făcut calea întoarsă. L-am întâlnit la Teiuș, tocmai se întorsese de la episcopie, de la Alba Iulia. „Haideți, haideți înapoi”, ne-a spus, „o să trecem și prin apă.” Nu ne-am întors, ne-am temut. Dar el a trecut. Nu făcea parte din categoria puțin credincioșilor care se îndoiau, aidoma lui Petru pe corabie. Pentru el, ajutorul lui Dumnezeu era de la sine înțeles, evident, o realitate care nu se discută.

În anul următor am ajuns la mănăstire. Părintele era pretutindeni, îl vedeai apărând peste tot, în rasa lui veche, decolorată, roasă pe la mâneci. Într-o regiune unde tradiția religioasă aproape dispăruse în acele timpuri de anticreștinism, unde sate întregi erau lipsite de preoți, veneau la mănăstire oameni de pretutindeni. Nu încăpeau în biserică și curtea și poienile dimprejur erau zilnic pline de închinători. Cânta cu vocea lui minunată, cunoștea pe fiecare, cu necazurile, cu bucuriile, cu întrebările sale. Știa că Dumnezeu e pretutindeni alături de cei care-i cer ajutorul. Și transmitea tuturor această certitudine fundamentală. Se plimbau alături Părintele Dometie și tata. Îi vedeai prin curte, tata înalt, părintele mărunț. Cu o clădire de păr blond și cu ochi de copil. „Haideți, părinte profesor”, îi spunea tatei, „mai spuneți ceva, să mai învăț puțină teologie”. „Părinte, mata știi mai multă decât mine”, i-a răspuns tata

În curtea mănăstirii se instalase cabana Râmeți, unde veneau turiști de toate categoriile și unde numai atmosferă de reculegere nu era... Părintele a mers pe la toate autoritățile, cerând s-o scoată de acolo. I s-a spus că dacă le pune la dispoziție altă clădire, vor muta-o. Deci părintele a început să cutreiere în fiecare zi satele din jur, care nu aveau preot, făcând slujbele de care aveau nevoie oamenii. Seara, își întorcea buzunarele pe dos. „Asta-i ce am câștigat azi”, îi spunea maicii starețe Ierusalima. Astfel, a strâns bani ca să clădească o altă cabană, și au ridicat, împreună cu maicile și cu ceilalți doi duhovnici, o clădire mare, cu două etaje, la câțiva kilometri mai departe, ducând cărămida și varul cu spinarea.

La plecare ne-a chemat la el. „Lidia și Dumitraș, haideți să vă dau ceva de amintire”. Locuia într-o odaie cu ceilalți doi părinți. Erau acolo numai trei paturi de fier, un cuier și un dulap. L-a deschis. Se vedeau doar două cămăși petecite. S-a scărpinat în cap. „Ce să vă dau eu vouă? A, știu.” Pe un raft descoperise un satâr de bucătărie pe care-l primise de la un credincios. Iar pe raftul de sus, un săculeț cu alune pentru Dumitraș. Altceva nu avea. El, care adunase sume uriașe ca să poată scoate cabana din mănăstire, nu avea decât două cămăși petecite! Știa, poate, că nu o să ne mai vedem?

A murit nu după multă vreme, în timp ce căra în spinare un sac de grâu, urcând peste munte, pe singura cărare posibilă. Venise iarăși apa mare și mănăstirea era izolată. Când l-au

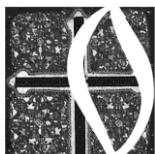
îngropat, i-au pus în picioare sandalele unei maici, pentru că încălțările lui aveau tălpile găurite și găurile se vedeau din sicriu.

Nu știu să fi rămas de la el fotografii impresionante, estetice. Nu cred că era fotogenic și nici nu-l interesa așa ceva. Ne-a lăsat amintirea poienii din jurul mănăstirii unde, împreună cu el, îngenuncheau sute de oameni rugându-se.

În schimb, astăzi la mormântul lui se fac tămăduiri miraculoase. Cred că asta face inutile discuțiile despre diferitele feluri de adevăr și despre diversele categorii de infinituri.

Și cred că dă un răspuns definitiv răspunsului pesimist al gânditorului Peter Gross la întrebarea dacă „solia foarte specifică de mântuire a creștinismului mai are vreun viitor!”

Lidia STĂNILOAE



obiectivul „Marcu” văzut de G.M.*

Dragul meu,

Cum ne cunoaștem, iată, în 2011, de cinci zeci de ani, vreme îndeajunsă pe care am petrecut-o dimpreună și profesional și privat, cu peripețiile ei, să folosesc termenul „cunoaștere” în sens propriu, sigur că nu mi-l vei contesta. Ne știm din amfiteatre, din biblioteci, de pe străzile cartierului Tătărași, din hălăduielile prin pădurea Ciricului, pe aleile Copoului, de la reuniunile studentești, de la ședințele de catedră, de la sesiunile științifice, ne amintim amândoi, cu bucuriile și insatisfacțiile azi trecute în lumea memoriei.

Pentru toate aceste simțiri și consimțiri, pentru întâlnirile și despărțirile noastre, pentru neodihna tristeților și a amăgirilor, pentru formele culturale în care am sperat și am disperat, pentru tăcerile și vorbăriile noastre naive, pentru realismul tău care mi-au amendat prielnic ezitățile, pentru profunzimea ta care m-a ajutat în momente dificile, pentru acestea și pentru multe altele, îți trimit această lungă, sinceră și dezvăluitoare scrisoare. Vei fi aflând acum, în 2011, fapte și conduite ale lui Gheorghe Mihai de care nu mi-i rușine, puțin cunoscute ție, cred, dintr-o perioadă fierbinte ideologic.

Lunga și obositoare scrisoare cuprinde o parte din D.U.I. „Marcu”; voi insista: DUI înseamnă Dosar de Urmărire Informativă, iar „Marcu” era numele meu codificat securistic, pe file adnotate cu severul „Strict secret, Exemplar Unic”. În noianul de hârtii apar ca „Marcu”, obiectivul, suspectul politic. În următoarele două scrisori îți voi trimite și restul.

Prima, de față, nu vrea să te facă, în vreun fel, părtaș, ci martor al fapturilor mele între anii 1979-1989.

Acest DUI mi-a parvenit prin bunăvoința CNSAS, care s-a sesizat din oficiu pentru că am candidat în toamna lui 2008 la un scaun în Senatul României, din partea Uniunii „Vatra Românească” în alianță electorală cu PRM. El, CNSAS-ul, a verificat dacă am colaborat sau nu cu Securitatea comunistă. Am candidat după îndelungate insistențe ale prietenului Ion Coja, pe care nu l-a acceptat pe liste Vadim Tudor, pe motiv că ar compromite șansele PRM în alegeri. Cu mine era altceva; proveneam din mediul universitar provincial. Am cheltuit în acele alegeri 1000 de euro, prin susțineri din partea prietenilor timișoreni. PRM-ul nu a reușit în alegeri, în schimb, Vadim Tudor s-a ales cu fotoliul de europarlamentar, iar eu cu acest Dosar.

Nu am nici o garanție că DUI pe care l-am primit xerografiat e de proveniență securistică în totul, în parte. Mă socotesc victimă a propriei-mi prostii – o candidatură pentru ceva ce nu mă interesa. Deși de la prima filă se dă cititorului impresia că întocmirea Dosarului avu loc în 1986, am găsit o mulțime de indicii că urmărirea începu cu ani buni înainte; iată această copertă curioasă, autenticată prin ștampila instituției care a introdus-o în Dosar:

* Fragment dintr-un prim volum ce urmează a fi publicat.

„MINISTERUL DE INTERNE
INSP. JUDEȚEAN IAȘI
SERVICIUL II
FI 89459
DOSAR Nr. (iar numărul absentează – n. n.)

REFERITOR FOND CORESPONDENȚA PE ANUL 1980 LUNILE NOIEMBRIE
DECEMBRIE
DATA ÎNCEPERII –
DATA ÎNCHIDERII
FILE 238
VOL.V INVENTARIAT SUB NR. (NU E TRECUT NICI UN NUMĂR! – N. N.)”

Observație: vedem coperta unui dosar (volumul V!!! - n.n.) fără număr de înregistrare, fără dată, dar cu specificarea că are 238 file de corespondență pe două luni din 1980. Surpriza e că în DUI 3088 nu se găsește nici o filă din cele 238 pe anul 1980!!! Ce putem înțelege de aici? Că Securitatea îmi urmărea corespondența din anul 1980, iar dacă mi-o urmărea, firește că era asociată cu Note informative. Unde sunt acele Note? Ce anume ar fi justificat măsura operativă? Nu știu, dar îmi amintesc că în octombrie 1980 declanșasem activitatea CEPIS prin drumeții în jurul Iașilor. Asta înseamnă promptitudine din partea Organului. Filajul, semnalările, desfacerea corespondenței nu a început în 1986, nici în 1984, ci în 1980, minimal. Cum cercetarea corespondenței e o etapă superioară a urmăririi, înseamnă că aceasta începuse mai devreme. Așadar, a afirma că mă aflam în vizorul Organului din vara anului 1986 e diversivune, că totul s-ar învârti în jurul drumeției din Franța, e iarăși diversivune. Problema Securității are rădăcini mult mai adânci. Fleacurile cu „obs. sex”, cu „copii în afara căs.” etc., nu avură alt rost decât să abată atenția de la chestiunile serioase. Securitatea a vegheat activ, căutând ani în șir să mă „înfunde”. Nu am fost.

În 1982 a izbucnit scandalul legat de grupul de meditație transcendențială, la Iași se aflau sub supraveghere câțiva universitari „dizidenți”, cum Dan Petrescu. Securitatea mă suspecta de ostilitate față de regim. Probabil nu singurul, dar eram. Dar nu există nici o hârtie care să ateste acordul explicit al PCR cu Securitatea pentru măsuri radicale, căci nu se cunoștea dacă „semnalările” le justificau.

Dimpotrivă, am primit sarcini în continuare ca lector al cabinetului județean până în decembrie 1989! De două avertismente tot pot aminti: într-o seară din toamna lui 1986 țineam ședința lunară a cercului de istoria religiei în sala de mese a cantinei studențești din TV, când apărură deodată prim-secretarul PCR pe județ, însoțit de secretarul cu propaganda și de secretarul PCR pe I.P.I. Ni s-a făcut semn să continuăm discuțiile, șezură pe scaune, noi ne-am văzut de discuții. După vreun sfert de oră se ridicară și plecară zâmbind. De unde atâta grijă a coșcogea prim-secretarului județean de partid pentru un amărât de cerc studențesc ținut într-o sală oarecare, într-o seară oarecare? Apoi, în mai 1988, am fost convocat de tov. Rector în cabinetul său unde, în prezența tov. colonel Sofronie și a tov. secretar PCR pe I.P.I., mi-a interzis expres organizarea vreunei drumeții peste graniță. Fără comentarii. Am luat act de interdicție și în augustul aceluiași an am plecat într-o drumeție de vreo cinci sute de kilometri în țară.

Din Dosar înțeleg că Securitatea mi-a cercetat trecutul sociopolitic și profesional, a coborât până la data nașterii – 1939. Notele lui informative – mijlocite și nemijlocite – dau

seamă despre mine, despre familie, despre neamuri, colegi și vecini, totuși săvârșind omisiuni majore din punctul meu de vedere, deplin neinteresante pentru Organ:

- a) dese internări în spitale, începând cu 1947;
- b) faptul că încă din adolescență cântam în corul bisericii Sfântul Dumitru-Misai, laolaltă cu Nuți Chiran, cu Neli Negură, cu Ghiță Onuță, cu Ghiță Mateescu, cu Lucica Roman și Ovidiu Roman, cu soră-mea, cu alții; n-au știut, n-au semnalat informatorii, vai mie, s-o fi făcut;
- c) că frecventam Filarmonica, Opera și teatrul;
- d) că eram un asiduu al bibliotecilor universitare;
- e) că scriam cărți, studii și articole, din păcate fără semnificație pentru Organ.

Or, dacă s-ar fi informat cu câte ceva în această privință ar fi descoperit o mulțime de componente ale personalității mele, așa cum cerea colonelul Bobârlan în diverse Note Operative: caracterul, temperamentul, conduita, comportarea, atitudinile, pasiunile, intențiile, relațiile sociale, întâlnirile cu locurile lor cu tot, opiniile exprimate în ce anume împrejurări, trecutul și prezentul profesional și privat, sentimental, opiniile altora – vecini, rude, colegi, prieteni – contactele cu străinii – nume, locurile contactelor, subiectele abordate. Ele trebuia să ofere o imagine clară despre acest „Marcu”, inițiator și conducător al Clubului Expedițiilor Pedestre Interne și Internaționale Studențești, care a funcționat la Iași din 1980 până în 1989 sub oblăduirea nu se știa a cui, tolerat și bănuț de mulți.

Capitolul 7 al DUI se intitulează „Legături”, dar fără menționarea celor pe care le aveam la Filarmonică, la Operă, la Teatru, în Biblioteci cu universitari, în principal, cu care schimbam în pauze idei îndrăznețe. În schimb, sunt investigate alte legături, cu persoane bănuite de atitudini ostile fără de regim: Crizantema Joja, Victor Săhleanu (fost membru al meditației transcendente), Dumitru Moroșanu, Vasile Pavelcu (fost mason), Margareta Perevoznic, Ioan Purica, Vasile Moraru, o listă amplă din DUI care relevă că se făcea poliție politică asupra-mi și asupra altor intelectuali.

Dosarul pe care îl ofer judecății tale are o singură linie: suspiciunea politică; se căutau probe indubitabile că-s anticomunist, despre slaba pregătire politico-ideologică marxistă, despre incompetența mea profesională, de fraude sentimentale, de nechibzuințe politice aproape trădătoare. Securitatea a atras atenția PCR-ului că aș fi aderat chiar la masonerie! Piesele lui au fost astfel concepute și orânduite încât să creioneze profilul unui anti care nu-și justifica locul în societatea socialistă multilateral dezvoltată, nici în lumea ei universitară. După cum vei constata, „probele” sporeau și, probabil că dacă nu venea decembrie 1989, s-ar fi încheiat cu un răsunător proces politic spre avertizarea întregii clase intelectuale românești. În capcana așa întocmitului Dosar securist, citit în cheia lăsată premeditat la vedere, au căzut cei care l-au răsfoit în 2009.

OPIS-ul DUI nr. 3088 are următoarea structură:

Fila 1

1. Hotărârea de deschidere
2. Planuri de măsuri, analize, sinteze
3. Materiale de la rețeaua informativă
4. Rapoarte și adrese
5. Materiale „T.O”
6. Materiale „S”
7. Legături

Încep cu pct. 3, transcrierea Notelor informative, din dosarul meu de urmărire informativă (pe scurt DUI) pentru perioada noiembrie 1984 – 6 decembrie 1989. Studiul lui atent (în copie xerografiată ce mi s-a pus la dispoziție în martie 2010) relevă cu claritate că la origini el era mult mai voluminos, deoarece se subînțelege, din diferite pasaje ale textelor, că această urmărire sistematică debutase în 1980; și chiar dacă sfera preocupărilor Organului se limita la neortodoxele drumeții din perioada 1985-89, o serioasă investigație ar fi descoperit că le practicam din studenție, dreptu-i că până în 1981 doar în țară; Securitatea numește turism drumețiile acelea, suspecte de caracter antistatal și anticomunist; or, unde este turism în afara BTT, OJT, ASC este urmărire, unde este urmărire este urmăritor, unde este urmăritor este notă informativă, unde este notă informativă este ofițer de caz, unde este ofițer de caz este notă operativă, cu sarcini și măsuri, unde este notă operativă este D.U.I.

Acest Dosar pretinde mincinos în 1986 că nu puteam fi urmărit legal decât cu aprobarea PCR – fiind eu membrul lui – dar dezvăluie brutal că Organul își făcea treaba din 1980; rămânând riguros în cadrul filelor lui, devine ininteligibil de ce la fila 268 apare o copie la indigo a unei note dactilografiate elaborată de serviciul personal din I.P.I., datată 17 iunie 1983, iar prima Notă informativă apare în toamna lui 1984, următoarele provin din primăvara lui 1985, adică înainte de plecarea în Franța. Prin urmare, Securitatea cere și primește în 1983 de la I.P.I o copie a fișei mele personale, data de 17 iunie relevând că deja Organul aduna informații despre mine înaintea plecării grupului nostru în Grecia (august). Or, dacă ceru acea notă în iunie, nu a introdus în grup nici un informator? Cu atâta mai mult cu cât această instituție mi-a pătruns în viață încă din mai 1975, cu prilejul bizarei acțiuni „Z-75”

„Echipa” ofițerilor de securitate în grija cărora am fost dat, conform Dosarului xerografiat, era formată din trei colonei, un lt. colonel, un maior, trei căpitani și patru lt. majori. Îți dai seama ce obiectiv devenisem?!

Numele de cod al informatorilor, conform aceluiași Dosar:

„Leonard”, „Stănilă”, „Viorel”, „Mairescu”, „Lăcrămioara”, „Robert”, „Ștefan”, „Alexandru”, „Sabin”, „Pătrașcu”, „Asis”, „M. Ionescu”, cărora li s-a adăugat „Ulmeanu”. Datorită neîndemânării acestora și/sau ale ofițerilor de caz am descoperit numele reale ale patru dintre ei, din care doi au decedat.

Insist: este vorba, din titlu, de **Dosarul de Urmărire Informativă** a numitului „Marcu” (cunoscut public sub numele legal Mihai Gheorghe). Oare asta o fi însemnând poliție politică?

După ce vei citi acele Note vei putea desprinde concluzii eclatante cu privire la modul în care s-au achitat de sarcini întocmitorii lor. Mă întristează modul de operare, din care rezultă nu năstrușnicii despre drumeții năstrușnice, ci manifestări contrare regulilor regimului, luate mai în serios decât se cuvenea. Tot recitind Dosarul nu transpare dacă am fost pro sau contra, dacă am subminat ordinea publică sau am glumit cu ea. E foarte mult folclor în acele Note, bârfe, zvonuri, păreri, ideosincrazii, amestecate cu întâmplări reale, puse una peste alta, pe care un cititor avizat în epocă le-ar putea înțelege.

Documentele din Dosar au tot insistat asupra CEPIS, înțelegând că pentru perioada respectivă – 1980-1989 – acesta a fost o componentă definitorie a vieții și activității mele. Mai mult, în viziunea Securității viața insului „Marcu” – publică și privată – nu putea fi redusă la anii 1980-89, și de aceea a răscolit îndărăt, până la data nașterii, cum era normal, să se știe despre tovarășul din 1983 cam ce anume făcea în deceniile anterioare. Fila 324 (nedată, dar se deduce

ușor că a fost întocmită în 1987) reia cu destule lacune o serie de date personale din Nota de la fila 268, din care absentează licența în drept și obținerea titlului de doctor în filozofie (1974), dar este reținut că posed automobil „Dacia 1300” și un apartament cu patru camere proprietate personală, ignorând că pentru ambele plăteam rate lunare. Cum era firesc, am spus, sunt trecute date personale ale soției, copiilor, părinților mei și ale soției, ale cumnatului și cumnatei, ale sorei mele și soțului ei, ale celor cu care corespondam, cu adresele lor cu tot. Pe alte fișe citim date despre colegii de catedră, despre persoane cu care discutam telefonic!

CEPIS-ul din 1980 a fost încadrat perioadei 1958-1989, dar fără să insiste asupra unor aspecte ale vieții mele, socotite nesemnificative (în pofida cererii colonelului Bobârlan de la fila 3): că am publicat patru cărți în edituri naționale de prestigiu, zeci de studii și articole, am susținut conferințe pe plan local și național, am condus cercuri științifice studentești, ședințe de învățământ politic, am umblat prin comunele județului cu sarcini PCR, cum se menționează în Nota tov. Irimia din 1983. M-am plimbat cel puțin lunar cu automobilul la neamurile din Pașcani și Sculeni; am dat ilegal mii de ore de preparații să plătesc ratele la care mă obligasem, din 1969 până în 1988; plus că am susținut cursuri și seminarii la disciplina Filozofie, de importanță covârșitoare în pregătirea viitorilor ingineri din I. P. Iași, conform cu fișa postului. Toate acelea erau rahaturi, adieri de prostiri, pentru securiști ca importante erau privite gesturile care să releve atitudini anti prin acte și fapte.

Notelor informatorilor și ale ofițerilor le sunt indiferente aceste angajări: civică, politică, profesională, ele semnalând doar ceea ce trebuia să creioneze un anumit profil de individ: ostilitatea față de regim. Am publicat cărți, studii și articole etc., ei și? Am avut o susținută corespondență cu personalități ale vieții culturale din România; asta da, trebuia controlat. De aceea, scrisorile fotocopyate sunt fragmentate, subliniază pasaje rupte de context, sunt transcrise discuții telefonice cât să creeze o anumită impresie etc.

Din cercetarea minuțioasă a Notelor am desprins concluzia certă că nici unul din prietenii ieșeni care alcătuiau anturajul meu intim nu au fost identificați de Organ: medicul C. Pleșcan (decedat în 2008), inginerii I. G., A. D., V. G., sfinția sa părintele C. G., juriștii E. Safta-Romano (decedat), Gabriel Popescu (decedat în 1991), C. A. De asemenea, spre bucuria mea, nici unul din acești dragi inimii nu au fost informatori. Ne întâlneam destul de des și doar în intimitatea familială a locuințelor noastre. Neglijența Organului mă surprinde, căci prietenia cu medicul Pleșcan și cu inginerul I. G. dăinuia din 1954, aceea cu inginerul V. G. era de notorietate încă din 1978, iar cu Gabriel Popescu am petrecut sute de seri de discuții în biroul meu din 1981 până în mai 1991, adeseori în prezența lui „M. Ionescu”, a lui „Măiorescu” și a cui mă va fi vizitat.

Cu prietenii, în intimitatea biroului meu, aprofundam teme filosofice și artistice, ascultam muzică simfonică, adeseori făceam schimb de cărți de literatură și știință. Dar se întâmplau și altele; pildă, medicul Pleșcan, nefumător, primea din plin de la pacienți țigări Kent sau BT, mi le dădea mie, eu le dăruiam academicianului Pavelcu, așa încât nu aveam nevoie să le procur din altă parte. În anii aceia trăiau toți cei 27 de veri și verișoare, cu care eram apropiat. De la un văr, Lucică Pleșcan, șofer pe TIR, și de la cumnatul meu, contabil-șef la ITA, mă căpătam cu bonuri de benzină, de la alt văr, șef la o crescătorie de păsări din Aroneanu primeam carne etc. În categoria „Relații” trebuiau incluse și cele cu Gospodăriile de PCR. Dar pentru Securitate nu acestea, ci relațiile suspecte politico-ideologice erau de evidențiat.

Am și azi prieteni neieșeni: minunatul sibian L. S. (fizician), din 1981, admirabilul I. M. (inginer din Bacău), din 1982, năvalnicul C. M. (inginer din Focșani), de prin 1977. Pe maiorul securist Dan Tudor nu-l trec aici, căci nu știu ce rol a jucat în viața mea în acel deceniu nouă al secolului trecut, dar îi exprim recunoștința pentru ajutorul dat părinților mei în momente dificile. Nu știu dacă mai trăiește din martie 1990.

Nu am încheiat prietenii cu colegi din cele patru catedre în care am lucrat 48 de ani; e adevărat, m-am vizitat la Iași doar sporadic cu câțiva „filosofi” localnici: T. Dima, C. Marin, V. Miftode, N. V. Turcu, D. N. Zaharia, D. Alexoai, bărbați de ispravă, amintiți în treacăt, din păcate.

În Timișoara, prin 2003-2004, între altele, s-a înfiripat o relație eșuată cu un ofițer SRI. Acel ofițer mi-a povestit despre cum se întocmea un „DUI” și, prin 2005, cred, am scris amuzat un pseudo DUI, fără să mă gândesc că mă voi confrunta în 2010 cu altul, de data aceasta real. Acela nu numai că se află în calculatorul meu, dar copiii ale lui le-am expediat câtorva intelectuali de calitate din țară și din străinătate. Poate îl voi publica vreodată.

Această primă scrisoare cuprinde o parte din xerocopia DUI oferit de un organism autorizat în 2010: Notele informatorilor.

Mă simt dator cu câteva lămuriri minimale, din perspectiva cărora te rog să citești toate câte sunt povestite mai jos:

Drumeția – de unul singur sau dimpreună cu acei cu care te potrivești – este libertate, este aspirația spre cât mai multă libertate de cunoaștere, de voință, de lărgire a orizontului de cultură, este sorbire a libertății, este pășirea dincolo de constrângeri sociale, este viață întru libertate. Trăiam într-un regim pe care nu l-am dorit, nu m-am străduit să-i înțeles rosturile; de aceea, am prefăcut prelegerile în acte de cultură autentică, nu de ideologie peceristă. Asta se poate dovedi în două feluri: prin reclamațiile informatorilor din Notele de mai jos și prin recuperarea scriiturii studenților acelor vremuri. După celebra ședință UTM din toamna lui 1958 (la care se face trimitere într-o Notă), când am fost înfierat, într-un amfiteatru doldora de studenți, că mi-am permis nu doar să citesc Biblia, ci să și vorbesc public despre ea, am descoperit că mă aflu într-o cușcă materială și spirituală. În Facultatea de filozofie m-am bucurat de prestațiile câtorva mari dascăli: Petre Botezatu, Ernest Stere, Vasile Pavelcu, Ioan Gottlieb. În rest – cursuri terne și plictisitoare. Studiul fructuos l-am făcut în bibliotecă.

Și am găsit soluția mea – drumeția, să pășești către și să visezi la.

Din 1959 până spre 1970 am drumețit vară de vară prin țară, pe cărări de munte – cu Țiti Acostoai, cu Costache Rusu, cu sora mea, cu Livia, cu alți de care nu-mi amintesc, singur – în lung de râuri, pe la schituri și prin sate; nu hoinăreală, nu pribegire, ci drumeție, am ales drumurile, locurile de popas, în care să mă simt liber, prin care să-mi împlinesc libertatea interioară și să acced la aceea exterioară. Bună sau rea, asta a fost atunci soluția mea.

Aspirația spre libertate în înțelesul lui l-a dus pe Mihai Ursachi, poetul, la închisoare, ca și pe alt prieten al meu, Iosif Balif. Aspirația spre libertate l-a dus pe Mihai Grigorescu la moarte ca și pe Nicu Cioată. Drumețiile mele m-au dus la ceea ce vei citi în continuare. Căci, o știm, libertatea costă. Da, poate să-mi replice colonelul Bobârlan, n-am fi avut nimic cu drumețiile dumitale dacă a) nu veneai în contact cu diferite persoane suspecte, b) dacă nu ai fi stabilit relații cu cetățeni români și străini dubioși sub aspect politico-ideologic, c) dacă ai fi respectat Codul eticii și vieții comuniste, d) dacă ai fi conlucrat strâns cu ASC, PCR, cu noi chiar. Așa este, colonele, ai dreptate totală, am greșit, am săvârșit un șir de greșeli, dar ar mai fi fost drumeția

mea drum al libertății dacă respectam condițiile (a-d)? De aceea, mi se pare acest DUI dovadă a poliției politice a regimului comunist asupra-mi, o insistență încălcare a drepturilor omului. Oare era necesar să fi fost bătut, încarcerat sau ucis ca să se probeze aceasta? N-am fost interogat la rece, nici bătut, nici încarcerat.

Revenit, în 1980, dintr-o drumeție în Polonia, la o ceașcă de cafea la Cofetăria de la etajul XIII a hotelului ieșean „Unirea”, prietenul meu V. G. mi-a propus înființarea unui club de „per pedes” în cadrul ASC, adică de drumeții, la care am scris imediat. Acest V. G. nu apare defel în Notele informatorilor, deși din 1979 până în 1991 ne-am întâlnit de mii de ori la mine acasă, la el acasă, în lungi plimbări prin Copou sau pe aleile din preajma Bahluiului, în excursii pe meleagurile Moldovei, m-a însoțit în Iugoslavia și Cehoslovacia! Una din ciudățeniile DUI este omiterea acestui personaj-cheie pentru descifrarea activității mele sociale din perioada 1979-1989. Apar în Note tot felul de nume, unele inexistente în realitate, altele pasagere, dar V. G. – nicăieri, deși cu adevărat a fost zece ani confidentul meu, cel mai apropiat al familiei mele. Ciudat Dosar!

Inițial, ca să am acoperire formală, am încropit un Statut, l-am prezentat dactilografiat Președintelui de atunci CUASC-Iași, Doru Tompea, el s-a uitat peste foi, a rostit un „Da” vocal și ne-am despărțit prieteni. Nici nu aveam nevoie de altceva decât de „Da”-ul lui. Nu mi-a cerut nimeni acel Statut care, până la urmă, unde o fi?

Așa apără C(lub) al E(xpedițiilor) P(edestre) I(terne și internaționale) S(tudențești), pe scurt CEPIS, încropit la o cafea din cofetăria sus-amintită și autorizat de un „Da” vocal, de ale cărui fapte de un deceniu știu zeci de studenți, unii aproape la fel bine ca și mine; drumețiile cu studenți cărora să le împărtășesc bucuriile cunoașterii întru libertate fac obiectul Notelor informative pentru perioada 1980-1989; el a tulburat adormitul mediu universitar dar, mai ales, bizara Securitate ieșeană. Acesta e adevărul pe care îl mărturisesc.

*

Am rearanjat filele Dosarului începând cu Notele informative în ordinea lor cronologică din 1984 pentru a da coerență activității Securității cât mă privește. Cum voi dovedi, ele au fost oferite acestei instituții și înainte de 1984 și după. N-ar avea altfel noimă ca deodată, în domestica vară a lui 1984, când grupurile CEPIS au fost preluate de asist. Dumitru Lepădatu, Organul să ceară informatorului „Viorel” la casa conspirativă „Rândunica” o Notă despre mine; ca și cum Securitatea n-ar fi solicitat în 1983 tov. Irimia o Notă despre mine, ca și cum ar fi fost străină de „acțiunea Z 75” din 1975, despre care se amintește de câteva ori în Dosar. Dar practica sustragerii de documente, ca și a introducerii de pseudodeclarații în Dosare, e ușor de probat în numeroase cazuri prezente în instanțele de judecată.

Ofițerii de securitate se bizuiau în deciziile lor pe coroborarea notelor informatorilor, cât și pe propriile cercetări, adăugau inventând, dar și eliminau ceea ce nu se potrivea cu prezumțiile lor cazone. Trebuia ca informatorii să se infiltreze în grupurile CEPIS, în cercul de prieteni, în viața de familie, să mă „tragă de limbă”, să mă provoace la „mărturisiri” amicale. Așa s-ar explica prezența în Dosar a vreo douăzeci de hârtii nesemnate, în pofida scrupulozității acelor ofițeri în alte hârtii, admiterea confuziilor, ignorarea unor fapte esențiale, strecurarea de insinuări și denaturări, uneori grosolane. Cred, acum, că e o procedură universală, utilizată de toate Serviciile statelor, în slujba directivelor primite. Dar, ca tăntălău cetățean onest, mă jignesc minciuna, prefăcătoriile, duplicitatea, prostiile, mai ales prostiile, ca să spun așa, ale Organului de atunci,

pentru care au plătit nemeritat zeci de mii de intelectuali tăntălăi și onești. La urma urmelor, eu sunt un caz, din multe altele, nici mai bun, nici mai rău; așa îl tratez, așa îl public.

Cei care azi dau credit absolut Dosarelor întocmite de Securitate sunt fie naivi, fie neprofesioniști, fie răuvoitori. Te asigur că eu nu mint. Dacă mă înșel pe undeva, înseamnă că mi-a făcut feste memoria. Comentariile și observațiile mele sunt instrumentate de logică și de amintiri, după câteva decenii.

În Dosarul xerografiat se află circa 30 Note.

a) distribuite după criteriul succesiunii anuale:

1980 – nici una, deși drumețisem în Polonia-Cehoslovacia-Ungaria. Prima chestie ciudată din Dosar.

1981 – nici una, deși drumețisem în grup în Bulgaria-RSF Jugoslavia. Altă chestie ciudată din Dosar.

1982 – nici una, deși drumețisem în grup în Ungaria-Cehoslovacia. Nu știa Securitatea de această drumeție?

1983 – nici una, deși drumețisem în grup în Bulgaria și Grecia. Securitatea fusese neinteresată?

1984 – una, deși fusesem cu familia la stațiunea Cheia.

1985 – patru, deși drumețisem în RFG și Franța.

1986 – patru, deși drumețisem la Teșcani, Păltiniș și Brezoi.

1987 – douăsprezece, când drumețisem în Finlanda și Suedia.

1988 – una, când drumețisem pe cărări românești.

1989 – trei, când drumețisem tot pe cărări românești.

Prin urmare, nu 1985 era în țelul Organului, ci activitatea mea socială, în general!!

b) distribuite după criteriul informatorilor:

Viorel – 2; Leonard – 2-3; Stănilă – 4-5; Ștefan – 4; Sabin – 3; Asis – 1; Alexandru – 2; M. Ionescu – 1; Lăcrămioara – 1; Maiorescu – 1; Robert – 2; Pătrașcu – 2; Nesemnate – 2.

Interesant, nu? Deci în primii patru ani Securitatea, aparent, nu știa de noi sau ne lăsă în pace. Oare? Atunci ce caută în Dosar fila din 1980, Nota din 17 iunie 1983, înainte de plecarea în Grecia? Cum se explică Nota din 1 noiembrie 1984, după întoarcerea în august a grupului condus de Lepădatu în Finlanda, când am devenit „obiectiv”?

Nu o interesa, aparent, ce se întâmplase cu noi în 1986, în țară, dar era preocupată insistent ce se petrecu în Suedia (1987, 12 Note), mai mult decât în Franța (4 Note). Ca, apoi, drumețiile din 1988-89 să nu mai prezente vreo importanță. Notele din anii aceia se refereau la trecut și, mereu accentuau neverosimila personalitate a lui M. G., straniile și suspectele lui legături cu intelectuali din țară și străinătate. De la o semnalare din iunie 1983 la 12 între octombrie 1987 și iunie 1988 reiese că lucrurile deveneau tot mai încâlcite. Era sau nu cazul să mă interogheze? Să mă aresteze? Noroc de decembrie 1989.

*

Observație generală: Toate intervențiile mele la Note, Note operative și Rapoarte, sub denumiri de **Observații**, **Comentarii** le-am redactat pe baza amintirilor, corelate cu discuții ocazionale cu foști membri CEPIS, citind și recitind Dosarul, din martie 2010 până în februarie 2011. Este omenesc să-mi revină în minte unele personaje, să le fi uitat pe cele mai multe. Este

omenesc să-mi stăruie unele întâmplări, cum fură ori deformate de trecerea anilor, să le fi uitat pe cele mai multe.

An de an, din 1980 până în 1989 jurnalele scrise și fotografiile făcute cu entuziasm din drumețiile din țară și străinătate mi-au fost sustrase nu știu de către cine și în ce împrejurări. Din Dosar rezultă că pentru aceste operații de sustragere nu era necesară o pricepere deosebită. Totuși, nu am îndoială că sunt păstrate sute de înscrisuri și fotografii private din acele vremuri.

Securitatea nu doar a trasat sarcină informatorilor să se infiltreze în familia mea ca prieteni, dar a instalat aparate de ascultare a telefonului, mi-a deschis corespondența, a ordonat percheziționarea „discretă” a apartamentului, în absența familiei, cum voi dovedi cu propriile ei dovezi. Nu încuiam sertarele biroului de acasă, nu sigilam rucsacul; totul era la vedere, accesul – liber (aceeași stare de lucruri și azi, în Timișoara) Dar sunt convins că cele mai multe documente originale se află pe undeva, prin oarece Arhive, unde am descoperi perle inimaginabile. Mi se pare că am fost obiectiv al poliției politice a regimului, chiar dacă nu am murit, chiar dacă nu am zăcut prin închisori.

Ce era o Notă (informativă)? Era un text scris de mână uneori de informatorul însuși, alteori de ofițerul de caz, posterior expunerilor celui convocat la o casă conspirativă, numită în fel și chip. Textul era de obicei datat și semnat de către informator și se numea semnalare, prin formule „informez că”, „semnalez că” etc. Când textul îl redacta ofițerul de caz, acesta menționa: „a spus că”, „a relatat că”, alteori o făcea la persoana I-a singular: „spun că”, „relatez că” etc, ca și cum ar fi spus el. Semnalarea avea un „obiectiv”, iar „obiectivul” era cel semnalat. Grijulii cu data, locul și semnătura, securiștii le omiteau când (nu) le convenea, „s-a semnalat”, „a fost semnalat”, „l-a semnalat”, fapt despre care voi discuta mai târziu. Ba există două Note – una dactilografiată, alta scrisă de mâna cuiva – nesemnate, puse pe seama mea, ca și cum eu le-am întocmit. Dosare or fi fost cu duimul, că România era plină de suspecti și, probabil, întocmirea lor urma un același tipic.

Cele mai multe note care semnalau erau prevăzute cu N(ote) O(perative), conținând sarcini și măsuri de către ofițeri superiori, funcție de orizontul lor de înțelegere, de deciziile superioare, inaccesibile informatorilor. Comparând Notele Informative cu Notele Operative adăugite lor, se observă simplu că acestea din urmă rețineau doar obiectivele coloneilor, necunoscute lucrătorilor de rând. Nu apare nici o Notă (informativă) a colaboratorilor, căci nu aceasta era rațiunea existenței lor. Habar n-am ce statut aveau acei colaboratori și ce deosebire era între ei și ofițerii sub acoperire. Toate acestea le precizez deoarece, după „Viorel”, pe care trebuie să-l credităm ca informator autentic, în logica raționamentului nu prea putea fi combătut. Termenul „colaborator” nu apare nicăieri, cum nici „ofițerul nostru sub acoperire”, oricât de Strict Secret erau documentele, cum se constată. De pildă, o fi fost „Pătrașcu” informator, colaborator sau ofițer sub acoperire? A primit recompense bănești, a semnat chitanțe, a fost șantajat sau voluntar? Mai observ ceva amuzant: conform gramaticii textelor scrise, unul singur are ca autor o persoană de sex feminin. Or, dacă eram obsedat sexual, cum se raportase, n-ar fi fost mai profitabil oare să am în preajmă o studentă, așa, mai insinuantă, mai lipicioasă, mai pricepută sub aspect operativ, bineînțeles? Și când colo, unica informatoare din Dosar mă prezintă într-o lumină favorabilă, în dezacord cu restul.

Toate serviciile secrete și polițiile de pe lume, de cinci mii de ani, se biziue pe informatori. Aceștia sunt persoane care pot semnala, fie în schimbul unei sume de bani, fie prin șantaj. Nu contează sexul, vârsta, credința religioasă, condiția socială; roșul lor e să semnaleze și pentru aceasta primesc sarcini. Ofițerul de caz le prelucrează, le coroborează, apreciază și conchide.

Citește paginile ce urmează și decide dacă am fost sau nu încadrat de poliția politică.

În cazul de față, cea mai veche notă din Dosar se află la pg. 268, dată de tov. Irimia de la Biroul plan-retribuire-personal din 17 iunie 1983, când ne pregăteam, un grup din CEPIS, pentru drumeția din Grecia. Reținem că tov. Irimia era șeful Biroului de Documente Secrete – celebrul BDS – care lucra mână în mână cu Securitatea.

1. INSTITUTUL POLITEHNIC IAȘI 17 iunie 1983

Biroul plan-retribuire-personal

MIHAI GHEORGHE

Membru al PCR din anul 1963

Data și locul nașterii: 01. 09. 1939, loc. Sculeni, jud. Iași

Originea socială: conductor de tren

Naționalitatea: română

Starea civilă: căsătorit, are 3 copii

Studii: Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, Facultatea de filozofie și Facultatea de drept

Doctor în filozofie

Profesia de bază: profesor de filozofie

Limbi străine: franceza, engleza

Funcția actuală: lector titular la Catedra de socialism științific și filozofie, Facultatea de construcții

Domiciliul: Iași, str. Pictorului nr. 3, bl. U1, sc. A, ap. 20 – tel. 70915

„Tovarășul Mihai Gheorghe a urmat școala elementară la școala generală nr. 5 Iași și în continuare Liceul nr. 1 „M. Sadoveanu”, absolvind în anul 1957. În perioada 1957-1962 urmează cursurile Facultății de filozofie la Universitatea „Al. I. Cuza” Iași, pe care a absolvit-o cu rezultate bune.

Ca student a depus multă sârguință pentru însușirea materiei, obținând an de an rezultate foarte bune la învățatură și disciplină.

După absolvirea facultății, este repartizat în învățământul superior și încadrat preparator la Facultatea de filozofie a Universității „Al. I. Cuza” Iași, unde în anul 1973 a fost promovat asistent”.

Observație: Tov. Irimia face confuzii; am fost promovat asistent în 1966, nu în 1973 și am condus seminarii de filozofie la Facultatea de drept, în principal, până în 1971. În 1967-1968 am predat, ca lector cu delegație, cursul de Logică juridică la Facultatea de drept, apoi cursuri de filozofie la diferite facultăți: de biologie de filologie, de istorie ș.a., până în 1971. Din toamna lui 1971 până în mai 1975 am lucrat ca cercetător științific la catedra de psihologie a Universității „Al. I. Cuza”. În 1969 m-am înscris la doctorat pentru specialitatea Logică, sub conducerea acad. Ath. Joja și, totodată, la Facultatea de drept din Universitatea ieșeană. În 1974 am obținut titlul de doctor în filozofie și licența în drept.

„În anul 1975 se transferă la Ministerul de Interne, CRM Tg. Ocna, unde funcționează în calitate de psiholog în anul școlar 1975-1976.

În perioada 1976-1977 este profesor de psihologie la Liceul economic Iași, de unde, începând cu data de 15 septembrie 1977, este transferat la Institutul Politehnic Iași și încadrat pe post de lector titular la catedra de socialism științific și filozofie.

În anul 1974 a obținut a doua licență, în drept.

Activitatea didactică desfășurată la Universitate a fost apreciată ca fiind de bun nivel științific, corespunzătoare cerințelor actuale. În perioada 1962-1967 a condus seminarii de filozofie marxistă, logică generală, istoria ateismului și a religiei, istoria sociologiei și metodologia științei.

Începând din anul 1967 până în 1971 a predat cursul de filosofie marxistă la Facultatea de filologie, seral, Facultatea de științe economice, zi, seral, f.f. și la Facultatea de agronomie, secția economică”.

Observație: Nu se putea să fi fost promovat asistent abia în 1973 – căci de doi ani fusesem „mutat disciplinar” la catedra de psihologie a Facultății de filozofie-psihologie-pedagogie, cu normă de cercetare – și să fi predat cursuri de filozofie marxistă din 1967 până în 1971, ca preparator! În realitate, în 1967 eram asistent cu delegație de lector. Când am fost transferat la CRM Tg. Ocna, în vara lui 1975, aveam deja licență în filozofie, în drept, plus că obținusem doctoratul în filosofie din septembrie 1974. Am fost prelucrat oral în aprilie-mai 1975 de către secretarul BOB al facultății, că dacă nu-mi caut loc de muncă extrauniversitar, sunt sancționat de către PCR și mi se desface contractul de muncă. În repetate rânduri secretarul acela BOB mă presa să plec, cu precizarea că nu am voie să practic meseria de profesor de filozofie, nici pe aceea de jurist, deși „Activitatea didactică desfășurată la Universitate a fost apreciată ca fiind de bun nivel științific, corespunzătoare cerințelor actuale”. Deci, tov. Irimia s-a interesat la Universitatea „Al. I. Cuza” și i s-a răspuns că am desfășurat „activitate didactică de bun nivel științific, corespunzătoare cerințelor actuale”. Și, deodată, în primăvara lui 1975 nu mai aveam voie să fiu dascăl de filozofie, nici de jurist.

Ciudat! La sfârșitul lui mai 1975 apărui din senin cadristul de la CRM Tg. Ocna, care mi-a propus să mă transfer la ei. Avu argumente: publicasem anterior câteva materiale privitor la delincvența juvenilă. Derutat, fără alt orizont, am acceptat propunerea cadristului și m-am transferat. Surpriza a fost că la acel CRM am predat fără vreun inconvenient la clasă lecții de filozofie marxistă, mă rog, tinerilor delincvenți, dar am fost profesor, nu psiholog, în pofida amenințărilor din Universitate. E adevărat, comandantul Tudor Dan mi-a înlesnit să deschid și un cabinet de psihoterapie. În plus, angajat civil, am devenit inspector psiholog și consultant pe probleme juridice pentru penitenciarele din Moldova! Interdicția Universității nu a operat în spațiul de activitate al Securității!!

Iată: PCR era forța politică conducătoare în stat, dar ceea ce nu se putea în Universitate se putea la CRM Tg. Ocna, sub umbrela Securității. Cred, acum, că a fost un aranjament între Organ și tov. Todosia, Rectorul Universității, cu acceptul tacit al PCR să se raporteze forurilor superioare că au rezolvat încă o problemă comunistă politico-ideologică. În 1971, după revenirea în țară din China a tov. Ceaușescu, trebuia instituită o rigoare morală nouă. Primară imediat sancțiuni, la noi, Mihai Grigorescu – pentru încurcături familiale –, Costică Surugiu – pentru excese alcoolice – și alții. În acel an plăteam deja o pensie alimentară Mașei Motelică, profesoară la Huși, pentru copilul nostru Eduard. Fapta din 1969, profund imorală, pentru tov. Creangă, Rectorul de atunci, nu a contat, dar nu putea fi trecută cu vederea în 1971 pentru tov. Todosia, care a hotărât să mă transfere la altă catedră, tot din Facultate, pe o normă de cercetare științifică. În 1975, șase ani după acel eveniment, hotărî să se debaraseze de mine în chip elegant. Mihai Grigorescu era mort, Costică Surugiu era mort; rămăsesem eu. Astfel am ajuns la CRM Tg. Ocna, județul Bacău, un cimitir al elefanților. Numai că lucrurile au evoluat altfel; exilat din

învățământul superior din august 1975, am revenit aici în septembrie 1977. Și iată ce scrie tov. Irimia:

„A dovedit o bună pregătire profesională, tact pedagogic, fiind permanent informat în domeniul său de specialitate.

În anul 1971 este trecut cu norma de bază în cercetare și până în 1975 nu a mai lucrat cu studenții. Schimbarea locului de muncă a fost de natură disciplinară.

În activitatea didactică desfășurată la catedra de socialism științific și filozofie la Institutul politehnic Iași, a dovedit reale calități pedagogice, predarea lecțiilor fiind liberă, bogată în informații, logic încheiate. Predă cursul de filozofie la Facultatea de mecanică, ingineri, zi. Cursurile sale sunt bine documentate din punct de vedere științific și dovedesc strădania sa permanentă de a se informa la zi în domeniul specialității sale.”

Observație: Remarcabilă duplicitatea activiștilor PCR și securiștilor! În 1971 mi se schimbă locul de muncă din rațiuni disciplinare, netrecute în cartea de muncă de la catedra de filozofie la aceea de psihologie. Dar de ce am primit în continuare sarcini politico-ideologice ca lector al cabinetului județean PCR? Adică eram periculos dascăl, dar un bun comunist? În 1975, aceleași rațiuni mă aruncă la CRM Tg. Ocna, dar devin membru în comisia de propagandă a Comitetului orașenesc Tg. Ocna PCR! Având Dosar de Urmărire Informativă, cu Securitatea în preajmă-mi, cu informatori la tot pasul, am tot primit sarcini an de an ca lector al cabinetului județean PCR Iași din 1977 până în 1989! PCR-ul mă investi ca șef al unei echipe de cercetare a fenomenului delincvenței școlare, apoi al celui religios în județ, în condițiile în care eram suspectul, obiectivul Organului.

Și încă: pasajul acesta vădește stilul autorului, șef birou Vasile Irimia, în nici un caz pe al meu. Caracterizarea subsemnatului de către acest șef birou vine în flagrantă contradicție cu notele lui „Viorel” și „Stănilă”, de pildă. Cât privește propoziția „Schimbarea locului de muncă a fost de natură disciplinară”, e ciudată; tov Irimia scrie „Nu a avut sancțiuni pe linie de partid”. Ce să înțelegem de aici? „Mutarea disciplinară” trebuia însoțită de o minimă sancțiune PCR. Nu a fost. Trebuia operată în cartea de muncă; nu a fost.

(va urma)

Gheorghe MIHAI



Părinte Duhovnicesc vs. Maestru Spiritual în antichitatea târzie

Părintele duhovnicesc (*avva*) în tradiția deșertului

Ceea ce ne-am propus să relevăm în cadrul acestei studii reprezintă anumite articulații esențiale a ceea ce credem a fi fost o transformare profundă a relației maestru-ucenic în antichitatea creștină târzie.

În opinia noastră, această transformare, care echivalează cu o ruptură față de vechile practici de îndrumare de tip filozofic din antichitatea elenistică și romană, se va produce în comunitatea creștină, iar epicentrul ei îl vom găsi la Părinții pustiei din Egiptul secolului IV.

Admitem, în acest sens, împreună cu G. Stroumsa ideea potrivit căreia „în ceea ce privește relația maestru-ucenic din creștinismul primar trebuie să începem, mai curând, prin a sublinia elementul de ruptură decât pe cel de continuitate”¹ cu îndrumarea spirituală de tip filozofic.

Pentru a sesiza mai bine această „ruptură” între practica îndrumării spirituale creștine și cea de tip filozofic vom evidenția modul în care s-a configurat *figura arhetipală* a părintelui spiritual în tradiția pustiei. Apoi, pentru a înțelege semnificațiile de adâncime ale îndrumării spirituale la Părinții deșertului vom confrunta acest model normativ al părintelui duhovnicesc cu imaginea sau figura maestrului spiritual din filozofia elenistică și romană.

În acest sens, vom lua *Apophthegmata Patrum* drept reper fundamental pentru a surprinde acel *modus vivendi* al părintelui spiritual în articulațiile sale esențiale, precum și dinamica îndrumării spirituale în genere.

În prealabil se impun câteva observații menite să înlăture anumite *clichées* cu privire la funcția părintelui duhovnicesc. Ne referim aici, în primul rând, la faptul că, trebuie să delimităm funcția părintelui spiritual de alte funcții sau categorii asemănătoare dar, nu identice cu a sa, cum ar fi cea de învățător (*didaskalos*) sau cea de maestru spiritual. Ceea ce transpare cu pregnanță din *Pateric* e faptul că un *avva*² nu se definește niciodată ca un învățător care predă în mod teoretic un set de cunoștințe ucenicilor săi.

¹ Guy G. Stroumsa, «*Du maître de sagesse au maître spirituels*», în Giovanni Filoramo (ed), *Maestro e Discepolo. Temi e problemi della direzione spirituale tra VI secolo a.C. e VII secolo d.C.*, Morcelliana, Brescia, p.17.

² Termenul *avva*, pronunțat în coptă *apa*, este de origine semitică și, el are în vedere următoarele semnificații majore:

- un titlu de respect acordat în general asceților îmbunătățiți din punct de vedere duhovnicesc, în special asceților de notorietate care s-au remarcat, într-un fel sau altul, în viața ascetică,
- conducătorilor de mănăstiri (egumenii),
- un titlu acordat episcopilor (*A Patristic Greek Lexicon*, ed. by G. W. H. Lampe, Oxford University Press, 1961, p. 2).

În studiul de față vom lua termenul de *avva* în prima lui accepțiune, deoarece aceasta exprimă cel mai bine caracterul strict personal al relației dintre un *avva* și ucenicul său, în tradiția pustiei egiptene.

Într-o formulare laconică și simplificatoare, putem spune că ceea ce e caracteristic pentru prestația unui *pater pneumatikos* nu e faptul de a comunica în mod abstract și discursiv o doctrină, ci mai curând de a propune ucenicului său un mod de asimilare vie a unei învățături.

Această învățătură își are originea în răspunsurile bătrânilor la anumite întrebări sau circumstanțe concrete ale ucenicilor. B. Ward a accentuat această idee potrivit căreia ucenicii nu au căutat o axiomă teologică, ci mai curând ei au urmărit anumite învățături pe care să le aplice vieții și *askesis*-ului lor.³ Dincolo de instruirea de bază care avea în vedere renunțarea ascetică, postul sau rugăciunea, părintele spiritual era înzestrat cu o experiență duhovnicească remarcabilă, în virtutea căreia el furniza învățăturile sale.

În această ambianță, a experienței duhovnicești, credem că trebuie situată problematica părintelui duhovnicesc și, aceasta este, totodată, teza pe care vrem s-o legitimăm în continuare: *ava* se definește în primul rând ca un *anthropos pneumatikos*, adică un om care prin îndelunga sa experiență în deșert a deprins tainele vieții duhovnicești.

Și, într-adevăr, așa cum afirmă I. Hausherr condiția esențială și indispensabilă pentru a deveni părinte duhovnicesc e „aceea de a ne face duhovnicești noi înșine”⁴, întrucât „nu-i putem învăța pe alții ceea ce n-am trăit noi înșine”⁵.

Ceea ce este definitoriu pentru un părinte spiritual e tocmai această experiență duhovnicească dobândită în urma unei asceze pe care el o transmite ucenicului său nu *ex cathedra* – așa cum face un maestru spiritual sau învățător – ci, pur și simplu, prin modul său de viață.

Este foarte relevant în această privință faptul că Sf. Ioan Cassian, în *Convorbirile* sale duhovnicești, nu se referă niciodată la Părinții deșertului cu denumirea de *magistri*. Acest titlu are, într-o oarecare măsură, conotații peiorative și e, în principiu, rezervat filozofilor din antichitate⁶. Acest termen este conotat în mod pozitiv atunci când Sf. Cassian vorbește de *magistri artium*: „Orice om, fiii mei – afirmă Sf. Ioan Cassian –, care dorește să-și însușească un meșteșug, dacă nu s-a dedicat cu toată grija și vegherea studierii acelei discipline pe care vrea s-o cunoască și dacă n-a respectat învățăturile și sfaturile celor mai desăvârșiți dascăli în practica sau știința aceluia meșteșug, zadarnic dorește să se asemene cu cei a căror pricepere și iscusință vrea s-o imite”⁷.

Acei *magistri artium* din antichitate, la fel ca și bătrânii deșertului sunt considerați ca un fel de „matrice”⁸ sau „principiu” de dezvoltare spirituală al ucenicului. Perceput ca *primum movens* al progresului spiritual, relația părintelui duhovnicesc cu ucenicul său este fundamentată, în primul rând, pe *imperium* și *auctoritas*.

De aceea, pe drumul maturizării duhovnicești ceea ce contează, în primul rând, nu e decât experiența nemijlocită, deoarece „cineva poate învăța pe alții *scientia spiritualis* numai în măsura în

³ B. Ward, *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, Mowbray: London&Oxford, Cistercian Publications, 1975, p. xxii.

⁴ I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, trad. de M. Vladimirescu, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 62.

⁵ G. Bunge, *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 31.

⁶ Cf. Sf. Ioan Cassian, *Convorbirea XIII*, 5, 3, în *Convorbiri duhovnicești*, trad. de Prof. David Popescu, EIBMBOR, București, 2004, p. 315.

⁷ Idem, *Convorbirea XVIII*, 2,1, în *Convorbiri duhovnicești*, ed. cit., p. 441.

⁸ În *Convorbirea I*, 22,1 găsim expresia *exagium*, un cuvânt tehnic care înseamnă a lua o mostră dintr-un material asemănător celui din care este făcută o monedă. Vezi „*exagium*”, în *Thesaurus Linguae Latinae* V, 2, cols 1154-1155.

care el se auto-educă, nu citind sau studiind, ci prin «efortul experienței»⁹. Adevărata cunoaștere a vieții ascetice este transmisă prin învățătura orală a părintelui spiritual, iar ucenicul încearcă să adopte principiile acestei învățături con-formându-se modului de viață al avvei.

Prin urmare, un părinte duhovnicesc autentic e unul care îi propune în mod tacit ucenicului său un model: „Du-te și ce vezi că fac eu, fă și tu”¹⁰ sau „Fă ce vezi”¹¹. Acest mod de a fi al *avvei*, în care prevalează mai mult experiența ascetică decât cuvântul, îl regăsim din abundență în *Pateric*, de unde cităm următoarea apoftegmă: „Trei părinți aveau obiceiul să meargă în fiecare an la fericitul Antonie. Doi dintre ei îl întrebau despre gândurile și mântuirea sufletului lor; al treilea, însă, nu-l întreba absolut nimic. După un timp avva Antonie i-a zis: «Vii aici de mult timp și, niciodată, nu mă întrebi nimic». Celălalt i-a răspuns: «Părinte, un singur lucru îmi ajunge, să te văd.»”¹²

Citind această apoftegmă avem impresia că formularea și semnificația cuvintelor contează mai puțin pentru ucenicul care întreabă. Important e faptul de a se apropia de *avva*, de a intra în legătură cu el, pe scurt, de-a participa nemijlocit la prezența lui. E ceea ce a remarcat L. Regnault cu privire la Părinții pustiei: „lucrul cel mai important nu era cuvântul, ci practica; ucenicul învăța mult mai mult văzându-l pe bătrân cum trăia și trăind împreună cu el, decât ascultând lungi discursuri”¹³.

Înțelegem, prin urmare, ce sens are conviețuirea ucenicului cu părintele său duhovnicesc: să stea cu el, să trăiască alături de el și acesta să exercite asupra ucenicului o simplă acțiune de prezență. Ceea ce trebuie accentuat aici e faptul că exemplul și modul de a fi al *avvei* formează și instruieste, nu discursul teoretic.

În mod similar, vorbind despre relația dintre un *avva* și ucenicul său, Columba Stewart a evidențiat ideea potrivit căreia un „părinte spiritual sau avva învață, în mod necesar, prin exemplu”¹⁴.

Este important să insistăm asupra acestui *topos*, pentru că însuși părinții sketioți recheamă adesea necesitatea și forța exemplului¹⁵: întrebat de un frate cum să se mântuiască, avva Pimen i-a zis: „Mergi, lipește-te de cineva care știe ce vrea și-ți vei găsi liniștea”¹⁶. Dintr-o altă apoftegmă aflăm că un frate l-a întrebat pe avva Sissoe: „Spune-mi un cuvânt, și el a zis: «De ce mă silești să vorbesc degeaba? Fă ce vezi»”¹⁷. Și, în fine, tot la avva Sissoe aflăm că acesta l-a întrebat pe avva Or: «Spune-mi un cuvânt», iar avva Or a răspuns: «Du-te și ce vezi că fac eu, fă și tu»”¹⁸.

⁹ André Louf, „*Spiritual Fatherhood in the Literature of the Desert?*”, în *Abba. Guides to Wholeness and Holiness East and West*, (ed.), by John R. Sommerfeldt, Cistercian Publications Kalamazoo, Michigan, 1982, p. 43.

¹⁰ Avva Or, 7, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, Colecția alfabetică, trad., introd., și prez. de C. Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 368.

¹¹ Avva Sissoe, 45, în *Ibidem*, p. 335.

¹² *Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert*, traduits et présentés par Jean-Claude Guy, Éd. du Seuil, Paris, 1976, p. 21.

¹³ L. Regnault, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, trad. de diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2004, p. 151.

¹⁴ *The World of the Desert Fathers. Stories and Sayings from the Anonymous Series of the Apophthegmata Patrum*, Translated with an Introduction by Columba Stewart OSB, SLG Press, Fairacres Oxford, 1995, p.1.

¹⁵ În legătură cu aceasta, R. Alciati abordând relația maestru-ucenic în *Comorbirile Sf. Ioan Cassian a evocat în mod constant în ceea ce privește formarea ucenicilor puterea exemplului (la forza dell'esempio) maștrilor lor (Roberto Alciati, “The Master-Disciple Relationship in Cassian’s Conferences: A Training for Monastic Perfectio”, în *Studia Patristica*, vol. XXXIX, 2006, p. 27).*

¹⁶ Avva Pimen, 143, în *Patericul sau Apoftegmele Părinților din Pustiu*, ed. cit., p. 290.

¹⁷ *Ibid.*, Avva Sissoe 45, p. 335.

¹⁸ *Ibid.*, Avva Or 7, p. 368.

Avva, așa cum reiese din aceste apoftegme, iradiază prin simpla lui prezență, și nu prin discurs, de aceea credem că putem vorbi în acest context de o asimilare vie prin „simplă învecinare” a modelului de viață al *senex*-ului.

Modul acesta de raportare a ucenicului la părintele său îl putem numi ca pe o metodă a *imersiunii* duhovnicești, adică a cufundării ucenicului în ambianța duhovnicească a bătrânului: amintim aici apoftegma în care *avva* Pimen, fiind întrebat de cineva cum să dobândească teama de Dumnezeu, bătrânul i-a răspuns în felul următor: „Du-te, lipește-te de un om care se teme de Dumnezeu și, în preajma lui, învață și tu să te temi”¹⁹.

Prin modul său de a fi *avva* emană o forță tainică mult mai puternică decât cuvântul său, o putere care atrage și contaminează în același timp persoana ucenicului. Ucenicul odată intrat în raza de atracție a acestei puteri în el se animă energii și forțe spirituale adormite, care nu așteaptă decât această ocazie – întâlnirea sau conviețuirea cu *avva* –, pentru a țâșni în afară. Prin exemplul său *senex*-ul suscită, așadar, impulsul (*Anstoß*-ul) care-l pune pe ucenic pe calea maturizării spirituale.

Ca o primă concluzie, putem constata ideea potrivit căreia un adevărat părinte duhovnicesc nu transmite ucenicului său un cod de reguli scrise sau orale, nici o serie de tehnici de meditație ci, mai curând, o *relație personală* în cadrul căreia cei doi cresc și se dezvoltă spiritual împreună.

Din această perspectivă, S. Ramfos, oferind o interpretare existențialist-psihologică a înțelepciunii monastice, afirmă că principiul fundamental al Părinților din pustie era acela al unei experiențe practice²⁰, deoarece „adevărata înțelepciune nu vine din cărți, ci dintr-o inimă curată”²¹.

Tema favorită a acestei formidabile generații de asceți ai Antichității târzii nu era speculația abstractă ci, mai curând, patimile care afectează sufletul și, pe care bătrânul trebuia să le scoată la iveală și să le vindecă²², astfel încât, prin cererea lor persistentă de-a afla cuvântul mântuitor, ucenicii „nu urmăreau doar o simplă salvare de la moarte... ci o radicală vindecare a sufletului lor”²³.

În aceste condiții, îndrumarea spirituală poate fi înțeleasă ca un efort de a vindeca sufletul ucenicului, iar *avva* poate fi luat în accepțiunea sa de tămăduitor al patimilor sufletești (*iatros pneumatikos*). Aceasta era convingerea ucenicilor care primeau cuvântul sau sfatul părintelui duhovnicesc, și anume că bătrânii le oferă „medicamentul care vindecă prin cuvântul Duhului”²⁴.

Cu alte cuvinte, practica îndrumării spirituale consta în vindecarea patimilor sufletului prin intermediul *avvei*, care era un ghid experimentat al vieții duhovnicești.²⁵

¹⁹ *Ibid.*, Avva Pimen 65, p. 276.

²⁰ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, Translated by Benedicta Ward, Mowbray: London & Oxford Cistercian Publications, 1984, (Avva Poemen, 24, p. 170; Avva Poemen, 56, p. 174; Avva Poemen, 63, p. 175; Avva Poemen, 128, p. 185).

²¹ Stelios Ramfos, *Like a Pelican in the Wilderness. Reflections on the Sayings of the Desert Fathers*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 2000, p. 212.

²² Pimen, 8 în *Patericul sau Apoftegmele părinților din Pustiu*, ed. cit., pp. 265-266.

²³ I. Hausherr, *Etudes de spiritualité orientale*, Spiritualité Orientale, n. 66, Abbaye de Bellefontaine, p. 405.

²⁴ Vezi în acest sens Pimen, 73, 168, Teodor din Ferme, 21, *Istoria lausiacă*, 22,1-9 s.a. Însă cel mai remarcabil exemplu cu privire la acest subiect rămâne, fără îndoială, corespondența Sfinților Varsanufie și Ioan, această «*didaskalie urbană*» (F. Neyt) în care cei doi mari Bătrâni dau sfaturi și îndrumări ucenicilor lor pe teme extrem de practice și concrete.

²⁵ Precedându-și cu mult ucenicul pe calea dezvoltării spirituale, bătrânului îi revine rolul unei călăuze, iar ucenicul este asemenea unuiia care, „urcând pentru prima dată un munte, și care trebuie să urmeze un traseu marcat, el trebuie să aibă împreună cu el drept însoțitor și călăuză pe cineva care a urcat deja acest munte și cunoaște drumul” (K. Ware, „*Paternitatea spirituală în ortodoxie*”, în I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, ed. cit., 1999, p. 5). De-a lungul acestei itineranțe, părintele duhovnicesc rămâne mai degrabă „mistagogul decât legiuitorul” (A. Scrima): în majoritatea cazurilor, bătrânul nu vrea să-i dea reguli sau porunci

Din *Pateric* vedem cum, într-adevăr, o astfel de înțelepciune terapeutică nu se armoniza ușor cu speculația arbitrară, astfel încât, atunci când niște tineri asceți au venit la avva Zeno spunându-i: „Ce înseamnă cuvintele din Iov: «Cerul nu este curat în fața Lui?»». Bătrânul le-a răspuns: «Văd că frații și-au lăsat deoparte păcatele lor și se îngrijesc de ale cerului»²⁶. Unul dintre adevărurile axiomatice ale acestor lideri harismatici ai ascetismului egiptean se referă la faptul că *avva* nu trebuie să fie neapărat un învățător care posedă o știință livrească ce răspunde doar unei curiozități intelectuale, ci el trebuie să fie un om care s-a exersat în lupta cu patimile (*praktikos*) prin intermediul căreia a dobândit o „gnoză” duhovnicească (*gnostikos*).

Înțelegem, prin urmare că, această educație (*paideia*)²⁷ ascetică avea drept scop schimbarea lăuntrică a ucenicului, într-un cuvânt maturizarea sa duhovnicească.

Dintr-o apoftegmă aflăm cum un ascet văzându-l pe *avva* Arsenie întrebând un bătrân despre gândurile sale foarte contrariat l-a interogată cu privire la aceasta: „«Cum se poate, avva Arsenie, tu care ai o înaltă cultură latină și greacă, să întreb acest țăran despre gândurile tale?». Bătrânul a replicat: «Învățătura latină și greacă o cunosc, într-adevăr, dar alfabetul acestui țăran nu-l știu.»²⁸

De asemenea, dintr-o altă sentință patericală vedem cum *avva* Arsenie admite aceleași îndoieli cu privire la educația sa laică: astfel, întrebând la un moment dat cum se face că din atâta educație și cultură profană nu a dobândit nimic, în timp ce asceții deșertului excelează în virtuți, marele ascet a dat un răspuns care rezumă scopul îndrumării spirituale: „Noi din educația noastră nu avem nimic, însă, acești țărani au dobândit virtuțile din propriile lor osteneli.”²⁹

De aceea, atunci când vorbim de Părinții pustiei trebuie să avem în vedere această trecere de la o înțelepciune păgână la o spiritualitate creștină sau, în termenii lui G. Stroumsa, trebuie să „readucem în discuție centralitatea elementului harismatic, și totodată, să minimalizăm tradiția intelectuală”³⁰.

Din apoftegmele *avvei* Arsenie invocate mai sus deducem faptul că, dimensiunea duhovnicească la Părinții pustiei pare să se dezvolte simultan o dată cu estomparea și epuizarea elementului intelectual. Acesta era adevărul pe care ucenicul îl învăța în acea „școală a deșertului” din secolul IV: cunoașterea care nu se obține din experiență nu rămâne decât la un nivel teoretic, și ca atare, ea este inutilă.

Educația ascetică sau „cultura deșertului” (S. Ramfos) pune în prim plan componenta practică: „învață gura ta să vorbească ceea ce are în inima ta”³¹ sau „la ce bun să mergi la o meserie și să n-o înveți”³². *Askezis*-ul, adică lupta cu patimile a rămas una dintre cele mai remarcabile

ucenicului: „Un frate l-a întrebă pe avva Pimen: câțiva frați locuiesc la mine, vrei să le poruncesc? Bătrânul i-a răspuns: «Nu, fă tu întâi ce ai de făcut și, dacă ei vor să trăiască, vor vedea și vor face și eu», la care fratele i-a zis: «Părinte, dar ei vor să le poruncesc». Bătrânul i-a zis din nou: «Nu, fii pentru ei pildă, nu legiuitor» (cf. *Patericul sau Apoftegmele din Pustiu*, ed. cit., p. 295). Tot din *Pateric* aflăm că atunci când avva Isaac îi spune *avvei* Teodor: „Avva, fratele a venit la sfinția ta ca să tragă folos. De ce nu-i spui ce să facă?», bătrânul i-a răspuns: «Dar ce sunt eu, chinoviarh, ca să-i poruncesc? Până acum nu i-am zis nimic, dar dacă vrea, să facă și el ce vede că fac eu» (Ibid. p.177).

²⁶ Avva Zenon 4, în *Patericul sau Apoftegmele din Pustiu*, ed. cit., p. 132.

²⁷ Menționăm faptul că atunci când facem referire la conceptul de *paideia* deșertului nu avem în vedere nici educația, nici cultura în sensul modern al cuvântului. Prin acest termen înțelegem, mai curând, o *ținută* (cf. Liddel-Scott), o *disciplină a minții*, a *cuvântului* și a *gestului* care definesc modul de viață ascetic.

²⁸ Avva Arsenius 6, în *The Sayings of the Desert Fathers (The Alphabetical Collection)*, ed. cit., p. 10.

²⁹ Avva Arsène 5, în J-C. Guy, *Paroles des anciens*, ed. cit, p. 22.

³⁰ G. Stroumsa, *op. cit.*, p. 18.

³¹ Avva Poemen 57, în J-C. Guy, *Paroles des anciens*, ed. cit., p.131.

³² Avva Pimen 128, în *Patericul sau Apoftegmele din Pustiu*, ed. cit., p. 288.

caracteristici ale Părinților din deșert, și totodată, *via eminentiae* în ceea ce privește maturizarea duhovnicească a ucenicului.

Acel „cuvânt scurt și mântuitor” (*syntomon kai soterion*), pe care bătrânul îl dădea într-un context specific ucenicului său, era încărcat cu o putere tainică iar, o dată asimilat și pus în practică, acest *logion* deschidea în ucenic o nouă viață.

În această privință e prin sine însuși semnificativ pentru tipul de îndrumare spirituală care apare în *Apophthegmata Patrum*, și anume, forma de adresare cu acest titlu de *avva*: acest apelativ prin care ucenicul se adresa bătrânului său este suficient pentru a marca caracterul absolut particular și original al relației care exista între cei doi interlocutori angajați pe drumul maturizării spirituale.³³

Relația dintre un *avva* și ucenicul său se referă aproape întotdeauna la ceva mult mai mult decât aceste aspecte pur practice ale învățării (cum să te rogi, cum să postești, etc). Dacă îndrumarea bătrânului s-ar fi rezumat doar la acest nivel, atunci părintele duhovnicesc s-ar fi putut identifica la limită cu maestrul spiritual din școlile filozofice antice. Părintele spiritual își asumă o exigență mult mai înaltă, și anume, aceea de a-l „re-naște” – prin Duhul Sfânt – pe ucenicul său la o nouă viață „după chipul și asemănarea lui Hristos”.

Cu alte cuvinte, „ucenicii veneau la avva nu doar pentru sfaturi, ci mai curând pentru a găsi viața duhovnicească cea adevărată, adică cea de fiu al lui Dumnezeu”.³⁴ Demersul fundamental al bătrânului era acela de a-și aduce ucenicii la o stare de libertate interioară care să le permită să trăiască ca fii ai lui Dumnezeu. Se poate spune că, prin cuvântul și experiența lor, acești *seniores* participau la sfatul divin cu privire la destinul omului: „să facem om după chipul și asemănarea noastră”.

Din această perspectivă, putem spune că părintele spiritual întrupează în persoana sa realitățile Evangheliei, de aceea el reprezintă ceva mult mai mult în comparație cu îndrumătorul spiritual, „el este un *martor al efușurii esbatologice a Sfântului Duh* (A. Scrima), un om în care profetismul Noului Legământ se exprimă în mod manifest, și care poate de aici înainte să comunice acest Duh celor cărora vin la el”.³⁵

În genere, problemele duhovnicești au nevoie de o *întruchipare*, de o inimă de carne (cf. II Cor 3, 3: „...Duhul Dumnezeului celui viu trebuie scris nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii”), ceea ce înseamnă că un părinte deplin și autentic este un martor viu, receptacol al învățăturii și experienței duhovnicești. Prin efortul și lupta sa spirituală, *avva* apare drept o *demonstratio evangelica*, o aprofundare continuă a lucrării Sf. Duh, lucrare ce culminează cu „asemănarea lui Hristos”.

De aceea un părinte duhovnicesc autentic nu va dori niciodată să-l instituie pe ucenicul său într-o dependență infantilizantă față de el, încercând să-l facă asemănător sieși, ci mai curând asemănător lui Hristos. Ucenicul nu trebuie să devină o „copie” sau o replică stereotipă a părintelui său, într-un cuvânt, dublul său stereotip.

Din această perspectivă, spiritualitatea deșertului reprezintă o aprofundare continuă a mesajului evanghelic, iar textele patericale reprezintă o pledoarie omogenă pentru noțiunea de

³³ „Într-o oarecare măsură este surprinzător să-i vedem – afirmă L. Regnault –, pe acești asceți din pustia Egiptului, a căror limbă uzuală era copta că adoptă o vocabulă semitică pentru a exprima această dependență filială față de părinții lor duhovnicești” (*Avva, Dis-moi une parole. Paroles mémorables des pères du desert choisis et traduites* par L. Regnault, Solesmes, 1984, pp. 7-8).

³⁴ Thomas Merton, “*The Spiritual Father in the Desert Tradition*”, *Cistercian Studies*, nr. 3, 1968, p. 32.

³⁵ Placide Deseille, „*Le Père spirituel dans le monachisme primitif*”, în M. Meslin (ed) *Le Maître Spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980, p. 92.

theosis înțelesă ca *imitație*³⁶ a lui Hristos. Aplicând această grilă hristologică, procesul de îndumnezeire poate fi înțeles la Părinții pustiei în termeni de imitație personală a „stării bărbatului desăvârșit” (*Efeseni* 4, 13).

Cu alte cuvinte, din moment ce Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat, traseul spiritual al omului nu mai admite decât un singur punct culminant: asemănarea cu Iisus Hristos, Logosul întrupat. „Maximalismul” acesta eshatologic, pe care îl regăsim la Părinții pustiei, se întemeiază pe o strategie „minimalistă”: contextul relației personale dintre un *avva* și ucenicul său.

În această privință, adevăratul efort paideic al părintelui duhovnicesc constă în restabilirea chipului lui Hristos – pierdut prin cădere – în urmașii lui Adam (ucenicii). Apoftegmele cuprinse în *Pateric* codifică o serie de stări și trăiri duhovnicești care ilustrează această activitate, prin care părintele spiritual îl conduce pe ucenicul său pe calea desăvârșirii lăuntrice. Educația acestor țărani egipteni era „una transformațională, nu doar informațională” (J. Chryssavgis), ceea ce înseamnă că ea viza, în primul rând, transformarea interioară a omului.

În aceste condiții, îndrumarea spirituală la acești eminenti asceți are în prim plan ideea transformării lăuntrice, adică trecerea progresivă a ucenicului de la starea „omului vechi” (*sarkikos*) la „omul nou” (*pneumatikos*). De altfel, realizarea statutului de om duhovnicesc rămâne, ca atare, un *desideratum* permanent la Părinții pustiei

Ceea ce prevalează la Părinții pustiei nu e atât o îndrumare spirituală a ucenicului prin anume „tehnici” sau „exerciții spirituale” (P. Hadot), cât mai ales aici e vorba de o (re)„naștere” duhovnicească. De aceea, putem spune că relația maestru-ucenic, centrală în orice experiență religioasă și filozofică, a fost asimilată în tradiția deșertului relației părinte-fiu.

Din această perspectivă, îndrumarea spirituală de tip creștin nu mai ține de „formare” sau „educație” (*paideia*) în sensul comun al termenului, nici nu se constituie ca un succedaneu al îndrumării spirituale din celelalte tradiții religioase sau filozofice.

În acest context, subliniem faptul că relația dintre un părinte duhovnicesc și fiul său este un continuu *pas de trois* în care primului îi revine sarcina de a-l „gesta”, și apoi de a-l „naște” pe ucenicul său, stimulând lucrarea Sfântului Duh în viața acestuia.

Funcția esențială a părintelui spiritual constă, așadar, în restabilirea chipului lui Hristos în fiii săi duhovnicești, aceasta fiind, de altfel, și esența paternității duhovnicești.

În spiritualitatea deșertului, aspirația fundamentală a omului e dată de realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, de acea viață nouă pe care Iisus Hristos a adus-o omului, și anume „starea bărbatului desăvârșit”.

Cu alte cuvinte, dacă Dumnezeu s-a întrupat, omul nu mai poate avea decât un singur deziderat: acela de a trăi integral mesajul Evangheliei, într-un cuvânt omul trebuie să-și asume postura filialității hristice, iar aceasta implică tocmai realizarea statutului de fiu al lui Dumnezeu.

Încheiem prin a spune că părintele duhovnicesc este chemat până la urmă la cea mai înaltă formă de creație, și anume aceea de a crea dumnezei pentru veșnicie, conform adagiului iohanic: „Eu am spus: sunteți dumnezei (*In. 10, 34*)”.

Maestrul spiritual (*Kathegemon*) în tradiția filozofiei antice

În continuare, vom încerca să conturăm profilul maestrului spiritual în antichitatea filozofică, plecând de la premisa că modul tare de a face filozofie în antichitate urmărea *transformarea interioară* sau *convertirea* ucenicului în cadrul unei relații concrete și vii al acestuia cu maestrul său:

³⁶ Despre viața monahală ca *imitatio Christi*, vezi Evagrie Ponticul, „*Schiță monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim și să ne liniștim*”, în *Filocalia*, vol I, trad., introd. și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Humanitas, București, 2004, pp. 44-51.

„Filozofia nu se poate realiza decât prin comunitatea de viață și dialogul dintre maestru și discipol în cadrul unei școli”.³⁷

De aceea, la fel ca în tradiția deșertului, maestrul-filozof ocupă un loc primordial în ceea ce privește dezvoltarea spirituală a ucenicilor săi.

Comunitatea de viață dintre cei doi interlocutori angajați pe calea maturizării spirituale reprezintă unul din elementele cele mai importante ale educației filozofice. În acest caz, maestrul nu se reduce la un simplu transmițător de cunoștințe, ci el joacă rolul unui veritabil îndrumător spiritual, îngrijindu-se de problemele existențiale, concrete și spirituale ale ucenicilor săi.³⁸

Comunitățile antice erau dominate mai curând de discuții libere, de un ton familiar între maestru și discipol, deoarece cerința majoră a oricărui filozof era „să fie nu numai un profesor, ci și – mai ales – un maestru, o călăuză spirituală, un adevărat *spiritus rector*; esențialul învățământului său nu era oferit de la înălțimea catedrei, ci în sânul vieții comune care-l unea cu discipolii săi: mai mult decât cuvântul avea importanță exemplul dat de el, spectacolul edificator al înțelepciunii și virtuților sale”.³⁹

În genere, grupul fervent reunit de prestigiul unui maestru, care-și adâncește unitatea într-un regim de viață mai mult sau mai puțin comunitară, a stat la baza ideii că formarea spirituală implică o legătură profundă, totală și personală, între maestru și ucenic, o legătură în care elementul afectiv joacă un rol considerabil. Importanța decisivă acordată contactului viu dintre maestru și ucenic reprezintă o dimensiune esențială de-a lungul întregii antichități greco-romane.⁴⁰

În această perioadă, absența unor instituții propriu-zis educative a făcut să nu poată exista decât un singur tip de educație mai profundă, și anume, aceea care lega în mod personal ucenicul de maestrul său. Majoritatea școlilor filozofice din antichitate erau organizate, de altfel, sub forma unor confrerii, a unor secte sau comunități ai căror membri se simțeau cu toții strâns legați prin relații de prietenie, prin legăturile afective dintre maestru și ucenic.

Din această perspectivă, filozofia antică nu trebuie redusă pur și simplu la un set de doctrine scrise, deoarece ea presupune și o serie de practici sau exerciții îndreptate spre transformarea modului de viață al individului. Atât stoicii, cât și epicurienii au propus astfel de exerciții, așa cum reiese din *Scrisoarea către Menoicous* a lui Epicur: „Obişnuiește-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi, oamenii, căci orice bine și orice rău se află în senzație, iar moartea este privațiunea de senzație; în consecință, o justă înțelegere a faptului că moartea nu are nici o legătură cu noi face să fie plăcută ideea că viața are un sfârșit. Acest lucru se îndeplinește acordând vieții nu un timp nelimitat, ci suprimând năzuința către nemurire”⁴¹.

În acest context, Epicur nu doar că propune o concepție filozofică despre moarte, ci mai curând el cere individului a se deprinde cu acest gând, și în acest fel să-și transforme atitudinea și modul de-a privi moartea.

³⁷ P. Hadot, *Ce este filozofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 84. Aceeași idee o găsim clar exprimată la Seneca, în *Scrisoarea a VI-a*: „Totuși mai folositor decât slova scrisă și-ar fi cuvântul viu și contactul personal... Platon și Aristotel și toată mulțimea de filozofi care aveau să apuce apoi căi deosebite au dobândit mai mult din felul de viață al lui Socrate decât din cuvintele lui. Pe Metodora, pe Hermarh, pe Poyaenus nu școala lui Epicur i-a făcut oameni mari, ci împreună viețuire cu dânsul” (Seneca, *Scrisoarea a VI-a*, în Idem, *Scrisori către Luciliu*, trad. Gh. Guțu, Editura Polirom, Iași, p. 12).

³⁸ Cf. E. des Places, „*Despre îndrumarea spirituală la filozofi*”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, col. 1002-1008.

³⁹ H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, trad. de Stella Petecel, Editura Meridiane, București, 1997, vol. I, p. 327.

⁴⁰ De multe ori ucenicii trăiesc uneori în comun cu maestrul, în casa acestuia sau în apropierea ei. Aflăm, de pildă, că ucenicii lui Polemon, elevul lui Xenocrates, și-au construit colibe pentru a trăi în vecinătatea lui (cf. Diogenes Laertios, *Despre Viețile și doctrinele filozofilor*, Polemon, IV, 19).

⁴¹ Epicur, „*Scrisoare către Menoicous*”, în *Epicurea*, Editura Științifică, București, 1999, p. 84.

De asemenea, la începutul aceleiași scrisori Epicur identifică studiul filozofiei cu cultivarea fericii (*eudaimonia*) și sănătatea sufletului: „Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie și nici când ajunge la bătrânețe să se plictisească de a filozofa, căci nici o vârstă nu-i prea timpurie sau prea târzie pentru sănătatea sufletului”⁴².

Din această perspectivă, credem că filozofia antică poate fi plasată în orizontul îndrumării spirituale, iar filozoful antic poate fi luat în accepțiunea sa de îndrumător spiritual.⁴³ O dată cu întemeierea primelor școli filozofice în Atena (sec. IV-III î.H.) până în perioada elenistică-romană, s-a realizat, așadar, un nou tip de îndrumare spirituală, și anume acela al filozofului.⁴⁴

Termenul grecesc pentru filozoful înțeles ca îndrumător spiritual era cel de *Katbemon*⁴⁵ sau *hegemon*, adică o persoană matură din punct de vedere spiritual, care arată calea și care îndrumă pe un altul mai puțin experimentat pe drumul desăvârșirii de sine. Autoritatea acestui *Katbemon* derivă, ca și la Părinții pustiei, tocmai din acest *exemplum* al modului său de viață: „Nu te declara pretutindeni filozof și nu flecări într-una, în fața celor simpli, despre principiile filozofice. Ci săvârșește faptele tale, după aceste principii... Căci oile nu aduc iarba păstorilor și nici nu arată cât de mult au păscut. Ci după ce au păscut și au rumegat, dau lână și lapte. Și tu, prin urmare, nu arăta oamenilor de rând principii de filozofie, ci faptele produse de aceste principii bine rumegate”⁴⁶. Acest mod de viață filozofic poate fi asimilat de către ucenic prin practicarea unor exerciții spirituale sub îndrumarea maestrului său spiritual. Prin aceste „exerciții” (*askesis, melete*), care pot fi întâlnite în aproape toate școlile filozofice din antichitate, înțelegem „practici voluntare și personale având drept scop realizarea unei transformări a eului”⁴⁷. Pentru antici, filozofia nu rezidă, așadar, într-un învățământ sau într-o teorie abstractă, și încă mai puțin într-o exegeză de texte filozofice, ci într-un mod de-a trăi, într-o atitudine concretă, într-un stil de viață determinat care angajează întreaga ființă a omului.

În acest context amintim faptul că, începutul îndrumării spirituale în cadrul filozofiei antice a coincis cu un fenomen care a avut o influență foarte amplă în antichitatea greco-romană, și anume, „cultura sinelui” (M. Foucault).

⁴² *Ibid.*, p. 83.

⁴³ În epistolarul senecan găsim această idee potrivit căreia, „filozofia nu este o meserie pe placul mulțimii și nici făcută pentru ostentație... Ea îți formează și-ți modelează sufletul, îți rânduește viața, îți îndrumă faptele, îți indică ce trebuie să faci și ce nu... Fără ea nimeni nu poate trăi netulburat, nimeni nu poate fi în siguranță. În fiecare ceas se întâmplă lucruri care cer un sfat, și acest sfat de la dânsa trebuie să-l ceri” (Seneca, *Scrisoarea a XVI-a*, în Idem, *Scrisori către Luciliu*, trad. de Gh. Guțu, Editura Științifică, București, 1967, p. 40).

⁴⁴ Ținem să precizăm faptul că în antichitatea greco-romană ghidul sau îndrumătorul spiritual apare sub mai multe forme: ca educator, muzician, poet, legislator, înțelept sau rege. În acest sens, putem spune că începuturile îndrumării spirituale în antichitatea greco-romană coincid cu începuturile educației generale, astfel că și funcția îndrumătorului spiritual coincide cu aceea a educatorului. Toate aceste ipostaze pre-filozofice ale îndrumătorului spiritual au fost abordate într-un studiu deja clasic despre călăuzirea spirituală în antichitate, și anume, cel al lui Ilsetraut Hadot, „*The Spiritual Guide*”, în *Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century*, ed. by Bernard McGinn, J. Meyendorff and J. Leclercq, SCM Press Ltd, 1985, pp. 436-444.

⁴⁵ De pildă, Epicur a fost desemnat adeseori ca fiind un maestru al vieții prin excelență (*Katbemon*), un medic al pasiunilor, celebrat de multe ori ca un „mântuitor” (*soter*) de ucenicii săi (cf. J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Epicure*, Vrin, Paris, 1994). De altfel, atât stoicii, cât și epicurienii au considerat filozofia ca un instrument de transfigurare a vieții. Înțelepții (*kathegoumenoi* sau *kathegbetai*) acoperă rolul educatorilor și al maștrilor, deoarece, așa cum arată termenul de mai sus, *kathegbemones* sunt acei înțelepți care funcționează în calitate de modele, de fondatori și depozitari ai adevăratei doctrine.

⁴⁶ Epictet, *Manualul*, 68, 69, trad. M. Peucescu și D. Burtea, Editura Minerva, București, 1977, pp. 32-33.

⁴⁷ P. Hadot, *Ce este filozofia antică?*, ed. cit., p. 205.

Această „cultură a sinelui” are în prim plan o noțiune extrem de complexă, deosebit de bogată și, totodată, foarte frecventă în întreaga cultură greacă: este vorba de „preocuparea de sine” (*epimeleia beaoutou*), pe care latinii au tradus-o prin formula *cura sui*. Abordarea acestei teme a preocupării de sine ne va permite să surprindem statutul filozofiei în antichitate, precum și funcția esențială a filozofului.

În genere, prin *epimeleia beaoutou* înțelegem grija de sine însuși, faptul de a te preocupa de tine însuși, iar acest lucru n-a încetat nicio clipă să constituie principiul fundamental pentru a caracteriza atitudinea filozofică de-a lungul perioadei elenistice și romane. *Epimeleia beaoutou* se referă, într-adevăr, la o experiență care implică întotdeauna raportul cu o altă persoană mai matură din punct de vedere spiritual, iar această persoană este tocmai maestrul: „Nu ne putem îngriji de noi înșine – spune M. Foucault – fără a trece prin instanța unui maestru, nu există preocupare de sine fără prezența unui maestru. Iar ceea ce definește poziția maestrului este tocmai faptul că el se preocupă de preocuparea pe care cel aflat sub călăuzirea sa poate s-o manifeste față de sine”.⁴⁸ Această noțiune de *epimeleia beaoutou* este reiterată, într-un fel sau altul, în majoritatea doctrinelor filozofice din perioada greco-romană.

De pildă, în *Epistola către Menoiceus*, așa cum am văzut mai sus, Epicur lansa principiul că filozofia trebuie să fie considerată ca un exercițiu permanent al preocupării față de sine.

De asemenea, filozofia ca mijloc de vindecare a traumelor sufletești se regăsește în doctrina stoică și ea a devenit emblematică în perioada elenistică și romană. De aceea, asimilarea activității filozofice cu aceea de a te îngriji de sănătatea sufletului, apropierea dintre practica de sine și medicină⁴⁹ este foarte accentuată la Epicur: „Nu trebuie să te comporti în așa fel ca și cum ai filozofa, ci într-adevăr să filozofezi (*ontos philosophhein*). Căci cele de care avem într-adevăr nevoie nu sunt doar aparența sănătății, ci adevărata sănătate (*kat’aletheian hugianein*)”.⁵⁰

Cu alte cuvinte, *ontos philosophhein* este totuna cu *kat’aletheian hugianein*, întrucât o școală de filozofie constituie, în realitate, un fel de dispensar al sufletului (*iatreion*), un loc în care individul practică îngrijirea de sine.

În *Diatriba* a XXI-a din Cartea a II-a, Epictet condamnă cu vehemență atitudinea acelor ucenici care au venit la școala lui doar cu scopul de a învăța oratoria și a deprinde arta silogismelor, într-un cuvânt, de-a asimila filozofia la modul teoretic: „Numai pentru asta ai venit, nu ca să vă vindecați, ca să vă îngrijiți de voi înșivă (*therapeuthesomenoi*)”.⁵¹ Mai departe, în *Diatriba* a XXIII-a din Cartea a III-a, stoicul roman se pronunță încă și mai evident: „Ce este o școală de filozofie? O școală de filozofie este un *iatreion* (dispensar). Când veți ieși din această școală de filozofie veți ști că sunteți sănătoși, Unul vine cu un umăr dislocat, altul cu un abces, un al treilea cu o fistulă, un altul pentru că-l doare capul”.⁵²

⁴⁸ Michel Foucault, *Hermetica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, trad. Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 67.

⁴⁹ Vezi pentru studierea acestui raport în cultura antică greacă capitolul, „Greek Medicine as Paideia”, în W. Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol III, Basil Blackwell-Oxford, 1957.

⁵⁰ Cf. „*Gnomologium Vaticanum*”, 54, în *Epicurea*, ed. cit., p. 119.

⁵¹ Epictète, *Entretiens*, Livre II, 21, 12-22, Les Belles Lettres, Paris, 1969, p. 93.

⁵² *Ibidem*, p. 121. Aceași idee o găsim exprimată la Seneca în *Scrisoarea CVIII*: „Cel care vine la un filozof are în fiecare zi câte un folos: se întoarce acasă ori mai sănătos, ori mai apropiat de vindecare” (Seneca, *Epistole către Lucilius*, vol. II, trad. Ioana Costa, Editura Polirom, Iași, 2008, p. 173). Vezi și „*Sentița Vaticană*”, 64, din *Gnomologium Vaticanum*. „Datoria noastră se rezumă la grija de a ne strădui să ne păstrăm sănătatea” (cf. *Epicurea*, op. cit., p. 120).

Totodată, și pentru Epicur, așa cum a remarcat P. Hadot, „filozofia este o terapeutică”⁵³, iar aceasta va consta în „a rămâne cu sufletul supus vieții simple a bucuriei de a exista”⁵⁴. Practica de sine desemnată și prescrisă ca o operație medicală trimite, așadar, la problema *mediatorului*, deoarece ucenicul care frecventează o școală de filozofie nu poate fi operatorul propriei lui convertiri, și tocmai aici se înscrie necesitatea unui îndrumător spiritual.

Ceea ce trebuie subliniat în acest context e faptul că, în practica de sine, maestrul sau îndrumătorul spiritual luat în accepțiunea de filozof nu mai este un învățător (*didaskalos*) care transmite în mod teoretic o serie de cunoștințe, ci el încearcă să-l treacă pe ucenicul său de la statutul „de *educat*” la cel de „*educat*”. În practica îndrumării spirituale de tip filozofic trebuie să distingem, așadar, între discursul *pedagogic* și discursul *psihagogic*.

Primul tip de discurs se referă la transmiterea unui adevăr care are ca funcție înzestrarea ucenicului cu aptitudini, capacități și cunoștințe pe care acesta nu le avea înainte și pe care va trebui să le posede la încheierea relației pedagogice cu maestrul său.

Discursul *psihagogic* constă, dimpotrivă, în transmiterea unui adevăr a cărui funcție nu constă în înzestrarea unui subiect oarecare cu anumite cunoștințe sau aptitudini, ci în a modifica însuși modul de a fi al ucenicului. În *Convorbirile* lui Epictet răspunsurile maestrului urmăreau, de obicei, să incite discipolul la a-și schimba viața sau a progresa spiritual⁵⁵.

Înțelegem, prin urmare, că nu este vorba câtuși de puțin de *educare*, adică de o activitate de instruire sau formare în sensul tradițional al termenului, de transmitere a unei cunoașteri teoretice sau a unor deprinderi practice, ci de *educere*, care înseamnă „a întinde mâna”, a scoate pe cineva dintr-o stare precară din punct de vedere spiritual⁵⁶.

În acest punct, apare persoana filozofului înțeles ca îndrumător spiritual (*kathegemon*)⁵⁷, adică cel care îl conduce pe ucenicul său spre un alt mod de a fi, mai elevat din punct de vedere spiritual. Această îndrumare de tip spiritual își atinge deplina realizare la începutul epocii imperiale, atunci când practica sinelui devine un imperativ valabil pentru întreaga desfășurare a vieții ucenicului. Astfel, în cadrul școlilor filozofice din antichitate fiecare ucenic trebuia în mod imperios să aibă un *hegemon*, adică un ghid spiritual care să-i asigure călăuzirea individuală.

După cum a observat P. Hadot, dialogul filozofic care apărea în școlile filozofice era construit ca un „exercițiu spiritual” practicat pentru îmbunătățirea sinelui. În multe feluri aceasta era adevărat în ceea ce privește îndrumarea spirituală din comunitățile ascetice din Egiptul secolului IV. Deși adaptat într-un context foarte diferit de școlile filozofice, *avva*, la fel ca și filozoful stoic sau epicurean, era în principal preocupat de maturizarea spirituală a ucenicilor săi.

⁵³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 33.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

⁵⁵ „Magistrul și discipolul se cuvine să aibă aceeași țință, unul să prilejuiască progresul, celălalt să voiască să progreseze” (cf. *Scrisoarea CVIII*, în Seneca, *Epistole către Lucilius*, ed. cit., p. 173). Totodată, pentru *psihagogia* înțelegeașă ca artă a îndrumării sufletului sau ca practică a „îngrijirii tinerilor” (*epimeleia ton néon*) trimitem la următoarele texte: Platon, *Phaidros*, 260e, 272b, 271c, 277b-c; Epictete, *Entretiens*, vol. II, *Diatriba III*, XXI, 18-24.

⁵⁶ Același lucru îl remarcă și H. I. Marrou atunci când spune că filozofia antică nu este doar „un tip determinat de formație intelectuală, ci și un ideal de viață, pretinzând să in-formeze omul în întregime; a deveni filozof înseamnă a adopta un mod de viață nou, mai exigent din punct de vedere moral, implicând un anume efort de ascetism, care se traduce vizibil în comportament, alimentație și îmbrăcăminte” (H.I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, trad. de Stella Petecel, vol II, Editura Meridiane, București, p. 323).

⁵⁷ *hegemonios/hegemon*: ghid sau îndrumător care ia inițiativa de-a conduce, de a da un exemplu (Platon, *Legile* 670d). (cf. Le Grand Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 2000, p. 890).

În acest sens, vom încerca să vedem modul în care se realiza dezvoltarea spirituală a individului, atât în tradiția filozofică din antichitate, cât și în mediul monastic din secolul IV.

În primul rând, au fost propuse mai multe exerciții spirituale cu privire la formarea și ghidarea ucenicilor spre auto-desăvârșire: atenția la sine însuși (*prosoché*) și trezvia continuă, paza inimii, examinarea conștiinței (*suneidesis*), meditația (*melété*), stăpânirea de sine (*ênkrateia*), eliminarea sau stăpânirea completă a patimilor (*apatheia*), și smerenia (*tapeinosis*). Aici am mai putea adăuga o componentă suplimentară, și anume, apariția rugăciunii individuale în cultura ascetică ca un factor al dezvoltării spirituale. În bogatul corpus de scrieri al spiritualității gazane – incluzând aici *Asketicon*-ul avvei Isaia, *Instrucțiunile* avvei Dorotei, celebrul egumen din secolul VI al mănăstirii de lângă Gaza, și înainte de toate corespondența vie a Sfinților Varsanufie și Ioan (cunoscuți ca cei doi Mari Bătrâni) cu monahii și mirenii, conținând mai mult de opt sute de întrebări și răspunsuri –, tema rugăciunii individuale a fost elaborată cu multă claritate și, ea apare, totodată, ca o metodă majoră a pregătirii sau instruirii în vederea transformării individuale.

Fără a intra în foarte multe detalii, ne vom limita la a spune că rugăciunea era o practică desemnată prin cuvântul *melété*, și ea era concepută nu atât ca o activitate pur mentală, cât mai ales, în manieră antică, asemănătoare unei recitări *a mezzō voce*, a unui text învățat pe de rost, de pildă a unui psalm. Potrivit lui Brouria Bitton-Ashkelony, „acest tip de rugăciune a devenit pentru creștinii din secolele V și VI cea mai radicală metodă pentru cultivarea sinelui, transformarea individului și garanția întâlnirii cu divinul”.⁵⁸

Așa cum am văzut mai sus, P. Hadot în studiile sale s-a centrat pe ideea potrivit căreia, în antichitate, adevărata filozofie este un exercițiu spiritual (*meletê*), iar un astfel de exercițiu spiritual era „cel de memorizare (*mnemê*) și cel de meditație (*meletê*) la o regulă de viață”.⁵⁹ În fapt, exercițiul desemnat prin *meletê* sau prin corespondentul său latin *meditatio* corespunde unui efort de asimilare a unei idei sau învățături în suflet. De altfel, nu trebuie să uităm niciodată ambiguitatea acestui termen potrivit căreia meditația este exercițiu, iar exercițiul este meditație prin care individul accede la un nivel superior al sinelui.⁶⁰

Prezentând monahismul creștin ca fiind *filozofia*, așa cum l-au definit scriitorii creștini din secolul IV, P. Hadot a identificat în scrierile ascetice ale Părinților din pustie componentele exercițiilor spirituale de tip filozofic. De pildă, genul lui *kephalaia* (capitole sau sentințe), prin intermediul cărora Evagrie și-a scris lucrările, a existat deja în tradițiile filozofice stoice și neoplatonice, așa cum le găsim, de pildă, la Marc Aureliu.⁶¹ De altfel, una din constantele gândirii lui P. Hadot a fost încercarea constantă de-a arăta că perspectiva concretă a filozofiei antice înțeasă ca „mod de viață”, dimensiunile ei existențiale au fost, de asemenea, împărtășite de creștinismul primar. O dată cu această nouă abordare a filozofiei antice, P. Hadot a furnizat o

⁵⁸ Brouria Bitton-Ashkelony, „*Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*”, în *Vigilae Christianae*, vol. LVII, No. II, Brill, Leiden, 2003, p. 201.

⁵⁹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 29.

⁶⁰ P. Hadot a definit exercițiul spiritual ca „o practică voluntară, personală, destinată a opera o transformare a individului, o transformare de sine”. În P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 144. Pentru termenul de exercițiu spiritual, vezi, de asemenea, pp. 143-152.

⁶¹ Pentru Evagrie Ponticul luat în accepțiunea de filozof, vezi A. Guillaumont, „*Un filosof în pustie: Evagrie Ponticul*”, în A. Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, ed. cit., pp. 251-287.

importantă cheie în ceea ce privește descifrarea textelor monastice și contextualizarea lor în tradiția filozofică.⁶²

Michel Foucault, care a adoptat perspectiva lui Hadot în ceea ce privește modul de-a concepe filozofică antică⁶³, a discutat, de asemenea, tema exercițiilor spirituale prin folosirea unei terminologii diferite – și anume, *tehnicele de sine*.⁶⁴ Începând cu Socrate care-i interpela pe tineri ca să le spună să se îngrijească de sine, și până la ascetismul creștin, pentru care viața ascetică începe o dată cu preocuparea de sine, avem de-a face cu o istorie extrem de îndelungată a noțiunii de *epimeleia heauton* (preocuparea de sine).

Potrivit lui Foucault, tehnicile sinelui (activități de concentrare asupra sinelui) permit indivizilor să efectueze, prin ei înșiși sau cu ajutorul unui *hegemon*, o transformare interioară în propriile lor suflete, astfel încât ei să obțină o stare de fericire, de curățenie, înțelepciune, desăvârșire sau nemurire.⁶⁵

Din această perspectivă, întotdeauna în practica de sine avem nevoie de un altul, adică de un *kathegetes* sau *kathegoumenos*. Acest ghid spiritual (*kathegetes*) nu este un educator în sensul tradițional al termenului, unul care transmite anumite adevăruri sau principii de ordin spiritual. De pildă, în epistolarul senecan (*Scrisoarea* 52) întâlnim două expresii care dau măsura acestui *kathegetes*: *porrigere manum* și *oportet educat*. În cele două expresii nu este vorba de *educare*, ci mai curând de *educere*, care înseamnă a întinde mâna, a scoate de undeva, a călăuzi în afară. Cu alte cuvinte, aici nu este vorba de o activitate de instruire sau de educare în sensul tradițional al termenului, de transmitere a unei cunoașteri teoretice sau a unor cunoștințe practice, ci de o anumită acțiune care va fi efectiv operată asupra individului, individ căruia i se va întinde o mână și care va fi scos afară din starea sa de ignoranță. Cel care operează această trecere de la *stultitia* la *sapientia* este, bineînțeles, filozoful care deține acest rol de operator sau mediator în toate școlile filozofice.

Cu toate acestea, așa cum a remarcat Brouria Bitton-Ashkelony, este foarte surprinzător faptul că nici la Hadot și nici în analizele lui Foucault rugăciunea nu a fost socotită printre exercițiile spirituale de marcă în practica îndrumării spirituale antice.⁶⁶

Într-adevăr, rugăciunea nu apare printre componentele exercițiilor spirituale ale filozofilor greci sau romani. Aceasta nu înseamnă, însă, că în primele două secole rugăciunea nu era importantă în societatea păgână în general și printre filozofi în particular.⁶⁷ Se pare, însă, că în primele

⁶² Pentru aplicarea noțiunii de exerciții spirituale la textele monastice creștine, vezi studiul lui J. Driscoll despre Evagrie Ponticul, *The Ad Monachos of Evagrius Ponticus. Its Structure and a Select Commentary*, Studia Anselmiana 104, Roma: S. Anselmo, 1991, pp. 361-384.

⁶³ Despre influența lucrărilor lui P. Hadot asupra lui M. Foucault, vezi Arnold I. Davidson, “*Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot*”, *Critical Inquiry* 16, 1990, pp. 475-482.

⁶⁴ M. Foucault, “*Technologies of the Self*”, în L. Martin, H. Gutman, și P. Hutton (eds.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1998, pp. 16-49.

⁶⁵ M. Foucault, “*Technologies of the Self*”, în L. Martin, H. Gutman, și P. Hutton (eds.), *op. cit.*, p. 18. Despre interesul crescând al lui M. Foucault pentru noile tehnici creștine în ceea ce privește modelarea sinelui, vezi fragmentele lui Foucault în J. Carrette (ed.), *Religion and Culture: Michel Foucault*, Routledge, New York, 1999, pp. 41-47, 158-181. De asemenea, pentru critica lui Hadot cu privire la conceptul lui Foucault de «tehnici de sine», pe care le găsea prea mult centrate pe «sine», vezi P. Hadot, „*Reflections on the Notion of the «Cultivation of the Self»*”, în Timothy J. Armstrong (ed.), *Michel Foucault Philosopher*, Routledge, New York, 1992, pp. 225-232.

⁶⁶ Brouria Bitton-Ashkelony, “*Demons and Prayers: Spiritual Exercises in the Monastic Community of Gaza in the Fifth and Sixth Centuries*”, ed. cit., p. 203.

⁶⁷ Cf. A. Mehat, “*La prière dans le monde gréco-romain*”, în *Dictionnaire de Spiritualité*, XII, cols. 2202-2211, Beauchesne, Paris, 1986. Pentru o abordare mai detaliată a rugăciunii în perioada arhaică și clasică, vezi S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1997, unde poate fi găsită și o bibliografie mai detaliată.

două secole a existat o diferență fundamentală în ceea ce privește conceptul și folosirea rugăciunii în viața religioasă a păgânilor, respectiv în cea a creștinilor: păgânii au folosit rugăciunea privată sau individuală nu atât pentru formarea sau modelarea sinelui, cât, mai ales, pentru întemeierea cererii către zei și exprimarea recunoștinței față de ei.⁶⁸

Trecând în revistă diferitele scrieri filozofice, în special acelea ale stoicilor, la care P. Hadot se întoarce în mod frecvent, aflăm că întemeietorii de școli filozofice se preocupau de rugăciune în dimensiunea ei etică. Astfel, întrebări de genul dacă cineva trebuie să se roage și în ce scop au constituit o preocupare fundamentală a filozofilor. Discuția filozofică despre rugăciune ca mijloc pentru îmbunătățirea sinelui a fost o problemă marginală.⁶⁹

În acest context, ne punem în mod firesc întrebarea de ce în primele secole păgânii nu au folosit rugăciunea ca pe un exercițiu spiritual? Deși nu se poate da un răspuns satisfăcător cu privire la această problemă, vom încerca să căutăm câteva răspunsuri în diferitele concepte ale sinelui din lumea filozofică și cea a creștinismului primar.

Scopul principal pe care ni-l propunem aici nu are în vedere o simplă evidențiere a unui element absent din lista exercițiilor spirituale elaborate de P. Hadot și M. Foucault. Mai degrabă, vom încerca să prezentăm acest element ca pe un factor crucial, care justifică diferența între exercițiile spirituale de tip păgân, respectiv cele de tip creștin. Acest element lipsă se referă la demoni – „staruri ale dramei religioase din antichitatea târzie” (P. Brown) –, care vor însoți în spiritualitatea pustiei fiecare treaptă a parcursului spiritual al asceților.

Deși demonii și duhurile rele sunt la fel de vechi ca umanitatea însăși, dezvoltarea creștinismului din secolul III se pare că a fost marcată de o accentuare a rolului „puterilor demonilor” în viața spirituală.⁷⁰

Schimbarea sau trecerea demonilor din contextul idolatriei în zona duhovnicească a ispitelor, așa cum o percepem în creștinismul timpuriu, a fost un lung proces, a cărui importanță enormă în construirea sinelui din antichitate nu mai poate fi pusă la îndoială. Cu alte cuvinte, trecerea de la retorul polimorf al cetăților păgâne („idolii”) la retorul disperat al deșertului care se opune luptei de sfințire a ascetului credem că a fost una dintre cele mai spectaculoase metamorfoze din lume creștină timpurie.

A neglija această schimbare în spațiul religios, așa cum se pare că analizele lui Hadot și Foucault au făcut-o, înseamnă a ignora motivul fundamental al exercițiului spiritual monastic. Demonologia a schimbat și provocat omul ascetic în antichitatea târzie și, în mod paradoxal, i-a oferit un cadru pentru desăvârșire. În acest context, chilia este locul prin excelență al confruntării inevitabile dintre ascet și demon, spațiul încercării răbdării, curajului și credinței.

De asemenea, în concepția Sf. Varsanufie „ispita demonică dă omului posibilitatea să progreseze”.⁷¹ Prin urmare, adevărata luptă este lupta împotriva gândurilor rele (*logismoi*), iar tehnica fundamentală pentru identificarea acestor *logismoi* este rugăciunea.⁷²

⁶⁸ Un punct de vedere foarte clar a fost exprimat în Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, pp. 4-15. Această idee o regăsim la F. Chapot și B. Laurot (eds.), *Corpus de prieres grecques et romaines*, vol. 2 Turnhout: Brepols, 2001. În ceea ce privește rugăciunea lui Marc Aureliu (*Meditații* V,7), vezi R. B. Rutherford, *The Meditations of Marc Aurelius. A Study*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 91.

⁶⁹ Vezi, de exemplu, *Meditații* IX, 40, unde Marc Aureliu propune folosirea rugăciunii nu pentru recunoștința față de zei, ci mai curând pentru atingerea unui ideal de auto-suficiență, în M. Aureliu, *op. cit.*, pp. 127-128. Pentru abordarea rugăciunii la Marc Aureliu, vezi Rutherford, *The Meditations of Marc Aurelius*, ed. cit., pp. 200-205.

⁷⁰ Despre demoni în filozofia greacă și elenistică, vezi J. Daniélou, “*Démon*”, *Dictionnaire de spiritualité*, III, cols. 142-189, Beauchesne, Paris, 1957.

⁷¹ Sf. Varsanufie, *Correspondance* 496, 499, S.C. 451, pp. 616-622.

⁷² Sf. Varsanufie, *Correspondance*, 166, S.C. 427, p. 566.

Potrivit lui B. Bitton-Ashkelony, această nouă perspectivă asupra demonilor în comunitatea creștină antică târzie a fost crucială pentru apariția rugăciunii personale ca substitut pentru exercițiul spiritual din tradiția filozofică. Astfel, spre sfârșitul secolului IV problema demonilor⁷³ a dat o importanță din ce în ce mai mare în lucrarea de sfințire a ascetului.

În orice caz, revenind la cele două tipuri de îndrumare spirituală putem spune, formal vorbind, că ele prezintă unele asemănări. Astfel, atât modelul filozofic, cât și cel creștin au ca premisă comună faptul că numai prin contactul îndelungat și strâns cu un îndrumător spiritual ucenicul are parte de o creștere spirituală. La fel ca și *avva* din deșertul egiptean care își îndruma ucenicul printr-un contact viu și personal, maestrul-filozof instruia și forma prin doctrina și exemplul său. Înțelegem mai bine acum de ce adevărații stoici și epicurieni au fost „asceți liniștiți, și nu hedoniști lacomi”⁷⁴, deoarece „învățătura lor nu se mulțumește să instruiască doar, ci să schimbe viața discipolilor”⁷⁵.

Această dimensiune existențială nu era, așadar, necunoscută școlilor de filozofie, pentru că și aici, la fel ca și în deșertul egiptean, era vorba de a alege până la urmă un mod de viață: „Dacă creștinii – spune P. Hadot – au reluat cuvântul grecesc *philosophia* pentru a desemna această perfecțiune a vieții creștine care este monahismul, înseamnă că *philosophia* desemna într-adevăr un mod de viață, astfel încât, reluând termenul, «filozofii creștini» au fost obligați să introducă în creștinism practici și atitudini moștenite din filozofia profană”⁷⁶. Deși pentru filozofi acest mod de viață le va permite să se dedice și unor reflecții epistemice sau metafizice, tot ceea ce contează, în ultimă instanță, este mai puțin această *episteme*, cât mai ales *soteria*.

În ciuda acestui fapt, Părinții deșertului aveau o autoritate pe care filozofii din antichitatea greco-romană n-au avut-o niciodată. Această autoritate nu provenea din faptul că ei ar fi avut o știință pe care s-o transmită ucenicilor, ci din faptul că ei erau oameni îndumnezeiți, adică oameni care se aflau în comuniune deplină cu Dumnezeu. Tocmai în virtutea acestei comuniuni cuvântul Părinților din deșert avea o putere duhovnicească care asigura mântuirea ucenicului în mod instantaneu.

Expresia „spune-mi un cuvânt prin care să mă mântuiesc” rezumă chiar rolul părintelui duhovnicesc din tradiția creștină, și anume acela de a realiza mântuirea ucenicului său. Se relevă astfel o diferență fundamentală între *avva* și filozoful-îndrumător: rolul *avvei* este în mod profund diferit de acela al filozofului, înțeles ca maestru de înțelepciune, în sensul că el nu ghidează ucenicul pentru a-l pune pe o cale spirituală, ci îi oferă mântuirea prin chiar cuvântul său de sorginte harismatică („Fă așa și te vei mântui”).

⁷³ Despre abordarea demonilor în literatura creștină egipteană, vezi D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton: Princeton University Press, 1989, pp. 273-277. Despre demonologia Sf. Antonie, vezi S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 86-88 și *Scrisoarea VI*, în *ibid.*, pp. 218-220. Pentru o privire generală asupra acestui subiect în literatura monastică, vezi A. și C. Guillaumont, “*Démon: Littérature monastique*”, *Dictionnaire de spiritualité* III, cols. 189-212, Beauchesne, Paris, 1957. Pentru o abordare atentă și comparată despre demonologia Sf. Antonie, a lui Ammonas și Pavel din Teba, vezi D. Brakke, “*The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*”, *Church History* 70:1, 2001, pp. 19-48.

⁷⁴ A. H. Armstrong, R.A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy*, Darton, Longman & Todd, London, p. 46.

⁷⁵ Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, University of California Press, Berkeley, 1983, p. 24.

⁷⁶ P. Hadot, *Ce este filosofia antică?*, ed. cit., p. 269.

Concluzii

Pornind de la semnificațiile exprimate mai sus cu privire la îndrumarea de tip filozofic, credem că putem vorbi în linii mari de o *înțelepciune* păgână și de o *spiritualitate* creștină. Spunem în linii mari, deoarece viața spirituală este infinit mai complexă decât am putea crede, și de aceea, la limită, putem vorbi de o spiritualitate *păgână*, ca și de o *înțelepciune creștină*.

Astfel, în lumina considerațiilor de mai sus se poate vorbi de o *diferență* majoră între cele două paradigme de îndrumare spirituală din antichitatea târzie, iar această diferență credem că se revendică, în primul rând, de la trăsăturile specifice antropologiei creștine. Această antropologie creștină – ce are în prim plan definirea omului ca *eikon eikonos* –, implică anumite transformări profunde în dinamica îndrumării spirituale, transformări care au rămas necunoscute mentalității grecești.

De aceea, așa cum aminteam la începutul acestui studiu, trebuie mai curând să subliniem elementul de *ruptură* decât cel de *continuitate* cu privire la cele două practici de îndrumare spirituală. Deși modelul părintelui spiritual din tradiția pustiei a fost în multe feluri apropiat de filozoful luat în accepțiunea sa de *kathegemon*, așa cum îl întâlnim în școlile filozofice din antichitate, acesta nu poate fi redus și nici identificat cu cel al maestrului spiritual.

Atunci când vorbim de asceții egipteni trebuie să readucem în discuție centralitatea elementului harismatic și, totodată, minimalizarea dimensiunii *paideice* sau a *înțelepciunii* grecești. Într-o formulare succintă, putem spune că „paideia creștinului este, de fapt, o *imitatio Christi*”⁷⁷, deoarece *avva* își găsește adevărata originalitate în Iisus Hristos.

Din această perspectivă, părintele duhovnicesc nu mai este decât un maestru prin delegație al cărui mod de viață își are originea în injoncțiunea paulină: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (*Gal*, 2,19-20). Părintele duhovnicesc este mai mult decât un înțelept sau îndrumător spiritual, deoarece el se constituie ca un *topos theou*, ca un mediu sau loc (*chora*) duhovnicesc pentru altcineva.

Înțelegem, prin urmare, de ce Sf. Vasile cel Mare, când vrea să exprime în mod adecvat interioritatea Duhului în inimile celor sfințiți, folosește o imagine spațială: „Duhul, spune Sf. Vasile, este numit adesea «loc» (*chora*) al celor care se sfințesc... Duhul este cu adevărat locul sfinților, iar sfinții sunt locul potrivit pentru Duhul, pentru că se oferă ca locuință lui Dumnezeu și devin templul Lui”. Sfântul Duh realizează această dimensiune a lui „*a fi în*”, și anume, aceea de a-l „naște” pe Hristos în noi. Acest eveniment operat la Cincizecime, «Hristos în» apostoli, (*Gal* 2, 20), determină momentul înfierii noastre.

Prin asimilarea omului unei condiții hristologice-filiale, el se va integra ca fiu împreună cu Fiul și Dumnezeu împreună cu Dumnezeu în comuniunea inter-trinitară. Această dimensiune a filialității pe care o asumă omul duhovnicesc a fost necunoscută, lucru de altfel explicabil, culturii antice grecești. Dacă filozoful sau înțeleptul „păgân” nu poate fi înțeles ca un adevărat îndrumător spiritual în sensul creștin al termenului, el rămâne totuși în conștiința antichității ca un „maestru de înțelepciune”.

Ne gândim aici, în primul rând, la transformarea complexă pe care a suferit-o filozofia în antichitatea târzie, transformare care a modificat în mod profund relația maestru-ucenic. În această perioadă se accentuează din ce în ce mai mult dimensiunea soteriologică a filozofiei, iar a fi îndrumat de un filozof înseamnă acum a te încrede în el pentru a găsi o cale a salvării personale.

⁷⁷ W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1961, p. 93.

În acest sens, întreaga filozofie elenistică și romană poate fi înțeleasă ca și o convertire, pentru că sarcina ei esențială va consta în transformarea totală a individului. Cum bine a arătat A. D. Nock într-un studiu clasic⁷⁸, se poate vorbi de o convertire filozofică, așa cum se vorbește de o convertire creștină. Această convertire implică asimilarea unui mod de viață foarte particular, prin care se înțelege o *întoarcere* sau *răsucire* de la tot ceea ce este exterior spre sinele interior. De pildă, toate acele expresii⁷⁹ pe care le întâlnim foarte des la Epictet sunt subiacente termenului de convertire înțeleasă ca „răsucire” a sufletului dinspre lumea sensibilă înspre cea inteligibilă.

Departate de a avea doar conotații creștine, termenul de convertire dobândește o pondere filozofică impresionantă. Tema convertirii nu este firește nouă, pentru că ea se regăsește dezvoltată la Platon sub forma noțiunii de *epistrophe*. Această *epistrophe* platonicească poate fi definită schematic ca deturnarea sau întoarcerea privirii dinspre aparențe înspre esențe.⁸⁰ Din punct de vedere etimologic, convertirea (lat. *conversio*) semnifică o „răsturnare” sau o „schimbare de direcție”, și ea implică ideea unui retur la sine. La Platon prima reflecție asupra noțiunii de convertire o întâlnim în *Republica*, 518 c, unde filozoful este el însuși un convertit, pentru că el a știut să-și deturneze privirea de la lumea sensibilă și exterioară spre lumea suprasensibilă, de unde emană lumina Binelui. Convertirea pe care o întâlnim în filozofia elenistică și romană primește, însă, o importanță ontologică, nu doar una antropologică, ca la Platon.

În primul rând, ea nu se mai bazează pe axa opoziției dintre lumea aceasta și lumea de dincolo, ci, dimpotrivă, pe o întoarcere sau revenire la sine însuși în chiar imanența lumii. În timp ce *epistrophe* platonicească era o mișcare ascendentă care putea să conducă omul din lumea aceasta în lumea de dincolo, convertirea pe care o întâlnim în filozofia elenistică și romană deplasează accentul de la ceea ce nu depinde de om spre ceea ce depinde de el.

Această distincție este capitală la Epictet, întrucât acum este vorba de o eliberare în chiar interiorul lumii, eliberare față de ceea ce noi nu putem controla și domina. În acest context, elementul esențial pentru acest proces de *convertere ad se*⁸¹ intră în sfera responsabilității noastre, care va fi preluat ulterior de ascetismul creștin. Prin această convertire, filozoful ajunge la liniștea sufletului și la libertatea interioară.

Din această perspectivă, admitem împreună cu P. Hadot că „filozofia antică nu reprezintă nicidecum o elaborare sistematică a unei concepții despre lume, ci ea poate fi înțeleasă, mai curând, ca o convertire prin care omul va ajunge la natura sa originară, la un mod de viață autentic”.⁸²

Dacă raportăm problema convertirii elenistice la cea a convertirii creștine, înțeleasă ca *metanoia*, pe care o luăm aici în accepțiunea de „schimbare a minții”, putem constata faptul că între cele două tipuri de convertiri există deosebiri fundamentale.

⁷⁸ Aproape toate școlile de filozofie au furnizat un mod de viață: „unul din termenii prin care a fost desemnată o școală de filozofie a fost *agogé*, care înseamnă calea sau modul învățăturii, precum și modul de trăire sau de viață (*raison d'être*) al acesteia. Acest mod de viață filozofic se sprijină până la urmă pe conceptul de *epistrophe* (*Republica*, 518d) care presupune o «întoarcere în jurul sufletului», o focalizare pe suflet” (cf. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, 1969, p.179).

⁷⁹ „Nici o bună deprindere în voi, nici un pic de atenție, nici urmă de întoarcere spre voi înșivă și nici o preocupare de a vă observa”, „întoarceți-vă în voi înșivă” (cf. Epictete, *Entretiens*, ed. cit., III, 16, 15, p. 57).

⁸⁰ Cf. Platon, *Republica*, Cartea a VII-a, 518c-d.

⁸¹ La Seneca întâlnim în mod repetat expresia de *convertere ad se* (a se converti la sine) înțeleasă ca traiectorie existențială în virtutea căreia omul, scăpând de orice dependență sau aservire, sfârșește prin a se regăsi pe sine însuși (cf. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, XI, LIII, XCIV).

⁸² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 226.

Convertirea elenistică și romană presupune revenirea neîncetată la sine însuși, și de aici un întreg evantai de expresii ca: *blepe se*⁸³ („privește-te pe tine însuși”), *observa te*⁸⁴ („observă-te pe tine însuși”), *se respicere*⁸⁵ („a te privi pe tine”, „a-ti întoarce privirea spre tine însuși”), *ad se recurrere*⁸⁶, *ad se redire*⁸⁷, *se reducere in tutum*⁸⁸, *sibi vacare*⁸⁹. Pe scurt, prin această mișcare a individului în raport cu el însuși filozofia elenistică înțelege această *conversio ad se*, sau în termenii filozofiei grecești *epistrophe pros heauton*.

Acest tip de convertire nu se aseamănă, însă, nicidecum cu *metanoia* creștină, astfel încât admitem împreună cu P. Hadot că se poate vorbi în cultura occidentală de două tipuri de convertiri: de o convertire specifică filozofiei antice (modelul *epistrophe*), respectiv de o convertire creștină (*metanoia*).⁹⁰ Dacă prin *epistrophe* înțelegem o experiență a convertirii, care implică întoarcerea sufletului spre esența sa, *metanoia* creștină se referă la o „schimbare a minții”, care echivalează cu un fel de „naștere” duhovnicească a omului. Omul duhovnicesc ca rezultat al acestei nașteri are un alt orizont existențial, pentru că, de fapt, el are o *altfel de minte/gândire*, adică gândirea sau mintea lui Hristos, și, în strânsă dependență de aceasta, un alt fel de atitudine și mod de viață.

Cu alte cuvinte, omul este chemat să ajungă la „starea bărbatului desăvârșit”, la măsura „vârstei deplinătății lui Hristos”, astfel încât, omul, asimilând modul de a fi al lui Iisus Hristos, devine în cele din urmă un ipostas filial.

În spiritualitatea creștină, aspirația fundamentală a omului e dată de realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, de acea viață nouă pe care El Însuși, prin Iisus Hristos, a adus-o omului. În alți termeni, dacă Dumnezeu s-a întrupat, creștinul nu mai poate avea decât o singură dorință: aceea de a trăi integral mesajul Evangheliei, și anume, asemănarea cu Hristos.

Din această perspectivă, putem evidenția „superioritatea” convertirii creștine față de cea filozofic-păgână. Dacă, de pildă, pentru convertirea la creștinism se folosește întotdeauna termenul de „*metanoia*”, adică „schimbarea minții” care implică un mod superior de existență, și anume, cel al lui Iisus Hristos, în schimb, în operele filozofice ale antichității, termenul cel mai frecvent pentru convertire este cel de „*epistrophe*”, care se traduce prin „întoarcerea egoistă către sine însuși”.

În lumina considerațiilor de mai sus, credem că se impun câteva concluzii cu privire la cele două paradigme ale îndrumării spirituale, cea filozofică, respectiv cea creștină.

Credem că am invocat suficiente argumente pentru a evidenția diferența fundamentală care transpare cu privire la modul în care este abordată relația maestru-ucenic în cadrul celor două modele de călăuzire spirituală. Diferența majoră se revendică până la urmă de la cele două tipuri de antropologii implicate în procesul îndrumării spirituale: antropologia filozofică (păgână), respectiv cea creștină.

Dacă antropologia filozofică a identificat esența omului în el însuși (am văzut cum în majoritatea școlilor filozofice din antichitate modul autentic de viață era perceput ca un retur la sine însuși), dimpotrivă, antropologia de tip creștin identifică esența omului în afara lui, adică în

⁸³ Marc Aureliu, *Cartea a II-a*, în Idem, *Către sine însuși*, ed. cit., pp. 47-52.

⁸⁴ Cf. Seneca, *Scrisoarea a XIV-a*, *Scrisoarea a XX-a*.

⁸⁵ Cf. Epictete, *Entretiens*, III, 22, 39; I, 4, 18; III, 16, 15, III, 23, 37; III, 24, 106; cf. Seneca, *Scrisoarea a LXXIII-a*.

⁸⁶ Seneca, *Despre viața scurtă*, II, 3.

⁸⁷ Idem, *Scrisori către Lucilius*, *Scrisoarea a XV-a*.

⁸⁸ Idem, *Scrisoarea a II-a* și *a XIV-a*.

⁸⁹ Idem, *Scrisoarea a XVII-a*.

⁹⁰ Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, ed. cit., p. 223.

Dumnezeu. Omul fiind creat după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, el nu se poate împlini decât în măsura în care devine din ce în ce mai asemănător cu modelul după care a fost creat. În termenii antropologiei creștine, aceasta înseamnă că chipul tinde să-și reproducă Arhetipul.

O primă observație care se impune aici se referă la faptul că în filozofia antică eforturile de a accede la starea de *unio mystica* erau oarecum personale, adică plecau de jos în sus, de la om înspre Dumnezeu.

Avem de-a face aici cu o „răsucire” (*epistrophê*) a sufletului în chiar temeiul esenței sale, care se realizează prin educație (*paideia*) – proces complex care presupune o laborioasă purificare (*katarsis*) – și, totodată, prin practicarea unor exerciții spirituale.

Dimpotrivă, în tradiția creștină, chiar dacă stilistica vieții contemplative se menține pe același traseu cu cea filozofică (*purificare – iluminare – îndumnezeire/unio mystica*), edificarea aceluia „mediu” care trebuie constituit pentru a ajunge la îndumnezeire se face de sus în jos, dinspre Dumnezeu înspre om.

Teza noastră vrea să sugereze ideea potrivit căreia Iisus Hristos s-a întrupat pentru a pregăti un receptacol – în persoana lui *anthropos pneumatikos* –, adică un „mediu” pentru primirea Sfântului Duh („împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru”). O dată ce Iisus Hristos s-a întrupat, omul (*eikon eikonos*) trebuie să realizeze asemănarea cu El, și în acest fel să atingă starea de filiație ontologică față de Dumnezeu-Tatăl. De aceea, spiritualitatea creștină dezvoltă în maniera cea mai realistă afirmațiile pauline și ioaneice despre filiația noastră în Iisus Hristos-Fiul.

În filozofia antică era de neconceput ca superiorul să se întoarcă spre inferior, modelul spre copie, cel care generează spre cel care este generat. Întruparea lui Iisus Hristos reprezintă evenimentul care nu poate fi pus în serie cu altele, acest eveniment „distruge cercul”, adică toate acele *falsi circuli* în care a rătăcit omul până la întrupare. Dumnezeu s-a întrupat, a luat chip de om și aceasta este o *novitas* nemaiauzită.

Rezumând toate cele de mai sus, vom spune că există o diferență de *conținut* între cele două tipuri de îndrumare spirituală, diferență ce rezidă în special din modul diferit de a concepe omul: pe de-o parte, antropologia filozofică a identificat esența omului în el însuși, astfel încât în procesul realizării sau mântuirii umane se operează cu termenul de *epistrophê*, care semnifică tocmai întoarcerea individului spre sine însuși.

În antichitatea greco-romană, filozoful era desemnat prin calificativul *kathegemon*, adică un maestru care-și îndrumă ucenicii, care le arată calea pentru a trăi o viață fericită, sau unul care „ia în grijă sufletul” ucenicilor.

Acest lucru presupune, în primul rând, convertirea (*epistrophê*) omului de la o viață exterioară la una interioară, adică la un mod de viață filozofic prin practicarea anumitor exerciții spirituale (stăpânirea de sine, renunțarea la plăcerile lumești, regimul alimentar, *praemeditatio malorum*, suprimarea oricărui lux sau confort, meditarea la cuvintele sau textele maestrului etc). Aceste exerciții aveau o finalitate soteriologică, pentru că ele vizau o activitate de formare și transformare de sine însuși, într-un cuvânt liniștea sufletului (*ataraxia*) sau absența patimilor.

Îndrumarea spirituală de tip creștin, așa cum o vedem realizată la Părinții pustiei din secolul IV, reprezintă mult mai mult decât atât. Aici este vorba de o „gestație” duhovnicească, ceea ce înseamnă că relația maestru-ucenic specifică filozofiei antice a fost înlocuită de relația părinte duhovnicesc-fiu duhovnicesc.

Funcția esențială a *arhei* consta, așadar, în *nașterea* duhovnicească a ucenicului, adică trecerea lui de la starea de *anthropos sarkikos* la cea de *anthropos pneumatikos*. Toate aceste considerații de mai sus ne determină să adoptăm o nouă perspectivă asupra înțelegerii îndrumării spirituale

în antichitatea creștină. Pe scurt, este vorba de *substituirea* modelului filozofic al maestrului spiritual cu modelul teologic al părintelui spiritual. Pe scurt, relația părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc împlinește și desăvârșește relația maestru-ucenic din filozofia antică, pentru că aici avem de-a face cu un raport părinte-fiu.

Din această perspectivă, relația maestru-ucenic este înțeleasă la asceții din pustia egipteană mai degrabă ca paternitate duhovnicească decât ca îndrumare spirituală.

Accentuăm, în acest context, că deși modul tare de a face filozofie în antichitate urmărea transformarea launtrică a omului și implicarea lui într-o cunoaștere de tip existențial ce urmărea în primul rând urcușul spiritual, această metamorfoză de sine nu echivalează cu orizontul acelei *partus* de ordin spiritual din tradiția pustiei. Într-adevăr, filozofia antică e un mod de viață (P. Hadot), care se realizează prin practica unor exerciții spirituale al căror scop esențial era transformarea interioară a omului. Înțelegem, prin urmare, că filozofia înțeleasă ca *aedificatio*, poate fi plasată în orizontul îndrumării spirituale – sintagma *exercitium spirituale* fiind traducerea grecescului *askesis* –, nu însă și în orizontul *nașterii* duhovnicești.

Fără a exclude relevanța soteriologică a exercițiilor spirituale specifice școlilor filozofice din antichitate, credem că radicala noutate a spiritualității creștine – definirea și înțelegerea omului ca „fiu al lui Dumnezeu” –, realizată atât de exemplar în modul de viață al părinților din pustia egipteană, nu *rimează* cu înțelepciunea de tip păgân a filozofilor antici. Pornind de la acest *admirabile commercium* între filozofie și teologie putem evidenția, așadar, caracterul original și ireductibil al îndrumării spirituale de tip creștin.

Cu alte cuvinte, dacă traseul duhovnicesc constă într-un mod gradual de asimilare spirituală a lui Iisus Hristos în noi, înseamnă că părintele duhovnicesc este destinat celei mai înalte forme de creație: aceea de a crea dumnezei. Pe scurt, această schimbare de direcție pe care o perspectivă *more theologico* (perspectiva creștină) o impune în dauna alteia *more philosophico* (perspectiva filozofică) asupra îndrumării spirituale rezidă în vocația omului înțeles ca *theon genesthai*.

În acest context, accentuăm faptul că momentul «gestației» duhovnicești reprezintă un pas decisiv spre desăvârșirea omului ca fiu al lui Dumnezeu, iar în cadrul acestui travaliu duhovnicesc *ava* deține un loc primordial. Altfel spus, un autentic părinte duhovnicesc dovedește că stă în puterea lui să aducă în *act* asemănarea *latentă* a ucenicului cu Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, dacă în filosofia antică relația maestru-ucenic era una strict *bilaterală*, în care primul îl îndrumă pe al doilea pe drumul maturizării spirituale, în tradiția creștină această relație este, de fapt, un *trinom* în care sunt implicați Dumnezeu, părintele duhovnicesc și ucenicul. În cadrul acestui triunghi duhovnicesc, Duhul Sfânt prin intermediul părintelui îl conduce pe ucenic la realizarea statutului de fiu al lui Dumnezeu. Astfel, părintele duhovnicesc nu este decât mediul germinativ prin care Sfântul Duh favorizează această *ecloziune* a vieții duhovnicești în persoana ucenicului, iar acest proces de *longue durée* relevă miza și vocația esențială a oricărui maestru spiritual autentic. În spiritualitatea creștină, aspirația fundamentală a omului e dată, așadar, de realizarea deplină a vieții în Dumnezeu, de acea viață nouă pe care Iisus Hristos a adus-o omului. În acest context, hristologia reprezintă axa fundamentală a parcursului spiritual al omului, unica și indispensabilă cale de acces a omului la Taina veșnică a filiației.

Rezumând toate cele de mai sus, vom spune că relația maestru-ucenic din antichitatea filozofică constituie o *prefigurare* a relației părinte duhovnicesc – fiu duhovnicesc din creștinism, iar maestrul spiritual (*kathegemon*) poate fi conceput ca un fel de părinte duhovnicesc *in statu nascendi*.

Daniel LEMENI



Sub semnul incestului: *Middlesex* de Jeffrey Eugenides

Romanul *Middlesex* al scriitorului american de origine greacă Jeffrey Eugenides a stârnit la apariția lui în 2002 un val de aprecieri critice încununat de primirea atât de râvnitului Premiu Pulitzer. Romanul, care s-a lăsat așteptat 10 ani, reușește cu siguranță să atragă atenția prin titlu și șochează încă din primele rânduri, prezentându-ne un personaj care s-a „născut” de două ori: prima oară ca fată, a doua oară ca băiat. După această lapidară prezentare a unui Tiresias modern, suntem nerăbdători să ne imbarcăm într-o aventură literară garantată cel puțin de construcția genetică neobișnuită a personajului central. Cal (inițial Callie) Stephanides ne conduce, așadar, într-o călătorie realist-magică înapoi în timp, căci povestea propriei gene mutante este, de fapt, povestea familiei sale ce ascunde un secret teribil.

Totul începe în anul 1922, într-un sătuc grecesc izolat din Asia Mică. Bunicii lui Cal, Desdemona și Lefty, sunt doi tineri rămași orfani de curând, care încearcă să-și suprime pasiunea reciprocă ce-i cuprinsese de ceva vreme. Lefty este cel care îi propune surorii lui să se căsătorească, și frumoasa Desdemona nu găsește suficientă tărie să-l refuze. Amândoi se lasă seduși de această perspectivă, care nu ar face notă discordantă în viața satului, întrucât căsătoriile consangvine sunt frecvente și toată lumea este cumva înrudită. Euforia celor doi este însă de scurtă durată, căci în depărtare se aud primele explozii ale armatei turcești, care îi forțază să-și părăsească satul natal fără întârziere. Scăpând din măcelul populației grecești, Desdemona și Lefty se urcă la bordul unui vas, își schimbă identitatea și se căsătoresc, pregătindu-se să înceapă o nouă viață în America.

Personajele lui Eugenides își construiesc viața pe o legătură incestuoasă. Devine limpede, de la început, că această relație produce o **dez-ordine** în existența lor, care nu numai că se accentuează dramatic odată cu trecerea timpului, dar rămâne și nesoluționată. În primul rând, sentimentele de culpabilitate și rușine îi urmăresc pe cei doi toată viața. Boala Alzheimer, care îl lovește pe Lefty 30 de ani mai târziu, pare să-i „împlinească” dorința aproape obsesivă de a-și uita trecutul. După moartea soțului, Desdemona alege să se izoleze de ceilalți și trăiește pentru a-și vedea cea mai mare temere adevărată: existența unui fel de „monstru” în familie.

Vom încerca să dovedim că incestul are conotații negative din mai multe puncte de vedere. În primul rând, incestul este evitat de marea majoritate a populației. Într-un articol asupra consangvinității, Alan H. Bittles¹ și Michael L. Black susțin că cea mai largă răspândire a căsătoriilor consangvine se află în comunitățile rurale sărace din nordul Africii și din sudul Saharei, Orientul Mijlociu, Asia Centrală și subcontinentul Indian, caracterizate de nivelul scăzut de educație, vârsta mică la căsătorie și prima naștere, intervale scurte între nașteri. Ei notează că asemenea comunități favorizează căsătoria consangvină realizată, de obicei, pe linie masculină

¹ Alan Bittles, Michael L. Black, *Consanguinity, human evolution and complex diseases*. <http://www.pnas.org/content/107/suppl.1/1779.full>

instituită în timp, de exemplu în interiorul clanului și tribului în societățile arabe, în interiorul castei în India, etc.²

Antropologul Brian Schwimmer³ subliniază două teorii sociologice de bază care susțin exogamia:

1. *Teoria rolului.* Această poziție a fost elucidată de Malinowski și susține că sistemele legăturilor de rudenie și ale căsătoriei sunt importante pentru atribuirea rolurilor sociale bine definite și distribuite fără echivoc. Dacă celor de rudenie apropiată li s-ar permite să se căsătorească, ei și-ar asuma un set alternativ de roluri, drepturi și responsabilități față de cele pe care le au deja. Confuzia și conflictele ulterioare în legătură cu definirea rolurilor ar submina ordinea socială.

2. *Teoria alianței.* Această poziție, susținută de Levi-Strauss, spune că grupurile mici și strâns unite trebuie să-și forțeze membrii să se căsătorească în afara cercului imediat pentru a obține beneficiile culturale, politice și economice pe care le oferă o societate clădită pe baza interacțiunilor și a alianțelor extinse.

Consangvinitatea este în mod special importantă din perspectivă genetică, deoarece crește riscul genelor recesive. Aceasta se datorează faptului că oamenii de rudenie foarte apropiată au o probabilitate mai mare de a purta aceleași gene defecte decât majoritatea oamenilor care nu sunt înrudiți. Într-un articol asupra endogamiei în lumea arabă, Myriam Khat⁴ scoate în evidență cele mai importante efecte genetice ale reproducerii la persoane consangvine printre care retardul mental, defectele de auz, malformațiile congenitale și anomalii ale oaselor. La modul mai general, dat fiind faptul că indivizii născuți din legături consangvine sunt adesea mai bolnavi decât ceilalți, se așteaptă să aibă și o rată a mortalității mai ridicată.

În articolul mai sus menționat, Alan Bittles și Michael L. Black oferă o listă și mai lungă de boli ale maturității: hipertensiune, boli coronariene, atac cerebral, cancer, depresie uni/bipolară, astm, gută, ulcer peptic, osteoporoză, boala Alzheimer, etc. Ei consideră că principala metodă de reducere a frecvenței căsătoriilor consangvine rămâne în domeniul geneticii preventive sub forma educației generale și a programelor de consiliere genetică premaritală.

² În societățile primitive există un tabu al incestului. Ce este un tabu? Wilhelm Wundt, părintele psihologiei experimentale, furnizează o definiție a acestui cuvânt polinezian (2009. *Elements of Folk Psychology*, Bibliolife, p.193). În mod semnificativ, spune Wundt, cuvântul „tabu” nu are niciun echivalent în limbile noastre culturale. Un lucru este tabu când nu trebuie să fie atins, sau trebuie evitat dintr-un anumit motiv, fie din pricina caracterului său sacru, fie datorită faptului că influența sa negativă îl redă ca pe ceva „impur”, care degradează pe cel care vine în contact cu el. (Freud 1999. *Totem și tabu*, Routledge, p. 19). Freud afirmă, de asemenea, că pentru noi un tabu pare să fie ceva de care nu te poți apropia, exprimat în special în prohibiții și restricții, și consideră edificatoare poziția antropologului Thomas Northcote referitoare la tabuuri și legi. Northcote susținea legătura crucială dintre acestea, considerând că cel mai vechi sistem penal își are originea în identificarea tabuurilor.

Freud consideră tabuul incestului ca fiind adânc înrădăcinat în viața umanității, luând exemplul aborigenilor din Australia Centrală pentru a demonstra că legăturile incestuoase sunt evitate sau pedepsite cu severitate chiar și în cele mai primitive societăți. Freud notează că sistemul totemic specific triburilor australiene interzice exogamia. Ei par deci să aibă o oroare foarte puternică față de incest și combină acest lucru cu o trăsătură distinctivă ce ne rămâne obscură, aceea de înlocuire a legăturii de sânge cu una totemică (p. 6).

³ Brian Schwimmer, *Exogamy and Incest Prohibitions*.

<<http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/marriage/incest.html>> (trad. aut.)

⁴ Myriam Khat. 1997. *Endogamy in Arab World* in *Genetic Disorders among Arab Populations*, ed. Ahmad S. Teebi, Talaat I. Farag, Oxford University Press.

Interdicția incestului este de obicei legată de convingeri religioase și deci de sancțiuni corespunzătoare. Inez Egerbladh⁵ și Alan Bittles oferă un fundal istoric al regulilor împotriva căsătoriilor consangvine făcute de bisericile din Europa. Ei îl menționează pe împăratul Teodosius cel Mare (ca. 384) care a instituit pentru prima dată interdicția căsătoriilor între veri primari. În anul 597, Augustin, primul arhiepiscop de Canterbury, i-a cerut sfatul Papei Grigore cel Mare în privința căsătoriilor între rude apropiate. Papa i-a confirmat interzicerea relațiilor între verii de gradul trei inclusiv, în special datorită riscului ca acestea să ducă la urmași. În timp ce biserica Romano-Catolică impune o dispensă ecleziastică pentru căsătoriile între veri de gradul unu și doi, Biserica Ortodoxă interzice căsătoriile consangvine încă din anul 692.⁶

În literatură, tema incestului a fost abordată încă din antichitate⁷. Povestea lui Oedip are rădăcinile într-unul dintre cele mai cunoscute mituri ale umanității, cea mai veche relatare fiind probabil cea din *Odiseea* lui Homer. În Cartea 11, Odiseu vizitează Tărâmul Morților și o întâlnește pe Epicaste, care, fără să suspecteze nimic, se căsătorise cu propriul fiu și se ucisese de îndată ce realizase greșeala teribilă și de neiertat. În timp ce ea se chinuia în lumea umbrelor, fiul ei domnea peste Teba, deplângându-și la rândul său cumplita soartă.

Sofocle preia povestea de bază a lui Oedip și o adaptează în *Oedip rege*, tragedia considerată de Hegel drept cea mai reușită din literatura antică. Eroul grec sfidează limitele care separă ființele umane de zei prin îndrăzneala de a scăpa de profeția lui Apolo, iar deznodământul este unul teribil. Eșecul lui Oedip este în mod inextricabil legat de conceptul de necesitate care guvernează lumea antică. Această ineluctabilă forță care susține întregul Cosmos și influențează aproape orice acțiune umană îl prezintă pe om supus unei înlănțuirii de evenimente pre-stabilite de zeii capricioși.

Această fatalitate vine în apărarea eroului grec în măsura în care el **trebuie** să-șiucidă propriul tată și să se căsătorească cu propria mamă. Altfel, Oedip este un om liber. Când adevărul iese la iveală⁸, eroul ia decizia fără ajutorul intervenției divine. Sentimentul de vină și rușine este atât de copleșitor, încât nu mai există nicio altă soluție în afară de autopedepsire. Dacă Iocasta hotărăște să se spânzure, Oedip își scoate ochii⁹, alegând să-și ducă restul zilelor ca un sărman orb rătăcitor pe pământ sub povara trecutului. În loc să-și găsească scuze, Oedip se sancționează pentru încălcarea legilor zeilor și a oamenilor și ne învață o lecție esențială despre demnitate și asumarea responsabilității.

Acest arhetip al lumii antice este preluat de Freud, care îl plasează în centrul vieții emoționale a omului. Complexul lui Oedip se bazează în exclusivitate pe drama adultului din tragedia greacă care, susține Freud, este încă capabilă să îl impresioneze pe cititorul modern în măsura în

⁵ Inez Egerbladh, Alan Bittles. 2008. *The Influence of Consanguineous Marriage on Reproductive Behaviour and Early Mortality in Northern Coastal Sweden in Kinship and Demographic Behaviour in the Past*, ed. Tommy Bengtsson and Geraldine P. Mineau, Springer, Netherlands.

⁶ Prin comparație, islamul permite căsătoriile dintre veri primari, dar le interzice pe cele dintre unchi și nepoată. Budismul și, într-o anumită măsură, hinduismul, permit în general căsătoriile între veri primari. În unele comunități de evrei sefarzi, căsătoriile dintre unchi și nepoată sau veri primari sunt acceptate.

În Vechiul Testament, căsătoriile consangvine erau uneori îngăduite doar cu scopul nașterii de copii.

⁷ Tema incestului a fost abordată mai mult sau mai puțin explicit în literatura engleză de Shakespeare (în 21 de piese incluzând *Hamlet*, *Pericle*, *Richard III*, *Henry VIII*), Charles Dickens (*Timpuri grele*), Emily Brontë (*La răscrucă de vânturi*), Thomas Hardy (*Jude cel neștiut*), Henry James (*Creanga de aur*), Joseph Conrad (*Inima întunericului*), James Joyce (*Ulișe*), D. H. Lawrence (*Fii și îndrăgostiți*), Ian McEwan (*Grădina de ciment*), etc.

⁸ Se susține că investigația ordonată de Oedip pentru identificarea și pedepsirea ucigașului regelui Laios este prima povestire polițistă din literatură.

⁹ Sentimentul rușinii se asociază semnificativ cu cel mai important dintre simțuri; este demonstrat științific că primim cele mai multe informații despre lumea exterioară prin intermediul vederii.

care ne face să devenim conștienți de propria identitate, în care subzistă aceleași impulsuri primare (paricid și incest), dar într-o formă suprimată.

În contrast cu teoria freudiană, Jacques Lacan¹⁰ propune același complex ca fiind drama unei ființe ce vrea să devină subiect și nu poate atinge acest scop decât prin conformarea la regulile sociale. Societatea și structurile ei sunt întotdeauna prezente în forma instituției familiei, iar tatăl este reprezentantul legii societății care interzice copilului uniunea duală cu mama. Complexul lui Oedip este, prin urmare, drama trecerii de la omul natural la cel al Culturii, limbajului și civilizației.

Filosoful Edmond Ortiguez¹¹ și psihologul Marie-Cecile Ortiguez abordează complexul oedipian tot ca pe un fenomen cultural. Prohibiția incestului se înscrie într-un cod social care pre-există existenței individuale. Copilul înfruntă problema diferenței dintre sexe, al locului trei pe care îl deține în cuplul parental și al interzicerii incestului tocmai prin faptul că este crescut în aceste reguli sociale pre-stabilite. Este imposibil ca relațiile de rudenie să coincidă cu relațiile prin alianță, căci astfel se periclitează recunoașterea reciprocă a ființelor. Copilul care nu are un rol bine stabilit într-un grup nu poate deveni „subiect” sau membru plin și complet al societății.

Mary Hamer¹² aduce o nouă perspectivă asupra teoriei lui Freud, prin schimbarea atenției de la experiența adultului la cea a copilului. Abandonat de părinți și privat de dragostea și protecția lor firească, în copil se dezvoltă sentimentele de angoasă și furie care conduc inevitabil la dorința de a se răzbuna pe tată și de a restabili legătura cu mama. Drama adultului constă chiar în această privațiune a copilului și nu, după cum susține Freud, în lupta interioară dintre sentimentele ambivalente ale copilului față de părinții săi și modul în care „învață” să și le reprime. Hamer afirmă că povestea antică scoate în evidență, de fapt, o diformitate a societății care dă naștere la incest, și anume lipsa de afecțiune și responsabilitate.

O abordare esențială a complexului oedipian este cea religioasă și spirituală, făcută de Părintele Ghelasie Gheorghe¹³, care o integrează în cele nouă repere de psihanaliză creștină bazate, după cum însuși mărturisește, pe revelația biblică și interpretarea ei de către Sfinții Părinți. Părintele Ghelasie evidențiază faptul că ceea ce conta în starea de Rai era viața sufletului, deci sexul exista doar ca diferențiere la nivel biologic între masculin și feminin în vederea Nașterii. Pierderea Raiului atrage după sine o inversare a priorităților, astfel încât viața trupului fiind înaintea celei a sufletului, sexul devine asociat cu plăcerea și înlocuiește Bucuria Supremă a Nașterii. Părintele Ghelasie subliniază că „Nașterea este originea «dihotomie» Bărbat și Femeie care sunt o UNITATE spre Tripla Deschidere, Copil-Bărbat-Femeie,” deci unirea lui Adam cu Eva nu are în vedere Întregirea, ci Renașterea lor prin Copil.

În centrul psihanalizei creștine se află complexul Copilului, sau mai precis „**complexul Nașterii Copilului din noi**,” spre deosebire de psihanaliza freudiană centrată pe complexul sexual. Freud are dreptate când vede copilul asociat cu uciderea și sexualizarea, dar părintele Ghelasie remarcă faptul că lui Freud îi scapă esențialul, și anume că originea incestului este chiar Uciderea Copilului. Psihanalistul face o greșală majoră când suprapune sexul cu copilul care este Sacru, „dincolo de sex,” având Chipul a-sexuat precum Îngerii. Dacă psihanaliza lui Freud are ca soluție conștientizarea impulsurilor sexuale ce nu au nicio legătură cu Nașterea, psihanaliza

¹⁰ Jacques Lacan. 2006. *Ecrits. The First Complete Edition in English*, translated by Bruce Fink, W.W. Norton & Company.

¹¹ Edmond Ortiguez, Marie-Cecile Ortiguez. 1966. *Oedipe africain*, Paris, Plon.

¹² Mary Hamer. 2002. *Incest: A New Perspective*, Blackwell Publishing Company.

¹³ Ieromonah Ghelasie Gheorghe. *În căutarea unei medicine creștine*.

creștină are ca soluție „de-sexualizarea prin Copilul a-sexuat.” Prin urmare, Conștiința Creștină începe cu „**NAȘTEREA FIULUI-COPILULUI HRISTIC.**”

Părintele Ghelasie susține că fiecare Copil are un Centru de Personalitate bine-determinat și anume Supraconștiința că este un Cineva în el. Acest Centru de Personalitate, în psihologie numit Eu personal, este originea tuturor fenomenelor psihice, de la cele instinctuale la cele rațional conștiente. „**Centrul de Personalitate este însăși INDESTRUCTIBILITATEA**”, iar păcatul originar a atras după sine moartea, adică distructibilitatea, și implicit teama de moarte, adică teama pierderii caracterului indestructibil originar. Auto-conservarea și conservarea speciei devin consecințe firești ale acestei frici. Deși Freud vede angoasa ca sursă a fenomenelor psihopatologice, nu o poate identifica. Părintele Ghelasie ne descoperă Păcatul ca fiind sursa Angoasei. Dacă la Freud sexul reprezintă refularea impulsurilor instinctuale, în psihanaliza creștină sexul este modalitatea biologică pentru renașterea Centrului de Personalitate a-sexuat și supra-sexuat. „Centrele de Personalitate sunt Adam și Eva ca Bărbat și Femeie, apoi Mama și Copilul, apoi UNIREA cu DUMNEZEU ca SUPRAPERSONALIZARE Divină a Creației, scopul în sine de fapt al Creației.”

Esența Centrului de Personalitate este COMUNICABILITATEA, iar a acesteia, Filiația. Părintele Ghelasie este de părere că Freud greșește când înscrie această comunicabilitate în sfera impulsurilor sexuale și vede Mama și Copilul drept rezultatul aceluiași impulsuri. Esențial în psihanaliza creștină este faptul că ORIGINEA Renașterii Centrului de Personalitate este Paternitatea, nu Maternitatea: „Dacă luăm ca MODEL pe însuși HRISTOS OMUL, vedem că **esența PERSONALITĂȚII Sale este TATĂL**, adică Paternitatea în Sine. «Cine M-a văzut pe Mine, a văzut pe TATĂL» (Ioan 14, 9). Și de aici noi identificăm esența Copilului, care este TATĂL, nu «libidoul Mamei.»” Prin păcat, omul a pierdut conștiința Paternității Divine, iar acest vid l-a umplut cu auto-paternitatea numită sex. Complexul lui Oedip este complexul „golului de paternitate”, căci **doar** necunoașterea paternității face posibil incestul.

Spre deosebire de Freud și Jung, care au încercat din răspuțeri să găsească Arhetipul Naturii de Creație, dar au eșuat, încadrându-l cumva în sfera instinctelor, psihanaliza creștină are ca Arhetip **MODELUL de FIU**. Părintele Ghelasie afirmă că Freud face de fapt psihanaliza „de-sacralizării psihicului”, întrucât explică toată viața psihică prin intermediul impulsurilor sexuale. Psihanaliza creștină vede psihismul prin Arhetipul Fiului cu cele două deschideri, Paternitatea și Maternitatea. În mod paradoxal, „Fiul naște pe Mama Sa” și renaște tot prin Mamă, care este deci „Renașterea Fiului, nu «desfrâul-libidoul» Fiului ca la Freud.” Sexul este incest, după cum spune Freud, dacă nu duce la naștere, căci golul ne-nașterii de Fiu este „umplut” de patologia sexuală.

Viața psihică este Memoria Originilor, a Supramemoriei Paternității și apoi a Memoriei Maternității, adică a Originii de Creație. Aici, părintele Ghelasie scoate în evidență importanța vitală a Iubirii și Dragostei:

IUBIREA este esența MEMORIEI PATERNITĂȚII DIVINE, cea mai esențială și cea mai metafizică Componentă Psihică. După Iubirea Divină este Dragostea-metafizicul de Creație. (...) IUBIREA este ARHETIPUL Bărbatului și Dragostea este Arhetipul feminității. Bărbat înseamnă „Pecetea Chipului lui DUMNEZEU” și Feminitate înseamnă „Pecetea Chipului de Creație.” Acestea sunt Arhemodelele Psihismului, dincolo de sex, care apoi se traduc și ca model sex.

Psihanaliza creștină a părintelui Ghelasie evidențiază faptul că incestul răstoarnă relațiile dintre Arhetipuri și produce un **dez-echilibru ontologic, patologic, fără soluții**. Întrucât

creștinismul vede omul ca fiind înzestrat cu deplina libertate de alegere, putem afirma că incestul se dovedește a fi una din acele opțiuni care afectează profund sau iremediabil ființa umană pe plan moral, spiritual și fizic.¹⁴

În *Middlesex* se găsesc sintetizate toate aspectele negative legate de incest: concepția fatalistă a anticilor regăsită în destinul naratorului care a fost „decis” de alții înaintea lui, explicația științifică a formării unei gene anormale și degenerarea datorată ieșirii din arhetipuri. Recenziile romanului scot în evidență doar primele două aspecte. Sunt remarcate, în acest sens, atenția acordată de Eugenides detaliilor bizare și abilitatea de a descrie oribilul într-o manieră cu accente comice. Incestul este considerat încălcarea unui tabu, iar Eugenides este apreciat pentru modul grațios în care îl atrage pe cititor și îl determină să nu judece personajele pentru alegerile făcute.¹⁵

Această interpretare a romanului în care „oribilul” este plasat în zona rizibilului sau a unei normalități în care totul este luat „ca atare,” promovează libertatea ca libertinaj, dacă nu chiar exhibiționism, deci incestul ca opțiune legitimă. Oricât de remarcabilă ar fi maniera narativă în care este prezentat, incestul **trebuie** însă „denunțat” înainte de orice ca un act esențialmente degradant și distructiv, care indică **dez-ordinea** și **dez-echilibrul** unei lumi **dez-golite** de frumusețe autentică, o lume care și-a pierdut **Reperele** și care bătăie în căutarea unor surrogate facile și rapide de fericire.

Romanul lui Eugenides demonstrează că libertatea care sfidează norme existențiale¹⁶ ne îndepărtează primejdios de mult sau definitiv de „obligația fericirii”, pe care Steinhardt ne spune că o avem. *Middlesex* dovedește, de asemenea, că această „obligație” se realizează nu în mod izolat, ci printr-o raportare permanentă și responsabilă la ceilalți.

¹⁴ În *Teologia dogmatică ortodoxă*, Dumitru Stăniloae susține că cel mai prețios dar primit de om la naștere este libertatea de a-și alege atitudinea și acțiunile în toate împrejurările. Libertatea este o potență spirituală pe care omul trebuie să o păstreze printr-un efort susținut. Când Dumnezeu le-a poruncit primilor oameni să nu mănânce din pomul cunostinței binelui și răului, le-a cerut, de fapt, să reziste tentației prin intermediul simțurilor în favoarea unei creșteri spirituale. Prin opțiunea nerespectării acestei porunci, Adam și Eva și-au afirmat propria autonomie, care a însemnat începutul încorsetării egoiste a omului în el însuși. Ei au aflat cum dulceața inițială a răului a dispărut, lăsându-i cu gustul amar al consecințelor lui distructive.

Din această perspectivă, povestea personajelor lui Eugenides seamănă în mod izbitor cu istoria protopărinților noștri. Precum Adam și Eva, Lefty și Desdemona sunt alungați din Casa Perfectă datorită încălcării unui Cod, deci a pierderii unei stări de inocență. Astfel că povara lor este dublă: pe de o parte, ei trebuie să îndure toate suferințele unor exilați ce încearcă să-și reconstruiască o altă Casă, de obicei o copie imperfectă a primei, pe un pământ necunoscut. Pe de altă parte, și chiar mai semnificativ, ei urmează să fie chinuți de sentimentul de vinovăție și teamă că generațiile viitoare vor purta stigmatul gestului lor nesăbuit. Se remarcă, totuși, că plecarea spre „pământul făgăduinței” este a doua șansă a reabilitării, pe care personajele lui Eugenides o „primesc,” dar o refuză fără prea multe remușcări.

¹⁵ Cal Stephanides încearcă în câteva rânduri să-și absolve bunicii de orice vină, aducând ca argumente condițiile presante și singuratic în care aceștia trăiau. Desdemona ar fi încuviințat căsătoria cu fratele ei întrucât nu spera că ei doi vor scăpa cu viață din război. De asemenea, naratorul mărturisește că își invidiază bunicii pentru faptul că trăiau într-o epocă mult mai liberă, neîncorsetați de legile geneticii.

¹⁶ Legea a ajuns să garanteze libertatea aproape nelimitată a oamenilor. Astfel, legăturile incestuoase, fie ele și consensuale, sunt îngăduite în din ce în ce mai multe state. De exemplu, dacă la începutul sec. 19 în Olanda exista legea pedepsei cu moartea în cazul incestului între părinți și copii, iar în cazul altor legături incestuoase erau prevăzute pedepse corporale sau expulzarea, astăzi incestul consensual nu mai este considerat o infracțiune. La fel se întâmplă și în Franța, Spania, Portugalia, Belgia, Turcia, Federația Rusă, China, Coasta de Fildeș, Brazilia, Japonia, ș.a. Unele sancțiuni sunt interzicerea căsătoriei între frați sau nerecunoașterea copiilor rezultați din legături incestuoase.

Se pare că tendința zilelor noastre este aceea de a fi (re)educați spre a accepta inacceptabilul. Ne punem întrebarea dacă literatura aplecată asupra a ceea ce este imoral, patologic, morbid, violent, traumatizant, nu atrage atenția tocmai printr-o abordare permisivă, care nu ridică probleme de conștiință, ci reflectă și chiar întreține și induce o stare de așa-zisă normalitate?



poezie a întâlnirii cu Dumnezeu (3)*

În penultima poezie din ciclul *Preludii*, Cel căutat e simțit ca aflându-se dincolo de norii ce plutesc peste toate cele pământești și trecătoare, sau în întunericul în care se scufundă subiectul uman, care s-a desfăcut de toate, întuneric care îndeamnă la tăcere. Descrierea celor ce ispitesc pe om, împiedicându-l să vadă pe Cel-mai-presus-de-toate, se face și ea în termeni contradictorii. Subiectul uman trebuie să se ridice peste ele ca peste niște „sfere albastre, mișcări rotitoare, înghețuri”, pentru că prin păruta lor limpezime, prin monotonia și răceala lor, nu comunică viața. Trebuie să se ridice peste „triste sfere mereu învârtindu-și absența”, pentru că sunt ca și cum n-ar fi, tocmai pentru că nu comunică viața. „Parcă ar fi” numai. Dar se învârtesc atât de statornic, încât cu toată transparența, par a nu fi: un neant într-un „ocean de neant”, sau într-un altfel de neant decât cel ce le e propriu, într-un neant pe care nu-l putem considera a fi una cu cel al cugetării, ca entropie, pe care nu-l putem exprima cu vorba și nici cu tăcerea. De aici se vede că putem cunoaște diferite grade de neant. Dar aceasta înseamnă că neantul adevărat nu mai poate fi cugetat, exprimat și întâlnit de noi care existăm, sau că nici nu mai există peste tot. Căci chiar cuvântul nostru, sau tăcerea noastră care vrea să exprime neantul, ajută osteneții noastre să-l exprime. O osteneală atât de neînsemnată încât putem să n-o măsurăm, o dată ce putem să ne sugerăm neantul.

Noi nu mai putem întâlni neantul pentru că nu putem să nu fim ca „o mână căutând lângă ea altă mână”, ca un ochi care caută să privească lumina în alt ochi și află deseori veșnicia în el. Astfel, chiar prin ceea ce ne pare a fi neant, întâlnim veșnicia, dacă ne regăsim conștiința de noi înșine. Dar o întâlnim prin comunicare cu altul, chiar dacă părem că nu suntem (nefiind) prin noi înșine, sau nu suntem de fapt, o dată ce nu suntem prin noi înșine, ci scoși din neant de Creator care ne apără de el. Deci la neantul total nu mai putem ajunge, Creatorul nerevenind asupra faptei Sale creatoare. Mai degrabă ajungem din neant la veșnicie.

Dar numai în alți ochi întâlnim lumina, pentru că în ei întâlnim conștiința despre lumină, care ne ajută a ne trezi la conștiința despre lumină; și numai în mâna altuia găsim iubirea care ne bucură viața, pentru că numai în ea aflăm pornirea conștiință de a fi ajutați sau fapta iubirii. Numai ochii și mâna altuia ne scot din îndoiala dintre existență și neant.

Dar aceasta înseamnă că numai ochii și mâna unei persoane supreme ne dau și ne susțin viața în veci.

Merită să redăm întreg textul acestui fragment de extraordinară descriere dialectică a existenței noastre, existență care se mișcă între neant și veșnicie. Toate sunt:

* Partea a treia din Prefața la volumul „Întâlnire cu Dumnezeu” (ed. Trinitas, Iași, 2003), pe care o vom publica integral în paginile revistei Sinapsa. Mulțumim d-nei Lidia Stăniloae pentru acordarea permisiunii de a publica acest text. (n. red.)

*... tristele sfere mereu învârtindu-și absența –
cum că ar fi sau albastre vârtejuri cum n-ar fi
neantul prezent în oceanul de neant sau de altfel
de neant sau de ceea ce-i altfel sau chiar mai departe
dincolo poate de ceea ce zicerea-i dă osteneală
sau nu mai poți măsura osteneala cu cotul
cu entropia, cu neantul, cu vorba și chiar cu tăcerea,
fulgere, clipe, cuvinte sau oricare nume,
mâna căutând lângă ea altă mână,
ochiul privind în lumină, în ochi sau alt nume –
poate chiar veșnicie.*

(Preludii IX)

Dacă neantul propriu-zis nu există, e firească concluzia care se poate trage:

Că nici n-a fost nimicul vreodată...

(Münchhausen)

Numai când *Cel-ce-este-din-veci* a purces să dea existență la ceva ce nu era, a apărut o caracteristică a ceea ce a pricinuit faptul creației din nimic, sau faptul de a nu fi venit la existență din ceva, ci din nimic. Noaptea nu poate să apară fără zi. Ziua nu apare simplu, ci din noapte:

*E zi când noaptea știe și s-arată
tristețea râsului plătind simbrie.*

(Münchhausen)

Căci numai când apare ceva ce n-a fost, se naște întrebarea de unde a apărut și răspunsul trebuie să sune: din nimic.

Ceea ce a apărut e ca un cerc apărut pe apă, ceva care este și nu este:

*Căci se cuprinde-n sine întrebare
cum cercuri, cercurile cresc pe ape...*

(Münchhausen)

Singura explicație a unei apariții din nimic, nu poate fi decât aceea că ceea ce nu e, e adus la existență de *Cel-ce-este*.

Dar faptul că ceva a primit ființa prin *Cel-ce-este*, din ceea ce nu era, arată că acel ceva nu are ființă din El, în sens panteist.

Căci ce a apărut din ceea ce nu era, arată mereu în sine că nu a apărut din existența fermă și veșnică a Celui-ce-este:

*Ci iată, neființa ființă-și are,
din Este fiindcă poate să se-adape.*

(Münchhausen)

Se adapă din „Este” ceea ce e adus la existență de *Cel-ce-este* numai ca existență a neființei, ca existență din neant.

S-a dat astfel realitate la ceva care nu era prin sine, la ceea ce nu are ființă în sine.

Întrebarea pe care mi-o pun cu privire la ce înseamnă existența mea, are fel de fel de răspunsuri, șirete, contradictorii, ba ar fi, ba n-ar fi.

Când spun că sunt prin mine, fac ceea ce făcea Münchhausen, care spunea că s-ar fi putut ridica din noroi, trăgându-se el însuși de plete:

*Și tot pășind, răspunsul se-ncovoie
în hora lunecărilor șirete,
precum odinioară din noroaie
s-a smuls eternul mincinos, de plete.*
(Münchhausen)

Altădată, nimicul, care e unit cu existența noastră, e numit de poetă „zero”, dar un „zero vulnerabil”, deci existent în alt mod.

Toate conțin în ele nimicul, dar un nimic vulnerabil, neavând putere total nimicitoare. Toate stau sub puterea vieții din ele, a unei vieți care își are temelia în puterea nemărginită. Acest lucru îl pune poeta în evidență în poezia *Vulnerabilul zero*.

Toată existența noastră e o unire de putere cu neputință, e un zero slăbit de către existență. Pe de o parte, simțim puterea lui „zero” în frica pe care i-o purtăm, pe de alta, această frică ne ajută să-l ținem în frâu. Chiar poftele se nasc din frica de nimic, dar ea îl face pe acesta să sângereze:

*Pantere pândesc cu spinări încleiate
de poftă
pe vulnerabilul zero
și gbearele lor sângerează golul
jucându-l.*

Cu cât ne simțim mai amenințați de moarte, ca produs al nimicului sau al lui „zero” aflat în noi, cu atât ne îndepărtăm mai mult de moarte, căci puterea vieții, care i se opune, îndepărtează moartea de la noi:

*Cum doare, cum doare
și cum aștept mușcătura mortală
să mă îndepărtez de moarte.*

Aceeași unire de neant și viață o arată cuvintele, ele ducând ba spre neant, dar nu neantul total, ba spre viață. Cuvintele pot aluneca pe netezimi superficiale, devenind „trepte de iad”. Ele zugrăvesc o lume a mirajului care ascunde, acoperă golul într-un mod halucinant. Din pricina lor nu mai suntem demni de crezare, se desființează orice comunicare între mine și ceilalți, ceea ce echivalează cu iadul. Totul pare luminos, când, în realitate, el se transformă în labirinturi care nu pot scoate la lumină, nici pe cel ce vorbește, nici pe cel ce ascultă; care dispar, până și ele, ca și cum ar arde, s-ar transforma în scrum:

*Cuvinte, nu-mi fiți trepte către iad.
Alunec peste netezimi înșelătoare;
halucinant, mirajul joacă-n soare
și cad prin scrum de labirinturi, cad.*
(Îndoială)

Prin asemenea cuvinte cădem tot mai jos, în iadul care echivalează cu moartea. Cuvintele devin astfel niște „giulgiuri opace”, în care ne înfășurăm tot mai mult, prin care nu se vede nimic, opace pentru cel ce le rostește și pentru cei ce le ascultă. Prin ele, cel ce le ascultă vede un

mort și nu pe cel ce le-a rostit. Un mort, care nu se poate zbate să iasă din ele. Adâncurile din el au murit înăbușite. A rămas numai o superficialitate înveninată de mândrie, de dușmănie, de bârfe, care nu poate fi redusă la tăcere: superficialitatea cuiva care nu mai încetează să se laude, să critice, să-și pledeze interesele:

*Mă-nvârtelesc în giulgirile-opace,
nu mă mai zbat să scap din gheara lor.
înăbușite, adâncurile mor.
Doar coaja-nveninată nu mai tace.*
(Îndoială)

Dar cuvintele au și altă posibilitate, pentru că în îmbinarea dintre viață și neant ele pot fi folosite și în slujba vieții.

Prin ele gâlgăie eternitățile. Râul vieții nu se va opri, în acest caz „spăimântat”, din drumul lui. Chiar din vâlvătăile mânjite ale vieții, exprimate prin cuvinte, poate apărea lumina. Căci chiar împușinarea vieții, pe care o provoacă cuvintele, îi face pe unii să se sperie, în fața neantului ce crește, de apropierea morții și să se întoarcă întrebuițarea lor spre folosul vieții, făcându-le instrumente de exprimare a comuniunii și a eternității:

*Când gâlgăie eternități mirate
se-oprește râul spăimântat de drum?
Din vâlvătăile mânjite, cum
n-ar izbândi lumina să se-arate?*
(Îndoială)

Îmbinarea dintre neant și existență face, după ce omenirea a căzut din plinătatea legăturii cu izvorul vieții, ca toată istoria omenirii să fie ca o trecere necurmată pe apă a unor „plute sure, zâmbitoare și triste” în același timp, a persoanelor umane nedeplin luminate, dar nici total întunecate de către nimic (zero), către viața de dincolo de viață ca o „zare”. Dar numai cei ce poartă, nu „giulgiurile” unei morți ce a devenit și sufltească, ci pe ale unei morți față de cele trecătoare, înaintează spre viața viitoare. Acoperiți cu giulgiurile lor, bătute de vântul tuturor împrejurărilor vieții, al temerii de ele, al amintirii lor, pătrunse de preocuparea de prezent, de viitor, de regretul pentru trecut, ei înaintează spre o viață viitoare, „pe cealaltă parte a zării”. E o înaintare de „trei ore, trei zile, trei timpuri”, trecând neprihăniți prin valurile cețoase și pierind, nu știm unde, într-un nicăieri care poate fi oriunde:

*Pe apă cu-ntinsele giulgiuri bătute de vânt,
de nume de vânt, de teamă sau poate de-a lui amintire
trec necurmat către zare. Trei ore, trei zile, trei timpuri,
pier în acel nicăieri pretutindeni și veșnic
pe cealaltă parte a zării...*
trec necurmat către zare și duc pe catarg răposatele păsări.
(Îndoială)

O prezentare extraordinar de impresionantă și de veridică a neantului, intensificat la extrem, fără să o desființare a existenței, ne oferă poeta în poezia *Chinuitoarea inconsistență*. În această intensă eficiență a neantului în existență, aceasta e slăbită extrem, întoarsă, contrazisă în toate felurile. Unde e prezent neantul, acolo „focul are întors și vântul bate spre sine, stors... unde pâraiele-s de măracini... unde aerul cade bufnind... unde liniștea tropăie...”

Nici una din existențe nu-și împlinește rostul propriu, ci contrariul acestuia. Neantul nu e nimic din ceea ce cunoaștem ca existență reală. El nu e:

*nici dub, nici fum, nici țărână,
nici gând, nici putere, nici tihnă,
nici vrajbă, nici zbucium și-odihnă,
nici om, nici neom, nici părere,
nici ură, nici răs, nici durere.*

Unde e el, e contrazicere. Totul e negativ, piedică, minciună. Nimicnicia e stăpână pe toate, dar nu le desființează, pentru că în acest caz n-ar avea pe ce sta și stăpâni.

E stăpână:

*pe-oglinzi închircite, pe moartea cea vie...
Peste corăbii și mări mincinoase...*

El nu e, dar e ca atare în cele ce sunt:

*În mine, în noi, unde oare
Stă nefiind și nu moare?*

Nimicul nu poate duce nimic la neființa totală. Și nici el însuși nu ajunge la această neființă, o dată ce există în lumea creată de Dumnezeu din nimic: dar toate în care se află el sunt ciuntite, bolnave, chinuite, altfel de cum ar trebui să fie. Omul nu mai e om, dar nici neom. Nefiind omul cum ar trebui să fie, nu încetează cu totul a fi om, ci e și om și neom, sau „om-neom”.

Toate acestea trebuie înțelese mai ales spiritual. Prezența intensă a neantului în existența creată este aceea a răului, care apare când această existență slăbește legătura cu Dumnezeu, care, ca izvor al existenței, este „binele”. Răul, schimonosind totul, e totuna cu „urâtul”, cum îl numește poporul român. Iar binele e totuna cu frumosul concretizat în poveștile noastre prin simbolul lui Făt-Frumos. Binele e armonios, răul e hidos, pocit.

Lidia Stăniloae descrie neantul prezent în creatură ca urât, pentru că îl vede ca rău (*Chinuitoare inconsistență*).

Dar omul e chinuit de această stare. De aceea îl caută pe Dumnezeu ca pe izvorul vieții sale adevărate. Și cel ce-l află e Făt-Frumos.

13. Apropierea de Dumnezeu prin cuvinte și tăcere.

Depărtarea și apropierea de Dumnezeu prin cuvinte

Am văzut până aici cum cuvintele ne pot duce și spre moartea sufletească, spre iadul veșnic, dar și spre apropierea de Dumnezeu. Căci în ele se manifestă fie moartea, prin plăceri pătimașe, fie viața, prin renunțarea la ele în favoarea comuniunii iubitoare. Despre dubla folosire a cuvintelor vom vorbi în cele următoare.

Tema cuvintelor e o stăruitoare preocupare a poetei. Ea vede caracterul ambiguu sau ambivalent al cuvintelor. Pentru ea, cuvintele nu sunt numai expresii ale noțiunilor gândirii, ci și ale stărilor sufletești, de care sunt legate anumite înțelegeri ale existenței. Prin cuvinte se exprimă și se comunică pe sine altuia omul însuși, așa cum este el, cu varietatea înțelegerilor, simțirilor și scopurilor sale.

Când cineva voiește să se exprime prin cuvinte simple noțiuni ale lucrurilor, arată prin aceasta un fel superficial de a înțelege existența. Dar cei mai mulți oameni se ridică de la folosirea cuvintelor ca mijloc de exprimare a realității, văzută numai ca realitate materială, la exprimarea prin cuvinte a lumii văzute și a lor înșiși, ca realitate transparentă a unui plan mai înalt de existență.

Poeta a descris folosirea aducătoare de moarte a cuvintelor în poezia *Îndoială*, care începe cu versul: „*Cuvinte, nu-mi fiți trepte către iad.*”

Într-o altă poezie, ea descrie atât neputința cuvintelor de a exprima existența planului suprem al realității, cât și efortul unora dintre oameni de a se apropia prin ele de exprimarea acestui plan, care dovedește originea lor într-un partener suprem al dialogului pe care îl vrea cu noi: în Dumnezeu-Cuvântul. Dar, dat fiind că El e atât de înalt față de noi, cuvintele sunt, în același timp, neputincioase să-L exprime, de unde caracterul mai presus de cuvânt al Cuvântului care ne-a dat capacitatea cuvintelor.

Chiar și noi înșine, creați ca subiecte ale cuvintelor, după chipul subiectului suprem al cuvintelor, rămânem necuprinși de cuvintele noastre, deși, pe de altă parte, simțim nevoia să ne exprimăm și să comunicăm prin ele. Astfel, cuvintele ni se arată ca având acest dublu caracter: mijloace necesare pentru a ne exprima, pentru a ne adresa altora și chiar lui Dumnezeu, dar, în același timp, mijloace ce nu ne pot defini pe noi și cu atât mai puțin pe Dumnezeu. A vedea la ele numai unul din aceste caractere înseamnă a nu le înțelege în realitate lor adevărată. Cuvintele ne pun în legătură cu semenii și cu Dumnezeu, dar pe de altă parte nu pot cuprinde deplin această legătură. Ele ne exprimă pe noi înșine și pe alții, dar doar în parte.

Chiar prin faptul că prin cuvinte se dă omului conștiința că Dumnezeu e mai presus de tot ce spun ele se arată superioritatea Lui față de tot ce poate spune omul, față de toate câte le poate spune despre cele din lume. Cuvintele, arătându-și mărginirea, arată chiar prin aceasta că Dumnezeu e altfel și mai presus de ceea ce se poate exprima prin ele. Cuvintele au, astfel, în ele, o deschidere spre ceea ce e mai presus de ele, spre Dumnezeu. Omul trebuie să-și tacă cuvintele, iar după ce le-a rostit, își dă seama, chiar prin tăcerea la care trece, că Dumnezeu e mai presus de cuvinte. Însă omul nu se poate opri nici la tăcere. După ce a tăcut, caută iarăși alte cuvinte decât acelea pe care a trebuit să nu le rostească, să le tacă. Tăcerea e ca un „munte” deasupra cuvintelor folosite. Dar omul caută să treacă și peste acest munte:

*Se cațără cu-nverșunare cuvintele
nespusului să-i frângă gheara și dintele,
s-ajungă dincolo de muntele tăcerii...*
(Epistole III)

Deși conștient de neputința cuvintelor de a prinde în ele pe Dumnezeu, omul nu poate renunța la ele, căci îi sunt date pentru a-și arăta voința de a-L înțelege. Chiar dacă nu reușește să-l cuprindă prin cuvinte, vede cel puțin mai presus de cuvinte. De aceea, folosirea lor e normală, precum e anormală nefolosirea lor. În folosirea lor, omul manifestă conștiința despre existența lui Dumnezeu ca fiind mai presus de înțelegerea sa:

*Nisipuri de-ndoieli le spulberă veșmântul,
s-adună temător cuvintele-n cuvântul.
Umile sunt, că duc prea ne-nsemnată roadă
când șir fără sfârșit spre-a te găsi se-nnoadă.
Să strângă toată bogăția și s-adune,
puțin e multul, vorba când îl poate spune...
Ce aspră le e truda și totuși prea măruntă,
potecile muiate în beznă când înfruntă.*
(Epistole III)

Pe de o parte, nu putem să nu recurgem la cuvinte pentru a spune ceva despre Cel ce ni le-a dat pentru aceasta, pe de alta, ne rugăm să fim iertați când credem că am reușit să-L înțelegem, când ne mândrim crezând că L-am înțeles, că L-am coborât la nivelul înțelegerii și puterii noastre de a-L exprima. E bine dacă prin ele am actualizat conștiința noastră că El e mai presus de ele. Dacă n-am făcut-o, am căzut în superficialitate, ne-am depărtat de El. E remarcabilă subtila dialectică a cuvintelor:

*Mă iartă că la tine mă-ncumet să le-ndrept,
mândritu-m-am atâta că miezul li-e-nțelept,
că le-am crezut urzeala măiastră, de neînvinș
și pânza lor vicleană prea repede m-a prins,
înfășurat în vorbe, crezare prea le-am dat
de glasuri de sirene când m-am lăsat furat...*

(Epistole III)

Cuvintele sunt silabe incomplete și mărunte, care nu pot cuprinde universul unitar și multiplu în aspectele lui, cu atât mai puțin pe Dumnezeu. Sunt o pâlpare slabă care nu poate aprinde eternități, nici viața pentru eternitate. Ar fi o prostie vrednică de râs să te închini construcției lor de cioburi:

*Un univers s-așeză pe cioburi de silabă,
s-aprinzi eternități din pâlpare slabă
de ore pieritoare și lor să li te-nchini?*

(Epistole III)

Cuvintele sunt totuși de mare folos, nu numai prin conștiința despre infinitatea Creatorului spre care ele tind, pe care o animă, ci și prin mirarea pe care o nasc și o întrețin, chiar datorită neputinței lor de-a cuprinde și exprima în mod adecvat acea infinitate.

Mânați de acest sentiment, le îndreptăm spre Cuvântul și cerem să le primească drept un dar pe care ni l-a dat El Însuși:

*Cuvintele-mi primește, la tine să le-aduni
Să-și cate-ntr-una rostul, în ploaie de mirări...*

(Epistole III)

Mirările născute de cuvinte cunosc în felul lor pe Dumnezeu, dar în același timp nu-l cunosc. Însă, chiar prin această necunoaștere mirată, aduc o cunoștință și o bucurie. Ele își împlinesc, astfel, rostul și prin ceea ce află și prin ceea ce nu află despre Dumnezeu. Chiar această stângăcie a lor se face omului o scară spre Dumnezeu, dar și spre minunea creației Lui, pe care omul n-o poate cuprinde niciodată în întregime. Chiar din neînțelegerea celor din lume, din puterea lui Dumnezeu de a fi dat ființă din nimic celor create, omul învață marea putere a Celui-ce-este, a existenței Lui:

*Din stângăcie tristă, îngăduie-le scări,
descoperind poteci, să cerce peste creste.
Din tot ce e și nu-i, să-nvăț ceea ce este.*

(Epistole III)

14. Mistica mirării

Despre mirarea fără sfârșit pe care cuvintele ne-o prilejuiesc, chiar prin cunoașterea oferită de ele, deschisă totodată necunoașterii, mirare prin care se înaintează în adâncuri, fără să poată cuprinde vreodată necuprinsul, poeta vorbește mai stăruitor în *Cântec pentru mirare*.

Tocmai prin înaintarea în cunoaștere, mintea alimentează mirarea pentru ceea ce-i mai presus de cunoaștere și, prin aceasta, cheamă la noi eforturi de cunoaștere:

*Paharnică minte,
Toarnă în cupe mirări
.....
scurmând în pahar
adâncuri în care sporește
Adâncul.*

*Mai toarnă,
în cupe încape un ocean,
tălăzuie-n el necuprinsul.*

E de menționat că adâncul nu e o întindere neconcentrată, ci e adunat ca într-o cupă, într-un pahar, într-un ulcior. Dumnezeu e Cineva, e un Subiect, sau o Treime de Subiecte. Chiar persoana umană, care implică comuniunea interpersonală, e concentrare și infinitate. Obiectele, esențele, n-au concentrare. Numai la persoanele umane concentrarea e unită cu adâncimea. În simțirea minunii, infinitul se află într-o cupă.

Pe măsură ce se bea cunoștința din ulciorul divin, care poate aduna în sine mirarea fără sfârșit, alimentată de taina infinită a lui Dumnezeu cel personal, crește însetarea de cunoaștere. Chiar persoana e o mirare, sau un asemenea ulcior în care se toarnă mirarea: o mirare ce poate crește la infinit. Omul e capacitatea nesfârșită de mirare, putându-se nesfârșit actualiza ca mirare. Și în aceasta se arată că e făcut pentru a-L încâpea, treptat, în sine, pe Dumnezeu. Chiar conștiința omului e o conștiință a mirării, adâncindu-se ca vas al mirării, pe măsură ce se adâncește în sine și în orice, prin cunoaștere:

*Ulciorul danaid
cu buzele roase
de urme de buze,
mirările cresc
o dată cu-arșița.
Mirare mi-e setea,
mirare-i că sunt,
mirare-i cum știu ce-i mirare.*

Nu numai existența proprie e mirare, ci și tot ce i se dă ei spre cunoaștere, tot necuprinsul pe care-l pune în relief cunoașterea, precum și sesizarea faptului că totul e motiv de mirare. Mirarea se întoarce asupra ei însăși, multiplicându-se, arătându-se în alte și alte forme, ca tot atâtea ferestre deschise spre taina infinită...

Din păcate, noi am pierdut acest semn al umanului. Pe toate cele care ar trebui să ne mire, le declarăm, superficial, natură, legi.

Cuvintele sunt expresia gândirii îndreptate spre creația lui Dumnezeu, pentru ca din ea să se cunoască mărirea Lui. Această gândire i-o dă Dumnezeu numai omului, ca să poată stăpâni în

lume. Chiar și numai din aceasta el ar fi putut înțelege marea valoare ce i-a acordat-o Dumnezeu, ca să-l ridice la rangul de partener de dialog cu El. Dar omul n-a voit să priceapă, ci a preferat să se considere un produs al naturii inconștiente și deci inferior ei:

*Știi că sori am plămădit în stepe
în cari culorile creșteau răzlețe?
Din tot ce-ar fi-ncercat să te învețe
știi. Zadarnic, n-ai putut pricepe.*

.....
*și rânduit-am peste fire gândul
stăpân, să te slujească doar pe tine?*

(Epistole II)

Dumitru STĂNILOAE



scandalul Martiriului: A muri în și pentru Dreapta Cinstire și Dreapta Credință*

I. Martiriul ca Act Contra-Cultural

Martiriul este un scandal. Martiriul este o respingere a unei culturi care subzistă ca și cum Dumnezeu nu ar exista și/sau ca și cum Hristos nu ar fi Fiul lui Dumnezeu și Mesia lui Israel. Moartea martirilor este o piatră de poticnire pentru cei care vor să afirme cultura dominantă, contemporană, seculară, post-modernă, post-tradițională, așa cum martiriul a fost o piatră de poticnire pentru cei care doreau să afirme lumea paleo-păgână sincretică în care S-a născut Hristos. Sângele martirilor scoate în evidență falia dintre Creștinătatea Ortodoxă și culturile heterodoxe care o înconjoară. Martiriul este un contra-exemplu la pretențiile aparent generalizate și, în mare măsură, încununat de succes ale acestei lumi, care îi aduc pe oameni în situația de a accepta „necesitatea” de a face compromisuri în favoarea revendicărilor unei culturi heterodoxe. În contrast cu toți cei care în mod „rezonabil” cad la învoială cu lumea din jurul lor, astfel încât nu doar să-și păstreze viața, ci și să aibă succes și prosperitate în conviețuirea cu cultura dominantă, martirii se desprind radical de asemenea „compromisuri necesare” și „acomodări rezonabile”. Cei care acceptă martiriul arată că este posibil să respingi pretențiile de autoritate ultimă a normelor morale ale culturii seculare dominante și, în loc de aceasta, să-l mărturisești pe Hristos.

Martirii sunt persoane care deranjează, deoarece sunt fundamentalști; ei îmbrățișează un angajament fundamental față de un adevăr transcendent a cărui autoritate morală este anterioară și prevalează asupra pretențiilor statului culturii seculare dominante. Termenul de „fundamentalist” este folosit aici după John Rawls (1921-2002), care susține că fundamentaliștii sunt persoane care „afirmă că ceea ce e adevărat din punct de vedere religios, sau ceea ce e adevărat din punct de vedere filosofic, are prioritate asupra a ceea ce este rezonabil din punct de vedere politic” (Rawls 1997, p. 806). Fundamentalismul religios recunoaște un adevăr religios care este anterior în autoritatea sa față de ceea ce e politic rezonabil. Martirii sunt fundamentalști în sensul că ei recunosc un angajament religios fundamental sau întemeietor față de un adevăr transcendent, a cărui autoritate întrece presupusa rezonabilitate a ordinii seculare, precum și toată forța seductivă a lumii și cărnii. În consimțirea lor de a accepta tortura și moartea, mai degrabă decât de a se acomoda la cultura dominantă sau de a recunoaște autoritatea ultimă a statului secular, martirii sunt fanatici.

* H. Tristram Engelhardt, Ph. D., M. D., este profesor în Departamentul de Filosofie, Rice University, și profesor emerit în Departamentul de Medicină, Baylor College of Medicine, Houston, Texas. Este senior editor al revistei *Christian Bioethics* (editată la Oxford University Press). Textul de față constituie o traducere a unei versiuni, ușor prelucrate, a eseului „*The Scandal of Martyrdom: Dying in and for Right Worship and Right Belief*”, publicat în: Simpozionul internațional „*Moartea Martirică*”, București, 11-12 Octombrie 2010, Fundația Sfânta Irina.

Împotriva fibrei culturii paleo-păgâne a trecutului, care a fost structurată în jurul unui postulat metodologic politeist (i. e. viața umană și cosmosul erau abordate ca și cum n-ar fi existat nici un Dumnezeu Creator personal și transcendent, ci o multiplicitate de zei, o multitudine de perspective religioase specifice) și împotriva fibrei culturii seculare contemporane dominante, care este structurată în jurul unui postulat metodologic ateist (i. e., angajamentul de a aborda viața umană și cosmosul ca și cum totul ar fi fără semnificație ultimă), martirii creștin-ortodocși mărturisesc, prin moartea lor, existența unui singur Dumnezeu Creator, unic, transcendent și personal, a Cărui perspectivă este hotărâtoare. În același fel, elementele neo-păgâne ale culturii dominante contemporane (i. e., care invită pe cineva să abordeze viața și realitatea ca și cum ar fi realități spirituale slabe, însă cu toate acestea realități spirituale instructive, ne-canonice) se opun recunoașterii de către martir a dreptei cinstiri și dreptei credințe canonice, datorate singurului Dumnezeu Transcendent. Martirii subminează concepția morală și post-teologică a culturii dominante prin faptul că proclamă prin moartea lor adevărul că toată realitatea provine din actul unui Dumnezeu personal foarte special, Care este Domnul. Martirii dezvăluie adâncă prăpastie morală și metafizică ce desparte Creștinătatea Ortodoxă de lumea vieții culturilor heterodoxe. Lumile acestora sunt în mod radical diferite prin faptul că sprijină înțelegeri incompatibile ale sensului vieții și înfloririi umane.

Martiriul, în acest eseu, identifică un act prin care o persoană, prin moartea sa în credință, din dragoste și încredere în Hristos, se unește cu Dumnezeu. Se acceptă, de asemeni, faptul că înainte de Învierea lui Hristos și de Cincizecime au existat evrei care au fost martiri ai Bisericii, ca membri ai sinagogii lui Mesia al Israelului, Cel ce urma să vină, în numărul lor intrând martiri precum cei șapte Macabei (zi de prăznuire 1 August, 2 Macabei 7, 1-41; 4 Macabei 8, 3-17) și sfântul Ioan Înaintemergătorul (29 August). Ei au murit pentru credința lui Mesia, supunându-și voia celei a lui Dumnezeu, murind înăuntrul comunității de cinstire și credință pe care a întemeiat-o Dumnezeu, comunitate care s-a continuat, acum însă în deplinătatea ei, în Biserică, în sinagoga Mesiei lui Israel. Biserica pământească, deși nu în deplinătatea sa, a existat deja începând cu Adam și Eva și dăinuie în mod neîntrerupt, fiind împlinită acum în Creștinătatea Ortodoxă. Pentru că s-a unit cu Hristos, martirul este o persoană care este cu certitudine în prezența lui Dumnezeu și este un drept ale cărui rugăciuni pot fi căutate în rugăciunile publice ale Bisericii (Iacov 5, 16). Un martir este un sfânt a cărui icoană poate fi așezată în biserică. Chiar dacă e necunoscut, un martir ia parte la rugăciunile sfinților înaintea lui Dumnezeu. Un act de martiriu, oricât de privat în mod inițial, devine un act public al Bisericii ca întreg.

Acest eseu explorează modurile în care martirii sunt o piatră de poticnire, un *scandalon*, o stinghereală pentru cei din cadrul culturii seculare contemporane, așa cum sunt pentru cei din cadrul culturilor păgâne șinctrice, fie ele paleo-păgâne sau neo-păgâne. Martirii pun sub semnul întrebării aceste culturi. În acest eseu, termenul paleo-păgân identifică păgânismul lumii antice, nefasonat de diversele angajamente morale ale Iluminismului. Acest păgânism a combinat un politeism robust cu diferite forme vibrante și concrete de superstiție. Termenul de neo-păgânism identifică afirmarea slabă generală contemporană a unei diversități de spiritualități, precum și a forței culturale a religiilor lumii¹, câtă vreme aceste spiritualități și religii evită să profeseze un adevăr canonic moral, religios și/sau metafizic, și câtă vreme aceste spiritualități sau tradiții religioase sunt încorporate în angajamentele Iluminismului cu privire la libertate, egalitate,

¹ Ca un exemplu de afirmare slabă a spiritualității și religiei, s-ar putea reflecta la modul în care Gianni Vattimo vorbește despre problema credinței religioase și modul în care Santiago Zabala a adus argumente în favoarea unui Creștinism non-teist (Vattimo & Rorty 2007).

demnitate umană și dreptate socială. Acest neo-păgânism este un politeism slab, care adesea nu se poate deosebi de o afirmare vagă a pluralității perspectivelor culturale religioase. În cultura seculară dominantă contemporană, angajamentele neo-păgânismului sunt făcute compatibile cu secularismul post-modernității contemporane, prin faptul de a privi religia și spiritualitatea ca pe o atitudine estetică, o atitudine care poate dezvălui un depozit de intuiții culturale ce pot îmbogăți și ghida euristic, însă fără forță canonică metafizică sau morală, o perspectivă adoptată, spre exemplu, de Habermas în perioada sa târzie (Engelhardt 2010).

Elementele robuste seculare ale culturii dominante se exprimă, adesea, într-un secularism post-creștin ostil oricărei recunoașteri a existenței lui Dumnezeu (Dawkins 2008, Harris 2005, Hitchens 2007). Un animus anti-creștin similar, însă fără angajamentele stridente pro-feministe și pro-homosexuale ale secularității moderne, stă la rădăcinile comunismului ateist, care a produs mulți dintre martirii veacului XX. Deoarece cultura post-creștină emergentă nutrește o atitudine adversă creștinătății și angajamentelor ei morale, această cultură este nepăsătoare față de recunoașterea martirilor, care arată că este bine să mori pentru o viziune morală și metafizică pe care această cultură o respinge. Dat fiind acest fundal cultural, se poate aprecia receptarea negativă a martirilor creștin-ortodocși în general și a martirilor contemporani în particular. Lumea martirilor este una pe care cultura dominantă, seculară, post-tradițională și post-modernă dorește s-o alunge într-un trecut îndepărtat. Martirii reești de sub comunismul ateist sunt, în mod special, problematici.

Comunismului ateist, care a generat mulți martiri în secolul al XX-lea, i-a lipsit puterea culturii greco-romane, care, prin superstițiile sale adesea atractiv articulate, putea să farmece și să ademenească. În contrast cu acesta, cultura neo-păgână emergentă contemporană încearcă să recâștige elemente ale forței seductive paleo-păgâne prin îmbrățișarea unei afirmări pozitive a licenței sexuale, în care granițele așezate de înțelegerile tradiționale ale perversității au fost șterse și în care vraja belșugului este mai puternic bulversantă. În toate aceste contexte, forța de subminare a martiriului a fost, și rămâne, respingerea fundamentelor culturii heterodoxe înconjurătoare, o dată cu atracțiile sale puternice de a se acomoda cu, și de se împăca cu lumea și carnalitatea. Martiriul subliniază vestirea lui Hristos că El nu a venit „să aducă pace, ci sabie” (Mt. 10, 33), martirul respinge pacificatorul proiect religios sincretic al reducerii pretențiilor ultime ale religiei spre a trăi în pace cu lumea și cu carnalitatea. Pentru a invoca o expresie modernă, martirul aruncă o mânășă în războaiele culturale (Hunter 1992). Martirul dezbină prin sublinierea concepțiilor incompatibile cu privire la înțelesul adânc al realității și al naturii împlinirii umane. Geografia profundelor dezacorduri morale, politice și metafizice care îi conduc pe martiri la moartea lor și a semnificației transcendente a martiriului lor este punctul central al acestui eseu.

II. Forța de subminare a martiriului

Punctele de dezacord ce separă înțelegerea pe care o are creștinătatea ortodoxă despre dreapta cinstire și dreapta credință de angajamentele sincretice ale culturii dominante seculare, pe care le subliniază martirii, sunt multiple. Întâi de toate, cultura seculară contemporană caută să se constituie pe sine ca perspectiva morală și ontologică autoritară, așa încât perspectiva din care se judecă ceea ce e rezonabil să nu fie în mâinile Bisericii, ci în ale ordinii seculare. Pentru a realiza aceasta, cultura seculară încearcă să diminueze pretențiile tuturor celorlalte perspective morale și ontologice diferite de a sa. Între alte lucruri, cultura seculară urmărește acest scop prin faptul de a-i încuraja pe credincioși să-și caracterizeze angajamentul religios ca pe o „tradiție”

precum în expresia „în tradiția creștină înțelegem...” sau „în tradiția luterană înțelegem...”. O asemenea formă de discurs este una rezervată pentru afirmații cărora le lipsește o certitudine și/sau pretenția de adevăr exclusivă. Astfel, ar fi deplasat pentru un medic să declare unui pacient: „În tradiția mea aveți un carcinom celular scuamos al plămânului; însă o tradiție medicală diferită poate privi lucrurile în mod diferit”. Pretențiile de adevăr obișnuite sunt, de regulă, considerate a transcende perspectivele tradițiilor particulare și a ținti spre o realitate care, cel puțin în miezul ei, este independentă de constructele sociale umane (d. ex., există un sens important în care cancerul există independent de concepțiile umane referitoare la această chestiune). Prin contrast, cu privire la adevărul religios, discursurile despre tradiții și toleranță sunt obligate să accentueze faptul că o perspectivă religioasă particulară este numai o tradiție religioasă particulară între altele. Reiese de aici că orice „tradiție” religioasă particulară este întregită înăuntrul mozaicului deplin de preocupări, tradiții și angajamente religioase umane. Martirii sunt insuportabili în afirmarea priorității absolute a ceea ce este religios rezonabil. Prezența martirilor, îndeosebi a martirilor contemporani, pune sub semnul întrebării aspirațiile culturii seculare de a pretinde o prioritate pentru relatarea sa despre ceea ce este rezonabil. Martirii mor pentru un adevăr care nu este doar adevărat în tradiția martirului.

Din prioritatea reclamată a rezonabilului secular urmează un al doilea motiv ce cântărește împotriva conferirii unei aprecieri pozitive martiriului ortodox din partea culturii seculare dominante curente, și anume, faptul că un martir cu un trecut politic inacceptabil, care în mod clar și neambiguu moare pentru Hristos într-o afirmare din toată inima a dreptei cinstiri și a dreptei credințe este sanctificat. Toate păcatele sale din trecut, toate fărâdelegile sale anterioare sunt acoperite de sângele martiriului, deoarece el a reușit să se unească din toată inima cu Hristos. După cum subliniază Tertullian, martirul „obține de la Dumnezeu iertarea completă, dându-și în schimb sângele său... [astfel încât martirul] dobândește iertarea tuturor păcatelor sale” (Roberts & Donaldson 1994, Tertullian, “*Apology*” L, vol. 3, p. 55). A fi un martir înseamnă a fi reabilitat în toate privințele. În cultura seculară dominantă, un martir care a comis în trecutul său delikte serioase și a fost asociat cu mișcări politice sau de alt fel socotite imorale sau politic inacceptabile rămâne suspect, dacă nu chiar descalificat de la recunoașterea ca sfânt prin martiriu, pentru că aprecierea seculară a dreptății respinge capacitatea martiriului de a acoperi toate păcatele trecute și de a da deoparte toate revendicările justițiare lumești. Faptul că martiriul autentic anulează revendicările dreptății seculare este, în termenii gândirii morale seculare, nu numai excesiv, ci și imoral și injust. Cu toate acestea, contrar dreptății culturii seculare, harul martiriului subliniază faptul că milostivirea lui Dumnezeu are prioritate asupra dreptății seculare. Dumnezeu poate ierta pe oricine și orice. După cum Dumnezeu i-a spus lui Moise: „Pe cel ce va fi de miluit îl voi milui și cine va fi vrednic de îndurare, de acela Mă voi îndura” (Ieș. 33, 19). Prin urmare, David, un ucigaș și adulterin, se roagă: „Ție unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut” (Ps. 50, 4, LXX). Unui păcătos notoriu căruia i s-a dat harul martiriului i s-a arătat cu adevărat o mare milostivire, una care dă deoparte toată vina justificată din punct de vedere secular, oricât de mare ar fi ea, un aspect ce poate avea legătură cu unii dintre martirii care au fost uciși sub comunism. Harul martiriului absolvă toate fărâdelegile.

În al treilea rând, existența martirilor creștin-ortodocși constituie o afirmare a unei perspective morale contrare aceleia a culturii seculare dominante. În mod obișnuit, are loc o încercare de a micșora importanța moralității creștine tradiționale, de a o supune cerințelor Iluminismului și de a privi nefavorabil mare parte din substanța ei. Părerea post-modernă generală a culturii seculare contemporane despre afirmațiile religioase și morale susține, totuși, o

narațiune morală canonică universală a sa proprie, și anume o versiune a narațiunii Iluminismului referitoare la libertate, egalitate, demnitate umană și dreptate socială, narațiune care a devenit articulată în revendicările recente privitoare la validitatea universală a drepturilor omului. Urmarea este că preocupările tradiționale legate de moralitatea sexuală, de moralitatea luării de decizii legate de sfârșitul vieții, precum și de angajamentele religioase și spirituale sunt diminuate. Într-adevăr, în cel mai bun caz ele devin simple alegeri personale ale stilului de viață, care urmează să fie tolerate, câtă vreme alegerile nu intră în coliziune cu angajamentele iluministe ale culturii seculare, un aspect subliniat atât de mișcările feministe, cât și de cele homosexuale. Angajamentele iluministe universaliste în numele libertății, egalității, demnității umane și dreptății sociale sunt considerate a reclama o afirmare a respectului mutual ce pune sub semnul întrebării caracterul hetero-sexual, esențialist în privința genului, al credinței creștin-ortodoxe. Moralitatea culturii seculare se opune esențialismului privitor la gen, preoției pur masculine și condamnării tuturor activităților sexuale din afara căsătoriei între un bărbat și o femeie. Prin faptul că credința creștin-ortodoxă este angajată într-o înțelegere heterosexuală, esențialistă în ce privește genul, a umanității și a relației umanității cu Dumnezeu, credința creștin-ortodoxă ajunge să fie privită ca un lucru pentru care nu se cade să-ți dai viața. Cu toate acestea, martirii au fost bucuroși să moară tocmai pentru această credință.

În al patrulea rând, martiriul este un afront la adresa păcii civile. Cultura seculară contemporană și-a asumat obligația de a stabili o pace între religii prin, *inter alia*, interzicerea discursului religios exclusivist. Cultura seculară caută să reacționeze la consecințele faptului că spusele lui Hristos decurg dintr-o recunoaștere a caracterului Său radical de a fi Adevărul. După cum a proorocit Hristos: „Căci am venit să despart pe fiu de tatăl său, pe fiică de mama sa, pe noră de soacra sa” (Mt. 10, 35). Pe de o parte, statul secular recunoaște faptul că Hristos este în acest punct corect, și anume că pretențiile referitoare la adevărul religios ultim, în privința căruia nu poate exista nici un compromis, sunt, în principiu, o amenințare la adresa dobândirii unei împărății seculare a păcii. Pe de altă parte, statul secular nu reușește, în general, să admită că în secolul al XX-lea milioane de persoane au murit din pricina concepțiilor seculare despre justiție și drepturile omului. Chiar și angajamentele ultime ale culturii contemporane față de drepturile omului, spre exemplu, pot amenința pacea cu o cultură confucianistă ce respinge substanța iluministă a unei asemenea discurs (Fan 2010). Date fiind angajamentele particulare ale culturii seculare dominante față de pacea civilă, pacea unei ordini politice predominante particulare, statul trebuie să excludă din ordinea de zi revendicările oricărui adevăr religios ce ar pune pe unele persoane împotriva altora și îndeosebi împotriva statului. În acest context, toleranța ajunge să se transforme de la evitarea forței împotriva celor ce îmbrățișează neadevărurile în mod pașnic, la acceptarea neadevărurilor altora, la considerarea lor nu ca neadevăruri, ci mai degrabă ca adevăruri culturale pentru cei ce le îmbrățișează, constituind astfel în particularitatea lor elemente parțiale ale deplinătății experienței umane. În cadrul acestei relatări despre toleranță, constatarea falsității altor perspective religioase devine o formă de discurs de ură ce trebuie interzis de către forma de guvernare seculară și cultura sa. Moartea unui martir este, în acest context, un act întrerupt al unui discurs de ură. Împotriva angajamentelor culturii seculare dominante contemporane față de inclusivitate, martirii afirmă în mod neambiguu caracterul exclusiv al adevărului religios afirmat în ordinea convenită. Martirii sunt, astfel, contra-culturali prin faptul de a reda în mod frapant ostilitatea esențială a culturii eterodoxe față de credința ortodoxă. „Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăște” (In. 15, 19). Martirii resping promisiunea secularismului cu privire la o pace imanentă în favoarea unei păci transcendente.

În ultimă instanță, existența martirilor creștini constituie o respingere a încercării de reducere culturală a creștinsimului prin secularism și neo-păgânism. Angajamentul culturii seculare privind prioritatea a ceea ce este secular rezonabil asupra a ceea ce este religios convenit, subordonarea forței sfințitoare a martirilor față de canoanele justiției seculare, diminuarea moralității creștine prin mutarea și reconstituirea ei înăuntrul constrângerilor moralității iluminismului, și interdicția pe care o pune ca asupra unui discurs de ură afirmațiilor exclusiviste referitoare la adevărul religios, conduce la o perspectivă culturală acoperitoare înăuntrul căreia toate religiile, inclusiv creștinismul, se cade să fie remodelate ca parte a moștenirii culturale a întregii umanități. Religiile lumii sunt, astfel, invitate să devină elemente ale moștenirii (*Kulturgut*) umane universale. Însă, așa cum s-a întâmplat cu paleo-păgânismul Imperiului Greco-Roman, această ofertă de receptare, afirmare și integrare cere creștinilor să transforme recunoașterea Adevărului final și ultim, al Persoanelor Sfintei Treimi, în ceva ce poate afirmat înăuntrul unui discurs estetic focalizat pe abundența culturală.

Reducția culturală a creștinismului, pe care martirii, prin existența lor, o resping, este un proiect cu rădăcini străvechi. Această mutație în discursul despre toleranță localizează sensul vieții și caracterul împlinirii umane înăuntrul orizontului finitului și imanentului, într-un chip analog modurilor în care cultura păgână sincretică a trecutului a încercat să localizeze toate afirmațiile religioase în cadrul unei culturi de toleranță mutuală, printr-o afirmare în principiu și o acceptare generală a convingerilor religioase ale celorlalți înăuntrul unei viziuni culturale politeiste acoperitoare. Lumea greco-romană antică în care au murit martirii creștinismului din primele patru veacuri, prin acceptarea zeilor și a convingerilor tuturor popoarelor cuprinse de Imperiul Roman, câtă vreme credincioșii lor afirmau autoritatea morală, politică și spirituală a Imperiului și nu respingeau ca greșit orientate și/sau false în mod substanțial afirmațiile celorlalte religii acceptate de către imperiu, a fasonat o cultură în care toate zeitățile națiunilor acceptate de către Imperiu au devenit parte a resurselor culturale ale Imperiului. Forța culturală a păgânismului greco-roman a stat în capacitatea sa de absorbire sincretică. Fiecare trebuia să-și privească propriile zeități ca fiind aproximativ la egalitate cu zeitățile altor popoare, de toate acestea trebuind să se apropie cu înfiorare. Zeii, precum și demonii, trebuiau luați în serios, însă nu cu exclusivitate. În mod similar, neo-păgânismul, pe care cultura seculară contemporană îl permite înăuntrul constrângerilor narațiunii iluministe cu privire la libertate, egalitate, demnitate umană și justiție socială, sprijină un politeism cultural în care toate religiile lumii sunt invitate să-și aibă locul lor. Moartea martirilor constituie o respingere a acestui proiect cultural și spiritual global.

Existența martirilor creștini este, prin urmare, un scandal. Martirii pun sub semnul întrebării încercarea culturii seculare dominante contemporane de a goli religia de orice adâncime metafizică care deranjează din punct de vedere secular. Cultura seculară dominantă contemporană se concentrează pe decuplarea religiei de afirmațiile metafizice canonice și angajamentele morale canonice care afirmă prioritatea sa asupra a ceea ce e politic rezonabil din punct de vedere secular, care afirmă o moralitate antihomosexuală, sexistă, care se angajează în presupusa intoleranță de a declara neadevărul altor religii și refuză să fie integrate într-o perspectivă culturală globală. Cultura post-creștină și adeseori neo-păgână poate să recunoască (și adeseori o face) forța generică și semnificația culturală a spiritualității și religiei. Cu toate acestea, se angajează să micșoreze valoarea afirmațiilor oricărei religii particulare cu privire la un adevăr canonic ultim, printr-o transformare fundamentală a forței afirmațiilor teologice. Această domesticire a religiei a fost în trecut, în parte, urmărită prin strategia kantiană a reducerii religiei

la forța sa morală. Totuși, dată fiind incompatibilitatea crescândă a concepțiilor morale creștine tradiționale despre sexualitate și despre luarea de decizii legate de sfârșitul vieții cu moralitatea secularismului post-creștin, strategia majoră a fost cea de a reduce religia la un complex de realizări estetice și culturale, cuprinzând arta, arhitectura, literatura, ritualul și spectacolul public. Scopul este cel de a transforma religia în general, și creștinismul post-tradițional în particular, într-o formă pe deplin compatibilă cu cerințele culturii seculare dominante contemporane. Spre deosebire de crearea iudaismului liberal printr-o moralizare și deritualizare a iudaismului ortodox, care a inclus o dispensare de cele mai multe dintre – dacă nu de toate – angajamentele normative legale specific evreiești, așa cum au fost ele impuse de cele 613 legi date de Moise, cultura seculară contemporană este în mare măsură familiară cu o slăbire a moralității generală a creștinismului ortodox, care își păstrează aspectele rituale (s-ar putea gândi despre anglicanismul sacerdotal că s-a acomodat în mare măsură la normele sexuale contemporane). Pentru a sublinia un aspect în anticiparea reflecțiilor ce vor urma, martirul afirmă, prin pierderea propriei vieții pentru Dumnezeu, o realitate transcendentă și un adevăr canonic în dezacord cu adevărurile imanente slabe afirmate de cultura seculară contemporană, care urmărește în mod sincretic să așeze toate spiritualitățile și religiile înăuntrul autorității sale.

Pentru cultura seculară dominantă a secolului XXI, martirii creștini ai secolului XX care au murit sub stăpânirea comunistă constituie un afront profund. După cum s-a remarcat, ei nu au murit pentru un sens secular al rezonabilului sau pentru crezul contemporan al libertății, egalității, demnității umane și justiției sociale, o moarte care ar fi fost vrednică de prețuire în cadrul culturii seculare. Mai curând decât pentru principii morale și politice acceptabile, martirii creștin-ortodocși au murit pentru Dumnezeu cel personal și transcendent, Care pune sub semnul întrebării autoritatea ultimă a moralității și justiției statului secular contemporan. Mai mult, martirii creștin-ortodocși au murit pentru o înțelegere a dreptei cinstiri și a dreptei credințe care în caracterul ei exclusiv a devenit politic incorectă. Preocupări similare ar cântări împotriva unui martir ortodox ucis de un membru al unei alte religii pentru convertirea co-religionarilor aceluia la credința ortodoxă, deoarece un asemenea martir ar fi socotit inacceptabil pentru nereușita de a tolera (i. e. „accepta”) religia celorlalți. Un astfel de martir ar amenința prioritatea contemporană conferită dialogului intercultural, care este încorporată în cadrul angajamentelor cardinale față de o pluralitate post-modernă de religii și spiritualități, o dată cu o micșorare afirmativă a preocupărilor morale religioase, toate acestea trebuind să fie asamblate în cadrul revendicărilor mai importante ale libertății, egalității, demnității umane și justiției sociale. Zelul religios urmează să fie re-direcționat spre urmărirea unei păci seculare, căutate prin transformarea religiei într-un bun cultural (*Kulturgut*). O persoană care a realizat martiriul prin faptul de a-i fi convertit pe alții ar fi privită ca una care și-a provocat în mod necuvenit propria sa moarte printr-o formă de discurs incitând la ură care, în mod inacceptabil, prin afirmarea adevărului unic al creștinătății ortodoxe, nu a reușit să respecte adevărul celorlalte religii. Relativ la aceste aspecte, zelul culturii seculare contemporane împotriva martirilor manifestă o consanguinitate cu cel al culturii greco-romane din lumea antică. Martirii constituie o subminare din punct de vedere cultural și o provocare la adresa păcii societății heterodoxe. Pomenirea publică a unor asemenea martiri este un act contra-cultural care amenință pacea seculară. Recunoașterea martirilor contemporani care au murit pentru o viziune a adevărului teologic incompatibil cu cultura post-modernă, post-tradițională, este, astfel, din perspectiva acelei culturi, de evitat.

III. Martiriul în lumea greco-romană: cel mai necumpătat dintre actele necumpătate

În lumea antică, insistența creștină diamantină asupra adevărului exclusiv al dreptei sale cinstiri și al dreptei sale credințe comitea o crimă împotriva toleranței și compromisului la care s-au oprit Imperiul Roman și cultura greco-romană antică. O epifanie a acestei toleranțe, precum și posibilitățile deschise creștinilor spre compromis cu păgânismul greco-roman, a fost pusă în scenă de împăratul roman Sever Alexandru (222-235 d. Hr.), care s-a rugat în mod personal la Avraam, Iisus, Orfeu și Apolloniu din Tyana (cca. 15 – cca. 100 d. Hr.).

La primele ore ale dimineții el s-ar fi rugat în sanctuarul Larilor sale, în care ținea statui ale împăraților zeificați – dintre care, însă, numai cei mai buni fuseseră aleși – și, de asemeni, ale unor anumite suflete sfinte, între ele numărându-se Apolloniu, și, potrivit unui scriitor contemporan, Hristos, Avraam, Orfeu, și alții de același caracter și, în afară de acestea, portretele strămoșilor (Aelius 1967, vol. 2, p. 235).

Sever Alexandru (cunoscut și ca Alexandru Sever), care nu era împotriva recunoașterii lui Hristos ca un zeu între mulți alții, constituie un exemplu al acomodării la care cultura paleo-păgână era dispusă să ajungă spre a îmbrățișa creștinismul în cadrul unei culturi de înțelegere reciprocă, respect reciproc și toleranță reciprocă. Cultura sincretică paleo-păgână greco-romană ar fi fost, probabil, dispusă să găsească un loc pentru Hristos și pentru creștini, dacă creștinii ar fi fost dispuși să-și remodeleze angajamentele lor teologice și să accepte a fi priviți ca unul dintre multele culte ale culturii greco-romane, prin considerarea Dumnezeului creștin ca un zeu între numeroși alții. Martirii creștini au respins această posibilitate în mod răsunător.

Martirii au rezumat angajamentul creștin exclusivist față de Dumnezeu și față de revelația Sa. Cultura paleo-păgână romană era, din contră, incluzivă, prin faptul de a da loc aproape fiecărui credincios al oricărei religii, câtă vreme religia și cultul ei erau dispuși să se așeze cu respect în cadrul unei afirmări a credințelor și cultelor religioase îmbrățișate de alții, precum și în cadrul autorității morale și spirituale guvernante a Imperiului. Nesupunerea martirilor la compromis, neacceptarea de a atinge o acomodare printr-o toleranță mutuală în care fiecare să afirme, cu respect reciproc, adevărul pozițiilor celuilalt, însemna pentru cultura greco-romană o poziție sărăcită, unilaterală, fanatică. Asentimentul creștinilor de a fi martiri a devenit o marcă distinctivă a radicalității creștinătății drept-credincioase, drept-cinstitoare.

Martirul creștin a străpuns orizontul finitului și immanentului prin afirmarea pretențiilor de necompromis ale unui unic Dumnezeu transcendent și personal. Consimțirea creștinilor de a accepta martiriul a izbutit să arate un adevăr dincolo de concepția greco-romană sincretică și un sens al acțiunii cuvenite dincolo de legea naturală păstrată cu sfințenie în *Instituțiile lui Gaius* (161 d. Hr.). Mai curând decât să urmărească „o viață lungă și zile bune” (Ps. 33, 12, LXX), martirii au căutat și caută veșnicia. Martirii au respins și resping ordinea preocupărilor umanității căzute „normale”, o ordine pe care politeismul lumii antice înclina s-o afirme. Contrar acestor acomodări, spre exemplu, Sfântul Ignatie al Antiohiei († c. 117) insista: „Rugați-vă, deci, nu căutați să-mi oferiți altă favoare decât cea de a fi jertfit lui Dumnezeu în timp ce altarul este încă pregătit... Toate plăcerile lumii, toate împărățiile acestui pământ, nu îmi vor folosi la nimic. Este mai bine pentru mine să mor în numele lui Hristos decât să împărătesc peste toate marginile pământului” (Roberts & Donaldson 1994, *Epistle of Ignatius to the Romans ii*, vol. p. 74; vi, vol. 1, p. 76). Sfântul Ignatie înțelegea marea valoare a martiriului, care i-ar fi îngăduit să-L iubească pe Dumnezeu în mod deplin și să dobândească prezența nemijlocită înaintea lui Dumnezeu. Martiriul sfântului Ignatie combină, astfel, o respingere a perspectivei religioase culturale a Imperiului cu o afirmare a întâietății categorice a Împărăției lui Dumnezeu. După cum i-a spus lui Traian sfântul Ignatie: „Tu te afli în greșeală atunci când îi numești pe demonii națiunilor zei.

Căci nu există decât un singur Dumnezeu, Cel Care a făcut cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într-însa; și un singur Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, de a cărui împărăție fie ca eu să mă bucur” (Roberts & Donaldson 1994, *The martyrdom of Ignatius ii*, vol. 1, p. 129). Sfântul Ignatie era în mod viguros anti-ecumenist și în mod acut politic incorect. Tot astfel, sfântul Policarp (cca. 69 – cca. 155 d. Hr.), la procesul său, a refuzat să „jure pe norocul lui Cezar, să se căiască și să spună: *Dispară ateistii!*” (Roberts & Donaldson 1994, *Encyclical epistle of the church at Smyrna concerning the martyrdom of Polycarp ix*, vol. 1, p. 41). Sfântul Policarp nu a cedat și pentru aceasta a fost ars de viu. Asemenea angajamente și consimțământul martirilor de a muri constituia un afront radical adus standardelor culturale Greco-romane ale rezonabilului.

Scandalul creștinilor în lumea antică, insistența lor că Dumnezeu lor este singurul Dumnezeu adevărat, și faptul că nu se poate face niciodată vreun compromis în ce privește chestiunile ce țin de dreapta credință și dreapta cinstire creștin-ortodoxă le-au agonisit creștinilor epitetul de a fi atești. Sfântul Policarp a strigat „Dispară ateștii!”, dar a făcut aceasta ca pe o respingere a politeismului sincretic al Imperiului, care – înțelegea el – era, în fapt, o cinstire a demonilor și nu a lui Dumnezeu. Mai degrabă decât să afirme politeismul Imperiului, Sfântul Ignatie i-a respins pe presupușii zei greco-romani ca pe niște draci și, făcând aceasta, a caracterizat implicit angajamentele religioase ale Imperiului păgân ca diabolice. A respinge afirmarea zeilor la plural însemna, pentru cultura greco-romană, îmbrățișarea ateismului. Existența unui singur Dumnezeu era, pentru Imperiul greco-roman, incompatibilă cu concepția politică, morală și culturală a Imperiului și civilizației care îl susținea. Angajamentul creștin față de dreapta cinstire și dreapta credință, fiind îndreptat spre singurul Dumnezeu, implica pentru romani o unilateralitate și o îngustime metafizică ce nu lua în serios divinitatea. Moartea martirilor a respins cumpătarea și echilibrul, acel *sophrosyne* al civilizației greco-romane antice care vedea în politeism o cale de mijloc între necredință și un angajament fanatic față de un singur Dumnezeu. Prin extremismul lor, martirii au pus în primejdie strategia politică de a integra popoarele cucerite prin acceptarea zeităților și cultelor lor. Creștinii erau atești în sensul subminator al tăgăduirii unui loc pentru zeii a căror recunoaștere era socotită esențială de către ocupația romană pacificatoare și stăpânirea Imperiului ei.

Politeismul constituia un element al realismului politic (*Realpolitik*) roman. Creștinii și martirii lor au subminat aspirația teologică greco-romană spre o unitate culturală care să cuprindă diversitatea de spiritualități a Imperiului în cadrul unei concepții estetice bine ordonate. Martiriul creștinilor a arătat că puteai fi credincios, trecând prin tortură și moarte, în numele adevărului unui singur cult, cult care respingea pre-eminența Imperiului Roman și realizările culturii Greco-romane, articulate în mod politeist. Spre sfârșitul Imperiului Roman, poziția creștinilor (precum și aceea a evreilor) a ajuns să fie caracterizată de către păgâni precum Celsus (secolul al II-lea d. Hr.), un Platonist din perioada de mijloc și un monoteist „politeist”, ca o nereușită în a recunoaște faptul că diverșii zei păgâni erau pur și simplu diferite nume pentru același Dumnezeu. În această caracterizare, Celsus anticipează încercările contemporane de a vedea în toate religiile o afirmare a unui singur adevăr religios, exprimat în mod felurit. Celsus era un roman întruchipat atunci când aprecia faptul că unitatea religiei greco-romane păgâne, dacă se poate vorbi de aceasta ca având o unitate, era dată de împărat. Martirii creștini au respins pretențiile divine ale împăratului, atât cele ridicate pentru sine, cât și pe cele referitoare la administrarea religioasă a Imperiului. Ca tăgăduitori ai zeilor, și în acest sens atești, martirii au pus sub semnul întrebării unitatea Imperiului.

Martirii au înfruntat, de asemeni, perspectiva culturală a Imperiului. Politeismul implica un angajament estetic, precum și moral și ontologic, față de o concepție teologică care putea realiza

pluralismul cultic vast al Imperiului în cadrul unei perspective ce putea revendica o unitate pentru această diversitate morală și metafizică. Martirii creștini au amenințat viabilitatea structurii teologice polyvalente a unei culturi care era articulată în jurul celebrării numeroaselor culte locale (Parke 1977, Beard et al. 1998), punând astfel sub semnul întrebării echilibrul complex pe care cultura greco-romană îl celebra în și prin politeismul său, politeism care reflecta în panteonul său o idealizare a pasiunilor și năzuințelor umane. În general, neorganizată în ce privește preoțiile sale și lipsită de un centru adecvat pentru pluralitatea teologiilor sale, aceasta era, la rădăcinile sale, o adunare contingentă a unei sălbatice proliferări de culte, a căror unitate era în primul rând în centrul politic asigurată de către împăratul roman, de cultul său și de aprobarea de către Imperiu a cultelor neamurilor, sub autoritatea sa. Rezultatul a fost o unitate spirituală politică, care, din când în când, aspira spre adâncimi estetice și metafizice, însă care era superficială din punct de vedere teologic și în general diluată moral. Concepția politeistă greco-romană implica cinstirea creaturilor (i.e., a demonilor, felurile zeități finite ale politeismului său) mai curând decât a Creatorului (Rom. 1, 18-32). În cultura neo-păgână contemporană, creștinii ortodocși se confruntă, din nou, cu o formă atenuată a acestui politeism, sprijinit de o concepție politică iluministă, pentru care celebrarea de către ei a martirilor ce mărturisesc credința ortodoxă constituie o profundă blasfemie seculară.

IV. Martiriul ca un act de dreaptă cinstire și credință

Martiriul înseamnă să mori ca un martor pentru adevăr, un adevăr personal: adevărul Dumnezeu. În joc este o problemă ontologică, nu numai una pur și simplu reflectat epistemică: martiriul este actul de a te uni cu trupul celor drept-cinstitori și drept-credincioși. Acest act de comuniune cu Biserica este crucial. A muri ca martor fals, adică a muri pentru o minciună și/sau pentru o falsă înțelegere a lui Dumnezeu, nu constituie un martiriu, ci un act de dezbinare. Un asemenea act nu-și atinge, câtuși de puțin, ținta. Biserica nu judecă soarta ultimă a „martirilor” din afara credinței, ci numai faptul că actul lor nu reușește să fie acel gen de act care îl face pe cineva un martir recunoscut înăuntrul Bisericii lui Hristos și care, prin urmare, îl numără, în mod cert, între sfinții ce stau înaintea lui Dumnezeu. Cum un act autentic de martiriu este un act de dreaptă cinstire și dreaptă credință, el are loc întotdeauna înăuntrul comunității de persoane drept-cinstitoare și drept-credincioase². Deși martirul poate părea că moare singur, martiriul său este un act comunitar, un act al comunității de dreaptă cinstire. Martiriul nu este individualist, ci un act prin care cineva se unește cu Hristos și cu Biserica, care este Trupul lui Hristos. Din acest motiv, condițiile necesare pentru martiriu sunt, astfel: (1) să fii ucis³, (2) să fii unit în voință cu

² La fel ca în cazul Bisericii primelor veacuri, Creștinismul Ortodox nu recunoaște existența unei biserici nevăzute, deși cineva se poate ruga ca mulți dintre cei care nu se află acum înăuntrul Bisericii să poată intra în ziua de pe urmă în Biserică. După cum a argumentat Jaroslav Pelikan cu privire la Biserica primară, „eforturile de a suprapune peste secolele al doilea și al treilea distincția făcută de Augustinism și îndeosebi de Reformă între bisericile văzută și nevăzută s-au dovedit cât se poate de ineficiente... [a existat o recunoaștere generală a faptului că] pe pământ exista o singură Biserică și că aceasta era în cele din urmă inseparabilă de instituția ierarhică, sacramentală” (Pelikan 1971, p. 160).

³ Pot apărea excepții, precum sfânta Tecla, la condiția ca un martir să fie o persoană care e omorâtă pentru credință. Sfânta Tecla, care este salutăată ca un proto-martir și care a mărturisit credința supusă fiind la mari chinuri, nu a fost ucisă de chinătorii săi. În timp ce recunoaștem marea ei mărturie, este totuși important să recunoaștem distincția între un mărturisitor și un martir. Printre alte lucruri, un mărturisitor poate să păcătuiască ulterior în mod grav și să piardă împărăția cerurilor. Oricum, în pofida faptului că ar fi putut păcătui în trecut, un martir intră cu certitudine, prin martiriul său, în împărăția cerurilor.

Biserica, care este Trupul lui Hristos în Duhul Sfânt și (3) să fii ucis pentru că afirmi întâietatea decisivă a credinței. Aceste condiții sunt, de regulă, necesare și – luate împreună – suficiente pentru a-l face pe cineva martir⁴. Nu înseamnă că, pur și simplu, cei care mor în afara credinței nu vor fi cuprinși în pomenirea Bisericii; în plus, și cel mai important lucru, un martiriu trăit în afara Bisericii nu comunică harul ce vine dintr-un martiriu autentic⁵.

Acest aspect ce privește martiriul ca pe un act înăuntrul Bisericii este subliniat de către sfântul Ciprian al Cartaginei (cca. 208-258 d. Hr.), care avertiza că până și „botezul în propriul sânge... nu aduce folos unui eretic” (Roberts & Donaldson 1994, *Epistle LXXII to Jubaianus, concerning the baptism of heretics* 21, vol. 5, p. 384)⁶. Însă a muri pentru credință ca un catehumen, chiar în cel mai informal sens al faptului de a fi catehumen, transmite nu numai un botez al sângelui, ci și marele har al martiriului, aspect remarcat, de asemeni, de către sfântul Ciprian. În comunitatea credinței se intră prin propria credință.

Atunci se va uni cu trupul lui Hristos, Biserica. După cum observă sfântul Ciprian cu privire la catehumenii de acest fel:

„Cu siguranță nu sunt lipsiți de taina botezului cei care sunt botezați cu cel mai slăvit și mai mare botez al sângelui, despre care Domnul, la rândul Său, a spus că El are «a se boteza cu alt botez». Însă tot Domnul declară în Evanghelie că aceia care sunt botezați în propriul lor sânge și sunt sfințiți prin suferință sunt desăvârșiți...” (Roberts & Donaldson 1994, *Epistle LXXII to Jubaianus, concerning the baptism of heretics* 22, vol. 5, p. 385).

⁴ Există excepții la condiția că pentru a fi un martir cineva trebuie să se fi unit în mod explicit cu voia lui Dumnezeu și a Bisericii Sale. Între excepții se numără copiii celor care sunt recunoscuți ca martiri, ca persoane care au murit explicit pentru credință. Copiii lor, care ar fi putut primi botezul apei, pot primi botezul sângelui. Există și alte excepții precum sfinții prunci nevinovați uciși de Irod, ale căror morți au fost imediat corelate cu faptul de a fi fost omorâți în locul lui Hristos. Morțile lor sunt legate în mod direct de viața lui Hristos.

⁵ Nu se face nici o judecată cu privire la cei care mor caeretici mărturisind pe Hristos – fie asupra lor marea milostivire și harul lui Dumnezeu. Cu toate acestea, ei nu sunt, *sensu stricto*, martiri.

⁶ Poziția sfântului Ciprian cu privire la lipsa de eficacitate a martiriului ereticilor este legată de statutul botezului săvârșit în afara Bisericii Ortodoxe, care reprezintă poziția Bisericii Ortodoxe. Canoanele referitoare la botez de la Sinoadele din Niceea (325 d. Hr.) și Constantinopol (281 d. Hr.) indică faptul că numai botezul ortodox este eficace, cu toate că harul poate fi dat prin mirungere unui botez încercat în afara Bisericii Ortodoxe. Astfel, în Canonul al VIII-lea de la Niceea cu privire la novațieni, persoanele în cauză sunt simpli schismatici, în timp ce Canonul al XIX-lea de la Niceea se ocupă deeretici, pavlicienii, a căror primire, ca regulă, cerea „re-botezarea”. La fel, Canonul al VII-lea anexat la Constantinopol I indică ce încercări de botez sunt într-atât de insuficiente încât Biserica nu ar trebui ca regulă să le acorde harul prin mirungere. Afirmăția din Crez: „Mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor” urmează din mărturisirea credinței „într-una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”. Avea forța de a afirma că numai botezul ortodox transmite harul, deși harul poate fi acordat prin mirungere în cazul unei încercări adecvate de botez în afara Bisericii. Acest aspect referitor la botez este, de asemeni, vizat de către Sfântul Vasile cel Mare (329-379 d. Hr.). El afirmă întâi că „aceia care apostaziaseră de la Biserică nu mai aveau asupra lor harul Duhului Sfânt, căci a încetat să fie împărțit atunci când s-a rupt continuitatea. Primii separatiști își primiseră hirotonia de la Părinți, și dețineau darul spiritual prin punerea mâinilor lor. Însă ei, care s-au rupt, au devenit laici, și, deoarece nu mai sunt capabili să ofere altora acel har al Duhului Sfânt din care ei înșiși au căzut, n-au mai avut autoritatea să boteze sau să hirotonească” (Schaff 1994, *Letter CLXXXVIII to Amphilocheius concerning the Canons I*, vol. 8, p. 224). Oricum, sfântul Vasile acceptă la rândul său posibilitatea de a comunica harul prin mirungere unei încercări heterodoxe de botez. „În orice caz, să se prescrie ca acelora care vin la noi de la botezul lor să li se săvârșească mirungerea în prezența credincioșilor, și numai în aceste condiții să se apropie de taine” (vol. 8, p. 225). Pentru o cercetare suplimentară în această chestiune, vezi Metallinos 1994.

Aceste condiții pentru a deveni un martir guvernează autenticitatea și forța martiriului, deoarece martiriul nu este, pur și simplu, un act moral, politic sau vag religios, ci o Taină a Bisericii. Martiriul *sensu stricto* este, prin urmare, numai pentru cei din Biserică. Actul martiriului este un act liturgic *grosso modo*, prin care martirul intră în mod definitiv și pentru totdeauna în viața Bisericii, unde liturghisirea este săvârșită de către Biserică în deplinătatea sa, în veșnicie, înaintea tronului lui Dumnezeu.

Actul martiriului produce sfinte moaște care au un statut transformat, fiind ocazii speciale ale contactului cu energiile necreate ale lui Dumnezeu. Deoarece sfântul Pavel murise sieși și l-a primit pe Hristos, „peste cei ce erau bolnavi se puneau ștergare sau șorțuri purtate de Pavel, și bolile se depărtau de ei, iar duhurile cele rele ieșeau din ei” (Fapte 19, 12). Sfintele moaște arată că Întruparea e radicală în implicațiile ei: trupurile celor care cu adevărat L-au primit pe Hristos sunt transfigurate. Din acest motiv, Biserica, dintru început, a căutat și a venerat moaștele martirilor. De exemplu, în ce-l privește pe sfântul Ignatie, se spune: „Căci numai părțile tari ale sfințelor sale rămășițe au rămas, acestea fiind trimise în Antiohia și învelite în pânză, ca o comoară neprețuită rămasă sfintei Biserici prin harul care a fost în martir” (Roberts & Donaldson 1994, *The martyrdom of Ignatius vi*, vol. 1, p. 131). La fel, cu privire la sfântul Policarp.

„Prin urmare, am luat pe urmă oasele sale, ca pe unele mai prețioase decât cele mai alese nestemate și mai curățite decât aurul și le-am depozitat într-un loc potrivit, unde, fiind adunate împreună, când vom avea oportunitatea, cu bucurie și veselie, Domnul ne va dăruia să prăznuim pomenirea martiriului lor, atât în amintirea celor care și-au încheiat deja alergarea, cât și pentru exersarea și pregătirea celor care încă merg pe urmele lor” (Roberts & Donaldson 1994, *Encyclical Epistle of the Church at Smyrna xviii*, vol. 1, p. 43).

Pentru a-i îmbrățișa pe martiri și, prin urmare, harul pe care ei l-au primit de la Dumnezeu, Liturghia era săvârșită pe sfintele moaște ale martirilor, și rămășițele unui martir sunt folosite la sfințirea bisericilor. Martirilor și moaștelor lor li s-a acordat, astfel, un loc în ordinea liturgică a Bisericii. Această centrare liturgică pe martiri, între alte lucruri, desparte Biserica martirilor de cultura heterodoxă înconjurătoare. Mărturisește, de asemeni, faptul că „sângele martirilor este sămânța” Bisericii (Roberts & Donaldson 1994, Tertullian, “*Apology*” L, vol. 3, p. 55). Dedicarea pe care o arată în toate vremurile Biserica în a venera moaștele martirilor săi poartă cu sine o perpetuă condamnare a perversității morale și metafizice a angajamentelor celor care i-au ucis pe martiri. Locul moaștelor martirilor în viața liturgică a Bisericii constituie o condamnare răsunătoare a falsității culturilor heterodoxe care s-au opus martirilor. De aici, ostilitatea cu care cultura seculară pare să privească proslăvirea, în veacul al XXI-lea, a martirilor din trecutul recent.

V. Incorectitudinea politică a martirilor creștini ortodocși

Martiriul creștin-ortodox este separator. Este un act ce anunță despărțirea colectivă de acea comunitate oferită de o cultură seculară sau de o cultură păgână, fie ea paleo-păgână sau neo-păgână. Martiriul este un act care desparte comunitatea ortodocșilor de comunitatea constituită, sau cel puțin care se încearcă a fi constituită, de către cultura heterodoxă ne-creștină. Este, totodată, un act de despărțire vizavi de acei creștini care au părăsit Biserica prin erezie. Martirii ortodocșilor nu sunt cei ai donatiștilor, romano-catolicilor sau protestanților. Actul martiriului afirmă un centru spiritual și o unitate religioasă particulară, orientată printr-o înțelegere particulară a dreptei cinstiri și a dreptei credințe față de un Dumnezeu anume. Martiriul este un act de dreaptă cinstire și dreaptă credință final, uman, din această lume, care țintește spre un Adevăr

personal transcendent, act ce este în mod autentic împlinit numai înăuntrul Bisericii Ortodoxe, în care actul își câștigă statura sa ontologică și liturgică.

Pentru a rezuma reflecțiile acestui eseu: martiriul creștin-ortodox este un scandal prin faptul de a fi contra-cultural, atât pentru cultura paleo-păgână sincretică a Imperiului greco-roman, cât și pentru cultura neo-păgână seculară și sincretică dominantă a veacului al XXI-lea. Martirii creștin-ortodocși (1) afirmă adevărul universal unic și întâietatea narațiunii morale, metafizice și spirituale a creștinismului (i. e., martirul refuză să fie, din punct de vedere religios și spiritual, post-modern). Această afirmare a priorității angajamentelor creștinătății ortodoxe asupra normelor rezonabilului moral și politic constituie un afront fundamentalist la adresa culturii seculare dominante contemporane. În lumea antică, această ciocnire de moralități era rezumată de respingerea zeilor, împreună cu respingerea norocului și autorității ultime a Cezarului. În lumea contemporană, martirii afirmă întâietatea dreptei cinstiri și a dreptei credințe asupra preocupărilor pentru aprecierile seculare ale libertății, egalității, demnității umane și justiției sociale. Cel puțin implicit, martirii (2) afirmă capacitatea radicală a martiriului de a face iertate toate păcatele, incluzând chiar delikte serioase împotriva justiției. Făcând aceasta, martirul cel puțin implicit (3) refuză să micșoreze semnificația moralității sexuale creștine, a deciziilor cu privire la sfârșitul vieții și a spiritualității. Acceptarea unei morți martirice afirmă substanța creștinătății ortodoxe, incluzând angajamentele sale „morale”. Martirii relativizează (4) astfel căutarea păcii în această lume, refuzând să adere la norme care, fiind stabilite împotriva discursului ce incită la ură (*hate speech*), ar interzice în mod public recunoașterea falsității altor religii. Martirii fac aceasta întru cele pentru care mor. Biserica face aceasta recunoscând numai pe martirii creștin-ortodocși ca adevărați martiri. În cele din urmă, (5) martirul refuză să privească religia sa ca pur și simplu o parte din moștenirea culturală umană globală sau a unui politeism cuprinzător, ca în lumea antică.

Martirul creștin-ortodox se află înăuntrul unei perspective temporale liturgice, în care tot sângele martirilor este vărsat acum. În timpul liturgic al Bisericii, un timp în care Biserica își amintește chiar viitorul, martirii trăiesc împreună cu noi *amin-ul*⁷. Această prezență liturgică anunță o respingere constantă și caracteristică a întâietății ultime a autorității, moralității și concepției spirituale a ordinii heterodoxe dominante, fie ea paleo-păgâne, neo-păgâne sau seculare. Martirii din trecutul îndepărtat sunt făcuți prezenți. Ei sunt alături de noi acum în respingerea cinstirii false și a credinței false. Martirii din trecutul recent constituie, prin prezența lor, o amenințare chiar mai dramatică la adresa culturii dominante, seculare. Cultura neo-păgână seculară dominantă care emerge este dispusă în mod obișnuit cel mult să facă mărturisitori pentru credință, însă nu martiri. Această cultură, în timpul de față, a făcut un pas înapoi de la pedeapsa capitală, în proiectul său referitor la o orientare spre această lume a toate, spre mărturisirea seculară a credinței în această viață. Poate amenința și întemnița mărturisitori ai credinței ortodoxe, acuzându-i de discursuri ce incită la ură, însă nu dorește încă să producă martiri. Martirii trecutului proxim sunt o provocare suficientă.

Martirii veacului al XX-lea constituie o foarte semnificativă provocare pentru lumea seculară a secolului XXI. Acești martiri nu aparțin unui trecut liniștitor de îndepărtat, ci sunt

⁷ În prezentul liturgic se cuprind atât trecutul, cât și viitorul. „Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare, și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta, și de cea de a doua și slăvită iarăși venire” (Liturgia Sfântului Ioan Gură de Aur).

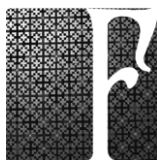
martiri din prezentul post-iluminist apropiat. Ei sunt în raza amintirii vii a părinților și bunicilor. În ciuda Iluminismului și a Revoluției Franceze, acești martiri nu au murit pentru idealurile morale născute din Iluminism, ci pentru afirmațiile religioase transcendente exclusiviste ale creștinătății ortodoxe. Din perspectiva ordinii seculare emergente, ar fi fost mai bine pentru cultura seculară dacă ei nu ar fi fost uciși niciodată. Cea mai bună opțiune rămasă deschisă unei culturi seculare este să nu-i recunoască ca martiri și să încerce să împiedice Biserica să-i recunoască drept martiri. Astfel de martiri reprezintă o amenințare pentru hegemonia căutată de cultura seculară. La urma urmei, martirii secolului al XX-lea afirmă o ordine politică aflată în dezacord cu aspirațiile ordinii seculare a veacului XXI. Această afirmație este rezumată în declarația politică care marchează începutul fiecărui act liturgic major: „Bindecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, acum și pururea și-n vecii vecilor”.

Referințe:

- Aelius Lampridius (1967). Severus Alexander xxix. In *The Scriptores Historiae Augustae*, trans. David Magie. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Beard, Mary, John North, & Simon Price (1998). *Religions of Rome*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dawkins, Richard (2008). *The God Delusion*. New York: Mariner Books.
- Engelhardt, H. Tristram, Jr. (2010). Kant, Hegel, and Habermas: reflections on “Glauben und Wissen”, *The Review of Metaphysics* 63 (June): 871-903.
- Fan, Ruiping (2010). *Reconstructionist Confucianism*. New York: Springer.
- Harris, Sam (2005). *The End of Faith*. New York: W. W. Norton & Company.
- Hitchens, Christopher (2007). *God is not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve.
- Hunter, James Davison (1992). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Metallinos, George (1994). *I Confess One Baptism*. Mount Athos: St. Paul's Monastery.
- Parke, H. W. (1977). *Festivals of the Athenians*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pelikan, Jaroslav (1971). *The Christian Tradition*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rawls, John (1997). The idea of public reason revisited, *University of Chicago Law Review* 64 (summer): 765-807.
- Roberts, Alexander & James Donaldson (eds.) (1994). *Ante-Nicene Fathers*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Schaff, Philip (ed.) (1994). *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
- Vattimo, Gianni & Richard Rorty (2007). *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.

H. Tristram ENGELHARDT Jr.

(traducere din limba engleză de Florin Caragiu)



fenomenologie și iconicitate

Tradiția ascetică răsăriteană e înrădăcinată în Evanghelia împărăției lăuntrice. O fenomenologie a iconicității înrădăcinată în acest Cuvânt al Mântuitorului devine, ca atare, posibil de a fi gândită în primul rând ca o experiență a luminii necreate. Oarecum manifestându-și rezerva – invocând aici interpretabilitatea oricărei fenomenologii – față de o așa numită „vedere cu duhul”, există teologi, altfel subtili, precum Jean-Yves Lacoste, care au preferat să se refere la „logica lucrurilor penultime” sau la „logica inexperienței”, stare în care credinciosul trăiește dincoace de Eshaton, încă, sub condiționările istoriei. Se vorbește, în același sens, și de o „ordine fragilă a anticipării”. Și totuși, tradiția mistică răsăriteană insistă pe faptul că dominantă calitativă a unei experiențe autentice se impune în mod direct, nu prin raționamente ulterioare asupra veridicității ei. Să ne gândim, în acest sens, la situația lui Adam. Era în rai, și nu L-a mai cunoscut pe Dumnezeu...

Dacă experiența e cândva posibilă, ea este încă de pe acum posibilă. Inima isihastului închide în sine, se spune, cerurile cu îngeri. Lecția fenomenologică arată cât de important e să credem că modul în care privim participă în chip esențial la formarea capacității de a vedea. Ori acest mod duhovnicesc în care existăm ține de însăși viața facultăților sufletești, aptă să se dezvolte liber. De asemenea, dacă purtăm discuția pe tărâm fenomenologic, vom invoca aici evidențele inimii ca pe niște „evidențe prime”, nesupuse ulteriorității interpretării, pentru a ne sustrage „logicii inexperienței”. Trezvie înseamnă, duhovnicește, deschiderea ochiului lăuntric.

Trezvia și rugăciunea, numite de sfântul Teolipt al Filadelfiei „sfințita doime și maică a virtuților”, susțin practica duhovnicească de refacere a structurii fenomenologice umane, alterate de păcat. Practica se săvârșește pe terenul contemplației și, astfel, ce-i „aposteriori” e totodată și „apriori”, raportându-se, în acest caz, la natura originară a omului. După sfântul Teolipt, trezvia locuiește deja Eshatonul, având parte de „evidențele prime” ale „luminii”. Frumusețea acestei lucrări născătoare-de-lumină (phototokou ergasias) răsare în chip negrăit celor dispuși prin dragoste (erotikos) să-și întipărească în gândire urmele acestei căi mântuitoare. „Lucrarea duhovnicească sau legea duhovnicească este o lume excepțională, care-și are locul și alcătuirea în străfundurile sufletului, în care se creează omul ceresc, care-i alcătuit din atenție neîmpărțită și rugăciune neîncetată”¹.

Recursul la o fenomenologie creștină are de înfruntat o dificultate majoră: e vorba de problema „naturii înstrăinate”. Există o natură originară a omului și o pseudonatură a lui. Familiaritatea și înstrăinarea au, fiecare, un sens dublu și contrar, atâta timp cât existența își poate asuma o pseudonatură, o pseudo-origine, prin care se depărtează de propriu-i logos. Se pune întrebarea: din perspectivă fenomenologică, în ce măsură este cu putință să discernem calitatea și natura unei „evidențe”? Care sunt criteriile după care atribuim gradul de adevăr „evidențelor prime”?

¹ Teolipt al Filadelfiei, „Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori”, ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 168.

Știm că există evidențe ale ochilor și evidențe ale inimii, evidențe ale reflectării pasive și evidențe ale receptării active sau creatoare, rațiune statică și rațiune dinamică, raționament simplu și raționament mixt, complex, există intuiție și există vedere, vedere naturală și vedere suprafirească.

Noțiunea de „fenomen” se impune prin simplitatea ei, prin impactul imediat cu ceea ce se oferă unei „fețe întoarse spre fenomen”, cum auzim spunându-se. După alții, însă, această apariție primă, neelaborată, simplă, prin care existența ni se dă pe coordonatele intersubiectivității universale, e doar produsul unei judecăți eronate despre ce reprezintă, de fapt, „simplitatea” sau „evidența primă” a fenomenului. În optica acestui curent de opinie, simplitatea autentică e de regăsit numai la capătul unui travaliu spiritual, un travaliu creator, prin care se descoperă chipul fenomenului, acel chip adecvat esenței lucrurilor. Altfel, având impresia că stăm pur și simplu cu „fața spre fenomene”, riscăm să ne găsim în situația de a sta cu fața spre „spatele” acestora. Se naște, aici, inevitabilul paradox. O imagine creată, elaborată, transfigurată, devine „simplă”, conformă cu adevărul. Dimpotrivă, ceea ce-i imediat (dat) și, ca atare, naiv receptat, induce în eroare, fiind, de fapt, o existență sofisticată, abstrusă, menită să ascundă chipul adevărului. Să nu ne lăsăm înșelați de suprafețele netede. Ele reflectă, cel mai ades, obtuzitatea privirii. (Să luăm exemplul unei opere de artă: cu cât e mai reușită, de pe ea se șterg urmele travaliului, dovada faptului că simplitatea și naturalețea, în înțelesul lor adânc, se „cuceresc”).

În același timp, invocarea intersubiectivității prezintă un risc major: există și înșelare în masă. Mai mult decât atât: există, cum spunea și Heidegger, călăuzit de inspirație, o „constelație a omului și a ființei”, o lume care există „după chipul și asemănarea omului”, modelată după natura așteptărilor lui. „Ființa” uitată de om se ascunde și în lucruri. Astfel, trăim într-o lume care există ea însăși în orizontul rece al calculului, o lume care se lasă „calculată” și care-și ascunde profunzimea incalculabilă. Iată, aici, o trimitere către comunitatea de destin a omului și naturii.

Din punct de vedere creștin, problema experienței și cea a veridicității experienței nu poate fi tranșate rapid la contactul existenței cu simțurile și cu mintea. Nu-i o chestiune strict de observație, ci de pretinsă recepție pasivă. Neintervenționismul interpretativ, reclamat insistent de către o anumită direcție a fenomenologiei, nu se susține, pentru că tot ce e dat este, la nivel pre-rațional, „deja interpretat”. Mai degrabă, ar fi necesar să insistăm în a „dezlucra” iluziile cu rădăcini adânci și obscure. Se vorbește, în psihologie, de existența unui „raționament inconștient” (Théodule Ribot), un automatism mintal care procedează prin acceptare și eliminare, pe baze impulsive, fără elaborare lentă a unui răspuns. Această operație subliminală creează în noi un anumit sentiment și un anumit gust al lumii care, însă, pot fi suspectate de un caracter profund subiectiv.

Pentru organismul biologic, lumea căzută pradă păcatului și morții a devenit un spațiu al nevoilor și trebuințelor care captează, în sensul satisfacerii lor, aproape întreaga energie psihică, modificând cursul motivațiilor afective și simplificând excesiv harta sensurilor existenței, în scop îngust utilitar. Psihologul Ribot a afirmat chiar că „multiplele manifestări ale logicii sentimentelor se lasă, de regulă, reduse la două tendințe fundamentale ale vieții afective, intim legate între ele: conservarea și expansiunea eului”². După concepția sa, Ribot vede în raționamentul religios tipul de „raționament justificativ” situat în prelungirea instinctului brut de conservare și intim asociat cu frica. Frica, însă, ce ne arată? O oarbă dorință de persistență, aceea de a ne prelungi viața așa cum e, fără a o gândi altfel și a dori, astfel, o schimbare calitativă. Ori cu totul altul este mesajul creștinismului, ce întemeiază viața pe jertfă și fericirea în actul iubirii necondiționate.

² „*Logica sentimentelor*”, ed. Științifică și Enciclopedică, 1988, p. 120.

Este adevărat că, tot în sfera gândirii creștine, există ideea explicativă de modificare a troposului existenței, o dată cu evenimentul cosmic al Căderii. De aici, înțelegem că țelurile omului nu sunt absolut cu totul diferite de dorințele sale originare. Ființa creată continuă să caute dragostea, nemurirea, fericirea, uneori Binele, Adevărul și Frumosul unite ca o singură valoare, în chipul Persoanei, însă căutarea aceasta are loc, de cele mai multe ori într-o direcție greșită și pe panta unei lumi înclinată spre moarte.

„Lupta pentru existență” constituie o sintagmă contradictorie în termeni, dacă o raportăm la starea originară a ființelor create de Dumnezeu. Viața e, în fond, un dar, o donație a lui Dumnezeu către făpturile sale. Omul originar avea, deci, viața și era destinat să crească în imperiul Valorilor spirituale majore. Căzut sub moarte, se spune, el cade asemeni unui Sisif sub munci, și, mai grav, sub obsesia lui A FACE, cheltuind o energie uriașă doar pentru a ajunge în punctul de plecare, la acel simplu „a fi”, merit, însă, să se dezvolte spiritual în unitate cu cerul. Având fixată în minte această viziune transmisă în Sfânta Scriptură, înțelegem de ce e imperios pentru rațiunea umană, însetată după Adevăr, să gândească existența cu alte măsuri decât sunt aparențele oferite de „nemijlocirea experienței imediate”. Fenomenologia iconicității, ca recurs la originar (și nu doar la „inițial”, cum bine a precizat Jean-Yves Lacoste), nu poate fi ruptă de o „critică a puterii de judecată”, desigur, o formulă care nu mai păstrează sensul strict kantian. Atunci când mintea și simțurile devin – fie și numai temporar – instrumente ale necesității naturale, e de presupus că ele văd ceea ce vor să vadă. La nivel de sistem nervos, raportul dintre inhibiție și excitație favorizează net actualizarea schemelor de orientare în lume, care nu sunt – și nu pot fi – și hărți ale adevărului. Măcar că, din economie de energie nervoasă, e un fapt că informația esențială nu e reținută. Atenția nu poate avea anvergura trezviei. Imaginea existenței astfel simplificată utilitarist și denaturată își pierde adâncimile și părăsește icoana propriei devenirii posibile întru Logos.

Este adevărat, cum afirmă Lacoste, că Dumnezeu nu vine la experiență așa cum vin obiectele. Se pierde, însă, din vedere un fapt esențial. Dacă Dumnezeu ar veni la experiență așa cum vin obiectele, ar deveni un obiect printre altele. Mai considerăm că nu trebuie implicată aici într-o prea accentuată măsură condescendența lui Dumnezeu față de om, prin care poate să-i apară sau nu unui muritor, cât, mai degrabă, se cere interogată neputința omului de a-l primi pe Dumnezeu dacă nu-și „schimbă mintea”, caz în care – și aici bine precizează autorul francez – e totuna a vedea cu a te simți văzut de Dumnezeu, e totuna, spunem noi, cu a te simți „cuprins din spate”, pentru că uneori spatele omului vede mai bine decât fața lui, exersată în a domina obiecte.

Prezența iconică reprezintă o sintagmă cheie în scrierile părintelui Ghelasie Gheorghe. Aici, iconicitatea se trăiește abandonându-ne credinței în actualitatea Prezenței divine, ce ne învâluie de jur-împrejur și care nu trebuie căutată cu simțurile și cu mintea. Este un abandon mistic. Așteptarea însăși naște prezența, cu convingerea că ființa chemată „nu vine”, ci că „era deja aici”. Acest viitor care își face loc pe culoarul trecutului creează în suflet dimensiunea continuă a ființei restaurate, cea care a fost dintotdeauna ceea ce este, după chipul lui Dumnezeu. Teologia Întrupării constituie fundamentul misticii iconice, numite după tradiție neofitică. Întruparea Mântuitorului nu reprezintă doar un act istoric, cu consecințe în veșnicie pentru întreaga creație. Întrupându-se, El „trăiește în noi”, sau în acel loc unde e chemat, devenit „altar pentru Prezență”. Însă, trebuie „să ne micșorăm pentru ca el să crească”. Gestul iconic, așa cum a fost propus, pornește cu o presupuziție psihologică cât se poate de corectă. Trupul e locul mistic unde se unesc materia și sufletul, omul și spațiul, lumea și Dumnezeu.

Pornit din trup, gestul iconic e acel act al omului care mișcă o dată cu sine lumea, ridicând-o spre cer. În gest, lumea însăși e chemată să fie altfel. „Natura cosmică nu este o simplă materie din care s-a modelat lumea, ci este taina prin care făpturile lumii se întrupează ele însele ca să poată deveni Trupul lui Hristos”³. Locuind lumea și nerămânându-i acesteia indiferent, gestul se împărtășește de atmosferă, de o împreună-lucrare rugătoare. Așezarea în gest iconic are ca scop și reactivarea reflexelor vestigiale, rememorarea acelor origini în Dumnezeu, care sunt deopotrivă ale lumii și ale omului (de aceea, se invocă sistematic ideea de memorie cosmică). Gestul iconic mărturisește în chipul cel mai adânc despre menirea omului, care reprezintă mai mult decât o specie printre altele, fiind un cuprinzător al existenței, „crucea cosmică” în care se întâlnesc lumea și Dumnezeu. Despre experiența iconică a lui Hristos, părintele Ghelasie afirmă: „Noi nu ni-L închipuim, ci Îl conștientizăm că este prezent cu adevărat în tot locul, fiind Dumnezeu Cel atotprezent. Din cauza păcatului noi nu-L mai vedem și nu-i mai percepem prezența Sa reală. Iov, din Vechiul Testament, răspunde celor ce-l sfătuiau să se lepede de Dumnezeu, că nu poate, deoarece «simte în nările sale suflarea lui Dumnezeu». Sfinții percep cu adevărat acel viu divin, ce este prezența lui Dumnezeu”⁴. „Omul este considerat raportul lumii cu lumea, ca sinteză a lumii și totodată este raportul lumii cu Divinul, ca depășire în Divin”⁵. Părintele Ghelasie localizează prezența în însuși actul dăruirii, tradus ca o „prelungire de ființalitate peste hotarele proprii”⁶.

Teologia întrupării, a revărsării de sine într-o și la chemarea Celuilalt, naște o mistică a locului de întâlnire, care este un „afară” tainic, însuși spațiul prin care se găsesc unite punctele izolate. Exteriorul se cere făcut altar, și acolo-i chiar locul inimii, ni se spune. În acest sens, exteriorul apare investit cu o valoare care nu-l opune interiorului, ci, într-un fel, face din el însăși realizarea interiorului, pe dimensiunea intensiv-extensivă a spațiului de întâlnire. Astfel, interiorul și exteriorul apare înglobate într-o supraunitate personală, a cărei manifestare fenomenologică este, nu în ultimul rând, imaginea spațială, cu conotația ei spirituală, însemnând împreună-locuirea lumii sub semnul binecuvântării divine. Între mistică și artă există, de altfel, o secretă legătură. Și aici, proiecția figurativă și simpatetică face din apariția obiectivă locul emoției, al comuniunii, printr-un mecanism aprioric de înțelegere a acestui raport. „Pe piscul cel mai înalt”, afirma Goethe, „poezia apare drept cu totul exteriorizată; cu cât se retrage mai mult spre interior, cu atât e pe cale de a coborî. Poezia care redă numai interiorul fără a-l încorpora în ceva exterior, sau aceea care nu însufleștește interiorul prin exterior, formează – în ambele cazuri – treptele ultime de pe care, apoi, își face intrarea în viața cotidiană”⁷. Ceea ce-i *prezentificat* în exterior îi apare gânditorului german ca un pisc al spiritului, pe când ceea ce tinde să se izoleze în interioritate riscă să devieze într-un mod al banalității exterioare spiritului.

La „interioritatea făcută ghem în sine” se referise și prietenul lui Goethe, Beethoven însuși, caracterizând prin aceasta trăirea fără orizont, fărâmițată și pipernicită în acte de ruminare. Numai un interior precar, lipsit de forță și viziune sufletească, nu-și găsește corespondentul în „exterior”, în direcția unde privirea curge liberă, atrasă către „ceilalți”. Aici rezidă, propriu-zis, anvergura calitativă a spiritului, într-un punct de rezonanță maximă, în care totul îmbrățișează totul și „e făcut să umple ca o muzică cele patru zări” (Beethoven).

³ „Mic dicționar de isibasm”, Col. Isihasm, 1996, p. 44.

⁴ Ibid., pp. 42-43.

⁵ Ibid., p. 53.

⁶ Ibid., p. 44.

⁷ „Anii de drumeție ai lui Wilhelm Meister”, ed. Univers, 1988, p. 221.

„Se pare, însă, că există o operație reflexă, ca un violent nistagmus (conturbare oculară maladivă), de întoarcere a ochilor înlăuntru, în întunericul mediului intern, într-un punct unde localizăm din instinct ceea ce ar trebui să fie lăuntricul, spiritualul..., într-o tendință de regăsire literală a acestuia. Aici, însă, ne ciocnim de omul negru, de nimicul punctiform, și facem de nenumărate ori aceeași operație de «reperare ideomotrică», exercitată în gol, fără alt rezultat practic decât o pauză penibilă de gândire, o ațineră îndurerată a atenției, cum e aceea cauzată de o suferință fizică în punct fix. Magnetismul pe care îl exercită asupra minții acest tic kinestezic, de supraveghere a mediului intern, ne oprește, practic, să ne luăm zborul sufletesc în direcția zărilor, a colo unde putem fi cu adevărat noi înșine, ca eu lărgit în libertate și comuniune. Abia în această clipă, cerul negru de sub pleoape devine cu adevărat un cer albastru. Lepădând excesiva «grijă de sine» (*self-feeling*), privirea iese la aer, ca dintr-o preaîngustă cochilie, gustând, după spusa lui Dante, «marea variație de răcoare» și, astfel, depășind senzația de *fading*, de ștergere a culorii vieții.

Științific vorbind, ticul introvertirii subpalpebrale e cerut de un raport al minții cu corpul, al cărui conținut îl constituie exercitarea funcției de control fizic (fiecare parte e la locul ei?...). Această ciulire sistematică a atenției superficiale, printr-o excitație neuropsihică excesivă, consecință a patosului egoist, a reflexelor atavice, blochează, de regulă, posibilitatea relaxării profunde, pregătitoare pentru activarea treziei adânci. În acest ultim caz, conturbările încetează. Apa privirii se dezleagă, cu senzația că ea curge liber în afară, peste zări. Centrul de atracție al tuturor reflexelor se mută, de acum, ca în exterior, într-un inefabil «afară». Abandonul de sine în dăruire, trăit ca o dezlegare, cu sentimentul divin al plutirii, ține de fenomenologia autentică a iubirii. Iubirea creștină a arătat că viața veșnică se întemeiază în jertfă și că «acela ce va vrea să-și păstreze viața, o va pierde». În acest sens, înțelegem mai bine mistica gestului iconic, prin care exteriorul e gândit și valorificat ca un altar. Din punct de vedere psihologic, învățătura de mare valoare ce ne e transmisă în aceste scrieri ale părintelui Ghelasie Gheorghe, constă, nu în ultimul rând, în convingerea că omul a uitat să gândească în reflexe, în gesturi potrivite cu ideea pe care și-o face despre realitate. Adesea, ceea ce ne oprește să gândim corect este un reflex sau un gest persistent irațional. Schimbarea trebuie să înceapă de jos în sus, reînvățând gestul, potolind obstinația reflexelor și, prin aceasta, oprind derealizarea continuă a realității”⁸. Liturgia, după cum afirmase și Jean-Yves Lacoste, e strâns legată de topologie. Fenomenologia înregistrează evidența lăuntrică a unității dintre ființă și loc, locul înțeles ca „lume a ființei”. Întrebarea „cine sunt?” e intim legată de „unde sunt?” prin intermediul unui „cu cine sunt?” și a unui „cum sunt?”. „Nici necorporalitatea, nici atopismul (ne-locul) nu țin de viața interioară”, apreciază Lacoste, cu precizarea că determinând expresiile topologice pe care le primesc viața sau rugăciunea, liturgia este, în realitate, acel concept care ne interzice „disocierea ruinătoare între exterior și interior, între trup și suflet”⁹. Astfel, gândind în termeni de liturgie, înțelegem că suntem întotdeauna constrânși să gândim și în termeni de loc. „În ultimă instanță, liturgia deține poate secretele topologiei”¹⁰. În Jurnalul său filosofic, Beethoven, atingând fenomenologia muzicii, spune despre fericirea de a o asculta că „o trăim cu ochii închiși”. Atunci când sufletul „vede” (în afară, ca și înauntru), „mintea se odihnește într-o dulce legănare, pe o mare liniștită, într-o

⁸ Carmen Caragiu-Lasswell, Joseph Hlavec, „Aspecte de neuropsihologie artistică”, revista „Condiția umană”, Jabalpur, nr. 3/2008.

⁹ „Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului”, ed. Deisis, 2001, p. 32.

¹⁰ Ibid, p. 33.

călătorie fericită”. Și mai departe: „Așa cum notele aleargă pe portativ urmând atracția frumuseții, într-un infinit șuvoi în care se unesc libertatea și ordinea, tot astfel mișcările pure ale conștiinței, izvorând din aceeași creativitate care este sursa muzicii, seamănă mai degrabă cu muzica decât cu gândirea, cea care se poticnește la fiecare pas, oscilând între îndoieli și cutezanțe nedepline, gândirea niciodată sigură pe ea însăși, care are mișcările unui orb, pentru că este o gândire nevăzătoare”. În momentul unei interpretări desăvârșite, Violonistul este considerat factorul pasiv (adică infinit receptiv), în timp ce muzica este factorul activ. E ca și cum, în limbajul părintelui Ghelasie, „mintea tace în metanie” pentru a se face auzită cântarea sufletului. Și, trebuie spus, o dată și cu Beethoven, că „sufletul se mișcă în noi cu o putere mai presus de noi. Numai prin noi înșine n-am putea atinge siguranța divină a mișcărilor”.

Psihologia tratează într-un capitol separat, de regulă, imaginația creatoare afectivă, deosebind-o de alte forme de imaginație, și mai ales de închipuirea maladivă. Imaginația creatoare stabilește raporturi noi, reorientează obișnuințele, grupează și combină stări afective de natură diversă, acest demers nefiind străin de tentativa, mai mult sau mai puțin asumată, de explorare în profunzime a existenței, ca și cea a resuscitării unui simț valoric superior. Fenomenologia trăirilor duhovnicești, așa cum poate fi aceasta consturată pe baza mărturiilor din sfera Sfintei Tradiții, se raportează la ideea de imaginație într-un mod care, adesea, le-a fost reproșat reprezentanților gândirii creștine de către cugetătorii laici. În nici un caz, însă, trebuie spus, sfinții părinți nu au respins arta, nu au devalorizat rolul creativității, ci dimpotrivă, au remarcat importanța acestora în procesul de descoperire a sufletului, „pentru a ajunge până la fondul lui muzical”, cum spunea Lovinescu, sau logosic, cum ar fi zis sfântul Maxim Mărturisitorul. Ceea ce apare rejectabil, însă, este pseudoarta, care își însușește acele mijloace de atragere a destinatarilor ei ce sunt tocmai căile de înșelare cu care îi ademenește partea căzută a firii. Incitarea instinctelor prin simulări naturaliste nu ține de scopul propriu artei. Trăirea iconică ia naștere din acea detentă a spiritului raportat la întregul persoanei nemuritoare, ce se salvează în relație cu Dumnezeu. Mistica iconică se constituie, implicit, ca o meditație asupra semnificației întregului. Cât privește medicina isihastă, aceasta judecă lucrurile tot în termenii misticii iconice. Localizarea plăcerii în organe reprezintă o anomalie atunci când organul în sine preia acest sceptor al puterii, care este plăcerea, și își proclamă într-un fel autonomia. Plăcerea tinde să se reducă la stadiul strict fizic și local al senzației. Însoțitoarele ei, imaginația înfierbântată și sentimentalismul, sunt ca două aripi prea slabe pentru a-și putea lua zborul către lumea dezmarginată a trăirii, acea lume tangentă cu veșnicia. Absoluta izolare și localizare a senzației, altfel spus *autismul* ei, caracterizează – ca o tendință – trăirea corpului căzut. De la un punct încolo, senzația ruptă de întregul trăirii nu mai comunică nici cu imaginația, nici cu gândirea, nici cu rațiunea, nici cu sufletul. Devine o realitate autarhică, despotică, după părintele Ghelasie. În acest punct de maximă nivelare afectivă, devine evident faptul că „senzația s-a transformat în instrument de subjugare. N-are nici un alt sens decât acela de a ne condiționa să acționăm sub constrângere, alternativa ei fiind durerea imediată”¹¹. Și iată omul devenit rob, asemeni unui animal supus unui sistem draconic de dresaj.

Lumea, în înțeles fenomenologic adânc, nu se identifică cu produsul simțurilor fizice, la contactul lor extern cu lumea. Trăită ca o necesitate lăuntrică și ca o dimensiune a frumuseții cuprinzătoare, dar mai ales ca un spațiu vital autentic, exterioritatea în accepție fenomenologică reprezintă „lumea vieții”, unitatea dintre eu și lume conform evidenței și cerinței lăuntrice. Este,

¹¹ Beethoven, „*Jurnal filosofic*”.

în primul rând, o cerință a sufletului, a cărui viață este comuniunea. Exterioritatea apare modelată în poetica spațiului rilkeean, cea a deschiderii de zări prin cânt („cântul zvârle zări”). După modernul Baudelaire, „poezia este ceea ce este mai real, ceea ce nu este complet adevărat decât într-o altă lume”. Beethoven afirma, la rândul său: „Melodia este viața sensibilă (*sinnliche Leben*) a poeziei. Oare nu prin melodie pătrunde în simțirea noastră conținutul spiritual al unei poezii?... Da, muzica este, într-adevăr, mijlocitoarea dintre viața simțămintelor și viața spiritului... Or resimțirea acestei impresii nu pune spiritul în tensiune către noi nașteri”¹².

Este adevărat că muzica modifică în noi percepția lucrurilor, în măsura în care raportează orice reprezentare exterioară la un fundal sufletesc, măsurând lumea în forme intensive. „Paradoxul constă în faptul că muzica face auzit intensivul. Apogeul legăturii dintre intensiv și formal se face prezent în muzică”¹³. După părintele Ghelasie, în imaginarul creștin crucea se arată la acest apogeu al unității dintre intensiv și formal. Ca un far strălucitor în noapte, imaginea interioară a crucii călăuzește meditația isihastă. Loc al întâlnirii creației cu Dumnezeu, al întretăierii lumilor și totodată al delimitării identitare, crucea face asupra minții semnul păcii, prin care se cere oprirea războiului.

Nu-i întâmplător, afirmă părintele Ghelasie, că primii oameni au gândit în forme și că la fel fac și copiii. Pentru că „forma este viul existențial al realității”, raportul pe care-l gândim în chip fundamental va fi acela între întreguri, între forme vii. Forma, aducând cu sine distincția persoanei, nu-i de găsit la capătul unei deveniri, ea fiind ceva original creat. Astfel, nu se reduce la un efect de structurare, de eterogenizare în sânul uniformității materiei. Forma este acel „activ” informațional care determină mișcarea teleologică a structurii. „Punerea în formă” a interiorului în gest declanșează activul formei, pentru că gestul este forma care rememorează Forma, „forma care formează”. Mistica gestului aduce în plus, față de mistica cuvântului și a gândului, un efect de integrare a acestora într-o totalitate, efect al orientării ireductibile și concrete a gestului. Bun conducător de prezență, gestul posedă o încărcătură proprie, care întemeiază fenomenologic cadrul dialogului. Pe de altă parte, făcând astfel, sunt puse în stare de receptivitate profundă straturile infrapsihice ale ființei, ce răspund sugestiilor plastice. Rugăciunea nu-i străină de demersul psihodelării omului plecând de la gesturile corporale. Gaston Bachelard a introdus ideea de cauzalitate formală, de determinare inițială a existenței prin formă, care nu-i un produs final al devenirii. Metafizica artei, caracterizată ca o metafizică imediată, așază forma înaintea devenirii, ca pe o cauză. Astfel, spune Bachelard, se ajunge ca poezia să fie opusul gândirii ce operează prin desfășurare, prin construcție structurală, cărămidă cu cărămidă. Impresia poetică își exercită un impact auroral unic. De la început, e ca și cum s-ar fi spus totul. Întregul se face simțit prezent în fiecare parte. „Poetul”, spune Bachelard, „revelează în aceeași clipă solidaritatea formei și a persoanei. El dovedește că forma este o persoană și că persoana este o formă. Poezia devine, astfel, o clipă a cauzei formale, o clipă a puterii personale”¹⁴. Această clipă nu așteaptă timpul, pentru că e prezentată existând de la început. Bachelard vede aici un timp al înălțării verticale, de la orizontală, un „timp al formelor și al persoanelor”; „poezia își găsește dinamismul său specific în timpul vertical al unei clipe imobilizate” și, astfel, imortalizate¹⁵. La

¹² În: George Popa, „Relația dintre poezie și muzică”, în: „Prezențul etern eminescian”, ed. Junimea, Iași, 1989, pp. 113-114.

¹³ Beethoven, „Jurnal filosofic”.

¹⁴ Gaston Bachelard, „Instant poetică et instant métaphysique”, în „L'intuition de l'instant”, Éd. Gonthiers, Paris, 1966, pp. 101-111.

¹⁵ Idem.

rândul său, părintele Ghelasie întemeiază morala în conștiința mistică. Așezarea în gest iconic e mai mult decât un drum spre origini, e chiar memorarea originilor, căci gestul „scurtează” vremurile. Prezența Divinului e trăită cu convingerea că El nu doar că va veni la chemare, dar *era* deja prezent aici. N-a fost o clipă când a fost absent. Viitorul e *deja* prezent. Timpul psihologic se contractă, clipa se dilată. Cu referire la poezie, Bachelard pare că meditează într-o direcție similară. „În poezie”, afirmă el, „orice modalitate este instantanee. Imperativul categoric al moralității n-are ce face cu durata. El merge drept, vertical, în timpul formelor și persoanelor”¹⁶. Asta vrea să spună că, întemeiată în niște viziuni ontologice majore, morala depășește războiul dualității în care este ancorată și în care se zbate, pe orizontală.

Semnificația inimii, după tradițiile mistice și sapiențiale, apare, dintr-o perspectivă cvasi-unanimă, aceea de centru al ființei umane; pentru isihastă, inima e lăcașul luminii suprasensibile; „cel mai tainic lăcaș”, după Dante; conform reprezentărilor mistice, aici e locul unde alunecă în somn conștiința, pentru care capul reprezintă, în mod obișnuit, sediul stării de veghe. Totodată, spațiul plin de căldură al inimii e locul unde săgetează erosul, aici provocând o „rană mortală”, care dizolvă granițele existenței profane. După unii, trauma respectivă e menită să aducă moartea eului ordinar, dând viață unui eu lărgit, cu o respirație existențială foarte amplă. Se prefigurează ruperea răului determinist, eliberarea din robie a spațio-temporalității. Pentru părintele Dumitru Stăniloae, aceasta este o clipă-oglină, în care frumusețea de dincolo de timp și spațiu se uită și își vede chipul. Riscul pe care îl comportă acest sentiment constă în efemeritatea lui.

Fascinați de conexiunea între dragoste și noapte, romanticii au descris iubirea ca pe un vis în stare de veghe, astfel încât conștiința alunecă în inimă, dar fără să se piardă pe sine ca atunci când glisează în somnul adânc. Inima ia locul minții, ca un ochi, ea însăși, subtil-văzător... „Îndrăgostindu-te, vei vedea...” – sună o propoziție în cheie mistică. Percepția lumii exterioare se schimbă. S-a vorbit despre „experiența nouății și a cvasitransfigurării proaspete și active ce însoțește starea de îndrăgostire” (J. Evola). Metafizica iubirii e plină de astfel de adevăruri fenomenologice. Autorul suscită a reținut cu finețe detaliul că de transfigurarea lumii externe se leagă „acel gen de lumină ce înseninează fizionomia unor îndrăgostiți, chiar dacă expresia lor e în mod normal lipsită de orice noblețe”.

În isihasm, coborârea minții în inimă către împărăția cea dinlăuntru întemeiază în ordine transcendentă, pe care o racordează la sursa absolută a Luminii, în raport cu care tot ce-i trăit doar omenește nu reprezintă decât o scânteie sau o plaidă reflectare, care, dacă se stinge, lasă în urma ei întunericul cel mai adânc.

Procesul de profundă mutație pe care o suferă lumea obiectivă, cu determinările sale cronospațiale, așa cum se lasă observat acesta în fenomenologia iubirii, e similar cu dislocările produse în universul trăit al unei opere de artă, la care fenomenologul Roman Ingarden s-a raportat cu termeni precum „quasi-spațiu” și „quasi-timp”. „Arta mută centrul obișnuințelor egoiste. În acest caz, erosul se repartizează uniform pe întreaga suprafață a existenței”¹⁷.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Așa-zisa teorie modernă a dezinteresării sau a impersonalității artistice, de esență kantiană, apare nu numai la esteticieni, ci și la poeți ca Edgar Allan Poe. Pe această linie, criticul I. A. Richards explică contradicția dintre personal și impersonal din sfera emoției artistice: „Pentru a reacționa simultan și coerent, nu printr-un canal îngust de interese, ci prin mai multe, înseamnă a fi *dezinteresat*, și doar în acest sens ne interesează aici termenul. O stare de spirit interesată înseamnă starea în care lucrurile sunt văzute doar dintr-un punct de vedere, sub un singur aspect. În același timp, de vreme ce ne angajează mai profund, independența și individualitatea altor lucruri se amplifică. Avem impresia că privim toate fețele deodată, că le vedem așa cum sunt de fapt; le privim

Fără această mutație radicală nu există artă, pe care eu o înțeleg spiritual ca pe o naștere din nou”¹⁸.

Gestul iconic este „supraexterior” – după cum îl vede părintele Ghelasie – „adică trebuie împlinit cu integralitatea omului, cu sufletul și cu corpul, și peste acestea...”¹⁹. Această supraformă a integralității atrage întreaga lume în actul iubirii, prin care mireasa-sufletul Îl întâlnește pe Mirele-Hristos într-un spațiu al nuntirii lor.

Ritualul iconic trezește acea vedere iconică (premergătoare gândului la virtuți și la purificare), prin care se disociază binele de rău, precum uleiul din apă. În momentul când te rogi, arăta eseistul Al George, se întâmplă ca și în dragoste: te gândești la ființa iubită și faptul acesta reprezintă nu un gând, ci un act, o acțiune. Contemplația este esența secretă a „acțiunii”, așa cum pe un alt plan informația dirijează din umbră structura materiei.

Acest pasiv-activ inefabil, ce caracterizează într-o anumită măsură dragostea omenească, culminează în relația dintre ființa care se roagă și Hristos, Care lucrează în ea. „Acest pasiv intra-ionic este, însă, un supra-activ hristic”²⁰.

Gestul metafizic fundamental în rugăciune îl dă conștiința filiației, în raport cu Dumnezeu-Tatăl. Totodată, trebuie subliniat, această orientare interioară e menită să capteze și să refocalizeze, prin lucrarea Duhului Sfânt, energiile erosului, sublimându-le calitativ, astfel încât, în chip fenomenologic, relația cu Dumnezeu se lasă descrisă și după un scenariu nupțial: sufletul e mireasa, iar Mirele-i Hristos. Această transmutație erotică înseamnă, după părintele Ghelasie, realizarea pleneră a sensului iubirii, ca o *Cântare a cântărilor* în Hristos. „Biserica înseamnă sacralul absolut al comuniunii ființiale” (părintele Ghelasie).

Florin CARAGIU, Mihai CARAGIU

în afara oricărui interes particular, pe care îl pot prezenta pentru noi. Desigur, dacă n-ar prezenta nici un interes, nu le-am mai privi deloc, dar cu cât interesul particular e mai liber, cu atât mai detașată de egoism devine atitudinea noastră. Iar a spune că devenim impersonali înseamnă, în mod bizar, doar a afirma că personalitatea noastră e mult mai complet implicată” (I. A. Richards, „*Principii ale criticii literare*”, ed. Univers, București, 1974, p. 240).

¹⁸ Beethoven, „*Jurnal filosofic*”.

¹⁹ „*Logosul hristic*”, Col. Isihasm, 1996, p. 51.

²⁰ Ibid., p. 52.



martiriul. Provocarea Confruntării cu Păcatul¹

Martirajul aduce biruința asupra păcatului: în acceptarea morții pentru mărturisirea lui Hristos, martirul își oferă mărturia sa ultimă și participă prin aceasta la biruința lui Hristos asupra morții². Ca dar al harului Dumnezeu³, o asemenea mărturie permite omului căzut să atingă desăvârșirea⁴ pocăinței⁵: să urmeze chemarea lui Hristos la tovărășie în pătimirile Sale. Prin faptul de a fi unit astfel cu Hristos⁶, martirul depășește separarea de Dumnezeu a omului căzut, sau ἀμαρτία de a nu fi atins scopul intenției divine. El depășește astfel slăbiciunea, sau ἀσθένεια ce derivă din expunerea sa la decădere și moarte, și care îl ispitește spre încălcarea legii, sau ἀνομία. Cum ἀμαρτία, ἀσθένεια și ἀνομία circumscriu deplinătatea păcatului omenesc⁷, unirea cu Dumnezeu în martiriul plin de căință înlătură și păcatele martirului⁸.

¹ Textul de față constituie o versiune ușor prelucrată, în traducere românească, a eseului „*Martyrdom. The Challenge of Confronting Sin*”, publicat în: Simpozionul internațional „*Moartea Martirică*”, București, 11-12 Octombrie 2010, Fundația Sfânta Irina (n. a.).

² Hausammann 2001, 21.

³ Atunci când compară (în *Capitolele teologice, gnostice și practice*) pe martirii sângelui cu cei care le-au urmat exemplul pe calea ascezei, sfântul Simeon Noul Teolog adaugă: „toate acestea nu sunt altceva decât rodul iubirii de oameni a Domnului nostru și al Harului Său” (1967, X, 595).

⁴ „Numim martiriul desăvârșire... deoarece... omul... a arătat lucrarea desăvârșită a dragostei” (Clemens of Alexandria 1995, *Stromata IV-iv*, 411).

⁵ Potrivit lui Clement (1995, *IV-ix*), atunci când o persoană este supusă la chinuri și înfruntă moartea, „există... o pocăință subită în lucrare, și o adevărată mărturisire către Hristos în mărturia glasului”. Însă, desigur, chiar înainte de martiriu, pocăința pentru propriile greșeli și smerenia se numără între condițiile care îl fac pe un om „capabil, chiar dacă e persecutat, bătut, insultat, umilit, violat” și, în timp ce „e obligat să asculte tot soiul de vorbe rele, să le îndure pe toate cu bucurie, cu o negrăită jubilară” (St. Symeon, *Catecheses*, 1965, XXXI, 126, 140).

⁶ Sfântul Ciprian al Cartaginei (1995, *Epistle VIII*, 288) vorbește despre Hristos Însuși, care-l învinge pe vrăjmașul în biruința slujitorilor Săi, și (op. cit., 289) a martirului „ce ajunge prin mărturisirea numelui Său la propria Sa slavă”. Ca un „al doilea botez”, martiriul „ne împreunează imediat cu Dumnezeu” (1995, *Treatise XI:4*, 497). Vezi și Dehandschutter 2007, 251, care vorbește de mântuire prin *koινωνia* martirilor cu Dumnezeu.

⁷ Această deplinătate poate fi dedusă dintr-una din rugăciunile începătoare: „...Κύριε, ἰλάσθητι ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν. Δέσποτα, συγχώρησον τὰς ἀνομίας ἡμῶν. Ἄγιε, ἐπίσκεψαι καὶ ἴασαι τὰς ἀσθενείας ἡμῶν. ἔνεκεν τοῦ ὀνόματός σου” („Doamne, curățește păcatele noastre, Stăpâne, iartă fărâdelegile noastre, Sfinte, cercetează și vindecă neputințele noastre...”).

⁸ Cf. Hermas, 1995, *Pastor*, III, xxvii, 53, și Tertullian, 1995, *Apology*, 55. Clement (1995, *IV ix*, 422) rezumă problema: „Mărturia lor, atunci, apare să fie curățirea păcatelor cu ajutorul slavei”. După cum subliniază Ciprian (1995, *Epistle XIII*, 294), chiar și o lepădare de Hristos explicită și publică anterioară, și, prin urmare, păcatul de moarte al blasfemiei, se îndepărtează cu totul prin mărturisirea ce urmează, care nici măcar nu trebuie să se sfârșească în martiriu (op. cit. XIX, 297). Neprihănirea restaurată a martirilor este prefigurată de cea a pruncilor martiri din Betleem: „Ca să fie arătat că aceia care sunt omorâți pentru Hristos sunt neprihăniți, pruncia a fost dată morții pentru numele Lui” (op. cit. LV: 6, 349).

Ca modele de urmat⁹, martirii transmit, de asemeni, chemarea lui Hristos și altora, invitându-i la o tovărășie ce mântuiește de păcat. Ca ajutători grabnici, martirii îi sprijină pe aceștia în propria lor luptă împotriva păcatului¹⁰. Ca mijlocitori la judecata finală, ei oferă iertare celor care apelează la ei¹¹. Însă creștinii se pot împărtăși de toate aceste binecuvântări numai dacă (cel puțin) își recunosc păcatele și fac pocăință pentru ele. Deoarece un indicator al păcatului constă în rezistența la recunoașterea sa, confruntarea cu martiriul prezintă o provocare, chiar pentru creștini.

Această prezentare discută două dintre multele forme pe care le poate lua o asemenea provocare. Prima parte se ocupă de ispita mândriei, cea de-a doua de ispitele generate de o teologie denaturată. Prima se confruntă cu slăbiciunea omului căzut, cea de-a doua cu refuzul de a lua în considerare păcatul. Aici va fi discutată dificultatea pe care o au „liberalii” occidentali contemporani cu trecutul legionar al unor români care au fost victime ale persecuției comuniste. Fidelitatea arătată de acei martiri *Legiunii* asociază sacrificiul lor cu o mișcare care este, adesea, clasificată ca „fascistă”. Cum cineva nu poate fi martor al lui Hristos fără ascultare față de Hristos, și cum ethosul liberal¹² consideră fascismul incompatibil cu o asemenea

⁹ Sfântul Ciprian (1995, *Epistle VIII*, 289): „ca să confirmi, prin provocarea exemplului tău, tăria celor care au îndurat la rândul lor” (Cf. *Epistle LV:5-6*, 348 f, St. Leo the Great, 1995, *Sermon LXXXV* 197). După cum remarcă Hausammann (2001, 26 note 103), martirii au fost la început socoțiți modele de urmat de către ceilalți; cererea ca ei să mijlocească a fost introdusă doar mai târziu.

¹⁰ Cf. sfântului Simeon, care vorbește despre „martiriul” celor „care luptă împotriva păcatului, în timp ce își amintesc, cum se și cuvine, chinurile de nesuportat prin care au trecut, un gând care ne ridică împotriva diavolului” (1967, *Theological and ethical treatises X*, 582-583).

¹¹ Cyprian, 1995, *Treatise III:17*, 442.

¹² Folosesc termenul „ethos liberal” pentru un grup de angajamente normative care încadrează în modul cel mai proeminent Europa unificată de astăzi, precum și proiectele de dezvoltare socială promovate de ONU și UNESCO. În această scurtă prezentare, se face referire numai la acel strat foarte subțire ce motivează obsesia, în principal culturală, de astăzi, cu privire la anti-fascism în Apus.

Anti-fascismul a reprezentat, desigur, o preocupare proeminentă în perioada anilor 1960 și 1970, când a fost invocat pentru sarcina inutilă de a discrimina, din punct de vedere moral, împotriva Național-Socialismului german, în favoarea comunismului lui Stalin, și prin urmare a legitima ca „anti-fascist” socialismul susținut de majoritatea elitei intelectuale (cf. referinței la centrul exclusiv german al teoreticienilor marxști ai fascismului, în Thamer/Wippermann, 1977, xii). Însă îngrijorarea în fața mișcărilor de dreapta este încă vie în zilele noastre: traduceri germane ale scrierilor lui Codreanu și Antonescu erau accesibile la Biblioteca Universității din Frankfurt numai după explicații detaliate referitoare la cercetarea ce se angaja într-un astfel de material „clasificat”. Relatările lui Marcel Petrișor despre anii petrecuți de el în temnițele comuniste au rămas ne-publicabile în Franța. Presupunerea susținută, în mod general, este că o menținere fermă a convingerilor anti-fasciste ar putea oferi protecție împotriva diverselor mișcări de dreapta care, în multe țări europene, se opun (uneori de o manieră, din nefericire, prielnică violenței) angajamentelor și politicilor normative ale Europei unite de astăzi.

Stratul subțire de liberalism la care mă refer aici privește angajamentul față de libertatea individuală. În timp ce în veacul al XIX-lea acest angajament se opunea conservatorismului (și monarhiei), în secolul XX s-a opus atât comunismului, cât și fascismului, i.e. celor două forme (respectiv internaționalistă și naționalistă) de totalitarism. Această din urmă opoziție a apărut (în linii mari) în două varietăți. În forma sa clasică, liberalismul este fie moderat (i. e., favorabil tradiției, ca în whiggismul apreciat în lucrarea lui Hayek *Constitution of Liberty*, 1960), fie radical (așa cum este propus în scrierea libertariană a lui Nozick *Anarchy, State and Utopia*, 1974). În varietatea sa social-democrată (reprezentată de textul lui Rawls *Theory of Justice*, 1971), liberalismul corelează angajamentul față de libertate cu sancționarea individualismului, demnității umane secularizate și drepturilor umane extinse, toate acestea fiind inspirate de Iluminism și Revoluția Franceză. În această prezentare, voi folosi termenul „ethos liberal” ca o prescurtare pentru angajamentele morale și politice îmbrățișate de acea varietate ulterioară ca ideologia dominantă a Europei de astăzi.

ascultare¹³, o asemenea asociere cu fascismul este făcută spre a repudia martiriul acestor victime¹⁴. Voi argumenta că un asemenea răspuns la adresa martirilor legionari din România înfățișează doar o altă strategie defensivă spre a eluda provocarea pe care o prezintă martiriul.

I. Martiriul ca o provocare a slăbiciunii omului căzut împotriva mândriei

Pentru oamenii căzuți, confruntarea cu martiriul și binecuvântările sale promise vine cu un preț. Face aceasta pe mai multe nivele:

1. Eroismul martirilor înfățișează un exemplu de dragoste desăvârșită care îi cheamă pe ceilalți să îmbrățișeze, la rândul lor, această dragoste¹⁵. Pe calea sa spre martiriul, un mărturisitor poate să ofere martorilor oculari ai jertfei sale o îndrumare expeditivă pentru o asemenea emulație. El poate mijloci la Dumnezeu să le îngăduie „chiar să-i însoțească”. În acest fel, păgâni precum soldatul care a completat numărul celor patruzeci de martiri ai Sevastei¹⁶ au primit botezul sângelui. Atunci când Biserica afirmă că nu trebuie să cauți martiriul pe cont propriu, ci mai degrabă să fugi și să te ascunzi¹⁷, ea nu intenționează să descurajeze asemenea decizii subite. În schimb, ea învață despre nevoia de chemare dumnezeiască¹⁸. Din acest motiv, nu va refuza să recunoască o astfel de chemare doar pentru că un martiriu pare auto-provocat și e urmărit în mod independent de constrângerea externă¹⁹.

¹³ Măsura în care climatul cultural din Apus descurajează diferențele de opinie cu privire la mișcările „fasciste” este reflectată în nota introductivă la biografia lui Antonescu scrisă de un istoric american: „istoricul ce descoperă și încearcă să prezinte vreo evidență mai pozitivă referitoare la persoane condamnate pentru alianța lor cu Hitler poate să înfrunte riscuri politice, sociale și legate de carieră apreciabile, indiferent cât de incontestabilă ar putea el sau ea crede că este evidența respectivă” (Watts, 1993, 4).

¹⁴ Există și alte forme pe care această tentație le poate lua. Unii spectatori ai persecuțiilor creștine recente, spre exemplu, ar putea fi îngrijorați cu privire la lucrurile pe care tortionarii comuniști le-ar fi putut extrage, adevărate sau false, legate de păcatele anterioare ale oricărei persoane care mai târziu și-a dus la bun sfârșit pătimirea sa pentru Hristos. Ei se pot teme că astfel de informații ar putea fi folosite pentru a întina credibilitatea publică a Bisericii, o dată ce un asemenea păcătos e proslăvit. Însă, deoarece Biserica învață că martiriul șterge toate păcatele, cel puțin astfel de griji pot fi trecute cu vederea dintru început, ca nepotrivite din punct de vedere teologic.

¹⁵ Cf. *Martyrdom of the Holy Polycarp*, 1995, XVII, 43, unde prăznuirea pomenirii unui martir este descrisă ca o pregătire pentru viitorii martiri.

¹⁶ 9 Martie, cf. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfinții Patruzeți de Mucenici*. Alt exemplu îl reprezintă cei șapte martiri din Cezareea (15 Martie).

¹⁷ Mt. 10;23; vezi și *Martyrdom of the Holy Polycarp*, 1995, IV, 40, Commodianus 1995, *Instructions in favor of Christian discipline* LVII, 215, Cyprian 1995, *Treatise III-10*, 440, *Treatise IV-26*, 454. Clement (1995, IV-x, 423) remarcă îndeosebi faptul că nu trebuie să-l ispitești pe altul să păcătuiască, iar sfântul Ignatie al Antiohiei (1995, *Epistle to the Trallians*, IV, 47) oferă un model de smerenie atunci când pune în contrast dorința sa de martiriu cu nesiguranța de propria vrednicie.

¹⁸ Cf. Clement VII xi, 541 f. Fără o asemenea chemare, Dumnezeu poate chiar refuza să accepte o jertfă oferită, cf. Viața Martirului Nichifor, al cărui prieten Sapricius a fost respins din cauza refuzului său de a ierta (St. Nicolai Velimirovich, 1985, *Prologue of Ochrid*, 153).

¹⁹ Vezi exemplele invocate de Eusebius, 1995, *The Church History*, VIII-v, 326 f, *Martyrs of Palestine III-IV*, 345 f, IX, 350, St. Basil of Caesarea, *Homily on Martyr Gordius*. Vezi și Martirii Onufrie al Hilandarului (4 Ianuarie), Gordie (3 Ianuarie), Romanus (16 Februarie).

Au existat, desigur, excepții în situații speciale, în care s-a pretins că martiriul a fost ales ca „răul cel mai mic” de către persoane care nu au avut o altă opțiune (vezi d. ex. Burckhardt 1955, 236). Însă aceste excepții nu au afectat viața generală a Bisericii.

Pe de altă parte, martorilor oculari creștini care nu au reușit să se arate pe sine vrednici²⁰ de a fi, astfel, „martirizați în toată vremea”, li se cere să înfrunte lipsa lor de deschidere în fața unei asemenea chemări. Moartea celuilalt, care pur și simplu desparte sufletul de trup, le amintește de faptul că moartea adevărată înseamnă „despărțirea sufletului de Dumnezeu”²¹. Martiriul la care au asistat le rușinează propria credință. Este tentant să eviți acea rușine uitându-te în partea cealaltă.

2. O altă oportunitate mântuitoare constă în a oferi sprijin celor ce se pregătesc de martiriu. Fie însoțindu-i pe cale (precum tovarășii de călătorie ai sfântului Ignatie), fie încurajându-i să rabde²², îngrijindu-se să aibă cele de trebuință²³, venind să asiste la pătimirile lor²⁴ sau îngropându-le sfintele moaște – creștinii s-au supus în toate vremurile Bisericii prin cinstirea martirilor²⁵. Uneori, cum s-a întâmplat cu medicul Nicandru din Egipt (15 martie), cei care au acordat o asemenea cinstire au câștigat martiriul pentru ei înșiși²⁶.

Pe de altă parte, contemporanii creștini care refuză să acorde un asemenea sprijin sunt chemați să se confrunte cu lașitatea lor și cu lipsa lor de caritate frățească. Martiriul pe care ei nu reușesc să-l cinstescă îi face de rușine înaintea lor înșiși și a celorlalți. Este tentant, din nou, să te faci că nu vezi.

3. O oportunitate suplimentară este oferită de către cei care își așteaptă martiriul închiși în temnițe și lagăre de muncă forțată. Sprijinul lor, chiar dacă numai prin mărturia cuvintelor, vine cu prețul înfruntării răului care domnește în societatea proprie (sau a aproapelui). Creștinii care nu reușesc să se roage pentru, să facă cunoscută, sau poate chiar să caute ajutor spre eliberarea mărturisitorilor care suferă sub guvernul lor (sau al aproapelui)²⁷ se confruntă cu refuzul lor de a se ridica împotriva a ceea ce recunosc drept rău²⁸. Acești creștini înfruntă propria lor auto-mulțumire ca parte integrantă din sistemul de suport implicit al aceluia rău. Ei își diagnostichează atașamentul față de modul de gândire și valorizare lumesc și, prin urmare, anti-creștin al aceluia sistem. Este tentant, iarăși, mai curând să privești cu totul în altă parte.

²⁰ Cf. Cyprian, 1995, *Treatises 2-4*, 496 f, 8, 500 f și, de asemeni, Dehandschutter, 2007, 252 f.

²¹ St. Gregory Palamas, 1995, *To the most reverend nun Xenia*, 296.

²² O expresie ceva mai exagerată a recunoștinței, care cu toate acestea arată importanța încurajării, se găsește în Cyprian, 1995, *Epistle XXV 1* (adresată lui de anumiți mărturisitori din Roma), 303: „cel care îndeamnă nu este mai puțin vrednic de răsplătirea cununii decât cel care pătimește”. Însă compară, de asemenea, cu mărturia sfântului Vasile al Cezareei (1995, *Letter CCLVI*, 293).

²³ Un minunat exemplu de grijă pentru martiri se găsește în St. Athanasius of Alexandria 1995, *Life of Antony*, 46, 208.

²⁴ Eusebius, 1995, *Martyrs of Palestine*, XI, 353 f.

²⁵ *Constitutions*, 1995, *V-i: Concerning James the Brother of the Lord* ect., 442. Această onoare se extinde, de asemeni, la îngrijirea de cele necesare pentru mărturisitori și familiile martirilor (Cyprian 1995, *Epistle V*, 283) și pentru a sărbători pomenirea lor (St. Basil 1995, *Letter CCLII*, 292).

²⁶ Eusebius 1995, *Martyrs of Palestine XI-6*, 16, 352 f. Vezi și martirii Ciprian și cei alți patru prieteni ai martirului Codratus din Corint, și martirul Codratus din Nicomidia (toți pomeniți pe 10 Martie).

²⁷ Un exemplu marcant din persecuțiile primare l-a constituit apelul lui Vettius Epagatus către guvernatorul Lyonului de a opri chinuirea creștinilor din acea regiune (Eusebius 1995, *V-i*, 212 f.).

²⁸ Într-o pledoarie mișcătoare, părintele Roman Braga a condamnat Consiliul Mondial al Bisericilor în 1977 pentru decizia de a elimina „persecuția din agendele tuturor întâlnirilor lor și a tăcea cu privire la persecuția împotriva creștinilor din Rusia, China sau Albania, pentru a nu ofensa delegațiile din țările comuniste” (1997, 182).

4. O oportunitate finală constă în recunoașterea faptului că mărturia sângelui altora, chiar din veacuri trecute sau din locuri îndepărtate, este oferită în locul propriei noastre mărturii. Dată fiind porunca lui Hristos: „Cine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, și Eu voi mărturisi pentru el înaintea Tatălui Meu Care este în ceruri” (Mt. 10, 32-33), Biserica a învățat întotdeauna că aceia care sunt desăvârșiți prin Hristos iau asupra lor tot ceea ce li se solicită²⁹, și că martirii suferă spre folosul tuturor celorlalți³⁰. A-i cinsti, chiar dacă de la distanță și în tăcerea propriei rugăciuni, este un semn de recunoștință; susține terapia pocăinței³¹.

Desigur, chiar și un astfel de răspuns minimal atrage prețul confruntării cu propria nevoie de mijlocire și pocăință, și prin urmare cu propria absorbire continuă în păcat. Chiar în acest punct trebuie să-ți sacrifici propria trufie păcătoasă. Din nou, tentația este de a evita acel sacrificiu și a nu lua defel în considerare martiriul ca opțiune relevantă.

Toate aceste eșecuri derivă din slăbiciunea spirituală, în plan personal, a oamenilor căzuți. Însă, ori de câte ori s-au încheiat persecuțiile, Biserica s-a confruntat cu o provocare cât se poate de diferită. Aceasta privește discernământul necesar spre a recunoaște moartea unei victime ca martirologică. O asemenea recunoaștere era cumva mai ușoară atunci când victimele erau desăvârșite în timp ce îl mărturiseau cu voce tare pe Hristos, într-un tribunal public roman sau turc: pedeapsa unui criminal se distingea cu ușurință de mărturia pentru Hristos³². Totuși, chiar atunci sfântul Luca a găsit necesar să sublinieze (6, 46) că o chemare încununată de reușită a Domnului, și prin urmare *a fortiori* unificarea cu El, este ceva cu neputință în afara împlinirii poruncilor Lui. Astfel, sfântul Ciprian al Cartaginei recomanda prudență în ce privește asigurarea că cei dispuși să moară pentru Hristos erau cu adevărat martiri ai lui Hristos: „Căci a dori să devii martir pentru Domnul și a încerca să răstorni învățăturile lui Hristos... aceasta înseamnă a dori să-l mărturisești pe Hristos și să tăgăduiești Evanghelia Lui”³³. În această perioadă, discernământul cerut Bisericii îi privea pe schismatici și pe eretici, și neascultarea lor de porunca unității dată de Hristos³⁴: cine moare fără să fie unit cu Biserica nu este un martir³⁵. În zilele noastre, Biserica trebuie să se asigure că cei care au depus mărturie în izolarea arestului comunist, în timp ce, într-adevăr, erau membri ai Bisericii, nu s-au lepădat în vreun fel de unirea lor cu Hristos. Cea de-a doua parte a articolului tratează această problemă.

II. Martiriul ca o provocare pentru ethosul liberalismului

După sfârșitul comunismului în 1989, Biserica din Rusia i-a proslăvit pe noii ei martiri în anul 2000. În România, prin contrast, canonizările post-comuniste (d. ex. în 1992 și 2008) au fost restricționate la martiri din secole mai îndepărtate în timp.

²⁹ Sfântul Simeon rezumă asta succint: „Să examinăm cum îl putem slăvi pe Dumnezeu. Nu-L putem slăvi în vreun alt fel decât singurul în care a fost slăvit de Fiul. Mijloacele prin care Fiul L-a slăvit pe Tatăl... sunt crucea, adică, moartea față de lumea întreagă și încercările ei, chinurile ei, și toate celelalte suferințe ale lui Hristos” (1957, *Cent.* 3, 81).

³⁰ Mt. 4, 22: „de dragul celor aleși, acele zile vor fi scurtate”.

³¹ Sfântul Ioan Gură de Aur este chiar mai convingător în această privință: „Astfel, persoana care îl primește pe un martir în nume de martir va primi răsplata martirului. Primirea unui martir înseamnă să te aduni întru pomenirea sa, să împărtășești istorisirea încercărilor lui, să te minunezi de ceea ce s-a întâmplat, să te străduiești să le urmezi virtutea, să comunicii altora faptele sale minunate. Acestea sunt darurile gazdei pentru martiri” (2006, 68).

³² Chiar atunci, greșelile nu erau imposibile, cf. Sulpitius Severus 1995, *Life of St. Martin*, XI, 9.

³³ Cyprian 1995, *Epistle XXIV-2*, 302. Vezi și Lk 6:46, și Clemens 1995, *IC-vii*, 417.

³⁴ In. 17, 11, 21-23. Vezi și Cyprian 1995, *Epistle L*, 326, *LI-24*, 333.

³⁵ Cyprian 1995, *Epistle LI-30*, 335, *Treatise I-14*, 425 f.

Această prezentare poate examina numai una din multele rațiuni posibile pentru această rezervă³⁶. Neținând seama de modul în care propaganda comunistă a întrebuițat eticheta de „legionar” pentru a distrage atenția de la angajamentele creștine ale întemnițaților și a acoperi, astfel, persecuția creștinismului printr-un recurs la motive politice, acest eseu tratează despre prilejul pe care angajamentul mărturisit al acelor prizonieri față de trecutul lor istoric l-a reprezentat pentru o asemenea propagandă. În fapt, după cum s-a exprimat monahul Moise în „Sfântul închisorilor”, asocierea lui Valeriu Gafencu și a tovarășilor săi de detenție cu *Legiunea Arhanghelului Mihail*³⁷ constituie o „piatră de poticnire”³⁸, chiar pentru mulți creștini. În lumina acestei afirmații, se ridică trei întrebări: 1. În ce sens ar putea fi gândită acea asociație legionară că ar fi o piatră de poticnire? 2. Pentru ce feluri de creștini ar reprezenta aceasta o piatră de poticnire? și 3. Cum trebuie să fie evaluată poziția lor?

1. De ce ar trebui ca asocierea victimelor comunismului cu mișcarea *Legiunii* să fie gândită a repudia martiriul lor?

Legiunea, împreună cu organizațiile derivate, precum Garda de Fier, sau partidul politic *Totul pentru țară*, a fost interpretată ca „fascistă” de către cei mai mulți istorici. Heinen e un reprezentant tipic³⁹. Portretul pe care îl face dezvoltării mișcării scoate în relief acele trăsături care favorizează diagnosticul său⁴⁰. El pretinde, astfel, că *Legiunea* a susținut (între alte lucruri):

³⁶ Scopul acestei explorări nu este de a exprima vreo nerăbdare. Biserica, ca Trupul lui Hristos, comunitățile locale sunt, în mod obișnuit, primele care îi venerază pe sfinții de curând săvârșiți. După cum mi-a amintit părintele Ștefan Anghel (Biserica românească „Sfântul Nicolae” din Offenbach): Dumnezeu însuși îi proslăvește deja pe acești sfinți. Scopul acestei explorări oferite aici este, în schimb, cel de a arunca o anume lumină asupra contextului cultural al Europei unite, în care România va trebui să depășească orice obstacole puse în calea cinstirii sfinților săi.

³⁷ Valeriu Gafencu și sute de alți studenți au fost condamnați la ani de închisoare și muncă silnică în vara lui 1941. „Delictul” său constase în întâlnirile prelungite cu grupul său restrâns de liceeni, membri ai „Frăției Crucii” din cadrul *Legiunii*. Fără să se fi angajat în nici o activitate ilegală, aceste grupuri de tineri au fost incluse în interdicția promulgată asupra activităților legionare de către primul ministru Antonescu, ca răspuns la revolta legionară din Ianuarie 1941.

³⁸ Moise 2009, 19, cf. 59, vezi și Calciu 1997, 170.

³⁹ Alți reprezentanți ai acestei poziții sunt Broszat (1966), Wippermann (1983, 103) și Balta (2005, 49 f), care subsumează *Legiunea* mișcărilor fasciste.

⁴⁰ O perspectivă diferită este prezentată (și denunțată ca „revizionistă” de autori care simpatizează cu cei ce au suferit sub persecuția evreiască, cf. Totok, 2000) de istorici precum Larry Watts (1993) și Eugen Weber (1965). Dificultatea implicată în apucarea conceptuală a fenomenului fascismului a fost remarcată de numeroși autori. Nolte, de exemplu (1963), cumva asemănător cu cercetătorii marxști (cf. *Faschismus Forschung* 1980, Saage, 1981) derivă mișcarea din „contradicțiile inerente” în societățile „liberale” (i. e., „burgheze”) existente. El exclude, astfel, dintru bun început România, unde o asemenea societate (în general vorbind) nu exista. Acesta este motivul pentru care Woolf (1968, 5) limitează definiția „clasei de mijloc” la țările industrializate. Barbu (1968, 163) derivă înclinațiile fasciste ale *Gărzii de Fier* din tinerețea membrilor săi și statutul social marginalizat. El vede fascismul român, în general, nu atât ca pe o mișcare politică, cât ca pe una idealistă, care, motivată de aversiunea împotriva secularizării, urbanizării, industrializării, economiei de piață și individualismului, „s-a luptat să mențină și, realmente, să introducă în societatea românească... solidaritatea morală și socială a unei comunități tradiționale și a unui grup de bază”. Totuși, tratarea lui Heinen despre *Legiune* este cea care ilustrează în modul cel mai clar folosirea etichetării de „fascist” ca pe o piedică a discuției în general, descalificând total cele la care este aplicată. Prezentarea de față, dat fiind că urmărește să exploreze „piatra de poticnire” care împiedică recunoașterea martirilor din jurul lui Valeriu Gafencu, se va folosi, prin urmare, de tratarea concepției lui Heinen, aceasta din urmă fiind ceva reprezentativ pentru modul în care „Apusul” liberal contemporan s-ar apropia de orice lucru asociat, fie și în mod vag, cu „fascismul”.

- (i) un stat totalitar⁴¹;
- (ii) un sistem politic bazat pe subordonarea și supunerea necondiționată a „adeșilor” față de conducători calificați în mod special;
- (iii) un exclusivism cultural care legitima terorizarea „străinilor” (i. e., în cazul dat, anti-semitism⁴²); și
- (iv) o concepție despre lume antagonistă care validează folosirea violenței pentru rezolvarea conflictului.

În această prezentare, trebuie să lășăm neatinsă abordarea deplasată a lui Heinen cu privire la mișcarea luată ca întreg⁴³. Nu putem discuta nici modul în care interpretarea sa politică

⁴¹ Cf. Barbu 1968, 149, Davidescu 2002. Heinen însuși nu menționează calificativul de „totalitar” în definiția pe care o dă fascismului. Însă impută lui Codreanu o „pretenție totalitară” atunci când descrie cerința ultimului de „politizare” atotcuprinzătoare (1986, 133). Definiția fascismului dată de Heinen invocă un angajament de „a crea o nouă lume în care nu există o suprapunere a multor preocupări divergente, ci numai una pentru toți, și anume de a participa la sporirea puterii proprii națiuni” (op. cit., 484). Mai mult, Heinen subscrie la faptul că Schieder include în noțiunea de fascism o „voință de a anihila oponentul” (op. cit., 483). Este, așadar, dificil de conceput cum ceea ce Heinen înțelege prin fascism poate să nu reușească a include un angajament față de un stat totalitar. Și, de fapt, cel puțin pentru Sima, termenul de „totalitar” pare potrivit (cf. Baltu, 2005, 140). Davidescu adaugă trăsături suplimentare ale totalitarismului, stipulând tendința de a presupune cognoscibilele legile istorice și promovarea unei „culturi a intoleranței, excluderii și uniformității” (Davidescu 2002, 150).

Este dificil să-l recunoști pe Codreanu în asemenea descrieri. Prin urmare, în ceea ce privește „politizarea universală” și o „unitate generală a voințelor”, cerințele lui Codreanu însuși erau restricționate la elita conducătoare, pe care mișcarea sa era în curs de a o forma (Codreanu, 1970, 277f, vezi și Carsten, 1968, 219). În ce privește vreo pretinsă cunoaștere a legilor istorice, nu am văzut nici o evidență în favoarea acestei afirmații. Codreanu era, chiar, cumva orb la succesul istoric al mișcării sale, deoarece se vedea pe sine implicat în ceva mai mult de genul unui sacrificiu de sine eroic. Și, din nou, intoleranța, excluderea și uniformitatea erau, într-adevăr, cerute elitei, dar rămâne neclar cum putea Davidescu să conceapă că Codreanu voia ca modelul să devină un proiect al societății în mare (2002, 158). Codreanu era mult prea fascinat de noțiunea de elită ca să îngăduie asemenea vise universalizante.

⁴² Anti-semitismul și-a schimbat profund înțelesul după ce Național-Socialiștii Germani au ucis cu cruzime milioane de evrei. Discursurile incitând la ură dinaintea acestui act diferă de discursurile incitând la ură după ce urmările sale au devenit manifeste. Chiar după politicile de exterminare rasială ale Germaniei (și cele promovate sub influența germană, precum în România de dinaintea celui de-al Doilea Război Mondial), anti-semitismul, ca o expresie a urii rasiale, a devenit o cumpănă ce desparte între ceea ce e acceptabil și ceea ce e inacceptabil în societățile civilizate. Însă în România secolului XIX și a începutului de secol XX, anti-semitismul (împreună cu resentimentul față de multe alte influențe străine din cultură și economie) s-a concentrat (întâi de toate) asupra performanțelor superioare ale evreilor pe piață, (și mai târziu) asupra secularismului și, în cele din urmă, asupra comunismului și ajutorului internațional. Sub condițiile amenințării identității naționale, anti-semitismul a fost perceput ca o armă nu atât de mult agresivă, cât defensivă (cf. Weber, 1965, 511, Thamer/Wippermann, 1977, 111 f) vezi și Antonescu, 1942, 13).

Acesta este motivul pentru care interpretarea istorică a mișcării legionare trebuie să ia în considerare situația cu care s-au confruntat susținătorii ei. Anti-semitismul (e adevărat, obsesiv) lui Codreanu a fost, într-adevăr, legat de opoziția sa față de o alteritate culturală care era „diametral opusă față de credința sa religioasă și patriotică profundă” (Weber, 1965, 519, 529 f).

⁴³ El judecă mișcarea legionară ca întreg din perspectiva scurtei sale faze degenerate (i.e. așa-numita „filosofie a bombeii” a lui Horia Sima, Heinen 1986, 478). Heinen impune, astfel, un model teleologic subiectului său de studiu, neținând seama de faptul că, în timp ce sub Sima *Legiunea*, în fapt, a atins punctul culminant al puterii sale (ca parte a guvernului român, chiar dacă numai pentru câteva luni), autoritatea lui Sima a fost contestată între membri. Codreanu însuși a început, deja, în 1926, să dea înapoi de la folosirea violenței pentru atingerea țintelor politice (Weber 1965, 520). El și-a împlinit, cu siguranță, acest scop în 1935 (cf. Watts 1993, 150,

nedreptățește pe fondatorul mișcării și liderul ei de durată, Codreanu, și proiectul său mult mai spiritual ancorat de reformă morală și națională⁴⁴. Această prezentare acordă atenție acestor chestiuni numai în contextul unei examinări a „pietrei de poticnire” reprezentate de *Legiune*, având în vedere martiriul membrilor săi de altădată. Trebuie, prin urmare, să ne contrazicem cu scrisorile de acreditare creștine ale acelor angajamente care au încadrat înțelegerea de sine ulterioară a acestor martiri, din perioada suferinței lor în temnițele comuniste.

Să începem prin a concede că, în diverse timpuri, și în mintea diverșilor apărători ai mișcării legionare, au fost aprobate principii care sunt, într-adevăr, incompatibile cu creștinismul. În mod limpede, orice stat totalitar în afara unui imperiu creștin (fie el fascist sau comunist) va compromite viața Bisericii: va nesocoti diferența între „ce este al Cezarului” și tărâmul lui „Dumnezeu” (Mt. 22, 21). Și în mod clar terorismul, sau aprobarea violenței arbitrare împotriva vieții, libertății și proprietății legale a concetățenilor, fie ea susținută de fasciști sau de comuniști, este incompatibilă cu legea Dumnezeiască împotriva uciderii nevinovatului și împotriva tâlhăriei,

Codreanu 1970, 182 ff, 347). În 1937 scria: „Mișcarea legionară poate repurta biruința numai printr-un proces de formare a conștiinței în toți oamenii”, și în 1938 Codreanu a fost de acord cu dizolvarea *Legiunii* spre a preveni războiul civil (Watts 1993, 170-173). Mai mult, în timp ce Heinen doar enumeră multele încălcări ale legii de către *Legiune*, și vorbește despre comportarea provocatoare, adesea violentă, a membrilor ei (1986, 133, 472, 475), Weber se ocupă de violența represivă antecedentă a autorităților ca de ceea ce a declanșat răspunsul mișcării cu aceeași monedă (1965, 539 ff). După Weber, „între 1924 și 1939 (...) unsprezece crime și tentative de crimă săvârșite de legionari” contrastau cu „501 legionari uciși în diferite moduri de către autorități” (1965, 537 ff).

Barbu, care citează mult mai multe victime legionare (1968, 158), cu toate acestea critică interpretarea lui Weber cu privire la violența legionară. El afirmă că autoritățile au răspuns cu considerabilă indulgență la actele ilegale ale mișcării (de a folosi forța fizică împotriva poliției statului, de a asasina politicieni și polițiști). Însă argumentul său rămâne limitat la indulgența autorităților după ce a avut loc violența; nu ia în considerare faptul că această indulgență poate să fi rezultat din suportul public enorm de care se bucura contra-violența *Legiunii* între cei care au fost, la rândul lor, victimizați de autoritățile statului. Și apoi există mereu dificultatea de a decide ce anume acte de violență (îndeosebi în ultimii ani) au fost, de fapt, comise de către *legionari* mai degrabă decât de detașamente ucigașe cu uniforme foarte asemănătoare, care căutau să submineze reputația *Legiunii*, în vreme ce își urmăreau propriile lor scopuri.

⁴⁴ Împotriva relatării diferite a lui Weber, Heinen invocă (1986, 483) „voința de organizare” a *Legiunii* și „militarismul” spre a demonstra că mișcarea nu a fost doar „populistă”. Desigur că Weber, care e de acord aici cu Barbu (1968, 152, 157), a subliniat că, spre deosebire de alte forme de fascism în mod explicit a-religioase, *Legiunea* condusă de Codreanu era încadrată de profundele angajamente creștine ale liderului ei (1965, 534, cf. Codreanu 1970, 297 f, 396 f). Dată fiind desconsiderarea generală pe care o arată Heinen față de acea dimensiune religioasă, poate că interpretarea sa „fascistă” a „militarismului organizat” al lui Codreanu reflectă o lipsă de cunoaștere cu privire la cultura ortodoxă a ascezei. O inabilitate specifică de a intra în mentalitatea mișcării umbrește, de asemeni, portretul întoarcerii intelectualilor români spre tradițiile și valorile naționale, – o turnură pe care el o socotește a constitui doar un mijloc compensator ca răspuns la sentimentele de frustrare și inferioritate (1986, 467). Heinen nu are, se pare, resurse de a accesa un concept pozitiv al tradițiilor etnice care, într-un înțeles creștin-ortodox, sunt sfințite prin integrarea lor în viața Bisericii și care, pe acea bază, poate asuma semnificație normativă.

În timp ce trebuie, neîndoiește, să fii de acord cu Davidescu când spune că mișcarea nu a fost ortodoxă (2002, 159) în sensul strict al cuvântului, percepția sa despre maturizarea spirituală a lui Codreanu, pe care o înțelege numai ca o criză de misticism (op. cit., 158) este nesatisfăcătoare. Davidescu vede *Legiunea* ca pe un teren de antrenament pentru acea violență și intoleranță care a fost, mai târziu, desăvârșită sub comunism. Prezentarea de față, în schimb, îi urmează pe Monahul Moise și părintele Gheorghe Calciu (1997, 167 ff) în faptul de a privi *Legiunea* din celălalt capăt: ca pe un teren de antrenament spiritual, în cele mai semnificative aspecte, pentru acei martiri ale căror rugăciuni au ajutat să fie învins comunismul.

precum și cu chemarea mai extinsă a lui Hristos la dragostea față de aproapele. Desigur, în acest fel, orice aprobare a unor asemenea principii ar expune o persoană la verdictul sfântului Ciprian al Cartaginei, care spune că „nu se poate arăta pe sine martir cel care nu a păzit dragostea frățască” (1995, *Treatise I-14*, 426), sau că un asemenea „pahar al diavolilor” e incompatibil cu a bea „paharul Domnului” (1995, *Treatise III-15*, 441). Fără îndoială că dacă martirii Români de sub persecuția comunistă au persistat în aprobarea unor astfel de principii, moartea lor nu poate fi recunoscută ca martirologică.

Cu toate acestea, Valeriu Gafencu și cei apropiați de el s-au distanțat ei înșiși de ceea ce ei recunoșteau ca fiind metode ilegite pentru a atinge scopul legitim: a restaura tradiția creștină a României⁴⁵. Valeriu a respins chiar mai mult înțelegerea de sine a *Legiunii* din stadiul final (sub conducerea lui Sima⁴⁶), ca pe o mișcare în esență politică, chiar o mișcare care urmărea puterea de dragul ei. Pe măsură ce puterea sa de pătrundere teologică a sporit, el a respins chiar și ethosul eroic distinctiv al mișcării din perioada timpurie, ethosul sacrificiului moral auto-impus pentru țară. Această respingere s-a extins la codul de onoare al Legiunii pentru o auto-declarată „elită morală” (care se califică, ca o chestiune de apartenență realizată, pentru un asemenea sacrificiu de sine). În particular, el a respins violența cu caracter de represalii pe care a impus-o acest cod⁴⁷. Unul dintre prizonierii care a fost arestat în 1948 și a întâlnit cele două „culturi legionare” foarte diferite care au existat între camarazi (una „mistică” și cealaltă „militară”), își amintește cum Valeriu i-a explicat că, pentru a supraviețui în închisoare, dată fiind absoluta incertitudine a faptului de a fi vreodată eliberați, el va trebui să se elibereze de trei tentații:

⁴⁵ Despre dificultățile experimentate de Ortodoxia din România, îndeosebi în ajustarea secularizării din secolul al XIX-lea, precum și în îmbunătățirea cooperării de la începutul secolului al XX-lea între diocesele regionale, atunci când s-a ajuns la eforturi pentru educație postșcolară, și spiritualitate, vezi Maner, 2007, 37-64, 73-113, 255-270. Distanțându-se de încercarea lui Codreanu de a promova re-creștinarea României prin mijloace politice, Valeriu a mers chiar mai departe decât patriarhul român Miron, încă susținut în 1933. Negreșit, ierarhul a dezaprobat actele legionare de violență împotriva autorităților statului. Însă confruntat cu provocări cu totul noi, rezultate din diversitatea etnică și religioasă care a apărut o dată cu creșterea teritorială a României de după Primul Război Mondial, din impactul crescut al secularismului European asupra României și din amenințarea comunismului care a atras o elită academică în număr din ce în ce mai mare, în care evreii erau supra-reprezențați, Patriarhul încă spera să protejeze o țară tradiționalistă, în mare măsură agrară, împotriva impactului secularizant al modernității, prin afirmarea principiului: „un rege, o țară, o credință” (Maner 2007, 156).

⁴⁶ O asemenea înțelegere de sine politică nu s-a manifestat la Codreanu. Întorcându-se de la studiile sale efectuate în străinătate în 1927, el fusese dispus să folosească mașinăria democratică a partidelor politice, dar numai ca pe o concesie față de dificultățile de a promova proiectul său de reformă moral prin intermediul unei comunități în mod fundamental private. Chiar Maniu a adevărat faptul că Codreanu nu era o „persoană politică”, în sensul unuia care nutrește ambiția de a ajunge în biroul politic sau de a deveni liderul unei revolte (Watts 1993, 175). Accentul lui Sima, dimpotrivă, pare (autorului de față, și pe baza literaturii limitate de care dispune) dintru bun început a fi fost pus pe o urmărire fără scrupule morale a puterii personale (op.cit. 183 f, 186).

⁴⁷ Maner 77, 220 ff, Codreanu 1970, 284. Prizonierii legionari nu au obiectat la chemarea lui Codreanu la moralitate ca atare, i. e. pentru o integritate care urma să înlocuiască corupția dominantă în politica românească. Însă atunci când s-au aflat complet lipsiți de putere, ei au învățat să-și reconstruiască lupta pentru întoarcerea României la o mai genuină integritate creștină în termeni pur spirituali (și prin urmare numai indirect politici). Tocmai din acest motiv, ceea ce aprobau tovarășii de suferință ai lui Valeriu nu era întocmai ceea ce susținea Primul Ministru Antonescu în 1940: „... Legiunea Arhanghelului Mihail este întruparea pe muchie de cuțit a unui creștinism care, în numele doctrinei, al dragostei și al sacrificiului își asigură locul în lume cu sabia” (Antonescu, 1940, 52).

idolatrizarea căpitanului, arma și răzbunarea⁴⁸. În loc de aceasta, Valeriu și prietenii săi sufletești de suferință au urmat o smerenie creștină care primește suferința – chiar pe cea de moarte – în pocăință pentru păcatele proprii (Moise 2009 68 f)⁴⁹.

Totuși, tot acest cerc spiritual nu a încetat niciodată să-și mărturisească loialitatea față de organizația de tineret a *Legiunii, Frația Crucii* (Moise 2009, 75). Fidelitatea lor⁵⁰ se înrădăcina în antrenamentul moral (precum și fizic) pe care îl primiseră, și, după cum spune părintele Moise, în „scânteia eternă de dragoste pentru Dumnezeu și pentru patrie” (2009, 58) pe care mișcarea l-a infuzat în sufletele lor. Ei știau că fără acel antrenament, expuși fiind la cruzime necontrolată, privațiuni, boli, tortură sistematică și cunoașterea că viața lor se va sfârși în închisoare, ei n-ar fi putut păstra integritatea personală și credința creștină (op. cit., 27):

□ Astfel, experiența lor cu viața comunitară a *Legiunii* (în tabere de muncă și întâlniri regulate) le-a permis celor întemnițați, atunci când aveau nevoie să se sprijine unul pe altul sub violență, să transforme inevitabilele fricțiuni, care apar o dată cu epuizarea și lipsa de intimitate, în oportunități de creștere spirituală în îngăduință și iertare.

□ Astfel, cultura de supuner⁵¹ a *Legiunii* i-a învățat pe membrii ei să-și controleze propriul bun plac instinctiv o dată cu expunerea sa la patimi mentale și slăbiciune fizică. Toate acestea au întărit rezistența prizonierilor în cursul ororilor vieții lor din pușcărie și în timpul torturii.

□ Astfel, lupta culturală a *Legiunii* pentru integritatea mișcării și pentru integritatea spirituală și morală a națiunii lor creștine a îngăduit viitorilor întemnițați să se protejeze împotriva informatorilor distrugători de grupuri și împotriva seducției de a-și trăda credința.

□ Și astfel, mentalitatea militară a legionarilor a permis celor întemnițați să susțină lupta lor cu forțele răului: adică, să identifice forța din spatele ispitelor care se opuneau strădaniei lor ascetice și să asigure orientare și alinare celor ce au cedat în fața programelor de re-educare satanice⁵².

Date fiind aceste moduri în care antrenamentul moral al *Legiunii* s-a arătat indispensabil pentru biruința spirituală a victimelor împotriva prigonitorilor lor, este greu de imaginat modul în care recunoștința acestor victime pentru acel antrenament ar putea reprezenta o piatră de poticnire. Pentru a explica o asemenea reacție, va trebui să abordăm chestiunea din cealaltă direcție, și să ridicăm a doua întrebare:

⁴⁸ Datores această informație părintelui Grigorie Benea, care a găsit un raport din 1960, referitor la afirmația unui nou-venit, în arhiva *Securității*.

⁴⁹ Aici, Valeriu a urmat modelul celui de-al șaselea Macabeu, a cărui smerenie este lăudată de Ciprian (1995, *Treatise XI-11*, 504. Vezi și Basil, *Letter CCXVLL*, 289 despre persecuții: „Ceea ce am suferit am pățit pentru propriile noastre păcate”).

Astfel de păcate sunt, desigur, confruntate cu grade chiar mai mari de mortificare (ca ivindu-se din neputința de a primi în mod convenit darul lui Dumnezeu de unire iubitoare) de către cei care au înaintat mult pe calea spre sfințenie (cf. St. John Cassian 1995, *The conferences, III-viii*, 524, și St. Peter of Damaskos 1984, *A treasure of Divine knowledge*, 85). Aceeași sensibilitate a dragostei era distinctivă și pentru Valeriu și pentru cei din jurul lui (Moise 2009, 72).

Despre nevoia de a recunoaște tocmai faptul că creștinii sunt persecutați ca o pedeapsă pentru propriile lor păcate, vezi Cyprian 1995, *Epistle XII-1*, 285, *Treatise III-5-7*, 438 f.

⁵⁰ Solidaritatea susținută de cei care erau puși în libertate s-a extins la membrii frăției lor și la familiile lor, aducând multora sentințe de temniță și martiriu înnoite (Moise 2009, 213, 273).

⁵¹ Cf. principiului de supunere al lui Valeriu, Moise 2009, 256.

⁵² După cum o arată limpede comunicările făcute de Steaua (*Prison Theatricality*) și Bacu (*The Anti-Humans*, 1971): acei legionari care au rezistat programului au repurtat o adevărată biruință supra-omenească asupra puterilor demonice. Asemenea fapte sunt cu putință numai prin ajutorul Dumnezeiesc.

2. Cum trebuie să înțeleagă creștinii credința lor, dacă recunoștința față de antrenamentul moral al Legiunii ar fi să prezinte o piatră de poticnire împotriva recunoașterii martiriului victimelor?

Fascismul german și atrocitățile comise în numele lui în cursul anilor 1930 și 1940, a reprezentat un șoc cultural pentru cei care crezuseră în progresul uman. Creștinii occidentali (curentul principal) s-au văzut confirmați în angajamentul lor, deja puternic, de a asuma un rol de câine de pază moral pentru mediul lor social secularizat. Într-o încercare de a „se întinde după” cei din afara creștinismului, ei au subscris la proiectul liberalismului, de după cel de-al Doilea Război Mondial, proiect ce se opunea fascismului. Fascismul ajunsese să ocupe locul răului primordial, ca o rădăcină majoră a ceea ce lumea seculară poate, încă, accepta ca „păcat”, și anume ca „păcat social”. Acesta este motivul pentru care creștinii apuseni (curentul principal) au ajuns să-și întărească:

- (i) aprobarea politică a democrației;
- (ii) devotamentul față de drepturile la libertate pentru dezvoltarea de sine individuală;
- (iii) supra-naționalismul filo-semitic explicit; și
- (iv) pacifismul, ca pe calea împărătească ducând spre pacea pământeană.

În contrast cu astfel de angajamente, poziția definită de către comportamentul de viață al camarazilor de închisoare legionari, după cum e oglindit în scrierile și răspunsurile la întrebări ale lui Gafencu, care completează relatarea lui Moise cu privire la suferința sa, ilustrează o aprobare a

- (i) monarhiei⁵³;
- (ii) slujirii jertfelnice, liber alese, față de comunitate (cf. Moise 2009, 256);
- (iii) unei „iubiri a vrăjmașului cultural”, care s-a exprimat prin ajutorul în caz de nevoie și prin porțiile de pâine împărțite pentru a-i salva pe evreii religioși (op. cit. 19, 271)⁵⁴, și
- (iv) non-violenței ca pe o cale spre sfințenie, care, cu toate acestea, recunoaște inevitabilitatea apărării armate împotriva celor care amenință baza socială pentru urmărirea sfințeniei (i.e., amenință națiunea și Biserica sa)⁵⁵.

⁵³ Gafencu era în acord cu Biserica timpului său (cf. Maner 2007, 164) și cu teologii de frunte (d. ex. Dumitru Stăniloae, cf. op. cit. 141) în a se opune sistemului de partide democratic în perioada de după Primul Război Mondial. Într-o țară sub-dezvoltată, în care alegătorilor le lipsea educația și în care politicienilor le lipsea expertiza economică și prudența morală (cf. Weber 1965, 514 ff), un asemenea sistem nu putea avea succes (vezi și Heinen 1986, 482, Wippermann 1983, 99). Legiunea, sub Codreanu, a sprijinit monarhia din rațiuni tradiționale și a făcut aceasta în pofida randamentului slab al lui Carol al II-lea.

⁵⁴ Valeriu descrie, la rândul său, propria imagine de vis despre „filo-semitism”, care oferă evreilor români toate pozițiile de putere în schimbul convertirii și botezului lor. Chiar dacă o asemenea viziune ar putea să nu pară acceptabilă evreilor credincioși, ea repudiază, de fapt, învinuirea de rasism.

⁵⁵ Cf. Campenhausen 1960, 204. În vederea inevitabilității apărării armate, Biserica s-a referit mereu la confirmarea sfântului Ioan Botezătorul (Lc. 3, 14). După cum remarcă Hausammann (200, 33 fl), sfinții Gheorghe Marele Mucenic și Teodor de Evhaita au aprobat apărarea armată în cazul amenințărilor la adresa vieții. Vezi, de asemenea, Liturgia sfântului Vasile cel Mare, cu mijlocirea sa pentru împăratul creștin: „Supune sub puterea lui toate neamurile barbare care caută război” (*Service Book* 1996, 109), stihira la Laude (glasul al doilea) pentru Utrenia din 14 Septembrie, a Înălțării Sfintei Cruci: „Bucură-te Cruce, mântuirea cea desăvârșită a lui Adam cel căzut. Întru tine dreptcredincioșii noștri împărați se laudă, căci cu puterea ta biruiesc pe barbari” (*Divine Prayers and Services*, 1993, 306), și aprobarea din *Pidalion* a apărării armate mortale împotriva jefuitoarelor persistenți (cf. „*Canoanele Sfântului Vasile cel Mare*” în: *The Rudder*, 116). Nici unul dintre aceștia nu respinge principiul general că a răni sau a ucide un vrăjmaș este un păcat grav, pentru care trebuie făcută pocăință sub călăuzirea Bisericii (Pentru un excelent rezumat, vezi *The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church*, chap. VIII.)

Valeriu Gafencu și cei ce pătimeau împreună cu el au aprobat, astfel, ceea ce creștinii ortodocși, spre deosebire de cei moderni, ajustați anti-fasciști, niciodată n-au considerat incompatibil cu poruncile lui Hristos⁵⁶, nici cu unirea cu Hristos⁵⁷. În consecință, viziunea despre împlinirea umană care subîntinde aceste lupte ale victimelor comunismului este în adânc dezacord cu cea afirmată în liberalismul creștin.

□ Presupoziții antropologice: Ethosul liberal se opune relațiilor comunitare⁵⁸, din cauză că acestora le pot lipsi precauțiile împotriva acordării de valoare unei persoane într-un mod condiționat de utilitatea sa socială. În Germania fascistă, la urma urmei, handicapății erau exterminați. Acesta este motivul pentru care liberalismul apreciază valoarea și forța de coeziune a comunităților în funcție de un calcul de utilitate variabil. Dezvoltarea umană este, astfel, în primul rând individuală, și în comunitate numai ca o problemă ce ține de alegere.

□ Surse de autoritate: Ethosul liberal afirmă autonomia individuală. Nu pune preț pe structurile de autoritate de tip comunist. În Germania fascistă, în definitiv, responsabilitatea

⁵⁶ Chiar Harnack (1905, 88), care dă mare greutate izvoarelor patristice ce-i descurajează pe creștini de la serviciul militar, în cele din urmă admite că sub un conducător creștin creștinii erau chiar obligați să slujească. El citează hotărârea sinodului din Arles, din anul 314 (cap. 3), de a-i excomunica pe cei care și-au părăsit serviciul pe timp de pace.

⁵⁷ Vezi, de exemplu, pe sfinții Olaf al Norvegiei (29 Iulie) și Lazăr al Serbiei (15 Iunie), care și-au câștigat martiriul pe câmpul de luptă.

⁵⁸ Ține de paradoxurile liberalismului modern (i. e. social-democratic) să-și acopere individualismul ostil față de comunitate cu un angajament față de solidaritatea socială și „justiția socială”, părând astfel să afirme o comunitate umană a responsabilității sociale. Însă, ca toate formele de socialism, acest liberalism își construiește comunitatea la nivel politic. Astfel, comunitatea nu este susținută în termeni de așezare a ființei uamne în dialogul cu Dumnezeu, născut într-o familie, crescut într-o credință și aparținând unui ținut, unui popor și unei patrii. În schimb, ethosul liberal caută să „elibereze” indivizii de ceea ce poate fi experimentat drept „constrângător”, pe baza faptului că o asemenea încorporare nu ar fi liber aleasă și că astfel de daturi influențează din start atitudinea de viață a persoanelor.

Libertatea pe care acest ethos o afirmă este îndreptată spre urmărirea nestânjenită a pasiunii umane. Diferă de libertatea la care sunt chemați creștinii atunci când încearcă să trăiască în lume fără să fie „ai lumii”. Astfel, creștinii sunt, într-adevăr, chemați să-și lase în urmă familiile, țara și neamul. Dar în lăsarea în urmă a acestor daturi creștinii primesc, în același timp, un dar al dragostei care, fiind destinat a fi extins universal, recunoaște gradele diferite ale unei îndatoriri fundamentale a persoanei: în primul rând, față de cei credincioși, apoi față de membrii familiilor și neamului lor. Dragostea creștină este realizată de o manieră ce face deosebiri.

Comunitatea pe care o afirmă ethosul liberal este, prin contrast, anonimă. Se sprijină pe politica statului de a-i obliga pe toți cetățenii la solidaritatea egalizatoare generată de redistribuirea veniturilor. Impune o „recunoaștere” a demnității umane egale pentru toți, ce se translatează în acceptarea reciprocă necondiționată și includerea în structurile sociale. Scopul imediat al unei asemenea comunități impuse și promovate social de către stat constă în consolidarea șanselor de participare socială a fiecărui individ în parte, și de aici egalizarea condițiilor de plecare pentru realizarea personală dirijată de pasiuni.

Această comunitate liberală este, prin urmare, o suprastructură ce presupune individualismul canonic subiacent. Este concepută în mod deliberat spre a slăbi familiile, comunitățile de credință și structurile de ajutorare locale și regionale, precum și comunitare, dezvoltate în mod tradițional, din cauză că toate acestea creează inegalități. Comunitatea liberală înlocuiește aceste comunități concrete cu propria sa purtare de grijă paternal-statală anonimă și birocratică. În acest mod, liberalismul social-democratic, care caracterizează în mod special Europa, combină un angajament fundamental față de individual izolat cu un angajament artificial, i. e. impus moral și politic, față de solidaritate. Și chiar în acest mod liberalismul poate induce în eroare principalele curente creștine apusene spre a redefini caritatea lor creștină în termenii acelei solidarități sau ai „justiției sociale”.

personală fusese anulată de „ordinea venite de sus”⁵⁹. Tocmai din acest motiv, liberalismul tinde să supună toate acțiunile comunitare luării de decizii democratice, stipulând în mod ferm egala competență și calificare a fiecărui membru.

□ Surse de recunoaștere: Ethosul liberal condamnă discriminarea. În Germania fascistă, la urma urmei, „străinii rasiali” fuseseră lipsiți de drepturile civile de bază. Din acest motiv, liberalismul promovează drepturile de revendicare legală a recunoașterii sociale necondiționate, asigurând includerea cu prag redus universală, la toate nivelele societății. Se cere o acceptare fără discriminare chiar în ce privește diversitatea stilului de viață. Ca urmare, preocupări morale substanțiale (referitoare la, d. ex., concubinajul, orientarea sexuală sau uciderea pruncilor nenăscuți) ajung să fie reduse la simpla cerință formală de respect: Nu folosi pe alții (i. e. persoane) fără consimțământul lor.

□ Condiții de ancadrament: Ethosul liberal ostracizează cu totul violența. În Germania fascistă, în definitiv, fusese celebrat războiul ofensiv. Acesta este motivul pentru care liberalismul susține strategiile de prezervare a păcii, precum dialogurile în vederea căutării unor consensuri și cooperarea bazată pe compromis, dincolo de barierele culturale și cu prețul integrității doctrinale.

Dintr-o perspectivă ortodoxă, proiectul liberal al definirii dezvoltării umane prin ceea ce descurajează fascismul apare nepotrivit. Cum angajamentele normative care ghidau antrenamentul moral al Legiunii erau plasate în propriul lor context ortodox convenit, riscurile de care alternativele morale ale liberalismului sunt menite să avertizeze nu puteau nici măcar să apară:

□ Presupoziții antropologice: Creștinii văd umanitatea ca fiind unită, în mod original în Adam. După ce păcatul său i-a separat pe oameni în indivizi centrați pe sine în mod divers, Hristos i-a re-integrat în Trupul Său mistic. Această relație nu a fost niciodată preluată spre a repudia demnitatea umană unică a fiecărui om, privit ca o creație Dumnezeuască, cu o vocație Dumnezeuască. *A fortiori*, antropologia orientată spre comuniune⁶⁰ a Ortodoxiei nu a fost niciodată tentată să supună pe aproapele la un calcul de utilitate de genul celui pe care liberalismul caută să-l împiedice.

□ Sursele de autoritate: Liderul spiritual căruia creștinii își oferă supunerea are în vedere eliberarea lor. El caută să-i elibereze de închiderea în voința egoistă și mândria⁶¹ specifice omului

⁵⁹ Riscurile inerente unei ierarhii politice a autorităților (ca deosebită de una comunitară) au fost, de asemenea, ilustrate de modul în care Horia Sima a putut instrumentaliza cultura supunerii, mai spiritual orientată (chiar dacă sub multe aspecte ne-ortodoxă, cf. Moise 2009, 36, nota 41), care fusese dezvoltată și controlată moral de Codreanu, însă care și-a schimbat caracterul sub noul lider.

⁶⁰ Faptul că cei care au pățit martiriul au făcut-o în primul rând pentru propriile lor păcate nu este exclus de „impactul comunitar” pe care îl asigură unirea cu Hristos nădăjduită: întemnițații știau că, dacă ar fi vreodată încununați ca martiri, ar putea să mijlocească mai cu tărie pentru întregul lor neam creștin (Moise 2009, 54, 60, cf. de asemenea principiilor de „unitate” ale lui Valeriu, op. cit. 255) și pentru întreaga lor comunitate creștină (op. cit., 256). Într-un sens similar, monahul Moise descrie comunitatea sfinților închisorilor ca pe una legată de unitatea lor în Biserică, care a asigurat țelul și comuniunea dragostei împărtășite în comun, însă, în același timp, personalizate în faptul că fiecare întemnițat și bolnav în parte trebuia să treacă prin propria sa luptă (op. cit., 243). Devine, prin urmare, clar că antropologia creștină a martirilor legionari este anti-individualistă, într-un sens foarte diferit de cel susținut de comunism, sau de un naționalism care urmărește să absoarbă destinul persoanei în destinul poporului său (ca d. ex. în Rădulescu-Motru, *The crisis of humanism*, 1943, 184), sau, finalmente, de un fascism care vede statul ca pe conștiința universală și voința omului în existența sa istorică (ca în Mussolini, *The teaching of fascism*, 1970, 207).

⁶¹ Cf. principiului libertății și sfatului ecumenic în concepția lui Valeriu, Moise 2009, 256.

căzut. El își obține calificarea sa dintr-o smerenie care amplifică respectul pentru darul Divin al libertății⁶² în toți ceilalți. Combătând înrobirea omului căzut față de patimi, el promovează o stăpânire de sine care este atinsă prin răstignirea autonomiei nechibzuite, chiar a autonomiei morale nechibzuite. *A fortiori*, sprijinirea de către Ortodoxie a unei asemenea îndrumări țintește spre sporirea, mai curând decât înlocuirea, a guvernării de sine personale.

□ Surse de recunoaștere: Creștinismul solicită deosebirea cuvenită pentru a proteja Biserica împotriva celor care îi amenință integritatea⁶³ (și ca îndrumare în ce privește intrarea unor noi membri). Însă o asemenea circumspecție nu a fost niciodată asumată spre a respinge deschiderea creștinismului față de (cf. Col. 3, 11) „greci”, „evrei”, „barbari”, „sciți”. Numai prin menținerea exclusivismului care vine din credință, în definitiv, se pot invita străinii la unirea cu Hristos Cel viu.

□ Condiții de ancadrament: Creștinismul sprijină lupta dusă la nivel personal împotriva forțelor răului care lucrează înăuntrul propriului suflet (cf. Moise 2009, 257 f), iar în plan politic, spre transformarea mediului social⁶⁴ și împotriva adversarilor ne-ortodocși care nu păstrează pacea⁶⁵. Nici unul dintre aceste demersuri nu a fost asumat vreodată pentru repudierea binecuvântării lui Hristos către cei ce suferă prigonire⁶⁶, sau a provocării de a întâmpina cu bucurie o asemenea binecuvântare. Accentul pe luptă amintește Bisericii de bizuirea ei pe martiri ca „alungători ai diavolilor și împotrivitori puterilor barbare”⁶⁷ și de misiunea ei pastorală de a promova pocăința tămăduitoare în cei care au oferit apărarea armată inevitabilă.

După cum evidențiază această scurtă examinare, relele pe care liberalismul și propriile sale curente creștine sunt destinate să le evite nu pot nici măcar să apară în acel context ortodox cuvenit în care Valeriu Gafencu și tovarășii săi au beneficiat de antrenamentul moral al legiunii. Creștinii pentru care gratitudinea vizavi de acel antrenament constituie o piatră de poticnire sprijină, astfel, o „evanghelie” care este în profund dezacord cu Ortodoxia. Aceasta ne conduce la întrebarea finală:

⁶² Moise 2009, 234. Vezi și Cyprian 1995, *Treatises XIII-iii*, 52.

⁶³ Cf. Valeriu despre vrăjmașul „din rândurile noastre”, Moise 2009, 256.

⁶⁴ Calciu (1997, *Christ is calling you*, 175) rezumă bine problemele: „Legionarii au realizat faptul că lupta dintre comunism și naționalism nu a fost doar una politică, ci a fost o luptă spirituală” (vezi și op. cit., 203). Legătura profundă între spiritualitatea creștină și transformarea lumii prin prezența dătătoare de har a Bisericii, o temă care iese la suprafață în mod persuasiv prin figura dostoievskiană a starețului Zosima din „*Frații Karamazov*”, transpune, de asemeni, în scrierile și răspunsurile lui Valeriu Gafencu, așa cum sunt adunate în: Moise 2009, 223-225, 229-231.

⁶⁵ Un motiv crucial pentru luptele inițiale ale lui Codreanu împotriva lucrătorilor greviști și împotriva abolirii de către universitate a slujbei bisericești obișnuite de la începutul anului academic a fost opoziția sa față de ostilitatea fundamentală a comunismului la adresa creștinismului (vezi d. ex. Codreanu 1970, 35 ff). Dacă se consideră că el privea, încă, România ca pe o națiune creștină, actele sale de violență în această privință pot fi chiar justificate prin referire la cuvintele sfântului Ioan Gură de Aur din *Homilies on the Statutes*, 1995, II 10-12, 347 f. Cât despre *Legiunea* târzie, în vreme ce sugestiile lui Biliuta (2007) cu privire la unii dintre membrii ei care au cooperat la proiectul de propagandă comunist de a integra naționalismul trebuie să fie luate în serios, există și contra-evidența oferită d. ex. de Golea (1988, 27), potrivit căruia legionarii de odinioară au fost reprezentați în mod proeminent în anii rezistenței eroice a partizanilor împotriva tiraniei comuniste. În închisoare, aceeași opoziție față de comunism a fost susținută de către legionarii întemnițați, chiar dacă cei din jurul lui Valeriu Gafencu căutau spre biruința cea de la Hristos Însuși.

⁶⁶ Mt. 5:11, cf. Cyprian 1995, *Treatise XIII-iii-16*, 537 ff.

⁶⁷ Petrus Damascenus 1984, 131.

III. Date fiind angajamentele particulare ale creștinismului liberal, cum trebuie să fie evaluată opoziția lor față de martiriul întemnițaților legionari?

Spre deosebire de curente principale ale creștinismului apusean, Biserica admite că răul este „legiune” (Mc. 5, 9)⁶⁸. Oponerea la una din formele sale diverse nu e suficientă pentru a asigura „binele”. Din contră: tocmai prin căutarea de a da ethosului său caracterul impermeabil la fascism, acest liberalism de după cel de-al Doilea Război Mondial erodează fundamentul cultural pentru creștinismul autentic. Face aceasta lipsind atât martiriul, cât și păcatul, pentru care reprezintă o provocare, tocmai de șansa de a face sens.

a) Liberalism și martiriu

□ Presupoziții antropologice: Celebrarea creativității, care se proiectează pe sine, a indivizilor, distrage de la creativitatea, care îl proiectează pe om, a lui Dumnezeu, ca fundament normativ al personalității umane. Un asemenea individualism ignoră căderea omului din har. O dată cu relevanța mântuitoare a jertfei lui Hristos, acel ethos liberal tăgăduiește relevanța mântuitoare a martiriului.

□ Surse de autoritate: Celebrarea egalității democratice distrage atenția de la diferențele în ce privește maturitatea spirituală (Moise 2009, 226). Liberalismul democratic, prin urmare, subapreciază călăuzirea duhovnicească și teologică în căutarea sfințeniei. Ethosul liberal nu ține cont, în nici un fel, de ceea ce-l poate întări pe un credincios pentru martiriu.

□ Surse de recunoaștere: Celebrarea non-discriminării impune o toleranță a întâmpinării cu bucurie, chiar în cazul unor păcate grave (precumuciderea nenăscutului, folosirea inseminării artificiale sau concubinajul). Amorțește conștiința celor pentru care mărturia de sânge a martirilor ar trebui să reprezinte o provocare.

□ Condiții de ancadrament: Celebrarea pacifismului necondiționat are loc cu prețul renunțării la un angajament față de adevăr. Trădează porunca lui Hristos (cf. op. cit., 222)⁶⁹ de a propovădui tuturor și a-i boteza pe toți. Fără adevărul cel veșnic al lui Hristos, „bătălia” în care martirii „biruiesc murind”⁷⁰ este în van. Nu rămâne nimic care să răscumpere înfrângerea lor temporală.

Pe scurt: ethosul liberal nu numai că descurajează o recunoaștere a martiriului victimelor legionare române ale comunismului, nu ține cont de martiriul însuși.

b) Liberalism și păcat

La rădăcina acestei treceri cu vederea stă o orbire strategică, chiar între creștinii liberali, față de realitatea păcatului personal:

□ Presupoziții antropologice: În afirmarea unei demnități umane formale și, prin urmare, doar nominale, pentru fiecare, ethosul liberal încurajează acceptarea de sine, așa cum se întâmplă omul să fie. Concentrându-se pe optimizarea de sine și tolerarea tendințelor și dorințelor imediate, acel ethos încurajează ceea ce înlesnește păcatul.

□ Surse de autoritate: Respingând impactul terapeutic al ascultării, ethosul liberal dezavuează rolul voinței proprii în căderea oamenilor din har. Acel ethos se opune, așadar, exercițiului uman al ascultării și discreditează terapia sa primară împotriva păcatului.

⁶⁸ După cum ne amintește parabola lui Dostoievski „*Marele Inchizitor*”, ceea ce e avansat ca o strategie împotriva foametei, nesiguranței cu privire la propria misiune, sau dezbinării umane din lume, poate, totuși, prezenta o tentație satanică.

⁶⁹ Cf. principiul de cinste spirituală al lui Valeriu, Moise 2009, 255.

⁷⁰ Tertullian 1995, *Apology*, 54 f.

□ Surse de recunoaștere: În proscierea legală a discriminării cu privire la orientarea religioasă și sexuală, ethosul liberal interferează cu învățătura Bisericii despre păcat. (De pildă, acel ethos nu îngăduie oprirea orfanilor de a ajunge să fie adoptați de către cupluri homosexuale.) Acel ethos nu ține cont de semnificația eternă a Judecății finale a lui Hristos, făcând, astfel, grijile referitoare la păcat fără noimă.

□ Condiții de encadrament: Relativizând Adevărul lui Hristos, ethosul liberal respinge însuși punctul de referință al mântuirii de păcat.

Din toate acestea, reiese că, oricât de bine intenționat ar fi vreodată, proiectul de apărare împotriva relor particulare pe care le asociază cu fascismul alimentează orbirea față de sursa generală a întregului rău uman și social, și anume păcatul omenesc. Acest proiect se reduce, astfel, doar la o altă strategie (fie ea mai rafinată) de evitare, așa cum au fost discutate aceste lucruri în prima parte a prezentării de față. Atât aici, cât și acolo, obiectul urmărit este cel de a proteja slăbiciunea spirituală a oamenilor căzuți de provocarea pe care martiriul o prezintă: provocarea de a trebui să înfrunți realitatea propriului păcat. Refuzul de a recunoaște martiriul lui Valeriu Gafencu și al tovarășilor săi de suferință datorită angajamentelor lor „fasciste” nu are, în consecință, legitimări creștine cuvenite.

Concluzie

Reflecțiile oferite în această prezentare despre martiriu și relația sa cu păcatul au evidențiat faptul că suferința martirilor:

- o amintește creștinilor de chemarea lui Hristos spre a fi împreună în suferința Sa;
- o îi confruntă pe creștini cu propria lor nereușită de a-și deschide inimile la acea chemare, și prin urmare cu robia lor în păcat;
- o ispitește slăbiciunea și mândria lor să evite o asemenea confruntare; și
- o expune ethosul liberal, sprijinit de curente principale ale creștinismului apusean, ca sursă a deformărilor teologice care favorizează acea ispită.

În mod deosebit, apelul moral anti-fascist își ascunde ispita spirituală sub o preocupare pentru pace aparent respectabilă. Această preocupare, desigur, desparte pacea de Hristos, și prin urmare de lupta pe care creștinii trebuie s-o întreprindă spre a se face părtași la biruința Sa asupra răului (Moise 2009, 229 ff)⁷¹, pentru a se bucura de pacea Sa. Mulți creștini cu gândire liberală din zilele noastre susțin, astfel, un acord ecumenic care se speră să depășească diferențele doctrinare, nu numai între toate confesiunile creștine, dar și între toate religiile lumii. Se speră că o construire de punți filosofică îi va unifica pe toți credincioșii, fie ei religioși, a-religioși sau anti-religioși, în jurul unei pretinse raționalități și aprecieri valorice comune. O asemenea clădire de punți diferă în mod crucial de apelurile filosofice prin care sfântul Iustin Martirul⁷², spre exemplu, căuta să respingă prejudecata morală, suspiciunile politice și resentimentul brut manifestate de romanii păgâni. Sfântul, desigur, s-a angajat în filosofie spre a susține eventuala convertire a audienței sale la Adevărul lui Hristos. Prin contrast, programele cooperative raționale

⁷¹ Aici ne putem, de asemeni, aminti, faptul că, dintru bun început, activitatea de propovăduire a creștinilor în Roma și provinciile sale i-a expus la suspiciunea de a provoca o neliniște politică, și prin urmare de a submina pacea socială (cf. Vogt, 1962, 10). Astfel, la rândul lor, în timp ce membrii tineri ai Frăției de Cruce erau, în mod inițial, deținuți din rațiuni pur politice, persecutarea lor sub comunism a fost explicată prin faptul că angajamentele creștine ca atare implică opoziția față de angajamentul total cerut de sistem.

⁷² Vezi cele două Apologii ale sale (*Apologies*, 1995), și de asemeni Tertullian 1995, *Apology*, sau Cyprian 1995, *Treatise V*, 457 ff.

dezvoltate în zilele noastre urmăresc o conlucrare la intersecția concepțiilor despre lume în proiecte sociale și politice. O asemenea cooperare, se speră, ar anula angajamentele normative divergente ale partenerilor. Se așteaptă ca aceasta să canalizeze orice dezacorduri rămase într-o îmbrățișare universală a ethosului liberal și o condamnare unanimă a stereotipurilor inamice precum „fascismul”. Prețul plătit pentru o asemenea unitate a păcii lumesti este incapacitatea de a-i cinsti pe martirii creștini, îndeosebi pe cei care, după cum se presupune, au fost „contaminați” prin asocierea lor cu o mișcare „fascistă”.

În Noiembrie 2009, un pistolar plătit l-a împușcat pe părintele Daniel Sisoiev în biserica sa din Moscova. Acest preot botezase numeroși mahomedani și-i criticase în mod public pe preoții ortodocși care apostaziaseră în favoarea Islamului⁷³. Biserica Rusă a fost imediat dispusă să ia în considerare recunoașterea ca martir a Părintelui Daniel. Ea și-a confirmat angajamentul față de coexistența pașnică cu diferitele comunități de credință de pe teritoriul rusesc. Însă nu a întreprins nimic care să-i descurajeze pe credincioșii ei de la afirmarea invitației universale a lui Hristos. În mod asemănător, în 1992, Biserica Română l-a canonizat pe sfântul Constantin Brâncoveanu și pe cei împreună cu el, care au pățimit sub mahomedani în Imperiul Otoman. În 2008, ea i-a canonizat pe Atanasie Todoran, preoții Moise Măcinic și Ioan din Galeș (1992), care au suferit pentru opunerea la metodele habsburgo-austriace ce impuneau Uniatismul în Transilvania⁷⁴. Așadar, Ortodoxia Română, la fel ca Ortodoxia din întreaga lume, își menține angajamentul față de Unicul Adevăr Universal care este Hristos, și față de nevoia de a da mărturie despre acel adevăr⁷⁵ prin cinstirea martirilor ei.

Există, astfel, un dezacord fundamental între Ortodoxie pe de o parte, și subscrierea liberalismului la o credință ecumenizată a celuilalt. Liberalismul întâmpină cu bucurie toate tradițiile și sincretismele culturale și religioase naționale și supranaționale, în măsura în care acestea le asigură indivizilor resurse pentru re-configurarea auto-creativă. Ortodoxia, dimpotrivă, întâmpină cu bucurie diversitatea culturală a diverselor sale tradiții naționale și etnice. Însă face aceasta câtă vreme aceste tradiții, în integritatea lor istorică și geografică, ca unele îmbogățite cu răspunsurile lor variate la cerințele schimbătoare ale vremurilor, sunt sfințite prin integrarea în singura comuniune universală și sobornicească (catolică) cu Hristos. Mai mult, liberalismul, în forma sa contemporană, urmărește să asigure pacea pe pământ prin descurajarea oricărei credințe care ar putea amenința, prin mărturisirea Adevărului, baza ecumenizantă a acelei păci. Ortodoxia cere exact o asemenea mărturisire și se opune, atât înăuntrul, cât și în afara Bisericii, celor ce caută să descurajeze un asemenea angajament⁷⁶.

⁷³ Cf. Gumerov, 2010, pentru un caz similar vezi sfântul *Engeny Rodionov*, martirizat, ca ofițer în armata rusă, de către soldați ceceni, pentru a nu se fi lepădat de credința sa, în data de 23 Mai, 1966.

⁷⁴ Sunt recunoscătoare părintelui Grigorie Benea pentru informația cu privire la recente canonizări.

⁷⁵ Același duh al credincioșiei față de Adevăr iese la suprafață în raportul lui Ion Ianolide cu privire la un evreu muribund, un fost materialist și ateist, care, după ce a experimentat mărturia pentru Hristos oferită de tovarășii săi de suferință din Târgu-Ocna, s-a convertit finalmente la Adevărul lui Hristos (Moise 2009, 187, 189). O asemenea fidelitate este, într-adevăr, compatibilă cu absența luptelor confesionale, care, remarcă Dumitrana, constituie o trăsătură specifică a Ortodoxiei Românești, 2004, 259. Însă spiritualitatea pe care ea o remarcă, de asemenea, pe bună dreptate, este, în cele din urmă, incompatibilă cu afirmațiile sale suplimentare despre „neutralitatea cu privire la luptele dogmatice” și „o atitudine ecumenică față de celelalte confesiuni, denominațiuni și religii”. Dimpotrivă, acea cultură duhovnicească este susținută de mărturia martirilor pentru Adevăr: „Sângele creștinilor este sâmbânța” (Tertullian 1995, *Apology*, 55).

⁷⁶ Cf. Boudewill, 231. În timpul primelor trei veacuri, tocmai refuzul creștinilor de a-și restrânge credința la un nivel al convingerii personale a condus, în cele din urmă, la prigonirea lor. Insistența lor de a mărturisi public acea credință, „de a periclita pacea cu zeii” (Engbert 2007, 333), amenința, de fapt, pacea pe care Roma o stabilise pe pământ.

În ciuda proclamării toleranței și păcii de către liberalism, acesta tinde să ostracizeze social și legal toate acele viziuni tradiționale ale împlinirii umane care nu și-au redus credința la doar una între multele căutări umane în mod egal legitime. Impunând prin forța legii o viziune particulară despre moralitate și împlinirea umană, ethosul liberal este „totalitar” aproape la fel de mult precum erau fascismul și comunismul. Desigur, în sistemele liberale nimeni nu-și va pierde viața pentru a fi rezistat presiunii. Însă un creștin va găsi, într-un asemenea sistem, oportunități de a mărturisi și de a suferi pentru aceasta. Și chiar atunci când se confruntă cu riscul inconvenientelor foarte limitate din societățile liberale de astăzi (cum ar fi învinuirile penale, lipsirea de propriii copii, excluderea de la adopție având în vedere angajamentele creștine ale cuiva și închisoarea), exemplul celor care au pățimit cu mult mai profund în închisorile comuniste din România rămâne o provocare încurajatoare.

Referințe:

- Antonescu, Ion (1940) *Zum Aufbau des legionären Rumäniens* (no publisher), Bukarest;
- Antonescu, Ion (1942) *Im Dienste des Vaterlandes*, M. A. Antonescu, ed. (no publisher), Bukarest;
- Athanasius of Alexandria (1995) "Life of Antony" (pp. 188-22) în: P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and post-Nicene fathers*. 2nd series, vol. 4. Massachusetts: Hendrickson Publishers;
- Bacu, Dumitru (1971) *The Anti-Humans. Student re-education in Romanian prisons*, Soldiers of the Cross, Englewood, Colorado;
- Balta, Sebastian (2005) *Rumänien und die Großmächte in der Ära Antonescu (1940-1944)*.
- Barbu, Zeev (1968) "Rumania", în: S.J. Woolf, ed., *European fascism*, Weidenfeld and Nicolson, London;
- Basil of Caesarea, *Auf Gordius den Martyrer*, în: Panegyrische Predigten 19, Bibliothek der Kirchenväter, internet resource, available at: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2643.htm>, accessed 12 August 2010;
- Basil of Caesarea, *Auf die Heiligen vierzig Märtyrer*, Panegyrische Predigten 19, Bibliothek der Kirchenväter, internet resource, available at: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2644.htm>, accessed 12 August 2010;
- Basil of Caesarea (1995) "Letters", în: P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 8, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 109-327;
- Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church, The*, internet resource, available at: <http://www.incommunion.org/2004/10/14/introduction-2/>, accessed 12 August 2010;
- Biluta Florin Ionut (2007) *Between Orthodoxy and the Nation. Traditionalist definition of Rumania-ness in interwar Rumania*, internet resource, available at: http://www.etd.ceu.hu/2007/biluta_ionut.pdf, accessed 11 August, 2010;
- Braga, Roman (1997) *On the way of faith*, HDM Press, Rives Junction, Michigan;
- Broszat, Martin (1966) "Faschismus und Kollaboration", *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 14,3, 235 ff;
- Burckhardt, Jacob (1955) *Die Zeit Constantins des Großen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt;
- Calciu, George (1997) *Christ is calling you*, St. Herman of Alaska Brotherhood, Platina, Calif.;
- Campenhausen, Hans Freiherr von (1960) *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und vorTräge*. Mohr, Tübingen;
- Carsten, Francis L. (1968) *Der Aufstieg des Faschismus in Europa*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M.;
- Clemens of Alexandria (1995) "Stromata", în: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 2. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 299-568;
- Commodianus (1995) "The Instructions in favour of Christian discipline against the gods of the heathens", în: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 2., Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 199-220;
- Constitutions of the Holy Apostles* (1995), în: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 7. Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 385-508;
- Cyprian of Carthage (1995) "The Epistles", în: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 5, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 275-420;
- Cyprian of Carthage (1995) "The Treatises", în: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 5, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 421-557;

- Davidescu, Constantin (2002) "Totalitarian discourse as rejection of modernity: The Iron Guard, a case study", in: M. Czobor-Lupp and J. S. Lupp, eds., *Moral, legal and political values in Romanian culture*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C.;
- Dehandschutter, Boudewijn (2007) *Polycarpiana: studies in martyrdom and persecution in early Christianity*, ed. J. Leemans, University Press, Leuven;
- Divine Prayers and Services of the Catholic Orthodox Church of Christ* (1993) ed. S. Nassar, Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America, Englewood, New Jersey;
- Dumitrana, Magdalena (2004) *Romanian cultural identity and education for civil society*, The council for research in values and philosophy, Washington D.C.;
- Engberg, Jakob (2007) *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD*. Peter Lang, Frankfurt/M.;
- Eusebius (1995) "The Church History", in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 8, ed. P. Schaff and H. Wace, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 73-404;
- Faschismus Forschung* (1980) ed. D. Eichholtz and K. Gossweiler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln;
- Golea, Traian (1988) *Romania beyond the limits of endurance*, Romanian historical studies, Miami Beach;
- Gregory Palamas (1995) "To the most reverend nun Xenia", in: St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, eds., *The Philokalia*, vol. 4, faber and faber, London;
- Gumerov, Iob (2010) *Ist es richtig, daß der Tod von Vater Daniel Syssojev ein Martyrium darstellt?* internet source, available: <http://edition-hagia-sophia.blogspot.com/2010/01/ist-es-richtig-da-der-tod-von-vater.html>, accessed: 10 August 2010;
- Harnack, Adolf (1905) *Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Mohr, Tübingen;
- Hausammann, Susanne (2001) *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*. vol. 2, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn;
- Hayek, Friedrich (1960) *The constitution of liberty*, University of Chicago Press;
- Heinen, Armin (1986) *Die Legion "Erzengel Michael" in Rumänien. soziale Bewegung und politische Organisation*, R. Oldenbourg Verlag, München;
- Hermas (1995) "The Pastor", in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 2, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1-58;
- Ignatius of Antiochia (1995) "Epistle to the Trallians" in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 66-73;
- John Cassian (1995) "The conferences", in: P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 11, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 291-546;
- John Chrysostom (1995) "Homilies on the Statutes", in: P. Schaff, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, first series,, vol. 9, Peabody Mass., Hendrickson publishers, 317-489;
- John Chrysostom (2006) "On St. Lucian", in: W. Mayer and B. Neil, *The cult of the saints: select homilies and letters by Saint John Chrysostom*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY.;
- Justin Martyr (1995) "The first apology", in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 159-187;
- Justin Martyr (1995) "The second apology", in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 188-193;
- Leo the Great (1995) "Sermons", in: P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 12, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 115-215;
- Maner, Hans-Christian (2007) *Multikonfessionalität und neue Staatlichkeit*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart;
- Martyrdom of the Holy Polycarp, The Encyclical Epistle of the Church at Smyrna concerning the*, (1995), in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 37-44;
- Moise, Monk (2009) *The saint of the prisons*, Editura Agnos, Sibiu;
- Mussolini, Benito (1970) "Die Lehre des Faschismus", in: E. Nolte ed., *Theorien über Faschismus*, Kiepenheuer und Witsch, Köln;
- Nicolai Velimirovic (1985) *The Prologue from Ochrid*, part I, Lazarica Press, Birmingham;
- Nolte, Ernst (1963) *Der Faschismus in seiner Poche*, R. Piper & Co Verlag, München;
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York;
- Peter of Damaskos (1984) "A treasure of Divine knowledge", in: St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, eds., *The Philokalia*, vol. 3, faber and faber, London;

Radulescu-Motru, Constantin (1943) *Zeit und Schicksal*, Veröffentlichungen des Deutschen Wissenschaftlichen Instituts in Bukarest. Übersetzungen 1, Verlag Wilhelm Gronau, Jena;

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Barns and Noble, New York;

Rudder of the Orthodox Catholic Church, The (1975) Orthodox Christian Educational Society, Chicago;

Saage, Richard (1981) *Faschismustheorien*, Verlag C.H. Beck, München;

Saint Evgeny Rodionov (2003), internet resource, available at: <http://www.desertwisdom.org/dttw/truth/martyr-evgeny-rodionov.html>, accessed 13 August, 2010;

Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church (1996) Englewood NJ;

Steauna Ruxandra Cesereanu, *Prison Theatricality in the Romanian Gulag*, internet resource, available at: <http://ece.columbia.edu/research/intermarium/vol4no2/gulag.pdf>, accessed 12. 8. 2010;

Sulpitius Severus (1995) "Life of St. Martin", in: P. Schaff and H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. 11, Hendrickson Publishers, Peabody, Mass., 3-17;

Symeon the New Theologian (1957) *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, Les éditions du cerf, Paris;

Symeon the New Theologian (1965) *Catéchèses*, Les éditions du cerf, Paris;

Symeon the New Theologian (1967) *Traité théologiques et éthiques*, Les éditions du cerf, Paris;

Tertullian (1995) "The Apology", in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 3. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 17-61;

Tertullian (1995) "Scorpiace. Antidote for the scorpion's sting", in: A. Roberts and J. Donaldson, eds., *Ante-Nicene Fathers*. vol. 3. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 633-648);

Thamer, Hans Ulrich, and Wippermann, Wolfgang (1977) *Faschistische und neofaschistische Bewegungen. Probleme empirischer Faschismusforschung*, Wissenschaftliche buchgesellschaft Darmstadt;

Totok, William (2000) "Der revisionistische Diskurs", in: E.R. Wiehn, ed., *Sandubr aus Steinen*, Hartung-Gorre Verlag Konstanz;

Vogt, Joseph (1962) *Zur Religiosität der Chbristenverfolger im römischen Reich*, Heidelberg;

Watts, Larry (1993) *Romanian Cassandra. Ion Antonescu and the struggle for Reform 1916-1941*, Boulder, New York;

Weber, Eugen (1965) "Romania", in: H. Rogger and E. Weber, eds., *The European Right*, University of California Press, Berkeley;

Weber, Eugen (1966) "Die Männer des Erzengels", *International Fascism = Issue 1 of Journal of Contemporary History*, Nymphenburger Verlagshandlung München, 143 ff;

Wippermann, Wolfgang (1983) *Europäischer Faschismus im Vergleich, 1922-82*, Suhrkamp Verlag Frankfurt/M;

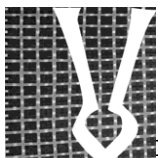
Woolf, S.J. (1968) "Introduction", in: S.J. Woolf, *European fascism*, Weidenfeld and Nicolson, London;

Zelea-Codreanu, Corneliu (1970), *Eiserne Garde*, Brunnen Verlag, Berlin;

Zidire, Nova (1940) *Zum Aufbau des legionären Rumänien*. Aufrufe, Ansprachen und Weisungen des Staatsführers und Ministerpräsidenten General Ion Antonescu.

Corinna DELKESKAMP-HAYES

(traducere din limba engleză de Florin Caragiu)



Viața mea zbuciumată și adevărată (III)*

VIII

Odată, când să vină timpul să ne ducem la munte, eu aveam pe atunci vreo optisprezece ani, m-am dus cu oile pe munții Gramos. Era pe acolo numai șes, locul era gol-goluț, nu avea nici un pom. Foarte frumos munte, ziceai că aicea ți-ai dori să mori. Turma pe care o pășteam număra opt sute de oi. În luna mai am tuns oile și am chemat și alți câțiva oameni să ne ajute la tuns, dar cei chemați, când au văzut oile așa de frumoase și grase, au zis: „Vai, ce oi frumoase aveți!” și s-au deocheat oile. Nici n-am terminat de tuns, că au și murit patru dintre cele mai frumoase. Ca să vedeți ce înseamnă ochiul omului!

Într-o zi, tovarășul meu a plecat acasă și eu i-am luat cârligul. Era lung de vreo doi metri și cam subțire la vârf. Nu știu cum am alunecat și am rupt cârligul cam la vreo zece centimetri. Cârligul acum s-a făcut și mai bun, dar a doua zi vine tovarășul meu: „Bună ziua!” „Bună ziua!”, i-am răspuns și când vede cârligul că s-a făcut mai mic, s-a supărat foc. A început să mă amenințe că mă omoară și a început să dea în mine. El avea patruzeci de ani, iar eu vreo șaptisprezece. Eu îi spun frumos, că eram și mult mai mic ca vârstă: „Domnule Vasile, pentru un cârlig să ne luăm la bătaie, nu-i frumos!”

Dar Vasile nici nu voia să audă și iarăși începe să dea în mine. Îmi iau atunci curajul în dinți și mă reped la el. M-am dus cu el cam la vreo douăzeci de metri, căci era deal. Sus el, jos eu, jos el, sus eu și după vreo douăzeci de metri l-am încălecat bine de n-a mai putut deloc să se miște. I-am dat să se sature bine, după care l-am lăsat acolo și am plecat la oi.

Când văd că vine și el la oi, era ceasul aproape doisprezece, trebuia să ducem oile spre stână ca să le mulgem. Apare tovarășul meu supărat foc, el a crezut că un puști ca mine nu-i nimic în fața lui. Iar acum se gândea cum să iasă în fața oamenilor la stână, că era numai sânge pe față. Dar și mai mult fierbea de supărare când se gândea cum să-l bat eu, un copil față de el.

Când ajungem la stână, punem oile în coșară să le mulgem. Oamenii care ne așteptau să ne ajute la muls îl văd atunci pe Vasile negru și supărat. Nu vorbea deloc. Vin unii dintre ei și mă întrebă pe mine: „Măi, Mitică, ce-i cu Vasile de e așa negru și zgâriat?” Atunci le-am povestit tot. „Bravo, măi Mitică! Cum ai putut, măi Mitică, că ești copil față de el! Da' bine i-ai făcut, că e omul dracului.” Toți aveau necaz pe el, însă era și el omul dracului. Dar când am început să mă iau de el, întâi m-am închinat: „Doamne, ajută-mă să dobor pe fiara asta!” Și Dumnezeu mi-a ajutat. De atunci tot cu el am stat, dar ne-am împăcat, s-a făcut omul ca un miel. Însă eu, care eram mai mic, căutam totuși mereu să-l servesc. Mă duceam la apă, la lemne, nu-l lăsam să se ducă el. La urma urmei și-a dat seama că a greșit, dar faptul s-a consumat.

Într-o dimineață, am dat drumul oilor să pască. Era ceasul șase dimineața. Merg eu cu oile la păscut, când la vreo două sute de metri depărtare văd un animal mare, prima dată am crezut

* Din volumul „Viața mea zbuciumată și adevărată”, în curs de apariție la editura Platytera.

că este cal. La urmă m-am convins că nu este cal, ci un urs. Am chemat câinii cu mine și m-am dus spre urs. Când ne-a văzut ursul, a și luat-o la fugă în sus pe muntele pleșuv. M-am mirat cum a putut să se cațere pe un munte așa de drept și prăpăstios, de nici câinii nu puteau să-l ajungă. Când a trecut muntele, l-au luat alți ciobani în primire. Ce-or mai fi făcut ciobanii aceia cu ursul, nu știu. Vă spun sincer că nu pot să le țin minte pe toate ca să le scriu. De multe ori auzeam noaptea cum se iau urșii la bătaie. Începeau să urle de vâjâia pădurea.

Într-o seară eram cu oile tot la munte. Turma mea de oi aici, să zicem, și o altă turmă străină dormea cam la vreo treizeci de metri mai departe de mine. Dar ciobanul acestei turme era cam surd și noaptea i-au plecat oile la păscut. Ciobanul dormea, oile au plecat departe și când se ivește o ceată de lupi și le ia în primire, optzeci de oi i-au mâncat! Dimineța ne-am dus și noi să vedem ce s-a întâmplat. Te rupea mila! Dacă erau vreo două oi mâncate, restul cu o pulpă ruptă, cu gâtulejul rupt, cu spinarea ruptă.

Să te ferească Dumnezeu ce era acolo! Căci lupul când găsește oile singure, nu mănâncă una, ci își bate joc de ele. Un singur lup poate să dărâme o sută de oi. Dacă nu se speria turma de oi fugind care pe unde, poate le omorau lupii pe toate, dar noroc că oile s-au pitit și n-au putut să le găsească. Ciobanul, săracul, gata-gata să înnebunească de durere. Ne-am dus la el să-l astâmpărăm, că ne era milă de el, plângea mereu. „Măi, omule, vrei să mori și tu? Ai una mie cinci sute de oi, tot ți-au mai rămas destule. Dă-o încolo de supărare și nu mai plânge!” Apoi s-a astâmpărat.

Altă dată apare în drum o pisică sălbatică. Se repede câinele la pisică, dar pisica s-a urcat într-un păr. Câinele lătra la ea, așteptând-o să coboare. „Ia să mă duc să văd ce-o fi acolo?”, îmi zic eu, și ce să vezi? O pisică mare sus în păr. Cum m-a văzut pe mine, a sărit jos din păr, dar a nimerit drept în gura câinelui, care a omorât-o imediat.

Într-o zi, văd cum iese o vulpe dintr-o tufă, iar câinele se ia după ea. A prins-o, dar numai de coadă și de teamă că o scapă, cum nu aveam la mine un băț, ci numai o sacoșă cu o pâine de vreo două kilograme, i-am dat vulpii cu sacoșa una în cap, de a amețit. Atunci câinele a înhățat-o mai bine de mijloc și a omorât-o. Și atunci i-am luat blana și am făcut un guler foarte frumos, căci era iarnă și vulpea are în acest anotimp cel mai frumos păr.

Am avut o dată un câine foarte bun, era dușmanul cel mai înverșunat al lupilor, dar avea un defect. O dată la vreo două luni, cum îl apuca, venea după mine și „hap!”, mă mușca de pulpă. Cam de vreo patru ori m-a mușcat și atunci l-am omorât. Pe urmă am făcut rost de alt câine. Nici nu știu câte urme de colți am avut în pulpă din cauza lui. În viața mea nu mi s-a mai întâmplat așa ceva și l-am crescut de mic, îl hrăneam cu toate bunătățile.

Mai ales iarna, era câte un vifor... și ploii și zăpadă, încât de multe ori deznădăjduiam de viață, că nu aveam nici un acoperământ, ci doar niște crăci pe jos, ca să nu mă culc direct pe pământ. Primăvara sau toamna ploua și câte două săptămâni în șir, și eram uzi până la piele, dar, slavă Domnului, am fost sănătos tun, niciodată nu am căzut bolnav. Dar vara, era o mândrie! Mergeam în munții Pindului, într-un loc care era proprietatea noastră, a comunei. Munți înalți, tare frumoși!

Când am ajuns la vreo douăzeci de ani, mi-a venit ordin să mă duc la armată, dar tatăl meu, cu nouă copii, era așa de necăjit și de ostenit că mi se rupea inima de mila lui. Din cauza asta n-am vrut să mă duc la armată. Astfel că m-am dus și m-am angajat la un boier care avea oi multe, departe de comună, iar cu oile noastre au rămas ceilalți doi frați mai mari, Nicolae și Hristache. Eram la vreo cincizeci de kilometri depărtare de comuna noastră, fiind urmărit de jandarmi. Și venea tata de două ori pe vară și de două ori pe iarnă și îmi lua salariul. Era așa de bucuros, că îmi spunea: „Să trăiești și să ai parte numai de bine în toată viața ta, nici nu știu tu,

băiatul tatii, cât folos am eu de ajutorul acesta al tău. Că altfel era vai de mine, nu știu ce m-aș fi făcut!” Era așa de mulțumit, că îmi aducea de mâncare toate bunătățile.

La stână erau patru turme de oi care se mulgeau la un loc. Primăvara oile boierului meu erau cam slabe, mai slabe ca ale vecinilor mei, dar pe la miezul verii erau cu mult mai bune ca ale vecinilor, iar boierul îmi spunea: „Bravo, Mitică, mor vecinii de necaz că oile lor erau mai grase primăvara și acum ale lor sunt mai slabe ca ale noastre. Ești cel mai bun cioban din împrejurimi”.

Încă din primul an aveam un salariu bun, dar din al doilea an aproape că mi l-a dublat, fără să insist eu, ci doar din buna lui plăcere. După trei ani, când a fost să plec de la boier, boierul s-a întristat când i-am spus că nu mai stau, pentru că frații mei s-au căsătorit și nu mai are cine să pască oile noastre. Atunci mi-a dat tot restul de bani ce mai aveam să-l primesc și i-am mulțumit și boierul la fel mi-a mulțumit și mi-a spus: „Du-te sănătos, că ești cel mai harnic băiat.” După aceea am luat oile noastre în primire.

Într-o primăvară, plecasem cu oile spre munte. Eram în regiunea Salonicului, în orașul Langada, comuna Sfântul Vasile. Chiar în prima zi de la plecare, după numai vreo zece kilometri de drum, la ceasul zece ziua, pe un soare de îți frigea pielea, mergeam cu oile pe o șosea mai largă, când mă pomenesc cu un pândar. Cum mergeau oile pe drum, intră pândarul în turmă și prinde două oi. Eu am crezut că glumește, dar văd că le ia cu el încolo și atunci îi zic: „Ei, ce faci, domnule, lasă oile jos. Care-i motivul de mi le-ai luat?” Pândarul îmi răspunde: „Nu vezi că grâul acela de acolo este mâncat?” Și eram la vreo douăzeci de metri departe de șosea! „Ce mă interesează pe mine că grâul este mâncat?”, îi zic eu. „E, da’ tu ești mai aproape!” Atunci îi iau oile din mână și le dau drumul înapoi în turmă. „Prinde-i pe ăia care au mâncat grâul!”

Eu, săracul, nu eram vinovat cu nimic și cum eram aproape de pândar cam la vreun metru, nu știu cum m-am uitat spre oi și odată îmi dă cu patul armei pândarul una pe umăr, de mi-a amortit brațul drept. Se făcuse ca lemnul de nu puteam să-l mișc deloc. „O, Dumnezeu meu, ce pot să fac cu omul ăsta?” Dar mișcând mâna mereu, mi-a revenit cum era înainte să mă lovească. Eu atuncea aveam o putere, de trei mâncam ca pândarul. Doamne, când mă dau doi metri înapoi și-mi fac avânt spre pândar, îi tuflesc două cârlige de a picat pândarul jos ca un lemn, nu mai mișca deloc. Așa cum era, i-am rupt în bătaie urechile, buzele și pielea de pe obraz, îmi venea să-l fac bucăți, nu altceva. Că dacă aș fi fost vinovat cu ceva, nu mi-ar fi părut rău, dar el pândea omul nevinovat.

Erau însă acolo în apropiere vreo zece greci. Când au văzut scena asta, că pândarul a căzut jos și nu s-a mai sculat, s-au pornit în fugă spre mine. Eu aveam atunci un băiat cu mine în etate cam de vreo opt ani și văzând ce se apropie, îi spun: „Măi, băiețuș, mână tu oile din urmă, că uite ce vin de acolo, nu este unul sau doi. Nu pot s-o scot la capăt cu atâția oameni. Tu ești mic, n-or să-ți faci nimic” „Bine, unchiule, fugi, că merg eu cu oile pe drum.” Am luat-o deci la fugă. Eram pe atunci așa de iute, că nici cu câinii nu puteam să mă ajungă. Am luat-o prin grânele care erau mai înalte decât mine. La vreo câțiva kilometri, am vrut să ies în cale să aștept oile, dar când ajung aproape de drum, iată că șeful de post cu doi jandarmi după el erau pitiți într-un colț de drum ca să mă prindă. Eu i-am văzut însă și am luat-o iar prin grâne și m-am dus mai departe. Am ieșit în drum și am așteptat să vină oile cu băiatul.

El mi-a spus că pândarul s-a sculat și apoi au venit și ceilalți greci și mi-au luat două oi. „Ia te uită, măi, ce oameni!” Am plecat cu oile și după ce am străbătut aproape vreo treizeci de kilometri, am găsit caravana noastră cu familia. Erau acolo mai multe familii împreună. Ai mei mă așteptau și când m-a văzut unchiul meu Teodor și am început să le povestesc ce-am pățit,

unchiul îmi spune: „O, hoțul acela! Lasă că mă duc eu să-ți iau oile înapoi.” Unchiul s-a dus atunci direct la postul de jandarmi, iar șeful de post era bun prieten cu el. „Bună ziua!” „Bună ziua! Bine ai venit, domnule Teodor.” „Bine v-am găsit, domnule șef”. „Ce vânt te aduce pe aici?” „Nu știi că pândarul mi-a luat oile?” „Ooo, domnule Teodor, e de rău cu pândarul, vai de mine, e măcelărit, ce facem acum? Stai să-l chemăm pe pândar să vezi în ce hal este”. Îl aduce el pe pândar, dar când l-a văzut unchiul, l-a recunoscut că e hoțul hoților și nu mai putea de bucurie. „Mă, hoțul hoților, de ce ai luat oile? Nu te cunosc eu cine ești?” Atunci a luat unchiul oile, le-a legat ca o desagă, le-a pus pe cal și a plecat. La plecare șeful de post îi spune: „Dacă era altul, era de rău, dar nici așa, să-l măcelărească pe om!”

Când s-a întors unchiul înapoi la corturi, a dat oile jos și m-a chemat: „Ia vino, Mitică!” Eu m-am speriat, am crezut că cine știe ce îmi face, dar când m-am dus la el, m-a îmbrățișat și mi-a spus: „Halal de mâna ta, că nimeni nu a putut să-i facă nimic pândarului ăsta!” și m-a sărutat de trei ori. „Dar cum ai putut să-l jumulești în halul ăsta, numai în cap avea două bube cât un măr de mari, iar buzele, urechile și pielea de pe față erau rupte peste tot! Nu mă doare drumul pe care l-am făcut până acolo, dar mi-ai făcut o plăcere nemaipomenită. Halal de mâna ta!” Deci omului nevinovat și Dumnezeu îi ajută! Pândarul acesta aduna noaptea caii de pe izlaz și îi ducea în grâu, iar apoi cerea despăgubiri. La multă lume a făcut asemenea hoții.

O dată eram împreună cu un cioban, fiecare cu turma lui, dar eram prieteni și stăteam de vorbă, când văd că mă îmbrânțește așa, din glumă. Ciobanul acesta era mult mai înalt și mai voinic ca mine, dar eu, când am văzut ce face, i-am spus și eu ca în glumă: „Bine, măi, crezi că sunt vreo găscă sau curcan de mă îmbrânțești așa?” Și atunci îmi spune tovarășul meu: „Taci din gură, că te iau acum cu o mână și te zvârl ca pe o minge încolo!”

Eu i-am spus: „Facem o prinsoare amândoi? Eu mă întind pe iarbă cu burta în sus și tu te urci pe mine și mă ții cu toată puterea, iar dacă nu te-oi răsturna eu și te-oi pune jos de n-ai să te mai poți mișca absolut deloc, să zici ce vrei!” El răspunde: „Ce, ești nebun? Cum să mă răstorni?” „Haide!”, i-am spus și m-am așezat pe iarbă cu mâinile întinse, iar el s-a suit pe mine și m-a cuprins bine.

Doamne, când m-am înfuriat o dată, într-o clipă l-am răsturnat și l-am cuprins eu bine. A dat să mă răstoarne, dar degeaba, nimic nu a izbutit. Atunci l-am lăsat. El s-a sculat și a zis: „Domnule, moartea o așteptam, dar la una ca asta nu mă așteptam!” Eu îi spun: „Măi, taticule, nu știi, n-ai auzit că buturuga mică răstoarnă carul mare?” El mi-a zis că are să o spună la toată lumea, ba chiar și la morți.

Ce să vă mai spun, că mai am multe de spus. Eram într-o zi în munții Gramos, în regiunea masivului Gisdova, și era primăvară. Doamne, când a început o dată o grindină, ca un ou de porumbel era piatra! Oile nu erau încă tunse, aveau lâna pe ele, dar câinii, săracii, scheunau de te rupea mila, că muntele era golaș, nu aveai unde să te ascunzi. Grindina mare a albit tot locul, de o jumătate de palmă era groasă.

IX

Am să vă spun ceva care m-a pus pe gânduri. Chiar pe creasta muntelui Gisdova era un lac, nu mare, cam de două mii de metri pătrați, cu apă foarte adâncă și fără nici o mâzgă sau gândaci în ea, curată și cu pietriș. Lumea de acolo spunea că în lac este un stihiu care zbiară ca un berbec și este viu, de culoare neagră de tot. Spuneau bătrânii că mai înainte cu o sută de ani un cioban păștea oile lângă lac și a ieșit stihiu din lac și s-a împerecheat cu mai multe oi și toate

oile au fătat miei negri și mult mai frumoși decât ceilalți miei. Când au fătat oile prin locurile calde, spre Valos, în Grecia veche, totul mergea bine. Dar primăvara au venit iar la munții Gramos, în masivul Gisdova și aceste oi pășteau doar pe lângă lac, mereu. Însă, deodată, din lac a ieșit stihii în chip de berbec și a început să zbiere ca un berbec și toți miei care erau din rasa lui, când i-au auzit vocea, s-au dus cu toții la berbec. Cu berbec cu tot s-au dus în lac și nu s-au mai văzut.

Că stihiiu ăsta, în urmă cu nu știu câți ani, era în comuna Deniscu, comuna mea de naștere, și muntele nostru din Deniscu era numai șes, nu exista nici o râpă. Și se mai zice că stihiiu a fost furat de unii din comuna Gramos și de când l-au furat muntele nostru s-a făcut numai râpă. Mai mult, spun că l-au furat cu diferite farmece. Lacul de la noi atunci era curat ca lacrima, însă de când l-au furat pe stihiiu din el, s-a umplut cu fel de fel de buruieni, gândaci și șerpi. Să vedeți care este curiozitatea. De la balta noastră până la muntele Gisdova sunt cam treizeci de kilometri distanță. Dar când l-au furat pe stihiiu, la fiecare cinci sau șase kilometri, cum stihiiu era greu, îl lăsau jos să se odihnească. De șase ori l-au lăsat jos și în fiecare loc unde îl lăsau jos se făcea câte un lac.

Lacul din comuna Deniscu este tocmai într-un loc care se numește până acuma „la mar”. Deci aici este mirarea, că eu personal am văzut cu ochii mei cele șase lacuri, dar nu erau așa mari ca lacul de unde stihiiu a fost furat și nici ca lacul unde l-au dus, în Gisdova, și sunt toate pe o linie, nu unul mai la stânga și altul mai la dreapta. Și acuma lumea de acolo mai vorbește despre acest lucru. În locul acela de unde l-au furat pe stihiiu, pășteam oile într-o zi. Era vară, cald. Când mă apropiu de lac, ce să vezi? Un șarpe negru, făcut colac, stătea la soare. Era cam cât mâna mea de gros, dar când m-a văzut pe mine repede s-a descolăcit și a intrat în baltă. Cred că avea mai mult de zece metri. Era colacul mare, dacă aveam un topor cu mine puteam să-l tai în două, însă eram cu cârligul în mână. Era tare gros, iar apa era plină de jeguri, broaște, ierburi și tot felul de gândaci. În balta asta, căreia i se spune „la mar”, se afla stihiiu înainte să-l fure, și atunci când era stihiiu în ea era limpede cum e cristalul, nu avea nici murdărie și nici o buruienă, nici gândaci, nimic.

Am uitat să spun că, pe când eram mai mic, pe la vreo opt ani, am venit de la stână acasă, însă eram learcă, ud până la piele. Dar să vedeți ce înseamnă să ai bunici. Mama mea nu s-a uitat deloc să vadă să nu fiu ud, ceva, dar bunica mea, Maria, pe care o iubeam așa de mult, cum m-a văzut a pus mâna pe mine și m-a controlat să nu fiu cumva ud sau transpirat. Cum a văzut că sunt ud, a-nceput să strige la mama: „Vai, nora mea, nu vezi că băiatul este ud până la piele? Repede, adu ceva de schimb, să-l schimbăm imediat, că răcește!” Și m-a schimbat maia mea cea scumpă, Maria. Ferice de cei care au bunici!

Și acum voi scrie ceva despre credința în Dumnezeu. Îmi aduc aminte, din vremea când eram copil, că îmi spuneau mama și tata de mari minuni ce s-au întâmplat în casa noastră. Bunica mea, Maria, s-a îmbolnăvit și după un timp a murit. I-au făcut coșciugul, au așezat-o în el și toată familia, neamuri, vecini, împrejurul ei o plâneau și se văitau, iar a doua zi se pregăteau de înmormântare. Pe la ora două toți cei de față, și mai ales familia, așteptau să vină preotul s-o ducă la cimitir. Dar mare le-a fost mirarea că se scoală bunica din coșciug. Toată lumea s-a speriat, însă bunica le-a răspuns: „Nu vă speriați, s-a făcut o greșală că m-au luat pe mine, trebuiau s-o ia pe Maria lui cutare din mahalaua de jos, dar stați să vă povestesc ce mi s-a întâmplat. M-au luat doi tineri și m-au dus mult, mult departe și am ajuns la un râu mare de tot, dar apa lui era neagră și avea un pod cât o ață de subțire. Îmi era frică să trec dar tinerii ăștia doi m-au apucat unul de un braț și celălalt de celălalt braț și m-au trecut dincolo. Apoi fugi și fugi

departe mult și am ajuns la o casă foarte mare și iese din casă un om înalt și voinic și întrebă cum o cheamă. Cei doi răspund că o cheamă Maria Caragiu, dar omul care a ieșit din casă se uită la niște dosare și spune: «O, ce-ați făcut măi, băieți, nu Maria asta trebuia, ci Maria de la mahalaua de jos!». Atunci cei doi tineri m-au luat de braț și am pornit înapoi, tot pe la râul cel mare am trecut și m-au adus acasă». De la această întâmplare, bunica mea a mai trăit încă douăzeci de ani.

O altă minune s-a întâmplat cu bunicul. S-a îmbolnăvit și aproape trei ani a stat în pat, a ajuns schelet, numai piele și oase de slab, dar mare i-a fost mirarea într-o vară, în ziua de 9 mai, duminică, de ziua Sfântului Nicolae, care în Grecia se sărbătorește și în această perioadă, nu numai iarna ca la noi, în România. Bunica plecase la biserică și l-a lăsat pe bunicul în pat, că singur nu putea să se ridice. Pe la orele 10-11 ziua, de sărbătoarea cea mare a Sfântului Nicolae, chiar Sfântul Nicolae în carne și oase s-a prezentat în fața patului în care bunicul stătea neputincios și îi spune: „Scoală, nu mai sta în pat”. „Vai, spune bunicul, cum să mă scol, am mai mult de un an de când nu mă pot ridica din pat”. „Bine, dar eu spun să te scoli. Ia dă mâna”. I-a dat mâna bunicul și s-a sculat, și atunci Sfântul Nicolae i-a spus: „Eu sunt Sfântul Nicolae” și a dispărut. Și era așa de frumos Sfântul Nicolae, cu barba mare și albă ca zăpada, iar bunicul, sănătos de acum, a luat un scaun și a ieșit pe balcon și s-a așezat pe scaun. Dar vecinii, când l-au văzut s-au mirat că de un an de zile nu îl mai văzuseră să iasă afară. S-au dus fuga la biserică și au povestit că s-a sculat bunicul și stă pe scaun afară, pe balcon. Însă bunica nici n-a vrut să creadă și și-a văzut de biserică. Pe la ora 12, când a ieșit din biserică, vine acasă și îl găsește pe bunicul sănătos – se plimba pe balcon. „Vai, zice bunica, cum de te-ai sculat? Minunea lui Dumnezeu!” Atunci răspunde bunicul: „Mulțumesc mult de tot marelui nostru Dumnezeu, care l-a trimis pe sfântul Nicolae și m-a făcut bine și m-a apucat de mână, m-a ridicat sus și mi-a spus: «Eu sunt Sfântul Nicolae» și a dispărut din fața mea”. Și atunci bunicul, în fiecare an, de ziua Sfântului Nicolae, jertfea un miel mare de 15-18 kilograme, îl frigea la proțap la stână și chema mulți oameni din împrejurimi la masă, îi ospăta cu mâncăruri, cu rachiu, cu vinuri. N-a existat nici o vară să nu facă această sărbătoare. Această sărbătoare a urmat-o și tatăl meu, iar după ce a murit tata am urmat-o și eu, chiar în primul an de când m-am mutat în casa în care stau acum, pe Anton Pann, am făcut ultima serbare cu miel fript la proțap, însă de atunci n-am mai făcut-o, din diverse motive.

Dar bunicul, când fătau oile iarna, de atunci însemna mielul și-l lăsa să sugă lapte de la mama lui până vara, când venea ziua cea cu minuni. Într-o vară, de Sfântul Nicolae, se pregăteau să taie mielul, dar unchiul Teodor îi spune bunicului: „Hai să tăiem alt miel, că ăsta pe care l-am însemnat merge înaintea oilor și se face un berbec foarte bun”. Dar bunicul îi spune: „Taie-l pe ăla pe care l-am însemnat, nu fi prost”, însă unchiul Teodor, cum a plecat bunicul de lângă el, l-a tăiat pe celălalt. Era ora șapte. Oile încă nu plecaseră la păscut. După ce au plecat, pe la vreo patruzeci de metri depărtare de stână, cum treceau oile pe lângă o râpă scapă o piatră și-l lovește chiar în cap pe mielul care a fost însemnat și n-a vrut unchiul să-l taie. Dar unchiul Teodor, când a văzut că l-a lovit bolovanul de piatră, a scos cuțitul repede și l-a tăiat. Îl ia în spinare și-l aduce la stână. Când îl vede bunicul cu mielul la spinare, îl întrebă: „Ce-i cu ăla pe care-l duci în spinare?” „Tată, să mă ierți, îi spune unchiul Teodor, nu l-am tăiat pe acela pe care tu l-ai însemnat, ci pe celălalt, și pe cel însemnat a scăpat o piatră de pe rână și l-a lovit chiar în cap. Era să moară și l-am tăiat”. Și bunicul îi spune: „Ai văzut? N-ai vrut să-l tai pe cel însemnat, iacă l-a tăiat Dumnezeu. Acuma pune-l și pe ăsta la frigare lângă celălalt. Altă dată să nu mai faci lucruri din astea. Dacă l-am însemnat când l-a fâtat mă-sa, pe ăla să-l tai!” „Vai de mine, tată, nu mai fac

așa ceva. Este o minune dumnezeiască. Nici zece minute n-au trecut de când l-am tăiat pe primul și l-a lovit piatra pe celălalt pe care l-ai însemnat. M-am înspăimântat”.

O altă minune s-a întâmplat într-o vară, tot de Sfântul Nicolae, ploua într-una. Se pregăteau să ia mielul să-l ducă să-l taie acasă, nu la stână. Au luat deci mielul, l-au dus acasă și l-au pus în magazie. După o oră, după ce au întărit focul, hai să taie mielul, dar mielul nu mai era în magazie. L-au căutat peste tot, dar nu l-au găsit nicăieri. Ce s-a întâmplat? Cu o frânghie la picior de vreo doi metri, mielul s-a dus la stână, care era la 4 kilometri depărtare, și a trecut printr-o gărlă mare. Toți s-au mirat cum a putut să ajungă la stână. Tot putere dumnezeiască! Că mielul era dăruit să se taie la stână, lângă turma de oi. Bunicul avea pe atunci în jur de două mii de oi.

O dată, pe când aveam vreo doisprezece ani, pășteam caii pe o baltă și acolo era un râu mare. Cum unii din comună aveau bărci cu care treceau râul, ce se întindea pe o lățime de aproximativ treizeci de metri, eu, neastâmpărat, mă sui într-o barcă, dau și eu cu lopețile și mă duc în largul râului. Cum nu știam să mân barca, m-a dus la vale și am mers tot așa la vale până ce mai aveam puțin și ajungeam în mare, că marea nu era departe. Și nici un om nu era pe acolo să mă salveze. Aveam un tovarăș cu mine, dar eu nu i-am spus că mă duc cu barca să mă plimb, și mă căuta peste tot. Dar râul mă ducea mereu tot mai la vale! Însă ce mi-a venit în gând, să mă prind de o salcie și să stau pe loc. Strigam mereu să mă audă cineva. Nimic!... Norocul meu am văzut o bărcuță cu doi oameni în ea, ce veneau din josul râului. Unul dintre ei s-a dat jos din barcă și s-a suit în barca mea și a pornit-o contra apei și m-a scos chiar lângă comună. Le-am mulțumit mult de tot. Era și iarna, era frig, iar eu eram îmbrăcat doar cu o haină subțire. Dacă nu apăreau cei doi, eram pierdut. Căci acolo unde m-am agățat de salcie, împrejurul râului era mlaștină și pustiu. Tot Dumnezeuul meu m-a salvat!

Când am împlinit douăzeci și patru de ani, iarna, puțin înainte de Paști, mă aflam lângă Salonic, într-o comună numită Sfântul Vasile, cu familia toată: tata, mama, trei surori și doi frați. Mai aveam un frate care era căsătorit în comuna Hrupiștea, în Macedonia. Când, într-o seară, vine fratele meu Nicolae din comuna Hrupiștea cu o mașină mică. A venit foarte în grabă, încât eu și fratele meu Hristache a trebuit să ne îmbrăcăm imediat, că urma să plecăm în România. Deci, ne-am îmbrăcat imediat, ne-am suit în mașină și ne-am dus drept la Salonic, la hotelul Averof. Eu și cu Hristache nu aveam pașaport, însă Nicolae a vorbit cu căpitanul de vapor, iar acela ne-a dat niște costume de haine marinărești. Ne-am îmbrăcat imediat cu ele și împreună cu căpitanul vasului ne-am dus direct pe vapor. N-am stat nici o oră la hotel. Am trecut pe lângă o santinelă din port și santinela ne-a spus: „Unde vă duceți voi?”. Eu i-am răspuns: „Nu știu grecește”.

Atunci căpitanul s-a răstit la santinelă și santinela n-a mai zis nimic. Am intrat pe vapor și ne-au băgat într-o încăpere mică, rezervată, încât eu și fratele meu, Hristache, abia încăpeam în ea. Căci vaporul era plin, transporta peste o mie cinci sute de persoane. Ceilalți erau liberi, aveau toți pașaport, se plimbau sus, pe punte, dar pe noi ne-au introdus acolo ca să nu ne găsească controlul la plecare. Am stat acolo câteva ore și cum a pornit vaporul a venit un marinăr și ne-a scos de acolo și ne-a lăsat liberi. Fugi, fugi, și am ajuns la Constantinopol. S-a oprit vaporul, s-au urcat turci, ce-or fi controlat nu știu, că pe noi, oamenii, nu ne-au controlat defel.

De acolo am pornit din nou la drum și am intrat în Marea Neagră. Prima zi de călătorie a fost foarte greu. M-au apucat niște vărsături de mă durea capul. Toată lumea vomita și se văita. După aceea, am ajuns la Constanța. Era zi de Paște, zăpadă și frig. Nu aveam voie să coborâm din vapor până nu venea comisia medicală să constate că nu avem vreo boală molipsitoare. Am

uitat să spun că pe Marea Neagră, când veneam, au ieșit înaintea vaporului vreo douăzeci de delfini, mari fiecare cât o barcă. Pentru prima oară am văzut așa ceva! Ei bine, a venit comisia medicală, ne-a examinat și ne-a dat liber. Am ieșit în oraș să ne plimbăm, apoi am intrat într-o cafenea. Personalul cafenelei, când a văzut că suntem străini, ne-a taxat cafeaua cu patru lei, pe când ea costa în mod normal doi lei, dar noi am plătit cât ne-au cerut. Deci ne-au păcălit, dar în ziua aceea s-a întâmplat și o nenorocire.

Eram mai mult de o mie cinci sute de români macedoneni și între ei doi bătrâni cu două fete în vârstă de vreo douăzeci de ani. Acești bătrâni aveau și un fecior care era plecat de doisprezece ani. Acest tânăr a ajuns mare inspector la căile ferate în București și părinții lui veneau la băiatul lor cu mare bucurie, că știau că a ajuns mare. Și ce băiat era, de o mare bunătate! Și băiatul aștepta cu mare bucurie să-și vadă părinții și surorile lui, dar nenorocirea a fost că acest băiat, când a auzit că a venit vaporul la Constanța, a și venit cu mașina mică să-i ia pe părinți și pe surorile lui, să-i ducă la el acasă. A coborât din mașină, a lăsat mașina pe malul mării și a venit sus, pe vapor. Eu, Caragiu Dumitru, am fost de față și am văzut cu ochii mei cum s-a urcat acest inspector să-i ia pe părinți de pe vapor. Eram acolo aproape o sută de persoane.

Acuma să vedeți nenorocirea. Părinții inspectorului veneau din dreapta vaporului și feciorul lor venea din stânga. Când s-au apropiat cam la doi metri, cuprinși fiind cu toții de mare bucurie, dintr-o dată tânărul inspector cade jos și moare subit. N-a mai mișcat nici mâna, nici piciorul, domnule, cum pică un sac de grâu jos așa a căzut secerat și acest om. Dar săracii părinți, țipau și își smulgeau părul din cap! Ce nenorocire pe capul lor, nu a apucat nici măcar să-i dea mâna sau să-l sărute viu. L-au sărutat mort, dar ce să vă spun, toată lumea plângea și îi văita pe sărmanii părinți care țipau și spuneau că mai bine nu veneau, că „noi am omorât băiatul, de dorul nostru când ne-a văzut de bucurie a murit”.

Doamne, nu știți ce jale a fost pe acești o mie cinci sute de oameni, care toți plângeau și-i compătimeau pe acești părinți că au rămas fără nici un acoperământ, în această tristă zi a anului 1928. Aveam pe atunci douăzeci și patru de ani, iar acum am șaptezeci și doi, dar jalea aceea nu iese din mine. A doua zi vine nevasta feciorului și aceea, săraca, când l-a văzut mort, Doamne, ce țipa și lacrimile curgeau ca pruna. Dar a fost așa de bună că i-a luat pe bătrâni și pe cele două fete și i-a dus acasă și de acolo nu știu ce s-a mai întâmplat cu ei.

Dumitru CARAGIU
(1904-1981)



flexii asupra personalizării și specificității unor curente spirituale în Ortodoxie*

„În tot trecutul Ortodoxiei, se observă nu numai deosebiri personale de temperament și preocupări între Sfânt și Sfânt, ci și deosebiri între diferitele curente spirituale, fără ca aceasta să facă pe unul mai puțin ortodox decât altul, ci toate redând, în forme diferite, care se completează simfonic, același fond al spiritualității evanghelice și toate ducând, pe căi puțin diferite, la aceeași țintă, a desăvârșirii omului prin curățirea de patimi și prin unirea cu Dumnezeu” (D. Stăniloae).¹

Este de remarcat evidența existenței diferențelor personale, chiar și între sfinți, dar și de curente spirituale, în spațiul creștinismului Răsăritean. La fel cum este de observat personalizarea acestor curente spirituale, completarea lor simfonică, deosebirea de accent și dinamica lor intrinsecă. Receptarea acestor „forme diferite” ține de o viziune, care se mișcă deopotrivă în diversitatea și unitatea într-un adevăr, care nu face din diferențele de accent prilej de contrariedade sau separare, căzând, astfel, pradă unei scheme dual-contrare de abordare a realității. Existența acestor căi, diferite ca accent, impune o delicată și fină recunoaștere a lor în detaliile ce le caracterizează. Această recunoaștere și evidențiere ar putea induce și exprima o așezare deschisă și onestă în sensul afirmării acestei diversități și, prin urmare, de evitare a pozițiilor unilaterale și uniformizante. De altfel, astăzi, poate mai mult decât în trecutul Ortodoxiei, trebuie descoperite aceste curente spirituale în ceea ce au propriu, devoalând astfel și anume *chipuri ale filiației*, ca expresie a bogăției *răsăritului creștin*.

Apropo de raportul între *forme vechi* și *forme noi*, de relația între dinamica lăuntrică Bisericii și a lumii din afara ei, părintele Stăniloae spune, cu referire la Sf. Calinic de la Cernica: „El arată omului de azi cum poate fi Sfânt, fără să renunțe la nici o notă de sfințenie autentică creștină, dar și fără a se simți străin între oamenii timpului nostru. El ne arată putința și modul de comunicare între sfințenia de totdeauna și lumea de azi, cu ideile și cu nevoile ei. El a arătat că Sfântul nu este un neadaptat în nici o vreme, că e oricând actual, știe să răspundă necesităților din orice timp și orice timp are necesități care se tămăduiesc prin leacurile sfințeniei. El ne arată pe omul de azi accesibil sfințeniei și pe Sfânt deschis vremii de azi, sau vremea de azi deschisă Sfântului. El ne-a descoperit perspectiva pozitivă a Sfântului asupra timpurilor noi, și ne-a arătat **cum pot fi sfințite îndeletnicirile și peste tot viața omului de azi.** (...) El ne e aproape prin modul cum **a integrat în sfințenia trăirii creștine multiplele laturi ale vieții omului** dintr-un timp în care omul e solicitat de preocupări mai multe ca în alte timpuri, dovedindu-se că această **viață integrală se poate înfăptui cu toată bogăția ei de activități.**”²

* Publicăm o primă parte a acestui articol.

¹ D. Stăniloae, Cuvânt rostit la canonizarea Sfântului Calinic de la Cernica. în «BOR», 1955, nr. 11-12, pp. 1159-1172.

² „Dacă pe toți Sfinții îi simțim azi aproape de noi, datorită luminii puternice și accentului de maximă intensitate cu care sfințenia lor a evidențiat măreția omului, cu atât mai apropiat îl simțim pe Sfântul Calinic, datorită

Este, în această perspectivă, un model al sfințeniei, deschis și flexibil, dar nu mai puțin profund și dens, extrem de actual, exprimat anticipat în persoana Sfântului Calinic. Un model care întâmpină formele și ideile dinamice ale lumii făcând posibilă o probare, o judecată, și o acceptare a lor prin străbaterea acestora de duhul creștin, prin umplerea acestora de conținut creștin. O viziune care descoperă putința translatării și mișcării în/prin chipul sfințeniei prin multiplele laturi ale vieții omului, în bogăția ei de acțiuni și activități. Cheia de fond dată de Sf. Calinic, floarea cea mai aleasă care a răsărit și a crescut în solul spiritualității cernicane, pentru păstrarea acestei așezări într-o autentică condiție creștină, și remarcată de părintele Stăniloae, este asceza.³

Este de observat și un raport între *interior* și *exterior*, în cazul acestei așezări, care are, în anume sens, în atenție și „*forma exterioară*”. În distingere de această *orientare*, părintele Stăniloae arată că specificul paisian accentua „**spiritualismul lăuntric, oarecum eliberat de disciplina formelor exterioare**” și că „**era un universalism care mergea mână în mână cu accentuarea spiritualismului lăuntric, de simțire eliberată de cuvinte**”⁴.

Tot în această orientare a curentului paisian spre „*lăuntric*”, părintele Stăniloae remarca și accentul pus pe rugăciunea *lucrării minții*, ca „*lucrare lăuntrică*”, prevalând față de „*exteriorul*” rugăciunilor citite, al slujbelor și cântărilor bisericești.⁵ Părintele Stăniloae concluzionează că Paisie

faptului că ne arată relația pozitivă a sfințeniei creștinești de totdeauna și valabilitatea ei față de lumea nouă. (...) Sfântul Calinic ne e aproape prin sfințenia lui activată în dragostea de oameni, ne e aproape prin înțelegerea timpurilor noi, care și-au pus pe toate planurile, ca problemă principală, ridicarea omului, descoperirea valorii lui, a libertății lui, a tainei lui vrednice de cel mai mare respect.” (...) „El a înțeles printre cei dintâi că spiritualitatea creștină a trecutului și valoarea omului redescoperită de timpurile noi se cer una pe alta, ca să se completeze, și că una fără alta suferă. Fără îndoială, sinteza deplină între ideile și formele lumii noi și cele pe care le aducea Sfântul Calinic din trecutul creștinismului nu avea să se înfăptuiască dintr-o dată. Trebuia să mai treacă timp până ce ideile lumii noi aveau să se străbată de duhul creștin și învățătura creștină despre prețul omului, mai mare decât al lumii întregi, despre datoriile față de el, să se îmbrace în înfățișarea umanismului modern și să devină evidente reprezentanților ideilor noi. Nu e mai puțin adevărat că prin acceptarea ideilor lumii noi și prin afirmarea în același timp a sfințeniei autentice în fața lor, Sfântul Calinic a pus începutul apropierii sporite de mai târziu.”

³ „Sfântul Calinic ne dă cheia acestei împăcări, ne arată chipul în care putem spori pînă la sfințenie creștinătatea noastră în timpurile de azi. El ne arată că eliberarea modernă a omului de constrângerile exterioare trebuie să meargă mână în mână cu o disciplinare și cu o îngrădire pe care omul trebuie să și-o impună din interiorul său, dacă vrea să crească cu adevărat și să nu cadă pradă patimilor egoismului, care pustiește pe individ și dezorganizează viața socială. Iar aceasta este asceza.” (D. Stăniloae).

⁴ „Poate că tot din această accentuare a spiritualismului lăuntric, oarecum eliberat de disciplina formelor exterioare, provenea și ideea lui Paisie despre comunitățile monahale mixte, româno-slave, sau chiar româno-greco-slave, în care cântările se executau alternativ în cele două sau trei limbi. Odată ce principalul lucru era concentrarea fiecărui monah în interiorul său, nu mai conta așa de mult felul în care răsuna exterior rugăciunile și cântările. Era un universalism care mergea mână în mână cu accentuarea spiritualismului lăuntric, de simțire eliberată de cuvinte. Și poate că din aceste două trăsături ale vieții din comunitățile lui Paisie se explică și cea de a treia: tendința de a cuprinde un număr cât mai mare de membri. Disciplina exterioară severă se păstrează mai bine în comunitățile cu un număr restrâns de membri, pe când acolo unde principalul lucru este viața spirituală lăuntrică, pot să fie în obște cât de mulți membri, căci fiecare poate trăi alături de ceilalți viața lui interioară.”

⁵ „Atribuind aceste virtuți lucrării minții, Paisie socotea că ea e mai importantă decât multele rugăciuni citite sau cântate în biserică, împreună cu obștea. Fără a spune de-a dreptul monahilor din comunitatea sa că pot să mai lipsească de la slujbele de obște din biserică, acest lucru rezultă destul de limpede din învățătura sa.

Velicikovski „fără a spune de-a dreptul monahilor din comunitatea sa că pot să mai lipsească de la slujbele de obște din biserică, acest lucru rezultă destul de limpede din învățătura sa”. În celălalt sens, starețul Gheorghe de la Cernica pune mare preț pe cercetarea slujbelor de obște. Părintele Stăniloae vede conotațiile acestui demers în *supunere*, în *încadrare disciplinată* în *rânduiala vieții de obște*. Aceste *accente orientative*, ce conturează direcția unor curente, pot fi „citite” și desemnând sensuri articulate prin perechi duale ca: individual/comunitar, practic/contemplativ, disciplină (exterioară)/ libertate (interioară). Ceea ce dorim însă să supunem atenției, este o citire a raportului, dar și a înțelegerii, în *schema interiorului și exteriorului*, a poziționării în/și față de aceste *forme*.

În perspectiva antropologiei, evidențiată de Dumitru Stăniloae, găsim un amănunt foarte interesant, care semnaleză faptul că trupul este *interior* sufletului și, pe cale de consecință, sufletul este, deci, *exterior* acestuia. De aici, paradoxal, ceea ce este în sens spiritual considerat ca *lăuntric*, anume sufletul, este de fapt o „*exterioritate*”, haină ce îmbracă trupul.

Părintele Ghelasie arată că „este o tradiție mistică ce spune că, în Rai, Sufletul era la „exterior”, se vedea primul, iar Corpul se vedea în „spatele” Sufletului, și, peste acestea, era „Tainicul TRUP-Veșmânt, INIMA Personalitate”, încât Adam când pune „Nume” Viețuitoarelor, prin această Vedere are acces direct la „caracterul-firea” fiecăreia.” (...) „*Noi, după cădere, credem Sufletul ca „interior” și INIMA Persoană, ca un „Interior” al însuși Sufletului*. În realitatea de Rai, Sufletul este la „vedere” și INIMA Personalitate este SUPRAEXTERIORUL – Haina de Nuntă Duhovnicească. *Totul va fi la „Vedere”, zice DOMNUL, și nimic „ascuns”* (chipul păcatului). TAINA nu este „ascunsul”, ci acel „MINUNAT VEȘMÂNT” ce Îmbracă totul și din care „Izvorăște” totul.”⁶

Este de identificat, aici, și ce este acest „*lăuntric*” al *lucrării* minții, întrucât dacă această *lucrare* ține mai mult de corp (ca *putere a sufletului* orientată către corp și nu de *sufletul în sine*), atunci ea este „*lăuntrică*” și față de suflet (de care este distinctă!). Dar sufletul, care este în sens spiritual *mai adânc* decât această *lucrare* a minții, deci mai „*lăuntric*”(!), este învelișul, deci „*exteriorul*”(!) în care această *lucrare* se desfășoară.

Interesant, în această perspectivă, este faptul că ceea ce este *mai intim și mai adânc*, în sens spiritual, este de fapt *exterior* (!). Sufletul ar fi casa, cu limită și structură dinamică, în care locuiește/viețuiește corpul. E ca și cum circumferința, dinamică și extensivă, este cea care

Bazându-se pe anumiți Părinți, Paisie cerea, împreună cu Vasile de la Poiana Mărului, «să se pună toată grija pentru rugăciunea minții, osebînd pentru cîntare puțină vreme, numai în ceasurile de urât, căci după cuvintele lor, slujbele și cîntările bisericești sunt puse la îndemînă în genere pentru toți creștinii, iar nu pentru aceia care vor să petreacă în tăcere». În schimb, starețul Gheorghe punea mare preț pe cercetarea nelipsită a slujbelor de obște din biserică, așadar pe încadrarea disciplinată în rânduiala obștei, socotind ca virtutea «cea mai cuprinzătoare întru care reazimă toată începătura spășeniei monahilor»: *supunerea*.”

⁶ Jerom. Ghelasie Gheorghe. „*Anticii consideră «interiorul» ca «Taina Vieții», ce este «chipul căderii» din Rai, când «INIMA Personalitate» se pierde și Sufletul se «umbrește» și Corpul se face «compensație» atât de Suflet, cât și de INIMĂ Personalitate. Adam și Eva rămân cu «trupul de piele», adică «golul» Corporal, peste care trebuie să se pună «îmbrăcămîntea» de frunze-haine, iar «INIMA SUPRAEXTERIOARĂ» nu mai este să «Oglindească» atât Sufletul, cât și Corpul; pielea oglindește «golul» de acestea.”*

În sens Mistic Creștin, noi insistăm pe evidențierea „Refacerii” INIMII Personalitate, Veșmântul de HAR, sau „HAINA de Nuntă”. Acest paradoxal „INTERIOR și Exterior” deodată și peste ele, este CHIPUL TAINEI Creștine. Și INIMA Persoană-Trup, este Chipul său. Afirmăția „vor fi un Trup”, înseamnă „vor fi un ACELAȘI CHIP de INIMĂ”, în care se face „UNIREA Ogîndire”, atât a Interiorului, cât și Exteriorului, în care „dimensiunile” se transcend.” Se vede aici și o logică trinitară: interior, exterior și Supraexterior.

fondează, susține și dinamizează centrul. Adică, ca importanță sau ca ierarhizare, circumferința este „centrul”. Această viziune descoperă o potență de deschidere și de cuprindere, de largă îmbrățișare, paradoxală deschidere-cuprindere. Acest tip de *așezare* și *orientare* antropologică aduce cu sine o anume relaționare și față de „*formele exterioare*”, care în această „logică” sunt de fapt „interioare”. De aici, o înțelegere, o situare și un raport față de „exteriorul” rugăciunii citite, a slujbelor și cântărilor bisericești, dar și față de *formele* „exterioare” ale lumii.

Părintele Ghelasie arată că „noi, Creația, suntem prin Esență, Forme Create”, că „sunt Forme Spirituale și Corporale, ca și Forme Mentale, Sonore, energetice, Sentimentale, senzitive, etc.”, că „primii Oameni Gândeau în Forme și copiii gândesc de asemenea”, că „scrierile primare erau în forme”, că „dacii legau totul de Forme-Chip”, că în creștinism „FORMA este legată de PERSONĂ”, că „Mistica FORMEI este de mare importanță în Practică”.⁷

„De menționat este faptul că în Revelația Creștină, *Relația niciodată nu este între Conținuturi, ci între FORME în care Subzistă Supraforma și Conținutul*. De aceea, FORMA este VIUL EXISTENȚIAL al Realității.”⁸(...) „**Mistica în Creștinism este astfel între Forme VII, și nu între Conținuturi care se fac Forme.**”(…) „Gestul este o Comunicare Vie de Formă, de aceea este *Activul Formei*. De aici Puterea Gestului din Ritualul Cultic. Orice Gest este un Potențial de Activuri și un declanșator de Activuri. **Gestul este „Forma care Formează”.**”⁹

Se poate vedea, astfel, o altfel de relaționare ritualică, gestică, ca relație între forme, ceea ce descoperă o altă importanță și valorificare chiar a formelor „exterioare” de cult (rugăciune citită, cântare bisericească, etc.). În atare sens, aceste forme nu sunt asimilate unor forme de „treaptă începătoare”, care poate fi doar transcensă (de la literă la duh) sau chiar sărită, ci unor *forme iconice* care exprimă o *taină iconică*. Părintele Stăniloae arată că „ceea ce se vede îți face cunoscut ceea ce nu se vede, dar totuși nu trebuie să te oprești la ceea ce se vede, căci aceasta înseamnă

⁷ Jerom. Ghelasie Gheorghe, „Neofit Pustnicul vorbește de o Logică Trinitară, ca Supraformă, Formă și Conținut. Supraforma este CHIPUL-Esența DUMNEZEIREA în Sine, din care ies deodată și în Egalitate Conținutul-Natura-FIREA și FORMA-Distinția-PERSOANA. Așa, Originea este Supraforma din care Se Naște Forma și Purcede Conținutul. Forma și Conținutul nu se determină reciproc, ci sunt în Originea Supraformei. Așa se consideră: Suprasubstanța ca Supraforma; Conținutul ca Substanța și Forma ca Substanțializarea. CHIPUL, Firea și PERSONA, ca TRIFIINȚIALITATEA de Sine a FIINȚEI în Sine.” (...)

„Dacii legau totul de *Forme-Chip* (vârful Omul, Cozia, Râmeț, etc.). În Creștinism, *FORMA este legată de PERSONĂ*. Toată Taina este în CHIP, VIUL ICONIC de care vorbește Pustnicul, VIUL «Legăturii de Taină». Pentru Neofit, VIUL ICONIC nu este în «interiorul» ICOANEI, (ca la idoli), ci în Exterior, care Îmbracă ICOANA. Și în acest Miraculos VIU ICONIC de Exterior al CHIPULUI Reprezentat se face apoi Dialogul cu ICOANA, ca SUPRAREPREZENTARE.” (...)

„Mistica FORMEI este de mare importanță în Practică. Anticii erau foarte superstițioși față de orice Formă, considerând că produce efecte imprevizibile. Scrierile primare erau în Forme. Se zice că primii Oameni Gândeau în Forme. Copiii gândesc de asemenea. Forma se consideră Expresia Structurării Conținutului. Dar Structurarea, ea însăși, trebuie să fie pe «niște forme». Orice Structură este o «formă de Interior». Ideile Arhetipale Platonice sunt considerate «Formele ultime» ale Gândirii. De aici, Mistica CHIPULUI.”

⁸„DUMNEZEUL Biblic Creează Forme, nu Conținuturi, acestea fiind în Formele respective. El Creează Forma de Cer și Pământ, de Apă și Uscat, de Lumină, de Zi și Noapte, Forme de Vegetale și Animale, până la Forma de Om. Păcatul aduce «ruperea» de Supraformă și așa, Forma și Conținutul se contrariază și se fac distructive, până la «moarte».”

⁹„Dacă DIVINUL se Cheamă prin Cuvintele Sacre, *prin Gest se aduce PREZENȚA Sa*. Practic, trebuie să Conștientizezi tot mai mult, că tu «Intri» într-o FORMĂ ICONICĂ. Filocalicii au o FORMĂ de Interior. *Specificul Pustnicului Neofit are FORMA ICONICĂ, «Interior scos în Exterior».*”

transformarea lui în idol. Dar transcenderea nu părăsește lucrul văzut, pentru că prototipul care se străvede în el, lucrează în el, fără a fi una cu el.” Aceste forme cultice „exterioare” văzute sunt „locașuri-altare”, amprente, urme, mărturii de înviere și întrupare hristică. În chip paradoxal, prețuirea acestor forme „exterioare”, așa cum îndruma starețul Gheorghe, Sf. Calinic mai apoi, tradiție păstrată pe linia lui și de stareții de la Frăsinei, exprimă cinstirea chipului permanentizării întrupării transfiguratoare a lui Hristos. De aici, importanța acestei prețuirii/închinării/cinstiri este de văzut ca având un fundament iconic.

Cu privire la Sf. Calinic, cele trei însușiri ale spiritualității cernicane, pe care acesta le-a dezvoltat în gradul suprem, spune D. Stăniloae, sunt: *ascetismul*, *milostenia* și *preocuparea practico-gospodărească*.¹⁰ Părintele Stăniloae susține că *milostenia* și *preocuparea practică gospodărească* sunt însușiri caracteristice spiritualității cernicane, ce o disting de cea sinaită, de cea atonită și de cea paisiană. Ceea ce este de remarcat, este caracterul gestic iconic al acestora. Anume faptul că această *milostenie* e și vedere a chipului Lui Hristos din semeni, nu e simplu sentiment compasiv¹¹ sau împlinire de poruncă. De altfel, și *activitatea practico-gospodărească* vizează veșnicia semenilor, economia mântuirii lor, fiind susținută, motivată, încălzită și învelită de Hristos.¹²

În ceea ce privește identificarea unor particularități, care să distingă între Paisie și starețul Gheorghe de la Cernica, Părintele Stăniloae arată că deosebirea între aceștia *era mai mult una de accent în ceea ce privește începutul vieții duhovnicești*; Paisie fiind mai apropiat de Sf. Simeon Noul Teolog *în orientarea spre contemplare*, iar starețul Gheorghe rămânând „fidel metodei clasice, formulată încă de Clement Alexandrinul, Grigore de Nisa și Maxim Mărturisitorul, care împărțeau urcușul duhovnicesc în două etape ce nu se pot inversa: *în asceză*, sau *făptuire*, și *contemplație*.” Filiația, sau, poate mai potrivit zis, înrudirea aspectelor de *milostenie* și *practică gospodărească*, părintele Stăniloae o vede într-un străvechi duh creștin întruchipat de Sf. Nicolae și lucrat pilduitor și de Sf. Vasile cel Mare.¹³

Starețul Gheorghe socotea că la începutul vieții duhovnicești „accentul principal trebuie să se pună pe *asceză* și pe *ascultare*, sau, după el, preocuparea de căpetenie, cel puțin a începătorilor, trebuie să fie *lupta directă cu patimile*, câtă vreme Paisie punea *accentul principal*, chiar de la început, pe *contemplație*, pe unirea cu Dumnezeu și pe vederea lui în lumină.” Dar, ce este subliniat de

¹⁰ „De aceea, Sfântul Calinic a cultivat milostenia cu o osîrdie neostenită. Ea e, pe lângă asprimea vieții, a doua virtute de căpetenie a lui. În aceasta el depășește spiritualitatea sinaită, care pune accentul principal pe lucrarea minții, cum face și spiritualitatea paisiană, dar și pe cea atonită, care se oprește, în general, la asceză.”

¹¹ „În milostenie își găsește egoismul înfrîngerea totală și iubirea de oameni încoronarea ei. Ea e și contemplarea lui Hristos în semeni, dar și iubirea lor cu fapta. Iubirea cu fapta se întâlnește cu vederea în adâncime a insului, cu vederea lui Hristos.”

¹² „Punând realitatea exterioară în slujba intereselor veșnice ale oamenilor, el e un econom al mântuirii, un gospodar al lui Dumnezeu.” (...) „Dar practicismul acesta nu excludea la Sfântul Calinic viața de taină, ascunsă cu Hristos în Dumnezeu. Ci, dimpotrivă, aceasta se boltea peste toată viața lui. Îndeletnicirile lui se întindeau pe toate treptele unei vieți complete: de la culmile contemplației tainelor lui Dumnezeu, până la amănuntele ce țin de atenta conducere a oamenilor și de procurarea și buna gospodărire a tuturor celor necesare traiului lor pământesc. Era în același timp un mare rugător și un neîntrecut organizator.”

¹³ „Am putea spune că preocuparea practico-gospodărească și de milostenie din spiritualitatea cernicană sunt mai degrabă o reînviere a unor laturi foarte străvechi ale duhului creștin, care și-au găsit o întruchipare puternică în viața Sf. Nicolae, care neconținut era luat ca patron pilduitor și chemat în ajutor la Cernica, precum și în viața și în rânduilele monahale ale Sf. Vasile cel Mare, de care monahismul românesc s-a străduit să rămână deosebit de aproape.”

părintele Stăniloae este faptul că „**propriu zis nici starețul Gheorghe nu exclude pomenirea numelui lui Iisus, deci nu disprețuia contemplația**”¹⁴, precum nici Paisie nu nesocotea lupta cu patimile prin nevoițele ascetice.”¹⁵

„Prin ascetismul ei, spiritualitatea sădită de starețul Gheorghe la Cernica a rămas mai aproape de spiritualitatea atonită de totdeauna, pe când spiritualitatea paisiană s-a depărtat într-o oarecare măsură de aceea, în schimb a rămas mai aproape de spiritualitatea sinaită. *Dar faptul de a trăi înconjurați de lume și necesitatea de a zădi și restaura mânăstiri a îndemnat pe starețul Gheorghe și pe urmașii lui să dea o atenție și activității practice-gospodărești, ca și operei de milostenie, adăugând astfel laturi noi la spiritualitatea atonită.* Pe de altă parte, paisianismul a păstrat o înrudire mai strânsă cu spiritualitatea atonită și în special cu cea sinaită, în preocuparea mai sporită de contemplație și în lăsarea pe planul al doilea a preocupărilor gospodărești și de milostenie. **Fiecare a păstrat într-o anumită privință și a modificat în alta spiritualitatea atonită.**” De aici, transpar și întâlniri și schimburi între aceste curente, în care se evidențiază și se conturează accentele lor specifice. Părintele Stăniloae vede spiritualitatea paisiană mai apropiată de cea sinaită și pe cea a starețului Gheorghe de cea atonită. El descoperă accentele acestora în *orientările* unora spre *cer*, prin „*ieșirea din cele pământeste*”, iar ale altora spre *pământ*, „*ce poate fi locaș de întrupare a cerului*”¹⁶. Pot exista însă *accente*, ca elemente de *înrudire*, care nu pot fi cu necesitate *filiații* date de o linie generativă directă. Cu alte cuvinte, accente, care pot fi chiar într-o anume asemănare, dar care țin de ambientul spiritual de fond direct al „*duhului locului*”, a solului pe care s-a prins spre creștere roditoare sămânța creștină.

Vorbind de *rugăciunea lui Iisus* la starețul Vasile de la Poiana Mărului, Ică jr. susține că acesta subliniază cu insistență caracterul ei primordial *practic* (și ascetic). „Cu alte cuvinte, **rugăciunea lui Iisus e coborâtă din sferile contemplației înalte**, accesibile doar puținora, și **readusă în arena luptei ascetice cu gândurile pătimase prin care demonii perturbă mintea și o izolează de Dumnezeu**; scop și expresie a desăvârșirii, ea redevine mijloc, mai exact „*sabie de foc*”, în lupta minții cu gândurile pătimase, germenii patimilor și păcatelor ulterioare, o *sabie de care au nevoie toți ceibotezați, fără excepție*. Este o abordare „*polemică*”, *sobră*, de tip sinaitic și egiptean, deci arhaică, nu una „*metodică*”, *naivă și exuberantă*, de tip atonit bizantin târziu. (...) Această înțelegere esențialmente „*combativă*”, *practică* (nu *contemplativă*), a rugăciunii lui Iisus „*practice*” nu i se pot pune alte restricții și condiționări decât cele ale buneii mânuiri ascetice a unei „*arme*” indispensabile tocmai în lupta cu patimile, în vederea apropierii de nepățimire. Faimoasele „*condiții*” prealabile (purificare ascetică deplină, despățimire) sunt indispensabile numai pentru faza ei „*contemplativă*”,

¹⁴ Părintele Stăniloae asociază în acest context de pomenirea numelui lui Iisus o *tindere* contemplativă. Dar, după cum se vede în alt context, nu exclude *practica* lucrării minții, a pomenirii numelui lui Iisus, și în lupta cu patimile și gândurile pătimase. Cu alte cuvinte, pomenirea numelui lui Iisus nu e numaidecât *contemplație*, dar o presupune ca sens plinitor.

¹⁵ „Starețul Gheorghe socotea că pentru lupta cu patimile e necesară baza mai largă a unor eforturi multilaterale, că nu ajunge numai păstrarea în minte a numelui lui Iisus. Omul trebuie să se gândească la dezrădăcinarea fiecărei patimi de care e stăpânit și să urmărească în special slăbirea fiecăreia prin efortul corespunzător, ajutându-se de sfaturile povățuitorilor cu experiență în lupta cu succes împotriva patimilor.”

¹⁶ Preocupările gospodărești, mai cu seamă la Sf. Calinic, au *sensul*, bine accentuat de Părintele Stăniloae, de „*gospodar al Lui Dumnezeu*” pentru folosul omului, nu doar aici ci pentru veșnicie. Exprimă o atragere, o coborâre a lucrării Lui Dumnezeu în lume.

accesibilă doar puținora.”¹⁷ Ică jr. susține că orientarea starețului Vasile de la Poiana Mărului rămâne „mereu cea «sinaită», arhaică, a isihasmului primului mileniu, rezervat față de cea «atonită», axată pe metode, a isihasmului bizantin târziu care a suscitât polemicele veacului XIV”. Acesta îi vede pe episcopii asceți Ignatie Brianceaninov și Feofan Govorov că „se situează clar și fără echivoc pe linia sinaită, prudentă, a starețului Vasile de la Poiana Mărului”, „prefețele” starețului Vasile fiind pentru ei cheia înțelegerii autentice a „Filocaliei” și a întregului isihasm. Ică jr. pare că subscrie la ceea ce scria Ignatie Brianceaninov, anume că: „scrierile starețului Vasile pot și trebuie să fie văzute drept cea dintâi carte spre care trebuie neapărat să se îndrepte oricine dorește să practice cu succes rugăciunea lui Iisus în timpul nostru.”

Sigur că această afirmație a lui Ignatie Brianceaninov, vizavi de scrierile starețului Vasile, însușită de Ică jr., credem că își poate justifica imperativul citirii cu necesitate a scrierilor starețului Vasile de către cei care doresc să practice cu succes rugăciunea lui Iisus, când se adresează celor care își însușesc și se desfășoară în acest tip/formă de curent duhovnicesc. Altfel, a lega isihasmul, în sens larg, strict de citirea acestor cărți, denotă evident un „monopol”, neavenit pe cale, o unilateralitate generalizată, exclusivă. În aceeași categorie a demersului univoc se înscrie și afirmația lui Ică jr. că rugăciunea lui Iisus „este o sabie de care au nevoie toți ceibotezați, fără excepție”. A „lega” „fără excepție” această „sabie” de „toți ceibotezați” e o exagerare, ce ignoră, exclude sau desconsideră o experiență a lui Hristos și altfel decât prin minte ca centru de lucrare a rugăciunii și focalizare a atenției.

Ică jr. trimite către un „isihasm practic”, către o rugăciune a lui Iisus „practică”, către o înțelegere „polemică”, „combativă” și nu „contemplativă”, către o mânăuire a ei ca „armă” în lupta cu patimile și gândurile pătimase, către transformarea ei din scop și expresie a desăvârșirii în mijloc militar, ca „sabie de foc”. Dario Raccanello susține că starețul Vasile introduce în rugăciunea lui Iisus o distincție precisă a două stadii sau două etape: unul „practic/activ”(lucrător) și altul „contemplativ” (văzător). D. Raccanello, chiar dacă vede stadiul practic, al lucrării rugăciunii, rezervat luptei cu patimile, acesta nu-l vede, însă, limitat la practicile ascetice ale „făptuirii”, întrucât este legat prin râvnă și angajament de nivelul „contemplării” (theoria). Astfel, viața spirituală la starețul Vasile, după D. Raccanello, se ramifică în *praxis* și *theoria* (echivalentă a rugăciunii minții), iar *theoria*, ca rugăciune a minții, are la rândul-i două ramificații: stadiul *practic/activ* și stadiul *contemplativ*.¹⁸ Deci *lucrarea* minții este o practică ascetică, dar care ține, cumva, tot de stadiul contemplativ.

¹⁷ Se explică astfel, susține Ică jr., „de ce anume, în «prefețele» starețului Vasile, «căința» și, mai cu seamă, «atenția» și fixarea locului ei în rugăciune «deasupra» inimii iau locul «metodelor» psihofizice centrate pe respirație și concentrarea privirii «în» inimă, iar în locul oricărei «tehnic» pe primul plan trece lupta interioară cu gândurile. («Contemplarea» și «vederea» sunt evocate tangențial abia de pagina finală, antologată și ea, a «Prefeței» la Filotei.)”. „La stareții Vasile de la Poiana Mărului și Gheorghe de la Cernica întâlnim așadar viziunea tradițională, arhaică, prin excelență «practică» (pragmatică chiar), ascetică în sens militar, profund «realistă» și echilibrată asupra isihasmului și «Filocaliei», o abordare străină prin sobrietatea ei constitutivă de harismatisme facile sau spiritualisme exaltate, care bântuiau în secolul XVIII în spațiul est și central-european, sub forma diverselor pietisme protestante sau hasidisme iudaice.”

¹⁸ D. Raccanello, *Vasile de la Poiana Mărului, Introduceri la rugăciunea lui Iisus și isihasm*, p. 381. „Stadiul «practice», însă, este rezervat celui care trebuie să lupte cu patimile, dar care pentru aceasta nu se limitează totuși exclusiv la practicile ascetice ale «făptuirii» (praxis). Dimpotrivă, el se dedică cu întreaga sa râvnă rugăciunii minții și prin însuși acest fapt se află deja la nivelul «contemplării» (theoria). În acest ultim sens, când se referă la monah, adjectivul «practice» nu se reduce, pentru starețul Vasile, strict la cadrul «praxis-ului», cum se întâmplă cu Grigore Sinaitul, ci include și exercițiul «practic/activ» al rugăciunii minții, sau ceea ce e același lucru, stadiul «practic» (lucrător) al aceleiași rugăciuni.”

Părintele Stăniloae, cum am văzut, remarcă această orientare către „lucrarea minții” – care, prin pomenirea numelui lui Iisus, ferește de gândurile rele și slăbește patimile – și la Paisie, care se află pe linia conaționalului său Vasile de la Poiana Mărului.¹⁹ Cu alte cuvinte, nici D. Stăniloae nu dă curentului paisian o interpretare strict „contemplativă”, dar nici nu se poate evita luarea în considerație a faptului că această abordare *practică* paisiană nu ar viza-o. Chestiunea acestui „isihasm practic”, la care face referire Ică jr., nu poate fi înțeleasă just decât ca o treaptă, în caz că e vorba de *isihasm* ce vizează *isihia*. Altfel, o rostire a rugăciunii lui Iisus cantonată ca „mijloc” în spațiul cazon al atitudinii „militare”, al „combativității”, al „polemicii”, al „luptei” nu poate fi numită decât impropriu *isihasm*. E o *practică* a *rugăciunii lui Iisus* și atât.

Afirmația lui Ică jr., că „faimoasele „condiții” prelabile (purificare ascetică deplină, despățimire) sunt indispensabile numai pentru faza ei „contemplativă”, accesibilă doar puținora”, lasă de înțeles că faza „practică” are legitimitatea practicării/lucrării rugăciunii lui Iisus. D. Stăniloae susținea că cel pățimaș nu se poate curăți din patimi doar prin păstrarea în minte a numelui lui Iisus.²⁰ Sigur că ținta finală trebuie că e unirea deplină cu Hristos, care nu poate evita despățimirea, înțeleasă, desigur, dinamic.²¹ Iar această unire se desfășoară în Biserică ca Trup mistic, în care e cuprins în Hristos nu doar omul, ci și cosmosul și lumea îngerilor.

De aceea, Părintele Stăniloae spune explicit că „cele două spiritualități (a lui Paisie și a starețului Gheorghe) sunt, în fond, identice prin ținta finală ce o urmăresc, că ele se deosebesc mai mult prin metodă, sau prin punctul de plecare”. Doar că părintele Stăniloae accentua, cu

¹⁹ „Paisie punea ca punct de plecare al vieții duhovnicești a comunităților sale așa-zisa lucrare a minții. Această lucrare a minții consta în aceea că monahul păstrează în tot timpul în amintire numele lui Iisus și cu el alungă orice gând necuvenit care se ridică din inimă. Mîntea trebuie să caute cu această rugăciune locul inimii și să-1 păzească curat, pînă ce inima se va face locașul lui Hristos și se va arăta plină de lumina Lui. Paisie socotea că acest lucru poate să-1 facă orice monah, fie el chiar începător în ale vieții duhovnicești, ba chiar și un mirean preocupat de grijile vieții. Monahul nu trebuie să aștepte să ajungă mai întâi la o anumită curăție de patimi, ca să poată să practice rugăciunea minții. El își însușise ideile conaționalului său, Vasile de la Poiana Mărului, care considera și el greșită părerea acelor care socoteau că lucrarea minții e potrivită numai celor desăvârșiți, care au ajuns la eliberarea de patimi. Paisie, urmînd acestuia, socotea că însăși păstrarea în minte a numelui lui Iisus e mijlocul cel mai bun de a feri pe monah de gândurile rele și de a slăbi prin aceasta cu încetul patimile din el. «Sfânta rugăciune a minții, zice el, efectuată prin harul lui Dumnezeu, curăță omul de toate patimile, îl îndeamnă la păstrarea cu rîvnă a tuturor poruncilor dumnezeiești și îl ferește nevătămat de toate săgețile vrăjmașului și de ispite»”.

²⁰ Părintele Stăniloae arată că starețul Gheorghe „socotea că cel pățimaș nu se poate curăți de patimi numai prin păstrarea în minte a numelui lui Iisus, probabil mai întâi pentru motivul că acela nu are puterea să țină neconținut în minte numele lui Iisus, al doilea pentru faptul că chiar pomenirea numelui lui Iisus poate deveni pentru el o obișnuință care să nu mai însemne mare lucru, ci să se amestece cu obișnuințele lui pățimașe. Gheorghe păzea, așadar, cu strictețe recomandarea Sfântului Calist, care spune în cap. 8 al cuvîntului său «despre rugăciune», cuprins în Filocalie, că numai mîntea care s-a curățit de cele de afară și și-a supus cu totul simțurile prin virtutea cu fapta, poate rămîne nemișcată ca osia cerească și poate privi în adâncul inimii, trimițînd în ea razele înțelegerii, care prind acolo înțelesurile dumnezeiești. «Nimeni însă dintre cei necercați sau dintre cei ce au trebuință de lapte, auzind de aceste lucruri oprite, să nu se atingă de ele. Căci dumnezeieștii Părinți au socotit pe cei ce au căutat și s-au sârguit să intre în limanul nepățimirii înainte de vreme, în chip necuvenit, ca ieșiți din minți.»”

²¹ Nici *treptele* purificare (catharsis), iluminare (theoria), îndumnezeire (theosis) nu sunt înțelese ca simplă succesiune liniară de Părintele Stăniloae, în *Ascetica și Mistica*. Există și o întrepătrundere și o concomitență a lor.

privire la starețul Gheorghe, că pentru „lupta cu patimile e necesară baza mai largă a unor *eforturi multilaterale*, că *nu ajunge numai păstrarea în minte a numelui lui Iisus.*” De aici, accentul principal (nu unilateral!) pus pe *asceză și ascultare*, dar și prețul mare pus pe *cercetarea nelipsită a slujbelor de obște din biserică*, precum și *încadrarea în rânduiala vieții de obște*, încadrare care implică și solicită o depășire faptică a patimilor – care tind să separe oamenii prin egoismul ce le e propriu – în întâlnirile inter-umane concrete, reale, care pot oferi „oportunități” de manifestare pătimașă.²² Se poate observa și aici un sens de căutare și de întâlnire cu Hristos și prin „exteriorul” vieții concrete al experienței chipului Lui Hristos prin chipul celuilalt, și, deci, nu doar prin accentul pe „lăuntric-ul” propriu. Atunci când părintele Stăniloae spune că Paisie punea *accentul principal*, încă de la început, pe contemplație, pe unirea cu Dumnezeu, pe vederea lui în lumină, trimite la *faza finală* a acestui demers început cu *lucrarea minții*.

Cum am văzut, Părintele Stăniloae trage concluzia că Paisie, prin învățătura sa, alături de Vasile de la Poiana Mărului, deși nu spune explicit că monahii din comunitatea sa pot să mai lipsească de la slujbele bisericii, lasă să se înțeleagă acest lucru.²³ „Se înțelege că, de aici, putea să

²² „Starețul Gheorghe socotea că pentru lupta cu patimile e necesară baza mai largă a unor eforturi multilaterale, că nu ajunge numai păstrarea în minte a numelui lui Iisus. Omul trebuie să se gândească la dezrădăcinarea fiecărei patimi de care e stăpânit și să urmărească în special slăbirea fiecăreia prin efortul corespunzător, ajutându-se de sfaturile povățuitorilor cu experiență în lupta cu succes împotriva patimilor. Cu alte cuvinte, starețul Gheorghe socotea că la începutul vieții duhovnicești accentul principal trebuie să se pună pe asceză și pe ascultare, sau, după el, preocuparea de căpetenie, cel puțin a începătorilor, trebuie să fie lupta directă cu patimile, câtă vreme Paisie punea accentul principal, chiar de la început, pe contemplație, pe unirea cu Dumnezeu și pe vederea lui în lumină. În schimb, starețul Gheorghe punea mare preț pe cercetarea nelipsită a slujbelor de obște din biserică, așadar pe încadrarea disciplinată în rânduiala obștei, socotind ca virtutea «cea mai cuprinzătoare întru care reazimă toată începătura spașeniei monahilor»: supunerea. *«Întocmai ca suflarea să cinstiți supunerea», le spune el călugărilor săi. Numai făcând toate cu blagoslovenia povățuitorului obștei și pe lângă aceasta mărturisindu-vă toate gândurile înaintea duhovnicului, păzind smerita cugetare și dreapta socoteală și împărțându-vă de 12 ori pe an, «veți omorî, spune el monahilor din obștea sa, pre toate patimile cele alcătuite prin limbă, prin inimă și prin simțuri, făcându-vă de-a pururea vrednici împărțisirii dumnezeieștilor taine»*. D. Raccanello consemnează că și „starețul Vasile subliniază necesitatea trecerii prin viața comunitară împreună cu alți frați înainte să îndrăznim să ne expunem celei anahoretice. (...) că e necesar să formăm într-adevăr o comunitate adevărată, care presupune o conviețuire cotidiană și stabilă. Vor fi astfel comune atât proprietatea locuințelor care, chiar distincte și individualizate, trebuie să fie apropiate și într-un singur loc, cât și diferitele mijloace de subzistență, cum sunt hrana și îmbrăcămintea. Chiar și munca și diferitele activități manuale personale trebuie să facă parte dintr-o preocupare comună și o grijă pentru mersul întregii comunități. Toate aceste condiții exterioare urmăresc doar producerea și favorizarea acelei atitudini interioare care justifică însuși faptul existenței „căii împărătești”: renunțarea la voia proprie, supunerea unul altuia.” (op. cit., pp. 423-424). Se observă că *sensul* la starețul Vasile este tot către o atitudine interiorizată, pentru care condițiile exterioare sunt secundare, sunt doar mijloc.

²³ „Pe lângă aceasta, numele lui Iisus, deci și gândul la El, păstrat neconținut în minte, ajută pe om să vadă, îndată ce se ivește, tot gândul contrar lui Iisus, tot gândul rău, îl face adică pe om în stare să urmărească și să cunoască tot ce se petrece în sufletul său, căci el plimbă tot timpul o lumină peste mișcările din lăuntru său. Acest lucru nu-1 poate face însă cel ce nu ține mereu în minte numele lui Iisus și gândul la El, ci sufletul lui petrece în întuneric. Atribuind aceste virtuți lucrării minții, Paisie socotea că ea e mai importantă decât multele rugăciuni citite sau cântate în biserică, împreună cu obștea. Fără a spune de-a dreptul monahilor din comunitatea sa că pot să mai lipsească de la slujbele de obște din biserică, acest lucru rezultă destul de limpede din învățătura sa. Bazându-se pe anumiți Părinți, Paisie cerea, împreună cu Vasile de la Poiana Mărului, «să se pună toată grija pentru rugăciunea minții, osebînd pentru cântare puțină vreme, numai în ceasurile de urât, căci după cuvintele lor, slujbele și cântările bisericesti sunt puse la îndemână în genere pentru toți creștinii, iar nu pentru aceia care vor să petreacă în tăcere».”

se nască la unii monahi din obște, mai puțin înaintați duhovnicește, o anumită tendință spre un spiritualism individualist, spre o nesocotire a disciplinei de obște, o anumită socotință că ritmul comun exterior al vieții de obște nu e numai decît necesar pentru înfăptuirea unei ordini spirituale lăuntrice. Asceza, ca metodă de luptă cu patimile, putea să-și piardă, de asemenea, în ochii unora însemnătatea.”

Cu alte cuvinte, Părintele Stăniloae arată că, în curentul paisian, tendința spre un *spiritualism individualist* „se poate naște” „la unii mai puțin înaintați duhovnicește”, deci nu la fiecare și nici la toți. Deci, nu e o necesitate iminentă realitatea acestui „spiritualism” și „individualism” în cadrul paisianismului. „Spiritualismul” și „individualismul” nu apar ca ținând structural de fondul și finalitatea acestui curent, cât că exprimă o anume poziționare față de accentele ce îi sunt proprii, accentele ce pot, însă, predispuce, într-o asumare novice, spre aceasta. E limpede, însă, că acest demers spre „interiorizare”, spre o anume înțelegere a vieții „lăuntrice”, se precizează, în particularitatea sa de fond, într-o orientare-tendință către un traseu „spiritualist” și, în această înțelegere, și „individualist”, al celor ce se înscriu pe el ca începători.

Părintele Stăniloae vede, la starețul Gheorghe, urcușul duhovnicesc în două etape, ce nu se pot inversa: în *asceză*, sau *făptuire*, și *contemplație* (Clement Alexandrinul, Grigore de Nisa și Maxim Mărturisitorul); spunând că el păzește cu strictețe recomandarea Sfântului Calist, care spune că numai **mintea care s-a curățit de cele de afară și și-a supus cu totul simțurile prin virtutea cu fapta**, poate rămâne nemșcată ca osia cerească și poate privi în adâncul inimii. Se observă un demers de curățire a minții și prin asceza făptuitoare.

D. Raccanello remarcă la starețul Vasile introducerea în etapa ascetică practică (*a făptuirii*) și a *lucrării minții*.²⁴ Dar, paradoxal, această inserare a *rugăciunii lui Iisus*, deși se constituie ca o treaptă primară, totuși ea e văzută ca fiind subîncadrată contemplației. Chestiunea de care se face caz, ca fiind de o noutate isihastă la starețului Vasile, este legată de introducerea acestei *lucrări a minții*, în practica ascetică, la *toți*, de la primii pași pe calea duhovnicească. Este de observat, însă, accentul care este pus, de la început, pe această rugăciune practică a minții care, deși nu exclude o anume făptuire (post cu măsură, stare de pocăință, păzirea poruncilor, cercetarea Scripturii, ascultarea de frați, referințe ale vieții sacramentale), ea devine un cartier general de comandă, dar și de exercitare a luptei ascetice din/prin *lăuntricul* minții.

Această noutate, semnalată de Raccanello, este dată de această glisare spre *interiorizare* – ce devine centrală – a tensiunii angajamentului ascetic. Este interesant că, deși Raccanello constată că „nimeni nu va putea fi dojenit dacă rămâne toată viața la stadiul «practice» al rugăciunii, pentru că de *«înaltul progres al minții în sfințita rugăciune se învrednicește, potrivit Sfântului Isaac, abia unul din zece mii»*”, această *urmă a căii contemplative* este indicată tuturor.

Această îmbiere pe *urmă* contemplativă/isihie, dar cantonată în *războiul minții*, are o anume alură nefirească. De asemenea, ea reclamă, inevitabil, o iscusință a duhovnicului care să gestioneze această temperanță a tinderii mistice spre contemplativ, precum și a tensiunilor iscate

²⁴ Aici pare că deși *lucrarea minții* e numită ca „asceză” și „practică”, ține totuși de demersul contemplativ, ce se descompune în două trepte. Adică fie, pe de o parte, avem „o ridicare” a „ascezei” și a „practicii” către o subtilitate a interiorizării lucrării minții, fie, pe de altă parte, avem o „coborâre” a contemplației și într-o uvertură începătoare, propriu-zis, având de a face cu o bifurcare a demersului contemplativ în contemplația ca atare și contemplația ca lucrarea minții, deci de lucrarea minții ca parte a demersului contemplativ, dar care are *nume* de „asceză” și „practică”. Indiscutabil, nu e relevantă pentru doritorul de isihie o „ceartă a universalilor” și o teoretizare excesivă vizavi de denumirea și clasificarea „lucrării minții” în/între contemplativ sau în practic. Importantă este înțelegerea chipului și structurii antropologice.

lăuntric pe seama luptei interiorizate, dar și a posibilelor învolburări ale patimilor, supuse presiunii lăuntrice directe. Patimile, însă, pot fi decantate și printr-o curgere/trecere prin filtre succesive specifice, nu numai printr-o presiune nediferențiată. Aceste filtre nu sunt atât înțelese ca fiind „condiții” prelabile, cât că exprimă o altă metodologie, oarecum diferită, ce vizează rădăcinile patimilor, dezrădăcinarea lor, și nu stadiul mai avansat de manifestare, emergență și înmugurire a lor la nivel de gând, ca momeală etc. De aceea, e important de avut în atenție și un demers care străvede că „experierea” *mişcării* patimii e anterioară ivirii ei ca gând. În acest sens, și „lupta” cu patimile poate fi dusă în sensul căutării tăierii (și îndreptării) rădăcinilor acestora, și nu doar a gândurilor ce le manifestă ca „muguri” de suprafață. Gândul fiind văzut mai degrabă efect decât cauză a patimii. Prin urmare, una ar fi „lupta” cu patima și alta cu/prin gândul patimii. Chestiunea e cum se poate acționa pe solul deștelenitor de patimi. Ar fi de urmărit și fina distincție pe care o operează părintele Ghelasie între cuvântul de suflet și gândul de minte, lămurire antropologică cu consecințe asupra așezării într-un anume chip isihast.

Pe de altă parte, este interesant – și important ca „schemă” de tratament integral, însănătoșitor duhovnicesc, sufletesc, energetic-corporal – dacă se „citește” căderea omului la nivel antropologic și așa cum o face părintele Ghelasie în Medicina Isihastă.²⁵ Cădere și la nivel de suflet direct, ca orbire a sufletului, dar și cădere la nivel de energii-corp, ca orbire energetică, precum și cădere la nivelul relației și integrării iconice între suflet și energii-corp (v. pe larg în Medicina Isihastă).²⁶ O patologie a orbirii pe ordine de realitate: sufletesc și energetic-corporal, cu detaliile ochilor specifici. Dar și refacerea, restaurarea vederii, a sănătății fiecărui „ochi” și integralizarea lor iconică întru transfigurarea Chipului Hristic. Patima ca abatere de la sens, ca orbire, ca nevedere a sensului, dar și patima ca licitarea unilaterală dezintegrantă și dezintegrată a unui/unor ochi în detrimentul altora; „strabism”, „descentrarea” și „defocalizarea” vederii/vederilor. Paradoxal, din punct de vedere antropologic, o licitare a vederii de tip energetic/subtil/ocult poate întuneca ochiul/vederea de suflet direct, și întâlnirea reală cu Hristos. Și, ceea ce se arată ca vedere energetică, chiar paranormală, poate fi tocmai semnul orbirii sufletului direct. Etc. Nu insistăm. E vorba, însă, de o schemă de „tratament”, complex și

²⁵ Ghelasie Gheorghe, *Medicina Isihastă*, ed. Platytera, 2007. „Sufletul este O Unitate-Entitate-Monadă Triadică în sine, Ochi de Eu-Conștiință, Ochi de Duh-Memorie, Ochi de Spirit-Limbaj Vorbire. Ca realitate în Sine sunt Trei Ochi atât ca Suflet cât și ca corp. Așa ca analogie cei Trei Ochi ai Corpului sunt Ochiul Mîinii, corespunzător Ochiului Conștiinței de Suflet, Ochiul Simțirii, ca analogie de Ochiul Memoriei Duh, și Ochiul de Carne, corespunzător Ochiului de Spirit. (...) Ochiul este Simbolul Realității Obiective, care se afirmă de la sine, nu ca plămuire abstractă. Sufletul care nu Vede ca Suflet ori nu e Suflet, ori este Orb. Corpul vede ca Energii Corp. Sufletul are cei Trei Ochi menționați mai sus. Corpul are, de asemenea, Trei Ochi. Este interesant că fiecare Ochi la rândul său are Triplă Vedere. Noi trebuie să înțelegem că Realitatea este destul de Simplă, dar este în întrepătrunderi complexe, de unde Complexul Vieții. (...) Corpul nostru are Trei Energii deodată, fiecare cu Vederea-Ochiul său. Energia Informativă-Mentală are Ochiul Mîinii. Energia Vibratorie-Vitală are Ochiul Senzației și Energia Acumulativă fizică are Ochiul Cărnii, Ochiul nostru obișnuit. Corpul nostru are un Ochi de afară (ochii obișnuiți), un Ochi de Vitalitate-Simțurile și un Ochi de Interior al Mîinii. Ochi de afară sunt Doi, cel drept este corespondent Ochiului Mîinii și cel stâng corespondent Simțirii, de aceea sunt doi.”

²⁶ Ghelasie Gheorghe, *Medicina Isihastă*. „Aici este Decăderea noastră teribilă după Căderea din Rai. Cu Sufletul Orbim, iar Corpul se face el însuși o Proprie Fărămițare. Așa, în Corpul nostru, care în fond este Treimea Minte-Simțire-Organe, se fac Ruperi de așa-zise nivele, Mentea Separată, Simțirea Separată și Organele la fel. Ca realitate, Corpul este Informație-Minte, Simțire-Vitalitate și Organe Funcțiuni. Aici are dreptate Știința, care spune că suntem Creier-Minte, Simțire și Organe. Noi facem o Compensare de Suflet ca Minte.” (op. cit., p. 155).

integrat, ce evaluează limpezitor întregul chip antropologic, evitând o licitare excesivă a importanței și folosirii vederii ochiului de minte.²⁷

Ică jr. contrapune interpretării „isihasmului contemplativ” – o interpretare presupusă reduționistă de către Ică jr. și atribuită de către el lui D. Stăniloae, și care asociază pomenirea numelui numai cu contemplația, nu și cu lupta cu gândurile și patimile –, un „isihasm practic”. Această coborâre a „isihasmului” din *contemplație* în *arenă*, pe care o reclamă și Ică jr., se vrea, de fapt, un argument, sau/și o legitimare, ca și începătorii *pe Cale* să poată folosi această rugăciune ca *practică*. Însă, cum s-a văzut, chestiunea vizată de D. Stăniloae arată spre contextul mai larg al *arenei* și, respectiv, al luptei cu gândurile și patimile. Arată spre faptul că rostirea acestei *rugăciuni lăuntrice a lucrării minții și fixarea atenției* nu constituie singura „metodologie” duhovnicească, și că nu trebuie îngustat unghiul și câmpul de centrare spre experiența bogatei, de altfel, vieți în Hristos. Argumentul lui D. Stăniloae e probat, indubitabil, și de tradiția isihastă a locului. Adică, de pe teren, nu doar din documente scrise.

Ică jr. vorbește de o „prudență” a acestei *lucrări a rugăciunii*; „prudență” extrasă din calificarea și circumscrierea acesteia ca „practică”, deci ca o abordare distinctă de treapta „contemplativă”. D. Stăniloae semnala „prudență” față de *angajamentul de fond al tuturor*, fără rest, către o hrană mai tare; angajament real, ce nu rezolvă ivirea inerentă a problemelor de traseu duhovnicesc, reale și intrinseci demersului de coborâre în arenă, doar prin *definirea* acestei practici a rugăciunii minții ca armă practică și nu contemplativă. Cu alte cuvinte, nu e de ajuns *să-i spui* noviceului, *oricare* ar fi el, că poate *lucra rugăciunea*, doar în sensul treptei practice și nu în sensul celei contemplative, pentru a-l face să nu întâlnească, sau să evite, pe această treaptă, anumite tulburări sau experiențe, datorate unei lupte, pentru unii, prematură. Sigur, „prudență” înseamnă și o instrucție a luptătorului și o pregătire prealabilă a luptei, la fel cum prudența în luptă implică și știința alegerii strategice a locului și momentului potrivit înfruntării directe sau a hărțuirii și/sau ocolirii ei.

A „nu chema numele Domnului în pământ străin” trimite la o formă de „prudență” a *închinării-altar a omului-pământ* ce, mai întâi, se consacră *locaș* de întrupare pentru nașterea/pogorârea *Numelui* în *roștire*.

Așa-numitele „condiții preliminare” se pare că s-au constituit în punct de ramificare al unor orientări distincte. D. Raccanello crede că „trimiterea la „condițiile preliminare” poate avea un sens dacă este considerată în legătură cu „stadiul contemplativ al rugăciunii”.²⁸ El crede că dacă rugăciunea lui Iisus este privită în *stadiul ei practic* și, anume, dacă este înțeleasă ca metodă a luptei împotriva gândurilor și a patimilor, atunci, tocmai ea, se va dovedi un ajutor puternic și valabil pentru a ajunge să realizăm acele „condiții”: conștiință curată și eliberarea de orice

²⁷ Ghelasie Gheorghe, *Medicina Isibastă*. „De aceea Mistica Isihastă caută întâi Câștigarea Vederii directe de Suflet ca singura posibilitate de o Vedere în Corp totodată ca Suflet și Corp. Noi după Cădere Abstractizăm Sufletul, confundându-l cu Abstracțiile Informaționale de Minte a Corpului. Noi nu cu Ochiu Minții vedem Real Sufletul, ci cu Ochiu direct de Suflet. Ochiu Minții sunt doar Amintirea unei Vederi pure de Suflet, care însă este Dincolo de Ochiu Minții. Mare atenție, să nu le Confundați sau să le amestecați.” (op. cit., p. 156.) „Cercetează-ți Creierul dacă are în el Gânduri Bune. Gândurile din Creier sunt corespondență de Cuvinte de Suflet. Sufletul nu are Gânduri, ci Moduri de Conștiințe în Cuvinte Spirituale. În Suflet Un Cuvânt este tot întreaga Conștiință, dar într-un Mod Specific. În Minte, Gândurile sunt Fragmente de Conștiință, încât numai un Singur Gând nu face întreaga Minte. În Suflet, Un Cuvânt de Suflet face cât Toată Conștiința. De aceea, **Cuvântul de Suflet este mai mare decât Gândul de Minte.**” (op. cit., p. 178).

²⁸ Op. cit., p. 443.

patimă. El prezumă, urmând starețului Vasile, că aceste condiții, ca dispoziții interioare, asociate de el cu realizări ale celor desăvârșiți și proprii treptei contemplative, finale, sunt considerate de alții ca ambient al pășirii începătoare pe treapta contemplativă a rugăciunii lui Iisus. Ceea ce ni se poate cere drept condiție preliminară, conchide D. Raccanello, e, mai degrabă, o atitudine sau o orientare generală, care trebuie să susțină mintea ascetului, și anume: *simțul pocăinței și atenția minții*. Este firesc să ne întrebăm dacă aceste două condiții, de conținut atitudinal, sunt ele chiar atât de facile și de ușor de întâlnit *la oricare* începător? Înclinăm să răspundem că, în general, nu sunt ușor de găsit și, deci, nici lesnicioase tuturor celor începători. Perspectiva unui gradient procesual al realizării unor astfel de condiții, și nu a unui tip interpretativ în scheme raționale binare, ce lucrează cu termeni duali, polarizați, poate des-face nuanțat, fără contradicții, nodul acestei ramificații; adică, curățirea de patimi, *la unii*, nu trebuie echivalată, *de alții*, cu eliberarea de orice patimă, cu curățirea totală, cu desăvârșirea sfințeniei. Curățirea de patimi este și un proces de asemănare și, deci, ține de o desfășurare a sensului îndumnezeitor. Prin urmare, dacă despățimirea e și un proces și nu doar un eveniment, un punct final, această sintagmă „curățire de patimi”, ca o „condiție”, poate exprima și un *anumit grad al curățirii* de patimi și *nu deplină curățire*.

Așadar, atunci când se invocă o curățire de patimi, ca o condiție prealabilă, nu credem că această curățire de patimi este înțeleasă nerealist, cu intransigența limitei finale; în fond, despățimirea având un parcurs ce se poate exprima și într-un anume gradient al sfințirii. Altfel, este de răspuns dacă această *curățire deplină* e rodul numai al efortului omului, sau dacă curățirea de patimi, ca act sinergic, se poate desfășura printr-o întâlnire cu Hristos, nedesfășurată cu necesitate și predilecție pe calea practicii rugăciunii *lucrării minții și concentrării atenției*? O autonomă curățire *deplină* de patimi, echivalată chiar cu sfințenia – înțelegere a curățirii de patimi atribuită, de starețul Vasile, celor care o invocau ca pe o condiție preliminară – ar putea sugera o tendință pelagiană. O curățire de patimi, desfășurată sinergic, într-un sens al îndumnezeirii omului, poate avea în atenție un context mai larg care să susțină acest demers. O așezare care să nu excludă și practica rugăciunii *lucrării minții*, dar care să nu devină orientare de accent prioritar și, deci, *punctul* focalizării și aspirării întâlnirii cu Hristos și al luptei cu gândurile și cu patimile.

Credem că părintele Stăniloae avea în atenție acest context, mai larg, dar, paradoxal, mai nuanțat față de individualizarea concretă a fiecărei persoane renașcute în Hristos. Fapt important: în acest sens, nu e vorba de „condiții” înțelese în conotații autonome, ci „condiții” exprimând o așezare împreună lucrătoare ce ține cont de situarea cea mai vulnerabilă a insului, înfiat prin botez – ce nu se numără printre acei „unul din zece mii”, amintiți de Isaac Sirul, care ajung la o înaltă sporire în întâlnirea cu Hristos, dar care nu poate fi lipsit de această întâlnire. În ultimă instanță, se poate spune că termenul „condiții”, de stridență restrictivă, e nepotrivit. Nu e vorba atât de condiții în sensul de limitare, cât de un alt mod de abordare a căii. În orice caz, prudența față de practica acestei *lucrări a minții* nu o exclude și, mai ales, nu vizează restricționarea accesului la Hristos. Dimpotrivă, urmărește asimilarea nuanțată și diversă în raport cu măsurile variabile, de vârstă duhovnicească, și cu talanții fiecărei persoane. Totodată, exprimă și sensul mai larg al despățimirii și al experienței lui Hristos, sens ce nu poate fi redus, sau exclusiv strâmtorat, la practica rugăciunii lucrării minții. Părintele Ghelasie de la Frăsinei, cu specificul său iconic carpatin, aduce în actualitate un isihasm personalist de chip euharistic, ce pune în vedere o așezare în practica isihastă care să nu treacă cu necesitate prin practica lucrării minții și a fixării atenției „deasupra inimii”. Chipul antropologic personalist e cel care facilitează și

lămurirea acestui chip de practică și experiență eclezialogică a Lui Hristos. Premiza că toți cei botezați trebuie să lupte cu păcatele și patimile, de la care pornește și Ică jr., urmând lui D. Raccanello, ține de o realitate de necontestat. Însă, de aici, concluzia necesității generalizării practicii lucrării rugăciunii minții ca soluție centrală a despătimirii nu apare decât ca o îngustare. Iar, pe de altă parte, nu trebuie omis faptul că, propriu-zis, botezul aduce un potențial de filiație, de supradaruri plinitoare, resurse de har, mai întâi și mai adânc decât păcatele și patimile omului. Adică, cel botezat trebuie să aibe în atenție chipul de filiație ca mai adânc și mai tare decât chipul de rob. Asumarea reală și practică a chipului de fiu face posibilă dez-robirea.

Este de analizat concluzia lui Ică jr., care susține – pornind de la premiza dată de imensa popularitate a „prefețelor” stareșului Vasile de la Poiana Mărului, demonstrată suficient, după el, de copierea acestora în zeci de manuscrise cu texte filocalice – că „tradiția isihastă românească” a rămas de la început (!) pe „linia sobră a stareșului Vasile”.²⁹ Pare că transpare, din această concluzie, că „tradiția isihastă românească” își are începutul și chiar originea în „linia” stareșului Vasile. Să înțelegem că nu a existat „o tradiție isihastă românească”³⁰ înainte de Stareșul Vasile de la Poiana Mărului, iar, după acesta, „tradiția isihastă românească” ar urma *linia* acestuia? Din această din urmă interpretare, întrebarea firească ar fi în ce măsură și în ce sens această „tradiție isihastă” poate fi considerată românească sau a locului? Probabil că s-ar putea referi la posibili monahi de origine română trăitori isihăști în lăuntrul acestei *linii*, întrucât nu detaliază caracteristici specifice acestei „tradiții isihaste românești”. Dar evident că acești trăitori, care în mod firesc și de necontestat s-ar fi putut folosi și de „celebrele prefețe”, nu pot fi considerați că ar exprima ca model/curent o „tradiție isihastă românească”, ci una aliniată și modelată de sensul transmis de stareșul Vasile. După Ică jr., pare că un curent/formă de isihasm românesc propriu-zis nu există, acesta chiar încercând în mod straniu o dizolvare a demersului lui D. Stăniloae de conturare a elementelor caracteristice ale acestui model/curent, personalizat în chipul Sfântului Calinic, în cuvântul rostit de el la canonizarea Sf. Calinic de la Cernica. Vom vedea cum încearcă D. Raccanello să argumenteze raportul și asemănarea dintre „tradiția isihasmului românesc” și cea a stareșului Vasile.

„Inspirat de motivații practice, Vasile operează nu atât o selecție, cât propune o lectură organizată în etape, potrivit unui principiu pedagogic și inițiativ, insistând pe elementele de bază, pe alfabetul unui isihasm practic și prudent. Orientarea sa rămâne mereu cea „sinaită”, arhaică, a isihasmului primului mileniu, rezervat față de cea „atonită”, axată pe metode, a isihasmului bizantin târziu care a suscitat polemicile veacului XIV” (Ică jr.). De aici, s-ar putea vedea „rădăcinile” mai adânci, arhaice, „sinaite”, propuse de Ică jr. isihasmului, în linia filiației lui

²⁹ „Cum atestă popularitatea imensă a „ prefețelor” sale copiate în zeci de manuscrise românești cu texte filocalice, tradiția isihastă românească a rămas de la început pe linia sobră a stareșului Vasile de la Poiana Mărului. Ucenicul acestuia, Paisie de la Dragomirna și Neamț, a încercat să generalizeze și transpună în viața marilor mănăstiri cu viața de obște ceea ce Vasile recomanda și realiza în micile schituri de la cotitura Carpaților. Confruntat cu contestarea radicală a isihasmului și «Filocaliei» de părți importante ale monahismului conservator al epocii, Paisie a reluat demersul apologetic al stareșului Vasile, extinzându-l la ansamblul mărturiilor tradiției filocalice bizantine.”

³⁰ Termenul „românesc” e poate impropriu ca atribut pentru isihasmul din acea perioadă. Acesta are o înțelegere de „al locului”.

Vasile de la Poiana Mărului, rădăcini din care, după el, și-ar fi tras seva „tradiția isihasmului românesc” dar și „tradiția monahală rusă”.³¹

Acest *isihasm practic și prudent*, o universalitate a rugăciunii lui Iisus practice, se întemeiază, după Ică jr., așa cum am arătat, pe universalitatea luptei împotriva păcatelor și a demonilor. Caracterul de *prudent* atribuit acestui *isihasm practic* ar putea fi, probabil, o precizare care să vizeze o delimitare față de tendințele exaltate și pseudoharismatice. A vedea, însă, acest *isihasm practic* ca circumscriindu-și originea și sensul în lupta împotriva păcatelor, patimilor și demonilor, în care însăși rugăciunea lui Iisus și fixarea atenției este mijloc (doar?), este o limitare a isihasmului propriu-zis, care vizează isihia, îndumnezeirea, unirea deplină cu Hristos, ca sens și scop de la care nu poate face rabat fără să-și deturneze propriul sens. Vom încerca ulterior o analiză a abordării orientării spre „inima simbolică” expusă de către D. Raccanello.

Isihismul este *Dialog în Absolut*, după cum spunea Părintele Ghelasie de la Frăsinei în titlul unei cărți. Isihismul își are originea și sensul în dumnezeiescul dor al unirii depline cu Hristos. Că vasul de lut, omul ce dorește umplerea, deplinătatea în Hristos, este fisurat, crăpat sau găurit întru început de păcate, patimi, demoni, este o realitate. Dar preocuparea de fond, scopul, este umplerea, care are taina peste fire și a lipirii crăpăturilor și a astupării găurilor. Că această premiză, cauză și scop, a unirii cu Hristos are și consecință și efect de *mijloc* este firesc. Dar nefiresc este să se ascundă scopul de către mijloc, chiar să se substituie sau să se transforme scopul în mijloc. Desigur că și aplicarea schemei scop/mijloc unei interpretări a demersului isihast nu e cea mai potrivită abordare. Într-un anume sens, atunci când se vorbește de rugăciunea lui Iisus ca mijloc, e dificil de evitat interpretarea acestui *mijloc* ca *metodă/tehnică/instrument*. Adică respectivul *caracter de mijloc* al rugăciunii nu descoperă și nu arată către un caracter de întâlnire, relaționare inter-personală a acesteia.

De altfel, Raccanello spune că la starețul Vasile „stadiul practic se distinge de cel contemplativ printr-o caracteristică esențială: cel dintâi ține de domeniul puterilor omului, al doilea este un dar gratuit al lui Dumnezeu.”³² Sigur că această caracteristică ce denotă o separare între o treaptă a omului, a efortului său, și o altă treaptă a Lui Dumnezeu, a darului Său, pare că nu ține cont de caracterul relațional și dialogic, dinamic, al întâlnirii omului cu Dumnezeu, și de gradientul iconic al îndumnezeirii, ce are și un caracter procesual, nu doar evenimential. Este evident că și în lucrarea minții, în practica rugăciunii pentru o sporire și o creștere reală trebuie să fie și o lucrare a darului și a harului lui Dumnezeu. Se poate înțelege acest *isihasm practic și prudent*, desigur, și ca o treaptă, dar caracterul de treaptă inevitabil implică sens, ascensiune. El nu poate fi calificat ca *isihasm-ul*, ca o formă/curent specific isihastă, mai cu seamă atunci când se restrânge la propria-i treaptă, când urmărește lupta fără biruință (pace-isihie).

D. Raccanello vede un element de noutate, în interiorul tradiției isihaste, în semnificația dată de starețul Vasile expresiei „rugăciune practică” (lucrătoare), semnalând caracterul autonom

³¹ După cum am menționat, Părintele Stăniloae vedea paisianismul ca păstrând o înrudire mai strânsă cu spiritualitatea atonită și în special cu cea sinaită, în preocuparea mai sporită de contemplație și în lăsarea pe planul al doilea a preocupărilor gospodărești și de milostenie. Făcând o raportare între paisianism și starețul Gheorghe, acesta spune că fiecare a păstrat într-o anumită privință și a modificat în alta spiritualitatea atonită.

³² Op. cit., p. 430.

al acestei trepte.³³ De altfel, D. Stăniloae, după cum am văzut, nu contestă că *lucrarea minții* în practica isihastă, la care îndrumă stareții Paisie și Vasile, ar putea fi implicată și în lupta cu gândurile pătimase și cu patimile. Și, deci, nu consideră că această practică ar fi numai decît și totuna cu contemplația. El susține că respectiva curățire de patimi, despățimirea, poate avea și o abordare complexă, „multilaterală”. Ică jr., cum am văzut, contrapune unei astfel de interpretări unilaterale „contemplative” a paisianismului, atribuită de el părintelui Stăniloae, o interpretare „practică” a isihasmului, căutând prin aceasta să justifice această practică a rugăciunii lui Iisus generalizată, ce poate fi o cale de necontestat în curățirea de patimi și apropierea de Hristos, dar care nu poate fi înțeleasă ca isihasmul propriu-zis. Să credem că cine rostește această rugăciune e și *isihast* ar fi totuși o evidentă exagerare. Apelativul isihast ar trebui să aibe în atenție tot complexul mistic al vieții duhovnicești.

„*Mai trebnie subliniat faptul că starețul Vasile se confrunta nu atât cu pericolele exaltării și contestării în bloc a rugăciunii lui Iisus (la care a reacționat Paisie), cât cu riscurile duhovnicești care veneau din ignorarea și evitarea ei*” (Ică jr.).³⁴

Credem că Ică jr. nu ia în considerare un fapt foarte important, chiar fundamental – atunci când se referă la „contestarea în bloc a rugăciunii lui Iisus”, la care ar fi reacționat Paisie, și la „ignorarea și evitarea” ei, cu care s-ar fi confruntat starețul Vasile –, și anume că acea „ignorare”, „evitare”, „contestare” putea în realitate să exprime interpretarea contactului cu un alt model de trăire și practică isihastă existent în *tradiția locului*, care evidențiază distinct un alt *chip* al trăirii în Hristos. Deci, „ignorarea”, „evitarea”, „contestarea”, de care amintește Ică jr., putea să exprime o delimitare și o reacție de precizare a unei alte *așezări* isihaste față de o anume practică (chiar remarcabilă ca a stareților Vasile și Paisie), față de un curent isihast care ignoră existența acesteia. Deci nu se „contestă” *rugăciunea lui Iisus* sau *isihasmul*, ci se afirmă o altă formă de abordare a lor. Părintele Stăniloae consemnează o astfel de re-poziționare a starețului Gheorghe. D. Raccanello consemnează disputa în epocă vizavi de starețul Vasile și cercetarea „metodei/învățături” acestuia.

Ică jr. consideră argumentația părintelui Stăniloae față de paisianism, starețul Gheorghe, Sf. Calinic, din acest cuvânt solemn rostit cu ocazia canonizării Sf. Calinic, pe 25 octombrie 1955, ca fiind o „teorie, care voia să fie manifestul unei autoafirmări a românismului, în plan

³³ Op. cit., p. 380. „Este adevărat că scopul final al rugăciunii este acela de a-l conduce pe om la unirea cu Dumnezeu și că un astfel de scop este reprezentat de stadiul contemplativ, considerat drept încoronarea și realizarea deplină a celui practic. Acesta din urmă însă, chiar dacă joacă o funcție subordonată în raport cu cel superior, își menține însă fizionomia sa autonomă.” (op. cit., p. 429).

³⁴ „Din Poiana Mărului el combate mentalitatea devenită «tradițională» între ortodocși, fie monahi, fie laici, care neglijează rugăciunea lui Iisus – ca și Împărtășirea euharistică – nu pentru că le-ar desconsidera, ci, paradoxal, sub pretextul supraestimării lor: proiectate într-un plan supra-uman inaccesibil, rezervate doar celor desăvârșiți și nepătimitori, rugăciunea lui Iisus și Împărtășirea euharistică, transformate din mijloace ale desăvârșirii în scopuri ultime, dispar din planul existenței de zi cu zi a creștinilor, lăsându-i expuși, fără apărare, atacurilor demonice și tentațiilor patimilor. În contra acestei direcții, starețul pledează pentru o înțelegere practică și universalistă. Universalitatea rugăciunii lui Iisus practice se întemeiază, astfel, nu pe considerente magice, ci pe universalitatea luptei împotriva păcatelor și a demonilor, în care toți creștinii botezați sunt angajați într-un fel sau altul.” (I. I. Ică jr.).

duhovnicesc, în fața ocupantului rus”.³⁵ Ică jr. afirmă chiar că poziția părintelui Stăniloae, e doar o „reacție polemică”, semn al unei exasperări generate de „hipertrofierea oportunistă” a paisianismul, exploatat propagandistic în „consens cu politica rusofilă și internaționalistă impusă de regimul prosovietic Groza-Dej”, ce contrapune „o interpretare minimalizantă a spiritualității slave unilaterale a stareților Vasile și Paisie, în opoziție disjunctivă cu spiritualitatea românească echilibrată a ucenicilor acestuia de la Cernica, în speță cea a starețului Gheorghe (1730-1806) și a starețului, ulterior episcopului, Calinic (1787-1868)”. Ică jr. susține ca o concluzie, ce îi aparține, că acest *cuvânt solemn*, rostit cu acest prilej, „e construit pe schematismul, artificial și neacoperit în documente”³⁶, al unei pretinse opoziții între două tipuri de spiritualitate: „paisiană” și „cernicană”. Dacă spiritualitatea slavilor Vasile și Paisie ar fi una „internaționalistă”, „individualistă”, „spiritualistă” și „contemplativistă”, axată cu alte cuvinte exclusiv pe rugăciune, spiritualitatea românilor Gheorghe și Calinic este în schimb una „rațională”, „comunitară”, „practică”, „echilibrată” și „integrală”, făcând loc și ascultării, și slujirii aproapelui, specifică monahismului românesc. Stareții cernicani Gheorghe și Calinic ar fi „corectat”, astfel, accentele unilaterale și dezechilibrul „paisianismului” slav, împletind în conformitate cu „echilibrul” și „realismul” sufletului românesc rugăciunea cu lucrarea poruncilor, contemplația cu slujirea.”

Suspiciunea și insinuarea că acest *cuvânt solemn*, rostit la canonizarea unui sfânt, a Sfântului Calinic, de Dumitru Stăniloae, ar fi motivat și marcat în alcătuirea lui de „contrareacții” de „exasperare”, de scopurile și sensurile perisabile ale unui „manifest”, în conotațiile lui peiorative³⁷, și metodologic uzând de schematisme facile, reducăționiste, este mai mult decât un semn de neeleganță din partea lui Ică jr.

Ceea ce este mai de mirare în demersul propriu lui Ică jr., în acest context, este că dacă acesta îi impută lui Dumitru Stăniloae o „minimalizare” a paisianismului, el pare că nu numai „minimalizează”, ci chiar exclude existența unei „tradiții isihaste *a locului*”, reflectată și conturată

³⁵ „Ca și întreaga Românie sovietizată, și Biserica Ortodoxă Română din acea vreme din acei ani a fost nevoită să se orienteze în mod obligatoriu spre Moscova. În consens cu politica rusofilă și internaționalistă impusă de regimul prosovietic Groza-Dej, a început să se insiste pe antecedentele «relațiilor tradiționale între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Ortodoxă Rusă», paisianismul fiind exploatat propagandistic și dat drept exemplu al unei astfel de «colaborări», care echivala cu rusificarea teologiei și tradiției ortodoxe românești. Exasperat de această hipertrofie oportunistă, preotul profesor Dumitru Stăniloae a reacționat polemic, contrapunându-i o interpretare minimalizantă a spiritualității slave unilaterale a stareților Vasile și Paisie, în opoziție disjunctivă cu spiritualitatea românească echilibrată a ucenicilor acestuia de la Cernica, în speță cea a starețului Gheorghe (1730-1806) și a starețului, ulterior episcopului, Calinic (1787-1868). Această teorie, care voia să fie manifestul unei autoafirmări a românismului în plan duhovnicesc în fața ocupantului rus, a fost lansată de pr Dumitru Stăniloae cu festivitatea proclamării canonizării Sfântului Calinic de la Cernica, pe 25 octombrie 1955. „Cuvântul solemn” rostit cu acest prilej e construit pe schematismul, artificial și neacoperit în documente, al unei pretinse opoziții între două tipuri de spiritualitate: „paisiană” și „cernicană.” (Ioan I. Ică jr, *Vasile de la Poiana Mărului*, ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 25).

³⁶ Desigur că nu trebuie desconsiderată valoarea documentelor, dar spiritualitatea nu poate fi circumscrisă și explicată numai cu apelarea la documente, precum și interpretarea documentară nu poate lipsită de o viziune ce o girează. Așa încât „acoperirea” sau „neacoperirea” în documente e doar *un* argument probatoriu. Chiar în justiția civilă există și proba cu martori. Martorii sunt cei care mărturisesc Tradiția vie.

³⁷ Un „manifest” ce prezumă, după Ică jr., *un românism* de nuanță cam filetistă al lui D. Stăniloae, ce caută să se afirme „în plan duhovnicesc” fără argumente, ci doar minimalizând paisianismul și uzând de etichete pentru a se „băga în față” și pentru „a fi luat în seamă”.

în chipul Sfântului Calinic. Cu alte cuvinte, dacă părintele Stăniloae prezumă existența acestor două „curente”, paisian și „românesc cernican”, Ică jr. îl vede ca inexistent pe cel de-al doilea, deci doar ca pe o „construcție” teoretică, fără suport în realitate, articulată conjunctural. Citind „schema” propusă de Ică jr. și „schema” lui D. Stăniloae, este evident unde se manifestă unilateralitatea și exclusivul.

D. Raccanello vede caracteristica de *moderație* și pe cea de *echilibru* a învățaturii starețului Vasile ca datorându-se nu atât personalității starețului, cât „mai ales influenței pe care a exercitat-o asupra sa mediul monahal în care a trăit.” El remarcă și „cât de înrădăcinată rămâne în sufletul creștinului român dragostea pentru modul de viață isihast, caracterizat printr-o mare *libertate duhovnicească* și printr-un profund *simț al măsurii* și al *echilibrului*.”

D. Raccanello: „Această trimitere constantă la *moderație* și la *echilibru* reprezintă una din trăsăturile tipice a ceea ce s-a numit „tradiția isihastă românească”. Ivită încă din zorii creștinismului, această tradiție a știut să se mențină vie de-a lungul secolelor, transmițând un ideal de isihie profund. Hrănit și crescut într-un astfel de mediu, starețul Vasile a știut să asimileze și să integreze în experiența sa cele mai alese roade ale acestui ideal isihast specific. Apelul său la *moderație* dobândește o semnificație deosebită dacă ne gândim că și astăzi el continuă să fie tipic pentru climatul spiritual al mănăstirilor și schiturilor românești. Într-un astfel de context, învățătura starețului Vasile despre rugăciunea lui Iisus își găsește expresia cea mai firească în credința limpede și adâncă reverberată de neîncetatul murmur ce urcă din corul credincioșilor și al monahilor adunați împreună la Sfânta Liturghie: Doamne, miluiește! Doamne, miluiește!”³⁸

E de observat că D. Raccanello calchiază „tradiția isihastă românească” pe caracteristicile de *libertate duhovnicească*, de *simț al măsurii*, de *moderație* și de *echilibru*, dar și pe „*profunda conaturalitate a inimii românului cu idealul de isihie căutat în sânul naturii*”. El amintește și alte caracteristici, ce vor favoriza realizarea idealului isihiciei, și anume: „*mila, iertarea, lăsarea în voia lui Dumnezeu, cântecul, bucuria inimii, viața în sânul naturii*”.

Atrage atenția faptul că D. Raccanello postulează o „tradiție isihastă românească”, exprimând un „ideal isihast specific”. Însă este de cumpănit dacă starețul Vasile, despre care spune că e hrănit și crescut în acest ambient isihast, exprimă această „tradiție isihastă românească”, sau a găsit în ea doar mediul de libertate duhovnicească pentru o așezare personalizată pe calea isihiciei. Se pot echivala *moderația* și *echilibrul* atribuite de D. Raccanello numitei „tradiții isihaste românești” cu *moderația* atribuită de el starețului Vasile? Credem că nu sunt asimilabile. Adică, această practică generalizată a rugăciunii lucrării minții a starețului Vasile, chiar circumscrisă luptei cu gândurile, patimile și demonii, poate exprima, după cum am văzut, tocmai o lipsă de *moderație* sau de *echilibru*, din perspectiva „tradiției isihaste românești”. Sigur că *moderația* și *echilibrul* trebuie văzute și în conotațiile lor concrete, marcate de modelele/curente distincte și de personalizările diferite ale acestora. De altfel, nici caracteristicile de *libertate duhovnicească*, *bucuria inimii*, *cântec*, *viața în sânul naturii*, evocate de D. Raccanello, nu pot fi asimilate poziționării cazone în lupta duhovnicească în câmpul minții, al mânăuirii practice a rugăciunii lui Iisus, și conturate de Ică jr. ca ținând de învățătura starețului Vasile.

Subscriem veridicității unei reale și distincte „tradiții isihaste românești” anterioară, concomitentă și ulterioară starețului Vasile, ce s-a putut constitui într-un ambient spiritual primitiv și fertil pentru gestarea de către acesta a unui model/curent personalizat distinct. Chiar prin

³⁸ D. Raccanello, op. cit., p. 458.

caracteristicile acestei „tradiții isihaste românești”, evidențiate de D. Raccanello, se poate decela o distincție clară de presupusa filiație sinaită arhaică la care trimite Ică jr., dar pe care D. Stăniloae nu o lua în considerare. Acesta din urmă evaluând, mai degrabă, curentul starețului Vasile ca înrudit cu tradiția sinaită. Desigur, trebuie presupuse și schimburi și interacțiuni între aceste curente și, de asemenea, dezvoltări și personalizări ce pot evidenția nuanțe noi, ele nefiind în esență statice, ci dinamice. Apropos de o specificitate a locului, e de evidențiat și semnificativul fenomen al așa-numitelor „sihăstriei sătești”, ca forme de așezare isihastă și de viață creștină ce au premers mănăstirilor. D. Raccanello consemnează faptul că, la început de secol XV, Sfântul Nicodim în demersul său de organizare monahală a trebuit să țină cont de o sensibilitate spirituală a locului.³⁹

D. Raccanello susține că „sfatul de a ne fixa atenția «deasupra inimii», pe care îl găsim formulat pentru prima dată la starețul Vasile, a avut o mare rezonanță în tradiția românească” (op. cit., p. 447). Părintele Stăniloae susține că această orientare practică, vizavi de fixarea atenției „deasupra inimii”, exprimă de fapt o veche tradiție în practica rugăciunii lui Iisus, anterioară starețului Vasile. D. Raccanello, chiar dacă pare să nu împărtășească acest punct de vedere al lui D. Stăniloae, conchide că incontestabil rămâne faptul că „scrierile starețului Vasile sunt prima mărturie documentară a sfatului de a ne fixa atenția „deasupra inimii”, și că un astfel de sfat a cunoscut un destin deosebit în tradiția românească (op. cit., p. 448).

D. Raccanello arată că „starețul Paisie nu face nici cea mai mică referire la sfatul starețului Vasile de a ne fixa atenția „deasupra inimii”. Starețul Paisie citează însă „fragmente întregi din autorii filocalici clasici care au pus bazele tehnicii psihosomatice asociate practicii rugăciunii lui Iisus: Pseudo-Simeon, Nichifor din Singurătate și Grigore Sinaitul”, care se referă la experiența „deschiderii inimii” datorită căreia mintea reușește să găsească „locul inimii” (op. cit., p. 446). D. Raccanello susține și faptul că sfatul starețului Vasile cu privire la atenție este confirmat și în tradiția rusă, unde apare „imaginea potrivit căreia, rămânând „deasupra inimii”, mintea poate supraveghea, ca într-un turn de pază, gândurile care încearcă să se strecoare în sanctuarul rugăciunii.”

Concluzia lui D. Raccanello este că modul starețului Vasile de a înțelege practica rugăciunii „corespunde în esență imaginii sabiei duhovnicești, proprie luptei împotriva gândurilor și patimilor. Și sub acest aspect, ambele tradiții, atât cea românească, cât și cea rusească, au urmat în general poziția starețului Vasile, lăsând deoparte în practică problemele legate de tehnica psihosomatică (op. cit., p. 449).

Un element foarte important cu privire la rugăciunea lui Iisus în viața duhovnicească, pus în evidență de starețul Vasile, este *atenția interioară*. Toate practicile ascetice contribuie la întărirea *atenției interioare*. „Lucrarea minții” „pretinde o atenție constantă; atenție care, devenită cu timpul o stare permanentă a minții, coincide cu „trezia” (nepsis). Astfel, „cel care se dedică invocării neîncetate a numelui lui Iisus trebuie să se preocupe de orientarea și concentrarea atenției în zona localizată «deasupra» sau în «susul inimii», pentru ca dintr-o astfel de poziție mintea să

³⁹ „Acest proces de transformare a sihăstriilor în mănăstiri dobândește proporții deosebite mai cu seamă începând cu secolul XIV, și el va suferi dezvoltări interesante, pe care le vom dezvolta în cele ce urmează. El ne arată cât de înrădăcinată rămâne în sufletul creștinului român dragostea pentru modul de viață isihast, caracterizat printr-o mare libertate duhovnicească și printr-un profund simț al măsurii și al echilibrului. Însuși efortul, inițiat odată cu Sfântul Nicodim de la Tismana (1406), de a stabili o organizare monahală solidă în interiorul structurii bisericești, a trebuit să țină seama de o atare sensibilitate spirituală, care a găsit în idealul isihiei solul ei cel mai fecund și mai firesc.” (D. Raccanello, op. cit., p. 306).

poată observa cu ușurință tot ce încearcă să se furișeze în inimă pentru a o îndemna la rău.” Valoarea rugăciunii lui Iisus și eficacitatea ei e legată prin urmare de *atenție*. „Definită în raport cu atenția și trezia, datorită rugăciunii lui Iisus este precizată ulterior de Vasile în legătură cu *lupta duhovnicească*” (op. cit., p. 455).

Prin urmare, se observă și de aici o cantonare în evidențierea *rugăciunii lui Iisus* ca mijloc în lupta duhovnicească, prin fixarea atenției și a treziei în „susul inimii”, în care actantul este mintea. Un îndemn, deci, spre păzirea inimii prin minte. Care este diferența între minte și inimă și care este tipul de raport dintre ele, precum și integrarea lor iconică în chipul omului? Dacă mintea păzește inima, inima e doar un „obiectiv strategic” pasiv? Inima nu are și ea *activul ei de inimă*, altul și altfel decât cel al minții? Acest rol de „paznic” al minții, focalizate și localizate ca „turn de control”, nu poate oculta activul inimii și relaționarea și integrarea lor iconică, transfigurativă? Este de evaluat dacă în acest tip de practică mintea are o natură energetică și dacă inima este de natură aenergetică/ ființial duhovnicească, desigur de substanțialitate creată.

Aici intervin nuanțe. Una este atenția și trezia localizată „deasupra inimii”, ca „turn de pază” și „punct de control”, și alta este localizarea minții „deasupra inimii” pentru descoperirea inimii cea dincolo de minte. Demers prin care mintea se micșorează pentru ca inima să crească, recunoscând întâietatea inimii în fața minții, în chipul antropologic. Mintea coboară în „susul inimii” (de carne) la „picioarele inimii” (suflet/de duh) ca să se „plece” inimii, pentru ca inima să o închine și pe ea, odată cu sine, lui Hristos. Una este deci mintea ca „soldat luptător” localizat zonal, ca „paznic sabie”, și alta este mintea ca „umil asin” spre aflarea porții/punții/trecere spre inimă.

De aici, se pot observa și nuanțe cu anume incidență față de anumite structuri duhovnicești. Adică, chiar dacă se poate vorbi formal de o asemănare între cele spuse de starețul Vasile și „tradiția isihastă românească” și chiar cea rusească, pornind de la această orientare a atenției minții „deasupra inimii”, așa cum crede D. Raccanello. Totuși, din cele arătate, acest „punct comun” al atenției minții în „susul inimii” nu poate gira asimilarea și suprapunerea până la identificare a acestor orientări și curente, ce prezintă articulări, diferite ca accent și sens, ale unor puncte comune formal sau comune, într-o anume realitate a elementelor de practică. În „tradiția isihastă românească” descoperirea inimii cea dincolo de minte și evidențierea tainei inimii este fondul. Taina inimii este cea care acoperă, învelește, ocrotește și odihnește mintea întipărint-o și integrând-o iconic prin haina hristică.

De fapt, în acest sens, nu „lupta împotriva gândurilor, patimilor, demonilor” este scopul, ci, mai degrabă, biruința asupra lor ca o consecință a restaurării și îndumnezeirii omului, a iconizării chipului omului prin chipul hristic. Deci, a întrupării sale depline în Trupul Bisericii, a biruinței hristice în om! Atenția și trezia sunt spre descoperirea și deschiderea tainei vii a inimii. E chiar un anume risc ca rugăciunea lui Iisus să fie transformată doar în mijloc care să vizeze permanența atenției minții, dată de locarea minții într-un punct, fie el „deasupra inimii”, care atenție devine mai importantă decât rugăciunea ca întâlnire/dialog cu Hristos, transformându-se în instrument/tehnică a minții de „luptă duhovnicească”. Mintea, chiar translatată în acest punct/zonă, turn de pază, nu poate fi biruitoare, întrucât biruința la care poate fi părtaşă nu-i aparține, căci vine din pacea inimii de dincolo de ea, inimă inundată de/sau imersată în pacea lui Hristos. De aceea, rugăciunea lui Iisus nu poate fi restrânsă la caracterul de *mijloc* în slujba *atenției*, întrucât nu trebuie să-i răpească caracterul relațional al întâlnirii, al comunicării-cuminecării. Nu lupta duhovnicească este fondul vieții isihaste ci întâlnirea cu Hristos. Taina botezului descoperă potențialul chipului de filiație.

Trecerea spre inimă, de fapt chiar mai mult, conștientizarea realității ei, se poate împlini prin pogorârea minții în locul de deasupra inimii fizice, care este un loc al întâlnirii și al trecerii puterilor sufletului în suflet/inimă. De fapt, în altă terminologie această inimă simbolică este sufletul propriu-zis, de natură, însă, aenergetică, distinct, deci, de puterile sale ce sunt de natură energetică subtilă. Suflet ce, la rândul său, este un chip creat triadic. Cu alte cuvinte, natura triadică a puterilor sufletului exprimă chipul triadic al sufletului. În acest sens, această inimă simbolică, care ține de structura antropologică creată, este un chip triadic creatural.

O tradiție orală de la Frăsinei, mărturisită de părintele Ghelasie consemna o pogorâre a rostirii lăuntrice a rugăciunii minții în zona gâtului. Deci, *între* cap și inimă. Și aceasta, pentru a o menține într-o condiție de relaționare, adresabilitate, comunicabilitate, de cânt/îmn/doxologie față de persoana Lui Hristos și pentru o conștientizare a inimii/suflet ființial creat/aenergetic dincolo de mintea de natură energetică. Părintele Ghelasie a evidențiat în specificul isihast carpatin și gestul iconic ca descoperire, adresabilitate și închinare a inimii direct față de Chipul Lui Hristos, peste *medierea* minții, dar cuprinzând-o și integrând-o iconic, de fapt omul în întregime fiind limbaj/rostire/închinare, deci inclusiv corpul.

Pe de altă parte, D. Raccanello spune că trebuie să ținem seama de două importante distincții: 1. un lucru este „inima” înțelesă în sens simbolic, și altul „inima” înțelesă în sens fizic. 2. un lucru este atenția la rugăciune, și altul rugăciunea însăși. „Aceste două distincții tind să se concentreze într-una fundamentală: avem, pe de o parte, rugăciunea care privește inima în sens simbolic, iar, pe de altă parte, avem atenția care privește inima în sens organic fizic” (op. cit., p. 389). Nu este limpede, din ce spune D. Raccanello, cine săvârșește rugăciunea și cine focalizează atenția. Adică, această distincție între inima fizică, căreia i se atribuie atenția (cine o focalizează?), și, respectiv, inima simbolică, căreia i se atribuie rugăciunea (cine o săvârșește?), nu e limpezitoare în ceea ce privește *actantul* acestor două „operațiuni”. D. Raccanello nu ne spune limpede dacă mintea este cea care focalizează atenția, în ceea ce privește *inima fizică*, și tot mintea este cea care face rugăciunea în *inima simbolică*. Inima simbolică e doar un orizont de privire și rugăciune a minții sau este o realitate, chiar de ordin superior minții, fiind un actant/rostitor tainic al rugăciunii ca rugăciune a inimii. Este riscant să se confunde mintea care focalizează atenția „deasupra inimii” cu însuși sufletul propriu-zis.

D. Raccanello arată că la starețul Vasile întâlnim „clasica subdiviziune de origine platonice a facultăților sufletului în trei părți sau puteri: «rațională», «irascibilă» și «concupiscentă». Fiecare din aceste puteri este legată într-un anume fel de o zonă a trupului nostru considerată drept sediul ei natural: «Cele trei părți ale sufletului sunt așezate astfel: partea rațională în piept, partea irascibilă sau aprinderea în inimă, iar partea pofțitoare în pântec lângă buric»”.

Aceste localizări ale *puterilor* sufletului sunt importante, spune Raccanello, întrucât facilitează înțelegerea locului potrivit unde să se fixeze și să se concentreze atenția. „Locul indicat de starețul nostru ca ideal pentru atenție nu coincide cu nici una din zonele de care sunt legate cele trei puteri ale sufletului”, el fiind „deasupra” sau în „susul inimii”. Excluderea inimii și a pieptului, ca locuri de fixare a atenției, susține D. Raccanello, „presupune de fapt excluderea și a celor două puteri, irascibilă și rațională, care își au sediile respective tocmai în inimă și în piept” (op. cit., p. 397). Concentrarea atenției pe zona corpului corespunzătoare sediilor naturale solicită, de fapt, *puterile* sufletului. D. Raccanello susține că, deși starețul Vasile nu vorbește de efectele negative ale concentrării atenției pe zonele puterii irascibile și ale puterii raționale, precum o face când amintește de cazul fixării atenției în locul puterii concupiscentei, e de

presupus acest fapt, spune el, ca fiind derivat dintr-un principiu fundamental: „concentrarea atenției pe zona corpului corespunzătoare sediilor lor naturale solicită, de fapt, *puterile sufletului*” (op. cit., p. 397.) „Sugerând evitarea zonei inimă-piept pentru a nu veni în contact cu zona pântecelui considerată cea mai periculoasă pentru cel care se dedică practicii rugăciunii, starețul Vasile putea avea în vedere și faptul că, în acest mod, suntem îndemnați să depășim *activitatea naturală* și a celorlalte două puteri.”

„Fixarea atenției «deasupra» sau în «sensul inimii» reprezintă, pentru starețul Vasile, cel mai bun mod de a fi la adăpost de mișcările pătimășe ale puterii concupiscente și, de asemenea, cum sugerează analiza noastră, și de cele ale celorlalte două puteri. A reuși să privim în *adâncul inimii* cu atenția fixată «deasupra inimii» constituie, astfel, începutul rugăciunii curate, în stare să-l conducă pe om la o stare de curăție și unire cu Dumnezeu, în care nu va mai fi nevoie de o distincție între atenție și rugăciune.”

„Relația dintre atenție și rugăciune este precizată de altfel și mai bine. În timpul rugăciunii sufletul omului trebuie să năzuiască spre «adâncul inimii». Această expresie se referă la o realitate duhovnicească aflată într-o relație esențialmente simbolică cu organul inimii. Inima fizică, ca și alte părți ale corpului, dobândesc o anumită importanță pentru atenție, iar nu în mod direct pentru rugăciune. Ne putem ruga, putem privi în adâncul inimii cu atenția concentrată în oricare zonă a corpului. A o alege pe una în locul alteia înseamnă a evita consecințele negative, pericolele, al căror element principal, în gândirea starețului nostru, constă în amestecarea în rugăciune a ceva străin și nociv legat de exercițiul pătimăș al puterilor sufletului.” (op. cit., p. 398).

D. Raccanello, deși amintește de împărțirea platoniciană a puterilor sufletului în *rațiune*, *iușime* și *poftă*, nu ne spune, însă, ce este mintea în înțelegerea sa. Mintea implicată în lucrarea rugăciunii și concentrată în atenție este o a patra *putere* a sufletului? Este de aceeași natură cu *puterile* sufletului, *rațiune*, *iușime* și *poftă*, chiar înțelese în sensul lor pervertit? Sau mintea este chiar sufletul?

Cert, sufletul este distinct de ceea ce se cheamă *puterile* lui, distincție ce e de *natură substanțială*. Adică sufletul nu este de aceeași esență cu *puterile* lui (în limbaj palamit, ordinea și raportul dintre suflet și *puterile* lui fiind ca cel de la ființă la energii).

E necesară o discernere și a altor două aspecte. Primul aspect, că *puterile* sufletului au o lucrare de sens pervertit ca *poftă*, *iușime*, *rațiune*, și, al doilea aspect, că *puterile* sufletului au o lucrare naturală ce trebuie depășită. De aceea, în acest sens, se prezintă argumentul fixării atenției în „susul inimii”, pentru a evita stimularea sau solicitarea *puterilor* pervertite ale sufletului, a *rațiunii*, a *iușimii* și a *concupiscentei*, dar și pentru a depăși lucrarea naturală a acestora.

Există o lucrare naturală/neutră a acestor puteri ale sufletului, deci neconfigurată iconic și transfigurativ prin chipul sufletului, într-un demers de restaurare, integrare și unificare în chipul deplin al omului? În fapt, putem spune că tocmai această reconfigurare și amprentare iconică a acestor puteri credem că le redă un sens, autenticul sens, peste acela al unei presupuse lucrări naturale.

De fapt, în orizont antropologic, căderea omului nu a adus doar o ruptură și alterare în relația omului cu Dumnezeu, ci și în relația dintre suflet și *puterile* lui, între *puterile* însele și între acestea și corp. Deci, o tendință de autonomie nefirească a acestora; a *puterilor* sufletului față de suflet, a *puterilor* sufletului între ele însele etc. De aceea consemna părintele Ghelasie caracterul dublu al misticiei creștine; de relație a omului cu Dumnezeu dar, concomitent, și de restaurare a chipului unitar al omului. În această cheie poate fi re/văzut și rostul fixării atenției minții „deasupra inimii”. Acest loc din „susul inimii” (fizice) este și locul întâlnirii *puterilor* sufletului

cu sufletul/inimă simbolică. Și acest demers nu vizează atât un adăpost al minții de mișcările pătimase ale puterilor, cât căutarea de către minte a inimii, ca cea care/și prin care (Hristos) se pot descoperi resurse de restaurare și refacere iconică a acestor puteri, și de înnoire, deci, chiar a minții ca putere. Acest „adăpost al minții” de lucrările puterilor pătimase ale sufletului e o formulare oarecum bizară. Ca și cum acele puteri ale sufletului, chiar în forma lor pătimasă *de sens* abătut de la *șintă*, de care se ascunde mintea, nu ar ține structural de același om, ci de altcineva. Ca și cum dacă te ascunzi cu mintea de ele, acestea își încetează existența, sau nu te mai reprezintă.

Pe de altă parte, localizarea *rațiunii* ca *putere* a sufletului în piept este mai degrabă de origine stoică decât platoniciană, în perspectiva platoniciană locul acestei puteri fiind asociat zonei capului. De aceea și mintea care focalizează sau centrează atenția este de văzut ca una din cele trei puteri ale sufletului, alături de curaj (iuțiime) și dorință (poftă), rațiunea ținând de un mod de operare a minții. Desigur într-o viziune hologramată nu trebuie văzută o localizare nerelaționată a acestor puteri. Așa cum din punct de vedere organic localizarea de fond a sistemului nervos în cap nu exclude ramificația și prelungirea acestuia spre inimă și spre pânțece, organe interne etc.

D. Raccanello este neclar și atunci când vorbește de privirea în „adâncul inimii” cu atenția fixată „deasupra inimii”. Că acest „adânc al inimii” nu e tot una cu inima fizică și că are un sens simbolic se înțelege din ce spune. Nu se înțelege dacă acest „adânc al inimii” este o realitate dincolo nu doar de inima fizică, ci și de inima simbolică/suflet. Adică, acel „adânc al inimii” e acel altar/inimă în care se sălășluiește Hristos la Botez. Deci, dincolo de inima fizică se poate vorbi de două realități desemnate simbolic: *inimă* și *adâncul inimii*.⁴⁰ Una a inimii ca suflet/chipul omului și alta a „adâncului inimii”/paradigma/chipul lui Dumnezeu din om. În acest sens, e oarecum nepotrivit să se vorbească că privirea/mintea sare peste inima/suflet direct în „adâncul inimii”. Sau se poate vorbi de două priviri/distincte, întrepătrunse și unite, și a minții către inimă și a inimii către adâncul inimii. În acest context, când vorbește de privirea cu atenția fixată „deasupra inimii” spre „adâncul inimii” și de începutul rugăciunii curate, nu reiese limpede „de ce ține” această „rugăciune curată”? Ține de imobilizarea minții în această privire fixă sau de rostirea/centrarea *inimii* în *adâncul inimii*, deci de o rugăciune a inimii dincolo de atenția/fixația și privirea minții, de o conștientizare duhovnicească a prezenței Lui Hristos. Între *inimă* și *adâncul inimii* e o *diferență ontologică* ca de la creat la necreat.

Altfel spus, această rugăciune e doar un nou început care trebuie să refacă și să reintegreze iconic puterile sufletului și corpul în sensul îndumnezeirii depline a omului întreg. Faptul, punctat de D. Raccanello, că „nu mai este nevoie de distincție între atenție și rugăciune” trebuie

⁴⁰ „În timpul rugăciunii sufletul omului trebuie să năzuiască spre «adâncul inimii». Această expresie se referă la o realitate duhovnicească aflată într-o relație esențialmente simbolică cu organul inimii.” Din această formulare nu e limpede dacă sintagma „sufletul omului” este o altă numire pentru minte. „Ne putem ruga, putem privi în adâncul inimii cu atenția concentrată în oricare zonă a corpului.”, spune D. Raccanello. E ciudat și confuz în această afirmație în care spune că ne putem ruga, putem privi în adâncul inimii cu atenția concentrată în oricare zonă a corpului. Cine este actantul rugăciunii, actantul privirii și actantul atenției? Este același? Aceste acte sunt succesive sau/și concomitente? E oarecum bizar cum afirmă aici că se poate „privi în adâncul inimii” cu „atenția concentrată în oricare zonă a corpului”. Pogorârea minții într-o orientare a atenției „deasupra inimii” are un rost și un sens atunci când mintea are o înțelegere de putere/energie a sufletului/inimă/ființialitate creată, și când prin acest loc din „susul inimii” este trecerea/legătura dintre puterile sufletului (între care mintea este o putere superioară) și sufletul propriu-zis. A vorbi, deci, de o privire în „adâncul inimii” printr-o concentrare a atenției în orice zonă a corpului devine de neînțeles, nejustificat și generând confuzii și riscuri de practică și de experiență a „adâncului inimii” și a lui Hristos.

înțeles, pe de o parte, în sensul că mintea, ca suportul atenției, „s-a supus” inimii, inimii ce conștientizează că este autenticul centru de personalitate, și, pe de altă parte, rugăciunea, de acum a inimii, iconizează mintea, o integrează restaurator în chipul unitar al omului. O amprentează, o mlădiază, o flexibilizează, o dinamizează și o odihnește deci, făcând-o părtașă păcii și bucuriei inimii inundate și imersate în chipul hristic. De aceea, credem că despre atenția minții se poate vorbi ca despre un mijloc, dar despre rugăciunea lucrării minții, de rugăciunea Lui Iisus este impropriu să se vorbească ca de un mijloc.

Pogorârea minții în inimă, în ceea ce ne privește, ține de înțelegerea minții ca putere a sufletului și de natura energetică a acesteia. A confunda mintea care focalizează atenția „deasupra inimii” cu sufletul riscă o ieșire experiențială către o mistică panteistă. De aici, o oportună clarificare antropologică.⁴¹

NEOFIT

⁴¹ Ghelasie Gheorghe, *Medicina Isihastă*, ed. Platytera. „Centrul Inimii este Centrul Informatic adevărat, că aici este Centrala Memoriilor Energetice ce se Emană din Mișcările Duhului de Suflet care este Memoria în Sine de Suflet. Duhul Sufletului nostru este Memoria Conștiinței și Limbajului Sufletului nostru, care astfel face Legătura cu Memoriile și Limbajul Energetic al Corpului nostru. Prin Centrul Inimii este Legătura și întrepătrunderea dintre Suflet și Corp.” (...) „Vezi în ce măsură mai este o Legătură cu Centrul Integral al Inimii și Dincolo de Inimă cu Duhul de Suflet. Începe câte puțin Metoda Isihastă de „Reintegrare a Energiilor” în Inimă, prin zisa „Rugăciune a Minții în Inimă”. Este singura Metodă de „Reîntoarcere la Memoriile Uitate”. În Inimă este „Rememorarea Memoriilor”. Știința descoperă că Centrul Visului este în dreptul Inimii și la Moarte după pierderea Conștiinței de Creier rămâi un timp cu o Conștiință de Inimă, după pierderea căreia apoi se face Ruptura cu Trupul. Doar după încetarea Centrului Inimii apare zisa Moarte.” (...) „În Isihasm, Centrul Inimii este cel mai important, căci este Centrul plecării Energiilor Mentale în Creier și în jos al plecării Energiilor Acumulatorii în Pântece. Tot în Centrul Inimii se întorc Energiile care apoi se Reînnoiesc în Mișcările Sufletului. Deci Centrul Creier este doar Centrul Energiilor Mentale. Unii fac o adevărată Magie pe Centrul Creier. Să se înțeleagă clar că este doar Magia Energiilor Mentale, nu a energiilor în general și nu a Sufletului propriu-zis. Ca Medicină Isihastă, Centrul Creier nu este cel mai de bază, de aceea ca Tratament al Bolilor Psiho-Mentale se caută Corelaționarea cu Centrul Inimii.” (...) „Misticii au găsit o Modalitate de Reactivare-Optimizare a Vitalității Inimii prin Legătura directă cu Sufletul, care este Imediat Dincolo de Locul Inimii, Inima fiind Organul de Legătură dintre Suflet și Corp. Așa într-o poziție liniștită încercă să te Adâncești în Inimă, să treci apoi Dincolo de Inimă și să-ți Conștientizezi Sufletul” (...) „În viziunea Creștină, Sufletul nostru nu este însăși Ființa Dumnezeiască, Sufletul Divin, ci este O Ființă Suflet Creată de Dumnezeu după Chipul Său, dar în Substanță Ființială de Creație.” Exclus a se identifica acest Centru Inimă, de care vorbește părintele Ghelasie, în acest context, ca „Legătura și întrepătrunderea dintre Suflet și Corp” cu chakra inimii, din misticile extrem orientale, sau cu oricare altă chakra. Părintele Ghelasie dă desigur termenului inimă și conotații ce trimit la realități dincolo de „inima fizică”. Nu insistăm aici. Vorbește de INIMA Personalitate Supraexterioră, Veșmântul de HAR, sau „HAINA de Nuntă”, adâncul de taină, cel dincolo ontologic de sufletul și corpul nostru, altarul lăuntric în care se sălășluiește Hristos la Botez. Dar și de senzori diferite în alcătuirea antropologică. Astfel, INIMA are Trei Reprezentări: Persoană-Spirit (Psihi-Suflet), INIMA Sufletească; Persoană-Individualitate (Psihologic), Inima Trupească; Persoană-biologic (Fiziologic), Inima Organică. Dar și de o INIMĂ ca sens de integrare necontopită a acestor inimi.



Beethoven. Jurnal filosofic (VI)

Asociind efectul depresiei cu imaginea unei „cârțițe ce sapă încet și sigur”, Beethoven a intenționat să descrie o stare de „vid absorbant”, cum a caracterizat-o el. Adesea, realitatea, ni se mai spune, ia în gândire forma vidului, „consecința descompunerii formelor în părți și împingând operația până la limitele ei ireversibile”. A fost, aici, vizată presiunea nedorită pe care o exercită asupra psihicului ideea de degradare și de descompunere pe care le pot suferi corpurile și figurile vii, în cazul în care, pentru cei mai mulți, aceasta are consecințe severe în planul ideilor ultime despre existență, în sensul reducăiei materialiste, fiind vorba de activarea trăirilor nihiliste. „De la moarte ochii omului se întorc. Neavând față, moartea nu mai poate fi privită în ochi”, nu se oprește să constate Beethoven. Efectele acestei mutații radicale de perspectivă se măsoară, în primul rând, prin „distrugerea iubirii care încălzește în chip poetic imaginația – și, prin ea, credința. Forța pneumatică a imaginii inflamate de eros se năruie”.

Dar căderea minții în abisul secțiunii aleatorii, tăiate printr-o imagine, constituie, mai întâi de toate, socotește Beethoven, un grav accident metafizic, care nu-i străin de fenomenologia intimă a căderii omului, o dată cu lumea, sub jugul entropiei cosmice. Nu în ultimul rând, „vina” omului constă în aceea că nu se oprește să judece imaginile, și în genere producțiile spiritului după măsura și menirea lor proprie. „Eroare se face atunci când ne purtăm cu imaginile tot așa cum ne raportăm la realitatea exterioară, sau mai bine zis la aparențele cu care aceea încearcă să ne domine și să ne convingă”.

În chiar viața imaginii artistice, Beethoven vede un invariant interpretativ, o cale unitară, destinată înțelegerii realității, indiferent de ipostazele contradictorii sub care aceasta se poate înfățișa, într-un moment sau altul al devenirii ei. Modelul cum existența ia chip și formă în sufletul artistului e menit să ne atragă, în cel mai înalt grad, atenția, pentru că acum „suntem puși în contact entuziast cu esențele lumii, prin mișcarea sigură a acestora în noi”.

Chipul uman este una dintre aceste constante ale imaginarului, la care s-a referit Beethoven. El nu absentează din nici un moment al muzicii, din nici un cuvânt poetic, ce-și exercită, fie și numai cu piciorul consoanei, o presiune verbo-kinestezică, din care răzbate tot prezența omului întreg. Opunând-o, teoretic și practic, unui metronom desfășurător de intervale vide, Beethoven a conceput gama muzicală ca pe o scală a posibilei expresii infinit nuanțate, unde intervalul dintre diviziuni, mai mari sau mai mici, ține strânsă în sine, ca pe ceva ireductibil, tensiunea *nieții* sufletești. Ea e asemuită cu o „vistierie ce nu se lasă jefuită și secătuită de obsesia morții, corupătoare de formă, culoare și chip”. Variind între întuneric și lumină, scala iconică a expresiei (unde fața omului însăși se oferă ca o cheie hermeneutică) nu favorizează în nici un moment alunecarea gândului în interstiții vide, golite de căldura afectivă și de sentimentul tonic al sinelui. Despre expresia feței Mariei Callas s-a spus că, atunci când cântă, ea însăși este întreaga scenă, este fața lumii. Atinși de ton, suntem atinși de un chip, simțim proximitatea și

căldura tainică a reliefului uman, care își asumă lumea, o ridică la înălțimea frunții, a unui gest fundamental.

Sentimentul întregului, spune Beethoven, se manifestă covârșitor în muzică, pentru că aici presiunea tonală este, prin excelență, de tipul intensiunii, al raportului calitativ. Dacă „apasă” pe existență, un asemenea impuls incendiar nu-i venit, desigur, să o judece cantitativ și să o pună la îndoială. „Tonul” reprezintă o unitate maximală de semnificație, un întreg viu, prin modul cum există și cum se deschide în chip specific raporturilor, fără a-și epuiza potențialul dinamic cu finalitate spirituală. „Muzica propune un cadru al vieții umanizate. Aspiră să fie un *perpetuum mobile* al fericirii, când triste, când vesele, totdeauna expresivă. Nimic nu cade din expresie. Nu există intervale prin care se iese din arcul ei frumos boltit, undeva în afară. «Deformările» expresive, când exprimă moartea sau tragicul, reflectate pe chip, au paradoxal menirea de a ascuți frumosul”.

Planul tăiat artistic derivă din „secționarea” existenței totdeauna pe macrodimensiunea imaginii și a sensului, „captând plinătatea întregului”. Când pare că lovește un corp, înaintarea de acest gen nu face decât să multiplice imaginea și frumusețea ei, deschide secțiuni care sunt, ele însele, întreguri, nu părți, printr-o mișcare de clivaj, „cum s-ar întoarce filele unei cărți în relief”. Prin analogie și sugestie, lumea se propulsează fără să diminueze.

Pe această scală fluidă a expresivității, e de presupus că nu va flutura niciodată ideea „descărnată” de neant, ci, cel mult, se pot întruchipa aici sugestia sau imaginea unei frunți întunecate, luptând cu spectrul respectivei idei. „Este o luptă plastică. Răul e un gând. El se reflectă pe chip, trece prin chip (ne aflăm, pururi, pe scala expresiilor faciale). Totul e, așadar venit să pună în lumină chipul, purtător de frumusețe și de dramă personală”. Astfel, după Beethoven, „se depune mărturie despre primatul ontologic al Persoanei, centru la care ansamblul existenței trimite”. Ideea e că nimeni și nimic „nu se poate atinge de fața omului. (...) Nici chiar moartea, care, și aceasta, mai ales ea, întreține raporturi foarte speciale cu imaginea respectivă în spațiul artei”.

De regulă, descrisă eufemistic tot ca un eveniment al chipului, imprimându-și aici semnul enigmatic („fie un cearcăn subit, ori o umbră pe gură, sau, altfel, «deschiderea unei uși învechite de timp»”), moartea transfigurată după scenarii poetice este ceea ce „lasă urme” discrete și care, nu mai puțin, tind să pună în valoare însăși frumusețea „rămasă neatinsă” în fond, cu durata ei inefabilă de existență.

Funcția continuă a chipului în calitate de imagine artistică acoperă viața și moartea și tot ea explică alegoria sensibilă, năzuința plastică, indeterminarea, suspensia, eufemismul și spațializarea timpului, ca fiind unele din procedeele fundamentale de operare artistică. „Între moarte și viață e loc de o ușă subțire și albă, care nu se deosebește prea mult de alte uși”, putem citi într-o compunere feminină de secol al XVIII-lea. „În artă, în contextul specific artistic în care el există, chipul omenesc rămas neatins de tăișul morții, deși infinit variabil ca expresie, reflectă esența personală imuabilă a existenței; și nu numai că o reflectă, dar o și întruchipează”, se exprimă Beethoven. Faptul că nu se admite „ruptură” la nivelul vieții imaginii sensibile (orice ruptură fiind doar o continuare ruptoare, cum a specificat criticul Jean Ricardou) „se întâmplă întrucât nu există ruptură în esență: niciodată ființa ca persoană nu încetează să fie. În chip poetic, îi avem Efigia. Acest A FI neîntrerupt al chipului, arzând în candela duhului, dă viață veșnică poeziei din care izvorăște o negrăită dulceață”.

Băiatul mort din poemele lui Trakl se plimbă încet, pășind pe colina viilor, fără ca descrierea chipului și a pașilor lui să ofere alte indicații, ca și când n-ar prezenta interes. Uleiul

descrierii arde și aici cu flacăra lină, fără să fumege. Arcuirea domoală a dealului intensifică impresia de inefabil continuum. Procedul artistic, aparent o chestiune de tehnică, depozitează, în fond, semnificația spirituală majoră. Bunăoară, mișcarea descrierii poate fi calificată ca mișcarea esențială a sentimentului, timpul descrierii nefiind timpul nerăbdării, care divide și ucide. În acest sens, descrierea e acțiune esențială, constituantă pentru subiectul poetic, pentru durata sa atotcuprinzătoare. „Cineva deschide ușa”, și-a putut imagina la rândul său Beethoven, „trece pragul. În poezie, ca și coextensivă din principiu cu veșnicia, această trecere poate fi moartea, pasul către celălalt tărâm. Dar orice gest, în concretețea lui, se arată neclar, greu de specificat, cu infinite reverberații și subînțelesuri”. Din rațiuni subtile bine întemeiate, indeterminarea face imprecizabil momentul tranziției și chiar îndepărtează gândul de la ideea de hiatus, care poate deveni, brusc, obsesivă, violentă și nihilistă, distrugând imaginea. Cum a observat și compozitorul german, „distanța între viață și moarte se contrage într-o metaforă: trecerea pragului, pășirea – subiectul e același, același personaj, o imagine plină și misterioasă care durează și care trăiește în felul ei”. „A ține sunetul în durată”, mai spune Beethoven, e o mișcare care trece în chip indefinit prin moarte și care, astfel, se încarcă de eros, de ființă. „A spune *te iubesc* e totuna cu a spune *nu vei muri*” (Gabriel Marcel), sună o frază rămasă nemuritoare. Înțeleasă din această perspectivă, logica clasică a unității de timp, de acțiune și de loc nu reprezintă, la urma urmei, ceva strict de ordin formal estetic, caracteristic doctrinei unui anumit timp. Atunci când un roman se termină, nu ne rămâne de presupus că eroii lui îmbătrânesc și mor, afirmă Beethoven. Tot ce s-a spus acoperă totul, prezent și viitor. În același sens, Thomas Mann, în „*Muntele vrăjil*”, s-a referit la puterea muzicii ca la o celebrare eufemistică a frumuseții.

Ca o concluzie, în artă, așadar, marea sinteză a sensurilor se realizează nu prin rațiune, ci mai degrabă la nivelul unei sensibilități kinestezice, printr-o inefabilă desfășurare de organicitate și continuitate. Ce e continuu în poezie? Nu ideea, ci, mai întâi de toate, „corpul”, cel care din forța căldurii unei imagini naște ideea vieții. O imagine, după cum reflectează Beethoven, „din păcate, atât de greu de ținut în viață, pe măsură ce omul se depărtează de flacăra Duhului”...¹

Descriind metafizica instantanee a poeziei, Gaston Bachelard² a văzut în aceasta principiul unei simultaneități esențiale, în care „ființa cea mai dispersată, cea mai dezbinată își cunoaște unitatea” – o unitate a contrariilor, ni se spune, o ambivalență ce nu poate fi descrisă în timpi succesivi, ca un „bilanț vulgar al bucuriilor și necazurilor trecătoare” ce se succed. Timpul poeziei este considerat „timpul vertical al formelor și persoanelor”, „timpul cauzalității formale”, prielnic pentru a lăsa să se închege din durata lui mai ales „frumusețea formală a nefericirii”, ni se spune, cu o expresie mai degrabă enigmatică.

Referindu-se la cauzalitatea formală pe o scot la iveală arta și metafizica ei implicită, Bachelard trebuie să fi avut în vedere, printre altele, fenomenul de conservare a formei expresive în orice condiții, mai ales atunci când e vorba de „frumusețea formală a nefericirii”. Oricât de negativ prin implicațiile lui imediat psihologice, un destin nefericit figurat în artă nu ajunge niciodată să disemineze „figura”, nucleul modulatoriu al chipului. Moartea însăși nu are putere asupra devenirii imaginii poetice, rămasă pururi suspendată deasupra abisului, „ca într-un medalion de aur” (Beethoven). Apărate de puterea eufemismului, aceste imagini frumoase nu

¹ Aducem mulțumirile noastre reprezentanților F.C.R.C. pentru permisiunea acordată de a traduce în limba română fragmente consistente din *Jurnalul filosofic* semnat de Beethoven.

² Gaston Bachelard, „*Instant poétique et instant métaphysique*”, în „*L'intuition de l'instant*”, Éd. Gonthiers, Paris, 1966, pp. 101-111.

cunosc moartea, decât umbrele ei alungite pe ovalul chipului, aici deplasând ușor simetriile și ascuțind în chip de neuitat frumusețea. (Să ne amintim de grupul Lacoön și de măreția liniștită a figurilor.)

Adevărul este că – indiferent de cum gândim – de cele mai multe ori ne facem involuntar vinovați de reprezentările mentale-reflexe pe care le dăm în fugă vieții și care favorizează trăirile dezordonate, informe, nihiliste. Imaginile de ansamblu se dispersează, în favoarea semnalelor izolate și cu tendințe centrifuge, parte dintr-un comportament psihic entropic, uniformizant, aplatizant. Să luăm ideea de sentiment acționând, adesea, ca un semnal pavlovian, atunci când ne uităm la ea. Ce-i acela un sentiment? Așa cum apare în reprezentările curente, „sentimentul” trimite despre sine o imagine estompată, a nimănu, un abur ce se împrăștie, „ceva prezent nedefinit la nivelul pieptului sau undeva în afara lui, o stare evanescentă, ca un predicat fără subiect. N-are greutate, n-are pondere. Îl gândim în sine, ca pe un nor aruncat de vânt, parcă desprins de persoană” (Beethoven). Dar printr-o mișcare petrecută în sens invers, arta resuscită figurile verticale, chipurile intens personalizate, în care regăsim intensiv și continuu subiectul vieții, cel prin care se personifică orice stare și este ridicată, astfel, la puterea întregului. Atunci putem citi partea în întreg, gândul în ochii personajului, putem urmări peisajul însuși, congruent cu relieful frunții, și avem parte să vedem întreaga existență trecând prin modulațiile acestei expresii concentrate, din atracția căreia nimic nu scapă. Ideea de cauzalitate formală invocată de Bachelard cu siguranță aici trimite. Căci există și o cauzalitate destructurantă, apanaj al gândirii materialiste.

Carmen CARAGIU-LASSWELL



urâsul Veșniciei

În aprilie 2002, la New Orleans, doi savanți americani (Lee Berk, Ph. D., cercetător în domeniul psiho-neuro-imunologiei, la Loma Linda University, California și Stanley Tan, M. D., endocrinolog și specialist în diabet, la Oak Crest Health Research Institute, California) au prezentat, în cadrul celei de-a 122-a întâlniri a Societății Americane de Fiziologie, rezultatele unui studiu, care a demonstrat în mod riguros că râsul vesel, din toată inima, este o terapie adjuvantă excelentă în tratarea diabetului și a posibilelor lui complicații (atac de cord, orbire, tulburări neurologice, cardiovasculare, reacții autoimune). Ei au efectuat studiul pe 20 de pacienți cu diabet, hipertensiune, hiperlipidemie și risc înalt de complicații, pe care i-au împărțit în două grupe: Grupul R (râs) și Grupul C (de control). Ambele grupuri au primit medicația standard pentru diabet, hipertensiune și hiperlipidemie. În plus, Grupul R (râs) a urmărit secvențe umoristice cu durata de 30 minute, pe suport video, alese liber de fiecare. Cercetătorii au urmărit cele două grupuri timp de un an, controlând prin analize de sânge nivelul hormonilor asociați cu stresul (epinefrină și norepinefrină), nivelul colesterolului HDL (colesterol bun protector), nivelul citokinelor și al proteinei C reactive (CRP), indicatori importanți în procesele inflamatorii și afecțiunile cardiovasculare. După două luni, pacienții din Grupul R (râs) aveau niveluri mai scăzute ale hormonilor asociați cu stresul; colesterolul bun (HDL) crescuse semnificativ, iar citokinele (implicate în procese inflamatorii), erau mai scăzute. La sfârșitul studiului, după un an, cercetătorii au constatat o îmbunătățire semnificativă a stării de sănătate în Grupul R (râs): colesterolul bun (HDL) crescuse cu 26% în grupul R (râs), față de doar 3% în grupul de control, iar proteina C reactivă (CRP) scăzuse cu 66% în Grupul R (râs), față de 26% în grupul de control. În alte studii anterioare, începute prin anii '80, echipa condusă de același Dr. Berk a arătat că râsul vesel sau chiar și doar o anticipare a lui, stimulează eliberarea de beta-endorfine (hormoni ai stării de bine, care au totodată un efect anestezic natural împotriva durerii) și hormonul de creștere (HGH), legat de optimizarea imunității, determinând în același timp o scădere a hormonilor de stres (cortisol, epinefrină (adrenalină)) și a nivelului de DOPAC (principalul catabolit al dopaminei)¹.

Cercetări și studii similare au condus la întemeierea unei orientări noi în medicina actuală și anume *medicina integrală* sau *medicina stilului de viață*, una dintre aplicațiile ei fiind, spre exemplu, faptul că în multe clinici de copii din țările dezvoltate clovni special antrenați au fost incluși în echipa medicală, pentru a reduce stresul preoperator al copiilor și a susține apoi procesul de recuperare. În spitalele din Canada și din Statele Unite există așa-numite săli de umor, ateliere de helo / gelo terapie (unde medicii își tratează pacienții prin terapia râsului)².

¹ Lenny Ravich, *Terapia prin râs*, Editura Herald, 2010, pp. 6-7.

² E ușor de înțeles eficacitatea metodei: orice afecțiune somatică e influențată de starea psihică. Cu cât omul e mai relaxat, mai puțin împovărat de gânduri, îngrijorări etc., cu atât mai ușor se vindecă. Pe de altă parte, atenția nu mai rămâne focalizată pe boală, ceea ce te ajută să nu devii obsedat de ea, să nu o transformi într-o psihoză.

Râsul este un excelent medicament pentru întregul organism. „Gimnastica râsului” masează organele, stimulează funcțiile acestora. Mușchiul diafragmei se destinde³, participând la ameliorarea procesului de oxigenare a plămânilor. S-a observat că o repriză de râs cu poftă aduce tot atâta oxigen în organism cât o ședință de aerobic, fitness, jogging sau tenis. Unii consideră că râsul chiar este o gimnastică internă, echivalentă cu o ședință de dans. În timpul râsului, fața, gâtul, pieptul, abdomenul, brațele și chiar picioarele se destind. Astfel, tensiunea, agresivitatea, stresul sunt eliminate. Unii psihoterapeuți îl recomandă pentru reducerea riscurilor accidentelor cerebrale, cardiovasculare și a depresiei.

Râsul acționează asupra pielii și a sistemului neuro-simpatic, pe care îl stimulează; circulația sangvină se accelerează, ca și procesul de eliminare a toxinelor acumulate; digestia este ușurată prin contracții abdominale, prevenind apariția constipației; reduce anxietatea, aduce un somn liniștitor; destinde spiritul, stimulează memoria, dezvoltă creativitatea; stimulează ambele emisfere ale creierului, ceea ce mărește puterea de învățare, dar stimulează și sistemul imunitar. De asemenea, râsul reduce reacțiile alergice; îmbunătățește și calitatea laptelui de mamă, crescând concentrația de melatonină și ajutând bebelușul să lupte mai bine împotriva anumitor tipuri de eczeme, ameliorând și tulburările de somn ale mamei.

Anna Fellows Johnston sublinia că uneori oamenii au nevoie de râs mai mult decât de mâncare. În comparație cu aceasta din urmă râsul nu îngrașă. Cercetători de la Universitatea Vanderbilt din Nashville, Tennessee – au descoperit că dozele zilnice de râs pot arde până la 2,5 kilograme de grăsime pe an. Cam puțin pentru ceea ce-și doresc unele doamne, dar e totuși ceva. Renunț la a mai enumera alte efecte benefice ale sale, menționând în încheiere că terapia prin râs este contraindicată persoanelor care suferă de hernie, dureri ale pieptului sau femeilor însărcinate⁴.

Uneori se poate muri și de râs. Legenda spune că unul dintre cei mai importanți filosofi ai stoicismului antic, Crisp, pasionat de logică, dar și de umor, a murit din cauza unui acces de râs provocat de vederea unui măgar care mâncase niște smochine, băuse câteva înghițituri de vin, după care începuse să se clatine ca un bețiv. Dar dacă asta e, poate, doar o legendă, comicul Lenny Ravich povestește ce i s-a întâmplat chiar lui: „O femeie care a venit odată la workshopul de umor (organizat de el) a leșinat din pricina râsului. Capul ei devenise greu ca piatra atunci

³ Chiar și pentru a zâmbi sunt puși în mișcare 26 de mușchi, pentru cele 18 tipuri de zâmbete cunoscute. Un profesor japonez a inventat chiar o mașină pentru a evalua râsul și o dată cu ea și o unitate de măsură adecvată: „ah”-ul. Noua mașină, afirmă creatorul ei, permite stabilirea tipului de râs: dacă cineva râde cu toată inima sau se forțează, dacă persoana este cinică sau ironică. „Potrivit teoriei mele, imediat ce creierul detectează ceva amuzant, diafragma se pune în mișcare”, a spus Yoji Kimura, profesor de științe ale comunicării la Universitatea din Kansai, Osaka, purtător de cuvânt al mai multor umoriști japonezi. Profesorul a pus niște electrozi pe corpurile voluntarilor, mai ales la nivelul stomacului, și a măsurat diafragma și mușchii. Mașina încearcă să detecteze clipă de clipă semnalele electrice produse de corp în cazul în care există motiv de râs. „Am descoperit că râsul copiilor este mai spontan, cu zece ah-uri pe secundă, de două ori mai intens decât cel al adulților”, a explicat inventatorul.

⁴ În prospectul *Neurofenului dubovnicesc* al Editurii Teognost, producătorii atenționează cu umor: „A se folosi cu precauție în zilele și perioadele de post, fiind contra-recomandat în Săptămâna Patimilor... A nu se consuma împreună cu glume deșarte, nepotrivite sau nelalocul lor... A nu se amesteca aceste tablete (pilde) cu băuturi îmbătătoare... Consumatorii acestui medicament nu vor disprețui pe cei care nu-l consumă, oricare ar fi motivele acestora din urmă. În caz contrar, producătorii nu mai garantează eficacitatea medicamentului... Doza optimă și durata tratamentului trebuie individualizate în funcție de severitatea simptomelor și de răspunsul fiecărui pacient în parte... A se păstra cât mai la vedere, într-un loc luminos, dacă se poate în inimă!”

când s-a prăvălit în brațele mele. «Ridicați-i picioarele!», a strigat cineva din grup. I-am ridicat picioarele în timp ce ochii ei se dădeau peste cap. Pielea ei devenise palidă: m-am întors spre grup și am anunțat: «Când părăsiți workshopul, amintiți-vă să spuneți prietenilor și familiei că ați asistat la un workshop unde chiar a murit o femeie de la atâta râs.» Au început să râdă, iar femeia care leșinase a început să râdă și ea din nou. Privirea i s-a limpezit și culoarea vie i s-a reîntors pe chip»⁵.

Doctorul Henri Rubinstein afirma: „*Fără ca medicii să neglijeze ansamblul științei lor și nici Farmacopeea (căci medicina este un lucru serios), ei pot să recomande un produs care nu se ronțăie și nu se injectează, are o piață foarte bună și este foarte eficient și perfect inofensiv, râsul. Chiar dacă râsul nu se prescrie, medicul trebuie să știe să-și facă pacienții săi să surâdă și să râdă în hohote, să-i ajute să-și regăsească atitudinea optimistă și să-i încurajeze să se destindă râzând, fie că aceasta se face printr-un exercițiu direcționat în acest scop, prin lectură de texte umoristice sau prin vizionarea de spectacole.*“

Nu există ființă umană, cu excepția cazurilor patologice care să nu fie capabilă să schițeze un zâmbet sau să râdă. Încă de la 3 luni apar primele râsete veritabile la copii. Râsul este un program comportamental specific omului, format din vocalize, mimică și gestică. Omul e unica ființă capabilă să râdă. Primatelor au uneori expresii fizionomice asemănătoare cu râsul, însă nu râd cu adevărat, căci nu percep comicul unei situații. Râsul este pe pământ monopolul omului. Rabelais afirma că omul este animalul care râde, *homo ridens*. Mai bine zis, fâptura care râde.

Dumnezeu ne-a dat râsul. El e intrinsec naturii umane, așa cum e și plânsul. Copilul pendulează continuu între ele. În popor se spune „După râs vine plâns”, omițându-se cealaltă jumătate, anume că „După plâns vine râs”. Să știi să accepți această alternanță, s-o trăiești e un pas important spre a o depăși.

Nevoia de a râde este „înscrisă” în nivelurile cele mai profunde ale structurii noastre genetice. Aceasta este atât de adevărat încât, în ciuda unei anumite abordări rigide din partea

⁵ Bărbații și femeile nu activează zone superpozabile atunci când râd. Când li se arată un desen amuzant femeile prezintă mai multă activitate în zonele din creier care au legătură cu sentimentul de răsplătă, cu procesarea limbajului și memoria lucrativă. Descoperirile au implicații care nu sunt deloc de râs. Se știe că femeile tind să aibă simptome de depresie de două ori mai multe ca bărbații. Acest tip de întrebări s-ar putea să ne ajute să înțelegem de ce procesarea emotivă diferă la femei și de ce suportă depresia în mod diferit. Cercetările s-ar putea ca într-o zi să ajute și persoanele cu cataplexie, o boală caracterizată de pierderea subită a controlului motor sub influența emoțiilor puternice, în special a umorului. Cortexul prefrontal al ambelor creiere și centrul mezolimbic al răsplatei sunt activate de umor. În timp ce studii mai vechi au arătat că există diferențe legate de felul în care umorul este folosit și apreciat în funcție de sex, nimeni nu a studiat până acum reacțiile creierului la umor făcându-se o diferențiere de sex. Reacțiile comportamentale, inclusiv timpii de reacție, sunt asemănătoare la bărbați și femei. Multe din aceleași zone ale creierului sunt folosite. Dar există și diferențe, iar acestea sunt surprinzătoare. În timpul desenelor amuzante, femeile au prezentat o activitate sporită în cortexul prefrontal și în nucleul acumbens, care este parte a centrului mezolimbic al răsplatei. Implicarea nucleului acumbens este cea mai surprinzătoare. Această regiune este activată de tot felul de răsplăți, cum ar fi câștigul la un joc de noroc sau luarea de cocaină. Femeile tind să activeze această regiune mai mult decât bărbații, iar aceștia tind să o inactiveze în timpul desenelor neamuzante. Ce înseamnă aceasta? Femeile tind să anticipeze răsplata mai puțin decât bărbații și să o activeze mai puternic atunci când o primesc. Dacă centrele răsplății sunt mai sensibile la stimuli, aceasta ar explica existența unei rate mai mari de depresie la femei (http://www.intrebare.ro/Pentru_femei_rasul_este_o_rasplata.html).

⁶ „Râsul este un calmant fără efecte secundare” (Arnold Glasow).

⁷ „Optimismul și abilitatea de a râde de tine însuși ajută ca suferința să nu devină tragedie”. Printre pacienții cardiaci, cei cu o perspectivă pesimistă asupra condiției lor sunt de două ori mai expuși decesului decât cei optimiști. Un optimist râde să uite, un pesimist uită să râdă.

unor dogmațiști ai moralei, ea n-a putut fi niciodată reprimată. Ea a putut fi transcensă de sfinți, dar nu reprimată. Da, nevoia de a râde a putut fi depășită, dar nu înăbușită.

Astăzi a devenit un loc comun pentru cercetarea medicală relația benefică dintre răs și vindecare, prin comparație cu atitudinea opusă, în care persoanele se lasă dominate de suferință, frică, tristețe și anxietate⁸. Dar acest lucru oamenii l-au perceput intuitiv cu mult înainte ca savanții să-l cuantifice. Una dintre ființele cele mai respectate și iubite în Japonia și China este Hotei, un călugăr zen, care a trăit prin secolul al IX-lea, în timpul dinastiei Liang târzii. Doar mergea din sat în sat, se oprea pentru un timp în fiecare loc, hoinărea pe străzi, împărțind mici daruri copiilor, și mai ales râdea foarte mult. La început, oamenii se adunau în jurul lui, atrași de comportamentul său excentric, iar dacă cineva îl întreba de ce râde, singurul răspuns pe care îl primea era că Hotei începea să râdă și mai tare. Nu trecea mult până când cel care pusese întrebarea începea el însuși să râdă – și alături de el alții – pentru că râsul călugărului era extrem de contagios. În scurt timp, tot satul era cuprins de o veselie generală. După baia de răs fără motiv, din toată inima, fiecare se întorcea la treburile lui zilnice, dar altfel: mai înviorat, mai treaz, ușurat de tensiuni, despovărat pentru moment de întrebări și griji. Acesta era modul în care Hotei își transmitea învățătura. Foarte iubit și respectat pentru modestia, generozitatea și compasiunea lui continuă, era așteptat mereu să revină. Astăzi este cunoscut pretutindeni ca *Buddha râzând*⁹.

Există mânăstiri zen unde călugării își încep ziua cu o porție zdravănă de răs, după principiul „Chiar dacă nu există ceva despre care să râzi, râzi pe credit”. Similar, în India s-au creat în unele orașe cluburi de răs, locuri unde oamenii se strâng dimineața pentru a râde. Râd pur și simplu, fără motiv. Deși fără motiv, totuși cu sens. Dacă oamenii de la prima oră încep să se plângă, să se tânguiască, atunci dintru început se simt triști, deprimați, morocănoși, furioși, tensionați. Atunci ei deja își stabilesc programul pentru întreaga zi. În schimb, râsul te tonifiază, te ajută să treci mai ușor peste atâtea absurdități cotidiene. În Japonia, unele întreprinderi pun la dispoziția salariaților o sală specială, în care tronează portretul patronului. Astfel, orice angajat, care simte nevoia, poate să meargă acolo să se defuleze, râzând și bătându-și joc de patron prin intermediul prezenței sale simbolice din ramă, întorcându-se apoi „răcorit” la postul său. Sigur că aceasta e departe de a fi o soluție, dar oamenii au încercat și așa ceva.

Ne naștem cu capacitatea de a râde. La numai 6 ani copilul râde de 300 de ori pe zi! Au numărat cercetători de la Universitatea din Chicago. Dar ce se întâmplă pe parcurs pentru că atunci când ajungem la 20 de ani nu prea mai ai ce număra? Atunci omul râde doar de 15-20 de ori pe zi, în cel mai bun caz!

Unul dintre cele mai dureroase, dintre cele mai triste lucruri care i s-a întâmplat creștinismului a fost reprimarea râsului, exilarea lui de către teologi și părinți ai Bisericii într-o nișă de a cărei existență, darămite locație, au uitat chiar și ei. Ceea ce domniile lor n-au înțeles e că râsul e ceva cât se poate de omenesc și că pentru majoritatea dintre noi în dobândirea unui lucru nu poți sări peste etape. De la acest răs omenesc până la zâmbetul angelic sunt multe trepte de parcurs.

Cineva distinge șase tipuri de a râde și de a zâmbi¹⁰: primul e unul inaccesibil simțurilor, care apare doar când ființa respectivă e împlinită, când a dobândit sfințenia. Însă doar cei *asemănători*

⁸ Ravich, op. cit., p. 7.

⁹ Idem, p. 5.

¹⁰ Cele 18 tipuri de zâmbet de care am pomenit mai sus sunt armonice ale acestor șase tipuri primare.

îl pot percepe. Nici un mușchi din cei 26 responsabili nu se clintește, buzele rămân imobile. Nu este nimic vizibil; îi poți numi *surâsul invisibil*, îi poți spune *Surâsul lui Iisus*. Îți vine să plângi când constai că nici unul din cei care au trăit lângă El și au scris despre El nu s-au făcut suficient de *asemănători* pentru a se învrednici a-l vedea. În Pateric citim că *un bătrân* a venit în chilia avvei Ioan Colov. L-a găsit dormind, iar un înger stătea lângă el și-i făcea răcoare. Văzînd aceasta [bătrânul] s-a retras. Când Ioan s-a trezit l-a întrebat pe ucenicul său; „A venit cineva aici în timp ce dormeam?”. Zice: „Da, bătrânul cutare”. Avva Ioan știa că bătrânul era pe măsura lui și că a văzut îngerul¹¹. Iată, ucenicul era acolo zi de zi cu Avva Ioan dar n-a văzut niciodată îngerul. Deoarece bătrânul era pe măsura lui, asemănător lui, a fost suficient să vină o singură dată pentru a-l vedea. La fel s-a întâmplat cu ucenicii Domnului. Erau zi de zi cu El, dar nu au reușit să-i vadă surâsul. Ce e acest surâs al lui Iisus? Dacă pricepem că „Întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii” (Col. 2, 9), că Fiul lui Dumnezeu din veșnicie a preluat în ipostasul Său umanitatea deplină, că pe fața lui Hristos strălucește cunoștința slavei lui Dumnezeu (II Cor. 4, 6) atunci chestiunea începe să se clarifice. Dumnezeu e iubire, e acea lumină pe care întunericul nu poate s-o cuprindă, e bucuria de a fi. Această necreată iubire, această necreată lumină, această necreată bucurie de a fi nu irumpe însă în persoana Fiului lui Dumnezeu întrupat, ci datorită smereniei dumnezeiești se mărginește la un surâs. Acesta este *Surâsul lui Iisus*, acesta este Surâsul Veșniciei. Radu Gyr îl întreba: „Cum poți să duci/ atâtea cruci, atâtea cruci?”, iar Pascal afirma că Dumnezeu (Fiul) se află în agonie până la sfârșitul lumii. Fiul lui Dumnezeu și-a asumat deplin lumea, căci El este Cel ce ridică păcatele lumii. În Surâsul lui Iisus întrevădem biruința finală a bucuriei de a fi asupra modului în care creatura și-a asumat libertatea, asupra păcatului; întrezărim victoria vieții asupra morții. În Surâsul lui Iisus vedem Surâsul Veșniciei. Pe fața oamenilor duhovnicești autentici există o reflexie din acest surâs divino-uman al lui Iisus, care și el nu poate fi observat decât de cei asemenea. Dacă după Ralph Waldo Emerson „pământul surâde prin/în flori”, cerul, veșnicia surâde prin/pe chipurile Sfinților.

Chestiunea dacă Iisus (Fiul Omului) *a răs vreodată* e cu totul alta față de cea a *Surâsului permanent* a lui Iisus (Fiul lui Dumnezeu). Ea se reduce la problema libertății omului Iisus, a voinței lui în cadrul Ipostasului Fiului. Unii ar argumenta de aici că a răspunde *NU* înseamnă a te situa pe poziții monofizite, iar a răspunde *DA* coincide cu a fi diofizit, căci a rade e una din laturile, din fațetele umanului. Alții ar putea contraargumenta că, preluată în ipostasul Fiului, firea omenească a transcens binomul răs-plâns¹².

Al doilea tip de zâmbet este unul în care este implicată mișcarea buzelor și în care se dezvăluie foarte puțin vârfulurile dinților. Al treilea este un zâmbet larg însoțit de un chicotit. Al patrulea este un răs accentuat, sonor, însoțit de mișcări ale capului, umerilor și brațelor¹³. Apoi, al cincilea este răsul puternic care cauzează apariția lacrimilor. Iar al șaselea este răsul zgomotos, turbulent, însoțit de mișcări ale întregului corp și care dă naștere convulsiilor, istericalelor.

Cum ai putea să pretinzi cuiva să treacă la acel zâmbet invisibil, celest, la surâsul angelic direct de la răsul zgomotos, convulsiv, isteric sau mai rău de la rânjetul diavolesc? De la răsul sfidător, disprețuitor, de la „behăiala excitată, de la hăhăiala cretină a țiganiadei din fața televizoarelor” cum să ajungi imediat la surâsul tăcut, luminos al unui gheronda? Avva Antonie

¹¹ Pateric, Avva Ioan Colov 33.

¹² Aceștia din urmă trebuie să fie atenți că Iisus a plâns pentru Lazăr cu lacrimi omenești. Voi reveni asupra acestor chestiuni, mai detaliat, mai jos.

¹³ Un răs este un zâmbet care explodează (Mary H. Waldrip).

cunoștea omul, de aceea nu avea asemenea pretenții absurde. În Pateric, se relatează că un vânător de sălbăticiuni prin pustiu l-a văzut odată pe marele bătrân glumind cu frații și s-a smintit: „Cum, Sfântul Antonie râde cu frații?” Acesta, dorind să-i dovedească vânătorului că trebuie din când în când să lase de la sine, să facă pogorăminte (synkatabainein) fraților, i-a zis: „Pune o săgeată în arcul tău și întinde!”. El a făcut întocmai. Îi zice iar: „Întinde și mai mult!”. Și a întins. Și încă o dată: „Întinde!”. Atunci vânătorul spune: „Dacă întind peste măsură plesnește arcul!”. Bătrânul răspunde: „Tot așa se întâmplă și cu lucrul lui Dumnezeu. Dacă îi întindem pe frați peste măsură, îndată se rup. Trebuie ca, din când în când, să lăsăm de la noi”. Auzind acestea, vânătorul s-a smerit și după ce-a cules multe alte lucruri folositoare de la bătrân a plecat¹⁴. Antonie i-a spus cumva: „Nu te îngrijora în legătură cu faptul că acești oameni mai și râd. Uneori pentru vârsta lor duhovnicească se impune acest lucru. Aceste râsete nu sunt fără noimă. Nu poți să le împui mereu capul cu chestiuni teologice, dogmatice, filosofice, existențiale. De aceea, din când în când, glumele devin necesare. Un râs bun alungă norii, înseninează. Ești din nou dispus să asimilezi, să ascuți ceva serios. În mărșăluirea prin pustie e necesar să te oprești din când în când în câte o oază”¹⁵.

Mai aproape de noi, întâlnim același mod de a lucra cu frații la marele stareț Ambrozie de la Optina. Biograful său, Serghei Cetverikov scrie: „Smerenia și curățirea stăruitoare a inimii prin pocăință sinceră, muștrare de sine și rugăciune, au zidit o stare luminoasă, liniștită, de bucurie în sufletul Bătrânului, care nu l-a părăsit nici în clipele de grele suferințe trupesti. De câte ori a trebuit să rabde felurite supărări, atacuri și boli, nimic nu-l putea tulbura prea tare – era pururea vesel și liniștit. Zăcând în patul său de boală, după obicei, glumea uneori cu călugării din jurul său.”¹⁶ Un alt mare stareț optinean, Varsanufie, aduce alte clarificări binevenite: „*Un ucenic i-a spus părintelui că uneori parcă îi osândește vorbele și povestirile, care, pare-se, nu se potrivesc deloc cu monahismul. Batiușka i-a răspuns, făcând referire la batiușka Lev: „Și lui i-a înfățișat ucenicul aceeași problemă”. „Fiule, deseori nu înțelegem nici ceea ce spun oamenii simpli, adică cu ce scop și intenție; cu atât mai mult nu putem înțelege ceea ce spun stareții”. Așa a răspuns părintele Lev. Așa îți spun și eu ție. În afară de aceasta, în viețile sfinților vedem că și Sfinții Părinți își îngăduiau să spună glume, de exemplu, Cuviosul Pahomie cel Mare, Cuviosul Antonie cel Mare și alții. Desigur, conținutul acestor glume nu îl luau din Biblie sau din operele Sfinților Părinți, ci pur și simplu povesteau câte ceva. Așa povestesc și eu câte ceva, poate că în momentul acesta diavolul a vrut să aducă tristețea asupra ta, iar povestirea mea a alungat tristețea”*¹⁷.

Unii dintre campionii ascezei nu ezitau să facă uz de simțul umorului cu care erau înzestrați chiar în situațiile cele mai dramatice. Sfântul Haralambie a îndurat schingiuri cumplite ca și când nu ar fi fost în trup. Când l-au jupuit de viu, iertătorul bătrân de 113 ani li s-a adresat astfel ostașilor: „Vă mulțumesc, fraților, că scărpinându-mi trupul cel vechi mă reînnoiți cu duhul pentru viața cea veșnică”. „Umorul este o afirmare a demnității, o declarație a superiorității omului față de tot ceea ce i se întâmplă” (Romain Gary), iar „Absența totală a umorului face viața imposibilă” (Gabrielle Colette). Odată la un pustnic egiptean au adus un îndrăcit. Când Părintele a început exorcismul, dracul l-a amenințat: „Dacă ies din el, intru în tine”. Bătrânul i-a replicat: „Sunt bucuros de oaspeți, n-am mai găzduit aici în pustie pe cineva de

¹⁴ Pateric, Avva Antonie 13.

¹⁵ „Râsul este o vacanță instant” (Milton Berle).

¹⁶ Viața Cuviosului Părintele Ambrozie de la Optina, Editura Tehnopress, Iași, 2003, p. 201.

¹⁷ *Filocalia de la Optina*, Editura Egumenița, 2010, vol II, p. 325. Sfântul Ioan Gură de Aur gândește la fel: „Când vedem pe unii uimiți și înspăimântați, îi încurajăm pe dânsii cu surâsul... ca astfel sufletul să se înalțe, iar nu să se moleșească.” (în *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Evrei*, omilia XV, p. 216)

multă vreme”. Dracul s-a ținut de cuvânt: a ieșit din om și a intrat în el. După 12 ani de *chirie*, datorită postului și rugăciunii, necuratul n-a mai rezistat și a plecat. Părintele l-a întrebat: „Ce faci? De ce fugi? Mai rămâi! De unde atâta grabă?” La care dracul i-a răspuns: „Blestemat să fie ceasul în care te-am cunoscut, călugăre, și Dumnezeu să te pedepsească precum știe”, și s-a făcut nevăzut¹⁸.

Pe aceleași meridiane, odată, fiind avva Macarie plecat, i-a intrat un hoț în chilie și când s-a întors, l-a găsit pe acela încărcându-și cămila cu lucrurile sale. El a intrat în chilie și a început să-l ajute pe hoț să care lucrurile. După ce-a încărcat tot, hoțul s-a apucat să bată cămila, ca să se scoale în picioare, dar cămila nu vroia și pace. Văzând că nu se scoală, avva Macarie a intrat în chilie și a căutat o săpăligă. A luat-o și a pus-o pe cămilă zicând: „Uite, frate, asta aștepta cămila”. După care bătrânul a bătut-o peste un picior și i-a zis: „Scoală-te”. Îndată cămila s-a sculat și, datorită vorbeii lui, a mers câțiva pași. Apoi iar s-a așezat și nu s-a mai sculat până când nu s-au descărcat toate lucrurile furate. După aceea a plecat¹⁹. În viața Sfântului Spiridon citim că, pe când era cioban, într-o noapte au venit niște hoți să-l prade, dar prin lucrarea lui Dumnezeu nu s-au mai putut mișca de lângă turmă până dimineața. Atunci, Sfântul l-a trimis pe un ajutor, poruncindu-i: „Du-te și dă-le un berbec și slobozește-i că s-au ostenit priveghind toată noaptea”. Întâmplările din această serie, în care umorul se împletește (e perihoretic) cu compasiunea, culminează cu aceea în care un pustnic în sihăstria sa depărtată de lume, aflat la rugăciunea de noapte, aude cum un hoț se strecoară înăuntru, crezând că doarme. Acesta din urmă tresare când aude glasul Părintelui: „Fiule, n-ai fost prea inspirat în noaptea aceasta. Tot ce am e această pătură. Ia-o, e o noapte friguroasă, o să ai nevoie de ea”. Hoțul a înfășcat-o și s-a făcut nevăzut. În urma lui, călugărul petrecându-l cu privirea și-a spus: „Ce noapte superbă, ce lună plină! Dacă aș fi putut, i-aș fi dăruit-o!”

Iată încă o anecdotă din aceeași clasă:

Într-o seară, pe când un călugăr își făcea lectura duhovnicească a intrat peste el un hoț cu o sabie ascuțită, cerându-i banii sau viața. Călugărul i-a spus: „Nu mă deranja. Poți găsi banii în sertarul acela”. Apoi s-a întors la cartea în care citea. Imediat însă și-a amintit ceva și a strigat: „Nu-i lua pe toți. Am nevoie de niște bani să plătesc dajdia”. Intrusul a strâns aproape toți banii și se pregătea să plece. „Mulțumește persoanei care-ți face un cadou”, a adăugat monahul. Omul, extrem de mirat, a bâlguțit ceva și a dispărut. Câteva zile mai târziu, individul a fost prins și a mărturisit, printre altele, răul făcut călugărului. Când acesta a fost chemat ca martor, a spus: „Cel puțin în ceea ce mă privește, omul acesta nu este hoț. I-am dat banii de bună voie, iar el mi-a mulțumit pentru ei”. După ce și-a ispășit pedeapsa, omul acela s-a întors și a devenit discipolul monahului.

Umorul plin de compasiune, acel umor în care nu există urmă de superioritate la cel ce-l practică, e transformator. Altfel alunecă ușor în ironie, în zeflemea sau batjocură. Balzac, scâldându-se într-o sărăcie lucie, se trezește într-o noapte la zgomotul produs de un hoț care-i

¹⁸ Întâmplarea demonstrează că râsul poate fi și o formă de exorcizare: „De vreme ce râsul diminuează frica de viață și de moarte, omul a căutat să-l ia în râs până și pe diavol. Prin urmare, râsul are și o funcție de exorcizare, de alungare a «răului». Când râdem, o facem și pentru a dovedi că ținem sub control sursa tensiunilor” (Teodor Baconsky), a temerilor noastre.

¹⁹ *Pateric*, Macarie 40. *Neurofenul duhovnicesc* îl creditează și cu următoarea întâmplare: „Avva Macarie avea un câine care îl urma peste tot cu fidelitate. Într-o zi, în timp ce înainta în deșert, a fost ajuns din urma de un țăran care i s-a plâns: «Avva, azi-dimineață, câinele tău mi-a mâncat o găină!» «Frate, bine că mi-ai zis, căci în seara aceasta n-o să-i mai dau nimic să mănânce»”.

cotrobăia prin dulapuri și sertare. Romancierul izbucnește într-un hohot de râs batjocoritor, care îl irită pe infractor: „Pentru ce râzi?” îl întreabă. „Pentru că te ostenești să găsești noaptea ceea ce eu nu reușesc să găsesc ziua”.

Umorul însă își dă testul atunci când vine vorba de a râde de tine. Omul duhovnicesc râde de sine. Avva Macarie, atunci când e acuzat că a necinstit o fecioară din sat, nu doar că acceptă acuzația nedreaptă și toate asprele batjocuri la adresa lui ale întregii comunități, ci îi și pune în brațe celui ce îl ajuta coșurile pe care le împletise, spunându-i: „Vinde-le și dă-i femeii mele să mănânce”. Și-și spunea în cuget: „Macarie, ți-ai găsit femeie, trebuie să lucrezi un pic mai mult, ca să o hrănești”²⁰. Un tovarăș de Pateric al avvei Macarie, avva Longinus a fost odată căutat de o femeie bolnavă de cancer la sân. Întâlnindu-se cu el și necunoscându-l, l-a întrebat unde locuiește Longinus. Bătrânul i-a răspuns: „Ce vrei cu mincinosul acela? Nu te duce la dânsul. Este un înșelător. Dar, ce-ai pățit?” Femeia i-a arătat boala. Atunci el a făcut o cruce peste loc și a lăsat-o să plece zicînd: „Mergi, Dumnezeu o să te vindece, Longinus nu-ți poate fi de nici un folos”. Femeia a plecat cu credință în cuvântul lui și s-a vindecat îndată. Pe urmă a povestit citorva persoane despre cele întâmplate, descriindu-l pe bătrân, și așa a aflat că el era avva Longinus²¹.

Harismaticul Părinte Porfirie Bairaktaris e și el un bun exemplu al acestui umor care țintește spre tine însuși. Odată, pe când era preot capelan la Clinica din Atena, marele bătrân a fost rugat să facă o rugăciune în casa unor oameni din societatea înaltă. El mărturisește: „Sunt un om foarte simplu, fără educație, necunoscând eticheta socială, un copil de la munte. De la o vârstă fragedă am fost trimis la nașul meu din Pireu. Făceam curățenie la magazinul său, ajutam în gospodărie. Nu se ocupa nimeni de mine. Fetele îmi aduceau mâncarea în mansarda unde dormeam. Astfel că nu știam nici cum să țin în mână furculița și lingura la masă. Mai târziu, ca ucenic a doi bătrâni simpli dintr-o sihăstrie a Sfântului Munte, nu am progresat la acest capitol cu nimic, deoarece bunele maniere nu se aflau printre preocupările lor. Mai târziu, ajuns preot la Atena, în general nu mergeam acolo unde eram invitat. Dar odată am fost chemat să citesc rugăciuni pentru o femeie care lucra lângă Policlinică. O femeie evlavioasă, deosebită. Până când am ajuns acasă la ea și i-am citit rugăciunile s-a făcut târziu, însă ea și soțul ei au insistat să rămân să mănânc cu ei.

„Nu, am spus. Mă tem că nu pot. Trebuie să plec”.

Bărbatul femeii a spus:

„Vom fi foarte ofenșați dacă nu rămâi, fiindcă știm că nu ai mâncat. Ne vom simți jigniți dacă pleci. Fă-ne cinstea aceasta. O s-o cunoști și pe fetița noastră”.

Nu erau căsătoriți de mult timp. Aveau o fetiță adorabilă. Astfel că până la urmă am acceptat. Am spus rugăciunea, am binecuvântat masa și am început să mâncăm. Dar fiica lor, văzând cum mănânc, a exclamat:

²⁰ Pateric, Macarie 1. Și tot în Pateric citim că Avva Olimpiu de la Chilia a fost ispitit de curvie. Gândul rău îi zice: „Du-te și ia-ți femeie!”. El s-a sculat, a făcut lut și a plăsmuit o femeie. Apoi își zice în sine: „Iată femeia ta, trebuie să muncești mult pentru ea, ca să o hrănești”; și a început să muncească mai abitor ca înainte. A doua zi a făcut din nou lut și a plăsmuit o fată, zicîndu-și: „Femeia ta a născut. Trebuie să muncești și mai mult, ca să-ți hrănești și să-ți îmbraci copilul”. Și făcînd așa a rămas fără vlagă. Atunci îi zice gândului: „Nu mai suport osteneala”. Gândul i-a răspuns: „Dacă nu suporti osteneala, atunci nu-ți căuta femeie”; și văzându-i Dumnezeu chinul, i-a luat ispita și s-a potolit (Pateric, Avva Olimpiu 2).

²¹ Pateric, Longinus 3.

„Mamă, nu ține bine lingura!”. Un copil aude de multe ori de la mama lui: „Mamă, nu e bine. Mamă, nu așa”, până se deprinde cum să țină lingura. De aceea, când reușește, în inocența lui e foarte serios și exigent în ce privește modul în care ceilalți uzează de tacâmuri.

„Mamă, nu ține bine lingura!”

„Taci! Taci”, a încercat mama să dreagă situația.

Dar să tacă fetița nu voia:

„Nu ține cum trebuie lingura!”

Ce jenă! Ce încurcătură! Am privit cum țineau lingurile și am făcut la fel. Apoi mi-au dat să mănânc ceva cu furculița. Imediat fetița a început să ciripescă:

„Nu ține bine furculița! Nu ține bine furculița!”

„Vai ! Vai!”! Vezi cât de simplu eram?”, încheie râzând Părintele.

Există un răs de tine însuși, care ajută sporirea duhovnicească și care îi dezarmează pe ceilalți²². Părintele Proclu, copil de 12-13 ani, novice la Sihăstria își amintește: „Eu, pe când mă aflam în Sfânta Mănăstire, după ce gătam ascultarea la vite și mă întorceam la Sfântul Lăcaș, pășeam tot felul de lucruri de la frați. Frații mă trăgeau de opinci, își râdeau de mine că eram mititel, că imi crescuseră niște mustăți lungi; și mă trăgeau de mustăți...

Și atunci m-am dus eu la duhovnicul meu și i-am spus ce am pe suflet:

– Prea Cuvioase, uitați ce fac frații aceia cu mine! Uite cum râd de mine!

Atunci, duhovnicul meu mi-a dat un sfat foarte bun: Mi-a zis el:

– Părinte, uite ceva... Ca să-i împaci, să faci astfel: când vezi că mai râd de tine, atunci să râzi și tu cu ei. Dar să râzi tot de tine! Să nu care cumva să faci altceva. Doar atât să iei aminte: râzi și tu alături de ei, râzi și tu de tine!

Și, ce să vezi?! Făcând eu astfel, acei frați imediat s-au potolit. Gata cu batjocura! Și, până atunci, cu cât mă supăram, cu atât se agitau și ei asupra mea. Vezi?”²³. Ridiculizarea este, după Shaftesbury, testul adevărului. Te-ai supărat, Părinte? ar întreba Păcală²⁴. Dar uneori rolurile se pot inversa. Se povestește că într-o mănăstire din Orientul Îndepărtat trăia un călugăr care nu avea nici carismă, nici cine știe ce calități care să-l evidențieze. Era sârguincios, scrupulos și îndatoritor. Nici prea inteligent nu era, nu strălucea în controversile rituale sau dogmatice. Stătea la locul lui, ultimul, își vedea de treburile menajere, mătura, tăia lemne, se făcea folositor. Toți țineau mult la el. Călugărul avea o singură manie puțin cam agasantă. De fiecare dată când întâlnea pe cineva, rostea gassho, acel salut în care se împreunează mâinile în dreptul feței, însemnând respect profund. Mai treacă-meargă când era vorba de mai marii mănăstirii, de cei în vârstă, respectați de toți, dar el adresa gassho și novicilor, servitorilor, vagabonzilor, oricui. Numai pe măgarul mănăstirii nu-l salutase astfel! Acest călugăr a căzut în mâna bandiților pe când se afla într-o călătorie pentru treburile mănăstirii.

– Călugăre! Dă-ne punga că altfel îți tăiem gâtul!

– Stăpâne, a răspuns călugărul umil, am la mine doar o scrisoare, pe care trebuie să o duc la mănăstirea din Edo.

²² Pe lângă aceasta, „Persoana care știe să râdă de ea însăși nu va înceta niciodată să se amuze” (Shirley MacLaine).

²³ Părintele Proclu Nicău, *Cuvinte din chilie*, Editura Lumea Crediței, București, 2008, p. 22-23

²⁴ Merită remarcat faptul că peste oamenii așa-zis sensibili, adică peste cei ce se tulbură imediat din orice nimic, dă mereu Păcală, conform Legii lui Sir Walter: „Tendința ca fumul de țigară, de grătar, de la focul de tabără să se abată spre fața unei persoane variază direct proporțional cu sensibilitatea persoanei la fum”.

Apoi le-a adresat gassho bandiților, înclinându-se până la pământ.

– De ce ne adresezi acest salut? s-a răstit șeful bandiților, dezorientat. Ți bați joc de noi?

– O, nu, Stăpâne, a răspuns călugărul pe un ton convingător. Voi sunteți niște iluminați, niște mari sfinți...

Tâlharii i-au administrat o bătăută bună cu bastonul, strigându-i:

– Ține! Să-ți fie învățătură de minte să mai râzi de oameni! Dar i-au lăsat viața.

Călugărul umil a fugit și, în timp ce fugea, repeta:

– Trebuie să vă respect, căci puteți să deveniți niște mari sfinți!

Referindu-se la perioada când securiștii îl căutau ca să-l „salte”, Părintele Proclu spunea: „Se vede treaba că aveau evlavie mare să se întâlnească cu mine. Când întrebau oamenii ce au cu mine, de ce mă caută, le răspundea: *Vrem să-l arestăm, că și așa țice că are nevoie de multă liniște*”²⁵, că-i place liniștea.

În singurătatea sihăstriei sale, Daigu Ryokan nu poate practica decât autoironia. El scrie într-un poem autobiografic: „Anul trecut un călugăr idiot./ Anul acesta – nici o schimbare”. Acest fel de râs e de mare ajutor în distrugerea ego-ului, a orgoliului. Atâta timp cât continui să râzi de alții, ego-ul tău e viu și nevătămat. În ziua în care ai început să râzi de tine însuși, atunci devii treptat tot mai conștient de ceea ce ești, ajungi un martor, un observator al propriilor manifestări. Atunci ego-ul tău începe să se dizolve.

Adevăratul umor înseamnă a ști să râzi de tine însuși, chiar și în situațiile dramatice. Înainte de a fi ghilotinat, un rege nu și-a pierdut simțul umorului. El i se adresează călăului: „Nu cumva să uitați să arătați poporului capul meu: nu vede în fiecare zi așa ceva”.

Când vei ajunge să râzi de tine însuși, atunci nu vei mai râde de ceilalți. Omul obișnuit, însă, râde întotdeauna de cei din jur. El nu poate gusta glumele la adresa sa. Pentru el, nici o sabie nu e așa de ascuțită ca o glumă. O glumă bună nu lovește direct, ci lovește într-un personaj – un fraier, un țap ispășitor – în care te poți regăsi. Dar dacă nu poți accepta jovial asta, nu vei putea râde de propria persoană la auzul glumelor făcute la adresa ta și vei deveni serios și grav, chiar te vei înfuria. Invers, omul înțelept când spune sau face o glumă se pune pe sine în postura omului prost, niciodată pe altcineva. Nebunii pentru Hristos intenționat îi stărneau pe oameni să râdă de ei, să-i batjocorească, să-i umilească. Era cel mai bun test pentru a vedea dacă omul cel vechi din ei a murit și, de asemenea, una din cele mai bune modalități de a-și camufla sfințenia. Părintele Maxim, ucenic al cuviosului Paisie, azi episcop în Cipru, rememorează prima întâlnire cu această figură deja legendară, în septembrie 1976: „Am mers să-l văd împreună cu doi colegi pe când eram încă student la Universitatea din Tesalonic. Auzisem atât de multe povestindu-se depre minunile atribuite lui, încât eram foarte curioși să-l vedem. Ne așteptam să întâlnim un ascet înfricoșător, o ființă nepământească. În schimb, am dat de un om arătând simplu și smerit care spunea glume pe bandă rulantă făcându-i pe toți să râdă în hohote. La un moment dat și-a scos papucii și a început să sară pe o saltea precum un clown. Era înveselitor și în același timp dezamăgitor. Foarte probabil, m-am gândit, nu e tot la cap”. „A încercat să dărâme părerile tale preconcepute despre sfințenia lui”, a fost de părere Ștefan, un cunoscut al Părintelui Maxim. „Desigur, a replicat Părintele Maxim, dar la vremea aceea nu pricepeam căile sfinților. Mă gândeam că e într-adevăr nebun, nu că se preface a fi așa. A trebuit să treacă ceva timp pentru a pricepe că bătrânul Paisie ascunsese în lăuntrul său splendoarea și măreția harului Duhului Sfânt”.

²⁵ Părintele Proclu Nicău, op. cit., p. 29.

O glumă bună, bine aleasă, spusă la momentul potrivit de omul potrivit poate avea un efect mult mai puternic decât o seacă predică moralizatoare. Adevăratele glume conțin multă înțelepciune, nu sunt deloc imorale, triviale. Gluma e o pildă îmbrăcată în haine secularizate. Glumele sunt o critică acidă a tarelor familiale și sociale, a viciilor. Ele conțin mult adevăr care doare²⁶, dar care în această formă e primit mai ușor. Din acest motiv, Francis Bacon definea gluma ca „o trăsură bună pentru adevăr”. Gluma e un (cal) *troian* care se insinuează abil în cetatea prejudecăților și falsității noastre și asta cu atât mai ușor cu cât *darul* ne e făcut de părinți duhovnicești. Oamenii ca Arsenie Papacioc, Paisie Aghioritul, Teofil Pârâian nu uzează doar de *troieni*, de loviturile meșteșugite cu tacul de biliard, ci și de atacul la baionetă. Ei sunt, nu de puține ori, în mod direct hâtri, mucaliți, corozivi. Niște tineri lipsiți de evlavie veniseră la cuviosul Paisie cerându-i ironic să le facă o minune. Părintele le-a măsurat cu măsura cu care ei măsuraseră. „Așteptați puțin”, le-a spus, și s-a întors cu un cuțit mare de bucătărie. „Iată, această minune m-am gândit s-o fac: să vă tai capetele, apoi să vi le pun la loc”. Altădată, când l-au vizitat doi mireni, întrebându-l ce face, dar cu subînțelesul că taie frunze la câini acolo în pustie, că e *o putoare în haine negre*, cuviosul, aflat lângă un mușuroi, le-a dat răspunsul care îl meritau: „Păzesc furnicile să nu se bată”. Un altul, care voia să se căsătorească și căuta pentru aceasta o tânăra, l-a rugat pe Stareț să-l ajute. Acesta i-a răspuns: „Adică ce vrei să fac eu? În cele din urmă, din monah mă veți face peșitor!” Apoi i-a spus: „Să căutați, atât tu, cât și rudele și prietenii tăi, o fată din Biserică și să faci familie. Nu este nevoie să cauți multe fete”²⁷. E cam același lucru pe oricare ai alege-o, ar comenta un celibatar malițios, povestindu-le despre un tânăr care îl întreabă pe un avvă de ce căsătoria e numită „sfântă” *de către Biserică? Pentru că printre cei căsătoriți sunt mulți martiri, răspunse surâzând bătrînul. Și Părintele Cleopa, care părea 100% seriozitate, avea momente în care își dezvăluia simțul umorului. Într-o seară, pe când se retrăgea la chilie, doua fete puțin trecute de prima tinerețe, așteptau cuminți pe prispă chiliei. Marele dubovnic le iscodi asupra pricinii prezenței lor, iar răspunsul veni de-ndată: „Părinte, vrem să faceți și pentru noi o mică rugăciune ca să ne putem mărita!” Bătrînul privi mai bine la chipurile nu tocmai frumoase ale celor două fete, și-apoi, dând ușor din cap, le zise: „Dragele moșului, în cazul vostru e nevoie de multă, de foarte multă rugăciune”. Întâmplarea îmi amintește de o glumă: O femeie se plimba pe plajă, când, deodată, dădu peste lampa lui Aladin. O ridică, o frecă și apără duhul. Femeia, încântată, îl ceru să-i îndeplinească trei dorințe. Duhul îi răspunse: „Nu. Datorită crizei nu-ți pot îndeplini decât una singură. De aceea, gândește-te bine care ar fi aceea”. Femeia scoase o hartă și spuse: „Vezi harta asta? Și îi arată o hartă cu Orientul Mijlociul Vreau ca toate țările astea cu creștini, evrei și musulmani să înceteze să se războiască!” Duhul se uită la hartă și exclamă: „Greu lucru îmi ceri. Aceste țări sunt în război de multe sute de ani! Acest loc e cel mai instabil de pe pământ. Oi avea eu putere, dar ceea ce vrei tu mă depășește! De aceea pune-ți altă dorință!” Femeia se gândi un minut și spuse: „Ei bine, niciodată n-am reușit să găsesc bărbatul potrivit: un bărbat care să fie atent și amuzant; care când iese de la servicii să vină direct acasă, să nu mai întârzie pe la cârciumă cu prietenii; care să nu se uite după alte femei; căruia să-i placă să gătească și să ajute la curățenia casei, care să-mi iubească părinții, în special pe maică-mea; care să nu se piardă vremea cu emisiuni sportive; care să mă asculte cu*

²⁶ George Bernard Shaw scrie cu cinism: „Felul meu de a glumi este să spun adevărul. Aceasta este cea mai nostimă glumă din lume”. O astfel de glumă adesea costă: „S-a constatat că umoriștii trăiesc mai mult, când nu râd de contemporanii lor” (Vasile Ghica).

²⁷ Printre criteriile după care femeile își aleg partenerul de viață se află și simțul umorului, cel puțin așa arată multe studii efectuate în acest sens. Și pe bună dreptate, pentru că umorul este un izvor inepuizabil de efecte benefice, atât în ceea ce privește sănătatea mentală, cât și cea fizică.

adevărat când vreau să-i împărtășesc sentimentele mele. Cam asta îmi doresc... un partener de suflet!” Duhul se gândi preț de câteva minute, privi lung, oftă adânc și spuse: „Știi ce, mai dă-mi să văd încă o dată harta aia!”

La Părintele Papacioc au venit odată doi tineri, de astă dată căsătoriți, puținel cam habotnici în ce privește perspectiva pe care o aveau despre viața intimă a unui cuplu, cerându-i să le confirme că marțea și joia sunt singurele zile permise. Acesta le-a răspuns: „Dacă sunteți în stare, și mai des!”. A concentrat toată aciditatea pe ultimul cuvânt. Aceia se așteptau să le spună: „Dacă sunteți în stare, și mai rar”. A voit să echilibreze balanța, să-i scoată din extrema în care se aflau. Pe aceeași linie, Părintele Teofil le spunea unora care aveau o râvnă exagerată și ca urmare complexe de vinovăție pe măsură: „Lucrurile nu-s așa că am tușit – am greșit, am strănutat – am făcut păcat!”

Gluma nu pierde ocazia de a da un bobârnac excesului. „*Un frate mai tânăr i-a spus bătrânului pe care îl cerceta: «Avva, ca să meditez la scurtimea vieții aș vrea să-mi găsești un craniu! Cred că m-ar ajuta să mă concentrez la rugăciune». Bătrânul i-a promis că o să-i facă pe voie, însă i-a adus fratelui nu un craniu, ci două. «Avva, de ce două?» «Ca să-ți sporești râvna! Ține, frate, aceste două cranii ale Marelui Sfânt Atanasie: unul din vremea tinereții, iar celălalt din vremea bătrâneții»*”. Cât timp n-ai trezvie, prezență de spirit, va trebui să plasezi un craniu în bucătărie, altul în dormitor, altul în colțul de rugăciune, cu un altul vei pleca în călătorie. Îi vei cere: „Părinte, mai fă-mi rost de un craniu să-l am în atelier, la locul de muncă...”

Iată încă o întâmplare hazlie din viața Părintelui Paisie povestită de Părintele Epifanie Theodoropoulos. Acestuia din urmă un habotnic, reproșându-i că face pogorăminte prea mari în ce privește postul, i-a spus:

– *Numai atunci trebuie ca duhovnicul să dea binecuvântare să se dezlege postul pe motive de sănătate, când potrivit cu cele spuse de Sfinții Părinți ai Bisericii noastre, este în astfel de stare, încât, fiind întins pe pat și luând foc casa din cele patru colțuri, să nu se poată scula să fugă. Atât de bolnav trebuie să fie.*

Atunci Starețul i-a răspuns:

– *Sfinții Părinți nu spun astfel de lucruri.*

– *Spun, insistă acela.*

– *Nu spun, deoarece Sfinții Părinți nu spun prostii!* Eu spovedesc oameni ținuiți în pat, ce au avut comotii cerebrale, sau infarct, sau sunt betegi din pricina diferitelor boli nervoase ereditare, care nu numai că pot posti, dar și medical li se impune să postească datorită bolii lor. Dimpotrivă, am fii duhovnicești care par a fi sănătoși, deoarece sunt activi și lucrează, dar li se impune să dezlege postul, din pricina neputinței lor ascunse, de pildă: diabetul zaharat. Așadar, criteriul dezlegării sau nu a postului nu este dacă cineva este ținuit în pat sau merge, ci felul suferinței și părerea medicilor evlavioși care vor fi întrebați.

Povestindu-i Cuviosului Paisie întâmplarea, acesta a răspuns:

– *Desigur, așa să faci! La oricare bolnav vei merge să ai cu tine un bidon cu benzină și dacă îți cere să nu postească pentru motive de sănătate, să-i spui: „Așteaptă o clipă!”. Aruncă atunci benzină în cele patru părți ale camerei lui și dă-i foc. Dacă îl vei vedea că nu se poate mișca și e în primejdie să ardă, să-i îngădui să dezlege. Dar dacă-l vei vedea că sare și fugă să se salveze, să-i spui: „Nu te pot dezlega! Tu trebuie să postești!”*

Așadar, gluma profită mereu de oportunitatea de a-i da cu tifla excesului, dar și falsității. Nu te poți abține să nu râzi de înfumuratul care se pretinde a fi altceva decât este. IPS Iustinian al Maramureșului își amintea că, în urmă cu mulți ani, pe când era stareț a venit un securist la mânăstire și l-a întrebat de ce s-a făcut călugăr. El a dat să-i răspundă:

– *Trăia cândva un om pe nume Socrate...*

– Îl știu, l-a întrerupt securistul, lucra la noi la fermă.

– O, nu, nu era acela, a zâmbit starețul. Acel Socrate nu se ocupa cu zootehnia, nici cu horticultura, ci cu filosofia. Avea o metodă care astăzi îi poartă numele, metoda socratică, și care constă în a răspunde cu întrebare la întrebare. Deci, te întreb și eu: Tu de ce te-ai făcut securist?

– Ca să servesc patria, a venit prompt răspunsul.

– Vezi, a continuat starețul, și țărani și muncitorii și noi călugării, fiecare în felul său, tot același lucru îl facem: slujim țara și neamul.

Simțul umorului presupune inteligență și prezență de spirit²⁸. Ajuns la Athos, un sectar, predicator cu școli înalte, încerca să-i convingă pe călugării de-acolo că el e Proorocul Ilie și că, așa cum spune Scriptura, dacă el a venit, atunci și sfârșitul lumii e aproape. Însuși Domnul, pretindea el, îl trimisese pe pământ pentru a-L predica oamenilor pe Hristos. Asta propovăduia înșelatul din mănăstire în mănăstire, căci era un bun teolog și cunoștea Scripturile pe de rost. Și pentru că orice dispută teologică nu mai ducea la nici un rezultat, călugării îl chemară în ajutor pe un Părinte îmbunătățit, care trăia în pustie. Sosit la locul cu pricina, Cuviosul nu se-ntinse la discuții contradictorii cu ereticul, ci-i zise doar atât: „Dacă tu ești Proorocul Ilie, atunci ar trebui să fii tăiat împrejur. Mai întâi convinge-ne de asta, și-apoi mai stăm de vorbă!” Și n-a mai fost nevoie să stea de vorbă. Agnes Repplier sesiza că acele monstruoase absurdități care rezistă în fața diviziilor de argumente serioase sunt făcute imediat praf de o glumă, de o replică usturătoare sau de un hohot de râs (de sunetul funebru al dangătului său)²⁹. Există destule situații în viață atât de încâlcite, pline de noduri gordiene, pentru care sabia cea mai potrivită e cea a râsului (Gordon W. Allport).

Glumele nu subînțeleg doar inteligența celui în cauză, ci o trezesc și o ascut și pe a celorlalți. Și asta pentru că sunt zămislite de oameni înzestrați cu inteligență și cu simțul umorului. Feodor Mihailovici Dostoievski credea că „Umorul este agerimea spiritului”. De fapt, „cu cât este mai inteligent, cu atâta un umorist are mai puțină nevoie să deformeze realitatea ca să o facă mai semnificativă” (Andre Gide). Un umor fără inteligență e grotesc, caricatural, prostesc, umor de răcani, de cazarmă, de cartier. Acest umor are în el agresivitate, violență, josnicie, insultă. El maschează răutatea, frustrarea, răzbunarea. Invers, o inteligență fără umor e una robotică, mașinală, fără viață. Tudor Octavian avea dreptate când scria: „Moartea începe în clipa în care îți pierzi humorul”³⁰. Într-un gând cu el, Charlie Chaplin crede că „o zi fără râs este o zi pierdută”, iar după Mort Walker, „șapte zile fără râs fac o săptămână”.

Dar pe lângă cele două moduri de a râde (de ceilalți sau de tine), mai există unul oarecum neutru, senin, al omului împăcat cu sine, cu ceilalți, cu existența. El e formidabil descris în haiku-uri. Iată câteva exemple:

„Cum trebuie să cânti?/ Broasca și ciocârlia/ nu sunt de acord” (Masaoka Shiki);

„O, melcule,/ Suie muntele Fuji! Dar încet, încet...” (Kobayasi Issa);

„Nici în fața Maiestății Sale,/ sperietoare nu-și scoate / pălăria împletită” (Dansui);

„Ea luptă cu mine. Eu voi lăsa ochii primul în jos/ sau broasca?” (Issa);

„Aversă de primăvară./ Un melc traversează aleea/ fără umbrelă?”;

²⁸ Cel ce râde la urmă n-a prins poanta.

²⁹ „Nimic nu poate pune mai mult în încurcătură pe un înțelept decât râsul unui nătâng” (Byron). Cu așa înțelepți... “Un râs zgomotos, asemeni nechezatului unui cal, valorează mai mult decât zece mii de silogisme. Este nu numai mult mai eficace, ci și mult mai inteligent.” (H. I. Mencken)

³⁰ Ai obosit, ai devenit rigid, ți-ai pierdut prezența de spirit, nu mai știi să râzi de tine însuși, de comicul unor situații în care viața te pune.

„Un fluture/cântă la acordeon /pe burdihanul câmpiei”; „Să fie verde/ era deja sătul/ ardeiu.”;

„O frunză în noroi/ suratele îi trec prin față/ cu nasul în vânt”;

„Dimineață cenușie./ o pasăre cântă/ ca să o încurajeze”;

„Ciocănitorea/ contemplă gânditoare/ lemnul colibei mele” (Kobayashi Issa).

„O floarea-soarelui pierdută/ într-un câmp de porumb/coboară nasul”.

„Un greiere/ în câmpul de porumb/ luna ascultă...”

„Gladiolele culcate sub ploaie/ își netezesc petalele/ fără ranchiună...”

Deși poate părea scandalos pentru unii teologi, umorul e o calitate esențială a sfințeniei, face parte din ea, căci ce sfințenie ar putea fi aceea care se tulbură de o glumă făcută pe seama sa? Patericul relatează despre avva Macarie că, dacă vreun frate se apropia de el cu teamă, ca de un bătrân mare și sfânt, nici nu-i vorbea. Dacă însă vreun frate îi zicea în răs: „Avva, când erai cămilar și furai sodă ca s-o vinzi, paznicii nu te băteau?” ,aceluia îi răspundea cu bucurie la ceea ce-l întreba³¹. Când întâlnești un om care nu știe de glumă, care nu cunoaște autoironia, când dai un om care este 100% seriozitate³², fugi cât de repede poți, în orice direcție îți e la îndemână. „Un om fără simțul umorului, spun orientalii, este aidoma unui pom fără flori!” ,fără mireasmă, fără freamătul tainei. În volumul *Îndemn la simplitate*, Ernest Bernea nota: „Există un altfel de răs decât cel obișnuit, un răs creator. E vorba de humor. Oamenii care sunt dăruți cu acest simț al umorului sunt dintre cei mai buni. Râsul lor este pozitiv, este luminat. Râsul lor este o bucată din dorul nostru de viață. Humorul este blând; batjocura este crudă. Humorul este uman; râsul batjocoritor este inuman³³. Inteligența este prezentă în humor ca și în batjocură, dar această aleasă însușire a omului este aci curată, nu este pervertită, drăcească, cum e în al doilea caz”. Bernea sesizează foarte adânc că humorul e un dar, o harismă³⁴ și că el aduce lumină celor din jur. Victor Hugo credea că „Râsul este soarele ce alungă iarna de pe chipul oamenilor”, iar mama lui Ion Creangă își îndemna odrasla: „**Ieși, copile cu părul bălai, afară și râde la soare doar s-o îndrepta vremea!**” Un astfel de răs are efect atât asupra oamenilor, cât și asupra cosmosului. Râsul inocent, cristalin al copilului, acest răs *pur și simplu*, care vine chiar din centrul ființei lor, fiind un semn de sănătate și inteligență, are o mare capacitate de seducție³⁵. Îi cucerește nu doar pe oameni, ci chiar și natura. Otilia Cazimir îl descrie genial: „Băteau din palme și râdeau copiii/ Cu râsul crud al nevinovăției”. Odată cu ieșirea din copilărie omul pierde acest răs *pur și simplu* și trece la râsul *pentru*, la râsul elitist prin care îți demonstrezi inteligența, superioritatea, apartenența. Foarte puțini oameni mai regăsesc acel răs al copilăriei și o fac doar odată cu regăsirea inocenței. Dar există, totuși, o diferență esențială între râsetele lor. Atunci când, de exemplu, o bătrână sau un infirm se împiedică și cade, în veselia copiilor cruzimea și inocența se împletesc³⁶. În râsul unui om care a redescoperit inocența, acea cruzime nu mai e de găsit. Un astfel de om e

³¹ Pateric, Macarie 31.

³² Pe astfel de oameni îi vizează Voltaire când scrie: „Dumnezeu e un comediant care joacă în fața unei audiențe prea înfricoșate pentru a râde”. Alții sunt duplicitari: „Pentru unii, umorul este muzica ușoară a literaturii, le place să-l guste, dar să-l și desconsidere” (Vasile Ghica).

³³ De aceea, după Sfântul Ioan Gură de Aur, „chiar de ar face cineva toate faptele cele bune, însă ar fi batjocoritor, nu va intra în împărăția cerurilor.” (*Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni*, omilia IV, p. 40).

³⁴ Rita Mae Brown crede greșit că „sursa umorului este încrederea în sine”. Într-adevăr, un om încrezător în sine e relaxat, își permite să glumească, dar asta nu înseamnă că are simțul umorului. Glumele lui pot fi nesărate, insipide.

³⁵ Știa doamna Creangă ce știa.

³⁶ Copilul sesizează comical situației, nu tragismul ei.

plin de compasiune pentru toți, dar nu ezită să se joace și să râdă cu copiii. Călugării rățăcitori puteau fi întâlniți frecvent în Rusia. O mamă i-a interzis fiului ei să aibă cel mai mic contact cu aceștia, căci, în timp ce unii aveau reputația de redevabili sfinți, alții erau cunoscuți drept șarlatani deghizați. Într-o zi, femeia a privit pe fereastră și a văzut un asemenea ascet înconjurat de copiii din sat. Spre surpriza ei, omul făcea tumburi ca să-i amuze pe copii, fără să-i pese de demnitatea sa de adult. Femeia a fost atât de impresionată, încât și-a chemat copilul și i-a spus: „Vezi, fiule, acela e un om sfânt. Poți să mergi să te joci cu el”. Noi nu putem percepe ce înseamnă cu adevărat regăsirea acestei inocențe. Îi considerăm pe acești oameni că au dat în mintea copiilor, când de fapt ei au regăsit inocența lor. Ryokan este unul dintre ei. Îi plăcea să se joace cu copiii. Se juca cu ei chiar și de-a v-ați ascunselea. Într-o seară, era rândul lui să se ascundă, iar el s-a ascuns în câmp, sub o căpiță de fân. Se întuneca, iar copiii, pentru că nu au reușit să-l găsească, au plecat de pe câmp. În dimineața următoare, devreme, a venit un fermier care trebuia să ridice căpița. Găsindu-l pe Ryokan acolo, a exclamat:

– O, Ryokan-sama! Ce faci aici?

Maestrul a răspuns:

– Ssst! Nu vorbi atât de tare, mă vor găsi copiii.

I-a așteptat toată noaptea pe copii sub căpița de fân!

Se vede de la o poștă că cei mici sunt atrași de adulții hazlii. Lucrurile rămân valabile și la cei mari. Părinții duhovnicești care îi fac pe oameni să râdă au cea mai mare priză la public: Arsenie Papacioc, Teofil Pârâian, Constantin Necula sunt exemple elocvente. Primul dintre ei, pe când avea 95 de ani, a fost întrebat: „Ce le recomandați în primul rând creștinilor care doresc să sporească în viața duhovnicească?”. El a dat următorul răspuns: „Eu recomand o stare de veselie interioară, lăuntrică, din inimă, o stare ce înseamnă rugăciune neîncetată³⁷. O stare de veselie adevărată... O stare de veselie, cu orice chip. Dacă-i întristare, se clocesc ouăle diavolului. E o stare de absență, de întunecare³⁸. O vorbă spune că „Un sfânt trist e un trist sfânt”. Nu e de fapt un sfânt, ci un om vrednic de milă, căci „Veselia omului e ca mirosul florilor: ea nu se înalță din suflete veștede” (Nicolae Iorga). Un Sfânt nu poate fi trist pentru că harul, Hristos-*veselia cea adevărată*, sălășluiește în inima sa. Da, Sfântul e plin de compasiune pentru ceilalți, dar nu trist. Oare ne-am mai duce la un duhovnic pe care îl găsim de fiecare dată trist, posomorât, morocănos? Așteptăm de la duhovnic bucurie, seninătate, tonifiere, curaj, nu fețe lungi și triste. Oamenii au nevoie să vadă că mai există și semeni ai lor fericiți, echilibrați, surâzători. Aceștia devin modelele lor. Prezența lor îi impulsionează, îi motivează, îi ajută să se schimbe. Totuși, unii dintre adversarii înverșunați ai actului de a râde vor întreba: „Cum poți să râzi când vezi atâta suferință?” Dacă le răspunzi cu versetul paulin: „Bucurați-vă cu cei ce se bucură; plângeți cu cei ce plâng” (Rm. 12, 15)³⁹, ei vor aduce un contraargument înfricoșător: „Iisus n-a răs niciodată!”.

³⁷ În această frază avem cheia problemei. Rugăciunea neîncetată aduce în inimă adevărata veselie. Cele mai bune glume sunt doar „un ștergător de parbriz”, doar mută greutatea de pe un umăr pe altul, doar înseninează temporar cerul minții. Aduc o oarecare mângâiere, dar nu una de profunzime. Ecfonismul rugăciunii finale a Ceasului al Nouălea, rugăciune a Marelui Vasile, glăsuiește astfel: „Că Tu ești cu adevărat veselia cea adevărată și bucuria celor te iubesc, Hristoase, Dumnezeu nostru, și Ție slavă înălțăm, împreună și Părintelui Tău cel fără de început și Preasfântului și Bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”. Hristos e *veselia cea adevărată* și rugăciunea neîncetată îl aduce în inima noastră.

³⁸ „Când depresia biruiește sufletul omului, paralizază vioiciunea și răbdarea lui și-l întunecă. Depresia este o piedică în calea oricărei izbânzi” (Cuviosul Nil).

³⁹ Kahlil Gibran: „Îți este îngăduit să uiți pe cel cu care ai răs, dar niciodată pe cel cu care ai plâns”.

A răs oare vreodată Iisus? E o temă din abordarea căreia mulți s-au ales cu migrene, dar pe care Părintele Teofil, cu umorul și bunul simț care îl caracterizează, o expediază în două rânduri: „Spun unii că Hristos nu a răs deloc, dar în Evangheliile scrie doar în câteva locuri că a lăcrimat, și asta, pentru cât timp?”⁴⁰. Adică, dacă Domnul n-a plâns mereu, cu siguranță au fost și clipe în care a răs. Am putea să dezvoltăm gândul Părintelui: Oare Domnul când stătea la masă cu vameșii și păcătoșii era taciturn, îmbufnat, morocănos? Oare când un părinte își vede copilul deprimat, abătut, nu încearcă să-l însenineze printr-o glumă? Oare nu-i lua puțin peste picior pe mai marii poporului, pe atât de rigizii și absurdii cărturari și farisei? Pe de altă parte, a propovădui pocăința nu exclude cu necesitate faptul de a râde din când în când. Oare Domnul Hristos era Mesia 24 din 24, sau își permitea să mai fie și omul Iisus?

Dacă despre unii oameni nu s-a menționat că au răs, asta nu se datorează în mod necesar faptului că n-au răs, ci își poate avea cauza în seriozitatea exagerată a celui care i-a păstrat memoria. Există oameni mai veseli din fire și alții mai serioși. Dacă vor petrece împreună o zi și seara vor scrie câte o pagină de jurnal, vom vedea că fiecare a reținut ceea ce e prioritar pentru felul lui de a fi. Cel vesel va trece în revistă toate glumele bune pe care le-a auzit. Cel serios nici nu va aminti de ele. Potrivnicii râsului avansează ca un puternic argument faptul că niciunde în Sfintele Evangheliile nu scrie că Iisus a răs. Ceea ce lor li se pare a fi un argument *forte fortissimo* nu e din punct de vedere logic tocmai așa. Acesta poartă în latină denumirea de *argumentum ex silentio*, argumentul prin lipsă, prin tăcere, avându-și concluzia bazată pe tăcerea sau lipsa dovezii contrare. Chiar și Ioan Hrisostom s-a încurcat în el: „Cum de râdeți? Unde ați auzit că Iisus a răs?”, îi interpelează el pe auditorii săi⁴¹. Dar dacă azi am mâncat ciocolată și n-am considerat un lucru vrednic de a fi reținut în *Memorii*, asta nu înseamnă că n-am mâncat ciocolată. Acei teologi care se sprijină pe Scripturi pentru a demonstra că Iisus nu a răs săvârșesc un sofism: nu poți infera de la un fapt contingent o lege necesară, nu poți trage o concluzie generală din mai multe fapte particulare. Și asta cu atât mai mult cu cât Sfintele Evangheliile nu descriu amănunțit viața lui Iisus, ci ele sunt interesate de lucrarea teandrică, răscumpărătoare și mântuitoare a Sa. Din copilărie până la treizeci de ani nu este pomenit nici măcar un episod. Atunci cum poți fi sigur că în acea lungă perioadă Iisus n-a răs? Și dacă tot e să ne referim la Scriptură, Domnul n-a spus doar „Vai vouă celor ce astăzi râdeți, că veți plânge și vă veți tânguși” (Lc. 6, 25), ci și „Fericiți cei ce plângeți acum, căci veți râde!” (Lc. 6, 21). Dacă râsul eshatologic e considerat bun, oare el să nu-și găsească nici un loc cât de umil, o scânteiere cât de plâpândă în acest „veac nestatornic și vitreg” (Sofronie Saharov)? Și tot Domnului îi aparține și sintagma: „Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri” (Mt. 5, 12). Pentru că plata voastră multă este în ceruri, bucurați-vă și vă veseliți de pe acum, în arvună.

Am citit o argumentație de mare bun simț pentru teza că Iisus a răs. „Domnul se mânie; e atât de obosit că adoarme chiar pe timp de furtună; este încercat de îndoială și teamă sau de o *întristare de moarte* în timp ce sudoarea I se transformă în picături mari de sânge. Iisus blestemă smochinul și folosește cuvinte dure la adresa mai marilor poporului: „fățarnici, șerpi, pui de năpârcă”. Apucă biciul și scoate afară din templu pe schimbătorii de bani; simte milă față de cei

⁴⁰ Conferință Alba Iulia – decembrie 2008.

⁴¹ Totuși râsul în biserică, într-un context total nepotrivit, are dreptate să-l numească sacrileg: „Dacă credința și rațiunea osândesc atât de drept râsul nestăpânit și glumele nepotrivite, cum vom linguși noi atâta râsul și plăcerile care sunt acceptate în biserică și chiar în timpul Sfințelor Taine? Da, sunt credincioși destul de nedevoțați, sunt femei ce uită orice rezervă și orice pudoare pentru a-și permite izbucniri ale unui răs sacrileg. Da, sacrileg!” (În vol. *Bogățiile oratorice*, p. 637).

din jur; plânge pentru prietenul său Lazăr. Iisus este cu adevărat om deplin. De ce nu a răs niciodată?” Dacă Fiul din veșnicie al lui Dumnezeu și-a asumat deplin umanitatea, și aceasta este dogma centrală a creștinismului, atunci de ce nu ar fi asumat și această caracteristică a firii omenești?

Sfântul Ioan Gură de Aur nu e de acord cu cele de mai sus. Iată cum raționează el: „Și vei vedea că de multe ori Domnul lăcrimează; dar niciodată nu-L vei vedea râzând, nici zâmbind măcar. Nici unul din evangheliști n-a spus-o. La fel și Pavel; a lăcrimat și el; și a făcut asta trei ani, ziua și noaptea; a spus-o și el și au spus-o și alții despre el; dar că a râs, n-a spus-o nici el, nici altul; nici unul din sfinți n-a râs; și n-au spus-o nici ei, nici despre alții... Nu spun asta ca să opresc râsul, ci ca să curm râsul dezvățat. Spune-mi, te rog, pentru ce te strici de râs, pentru ce trăiești nepăsător, când ești vinovat de atâtea păcate, când trebuie să te înfățișezi înaintea înfricoșătoarei judecăți și să dai amănunțită socoteală de toate faptele săvârșite pe pământ?”⁴² Într-un alt loc, scrie pe aceeași temă: „Ce a fost Hristos în cursul vieții Sale muritoare? Unde II vedem noi dedat la râsuri și la bucurie nestăpânită? Cu totul dimpotrivă, viața Sa este o viață de tristețe și de lacrimi și de câte ori nu-L vedem noi cu ochii în lacrimi și cu tristețea cea amară în inimă? Acela a fost Hristos, acesta trebuie să fie creștinul, dacă nu în aceleași lacrimi, cel puțin nu de bucurie false, de râsuri zgomotoase, de glume deplasate. (...) Care-i sunt ideile divine ale Sale despre râs și despre lacrimi? Vai celor ce râd, zice El, că vor plânge! Și râsul nestăpânit i se potrivește cu atât mai puțin creștinului, cu cât este el chiar prin profesiunea sa, prin mărturisirea sa un ispășitor. Râsul nu se potrivește pentru timpul prezent. Care este timpul vieții noastre de aici de jos? Un timp de lacrimi, un timp de ispășire, un timp de luptă. Așa l-au înțeles toți sfinții. Toți după exemplul Sfântului Pavel, au trecut prin tristețe și prin lacrimi: nu au încetat cu lacrimile. Și același Pavel, nu ne face să auzim de la un capăt la altul al creației vocea de suspin a ființelor: toată făptura suspină? Un timp de ispășire, a ispăși, a suferi o încercare, a lucra la mântuirea sa cu frică și cu cutremur: aceea este preocuparea noastră supremă.”⁴³ Totuși, un om de calibrul său nu putea să aibă o viziune monocolor asupra acestui subiect: „Pentru ce ne-a dat Dumnezeu râsul? Pentru ce ni l-a lăsat în viața noastră de decădere și de ispășire? Ne este ușor să dăm cele trei motive ce urmează. Râsul dulce, spiritual, iubitor și inofensiv este oaspetele natural al unei întâlniri și al unei reuniuni a prietenilor. Acest râs va înveseli mesele noastre și va aduce contribuția sa la sărbătorile noastre. Moderat și iubitor, el ne va rămâne ca un dar al celei mai grațioase bunătăți a lui Dumnezeu. Poate avea o folosire mai sfântă și mai prețioasă? Adesea noi întâlnim tristeți, deznădejdi sumbre, suflute pe care pedepsele le-au zdrobit, sau pe care ceva catastrofa bruscă le aruncă într-o stare întunecată. Dacă în eforturile pe care le încercăm noi pentru a le smulge aceste suflute din starea lor de dezolare, o veselie sfântă, un râs oportun poate să lucreze o diversiune fericită, noi o facem folosindu-l la o operă binecuvântată de Dumnezeu. În sfârșit, dacă ne folosim de veselie și de râs care este expresia primară și naturală ca remediu al tristeții altuia, de aici urmează că folosirea sa cea mai continuă privește viața noastră proprie și nevoile noastre personale. Seriozitatea fără relaxare va obosi sufletul nostru și va putea chiar să strice sănătatea noastră. Râsul este... un remediu lăsat de Dumnezeu în sânul unei existențe adesea întunecată de durere și totdeauna îngenunchiată de pretențiile și de poverile muncii.”⁴⁴

Pentru unii oameni, modul în care răspund la întrebarea: „A râs Iisus vreodată?” se răsfrânge asupra felului în care percep râsul, pentru alții modul în care privesc râsul determină

⁴² Omiliile la Matei, omilia VI, VI, în col. PSB, vol. 23, p. 85.

⁴³ În vol. *Bogățiile oratorice*, pp. 636-637.

⁴⁴ În vol. *Bogățiile oratorice*, pp. 635-636.

răspunsul la această întrebare, așa cum „Uneori bucuria este sursa zâmbetului tău, dar uneori zâmbetul tău e sursa bucuriei” (Thich Nhat Hanh). Sfântul Ioan Gură de Aur consideră că „nu este rău râsul în sine, ci răul este când e fără măsură, și fără timp”⁴⁵, de aceea Madame de Sevigne e îndreptățită să se teamă cel mai mult „de omul care este hazliu toată ziua”, iar pentru Pitagora „gluma este o sare ce trebuie întrebuițată cu economie”. „Râsul în sine nu constituie păcat, atunci când este reținut și firesc”, afirmă tot marele predicator⁴⁶. Sfântul Isaac Sirul crede că e suficient „să zâmbească monahul cât să nu i se vadă dinții”, iar Sfântul Efrem Sirul într-un *Cuvânt pustnicesc* acceptă „râsul până la zâmbire”⁴⁷. Într-un alt opus⁴⁸ e, însă, mult mai vehement: „Începutul surpării sufletului monahului este râsul și îndrăzneala. Monahule, când te vei vedea în acestea, cunoaște-te pe tine că ai ajuns în adâncul răutăților. Să nu încetezi, rugându-te lui Dumnezeu, ca să te izbăvească pe tine de moartea aceasta. Râsul și îndrăzneala aruncă pe monah în patimi urâte, nu numai pe cei tineri, ci și pe cei bătrâni. Râsul și îndrăzneala pogoară jos pe monah... Râsul aruncă afară fericirea plânsului și pe cele zidite le risipește. Râsul scârbește pe Duhul Sfânt, pe suflet nu îl folosește, iar pe trup îl strică. Râsul alungă faptele bune, nu are pomenirea morții, nici cugetarea muncilor”. Prin urmare, marele ascet sirian se roagă: „Ia de la mine, Doamne, râsul și îmi dăruiește mie plânsul și tânguirea”⁴⁹, pe care le ceri de la mine, Dumnezeule”, căci „Plânsul zidește și păzește. Plânsul scapă sufletul și curat îl face. Plânsul naște întreaga înțelepciune, dulcelele le taie, faptele bune le împlinește. Și ce mai zic încă? Plânsul de Dumnezeu se ferește și de îngeri se mângâie”. Sfântul Ioan Scărarul scrie și el: „Cel ce a îmbrăcat plânsul fericit și plin de har ca pe o haină de nuntă, a cunoscut râsul duhovnicesc al sufletului”.

Sfântul Efrem are dreptate. Când râsul depășește o limită (când trece dincolo de „zâmbire”), ca orice lucru care întrece măsura, efectele negative nu vor întârzia să apară: omul își pierde adunarea în sine, plânsul lăuntric și pomenirea morții, dobândește îndrăzneala (în sensul de nepermisă familiaritate), este „aruncat în patimi urâte”, alungă Duhul Sfânt. Se va simți gol pe dinlăuntru și mâhnit. Sfântul Ioan Gură de Aur ajunge la aceleași concluzii: „Râsul fără de frâu ne moleșește și desface orice resort al sufletului; el ne face risipiți, împiedică orice vigilență, stinge orice evlavie și ne dă fără apărare în mâinile dușmanului.”⁵⁰

Avva Isaia Pustnicul se inspiră copios din Sfântul Efrem, detaliind: „Începutul pieirii monahului este râsul și lipsa fricii”⁵¹. Când te vezi pe tine stăpânit de râs, cunoaște-te în adâncul relelor și ajungând în adâncul iadului. Râsul scoate afară fericirea lui Hristos, râsul nu zidește, ci topește și virtuțile zidite. Râsul întristează Duhul, nu e de folos sufletului, corupe trupul, întunecă mintea, înnegurează înțelegerea⁵², scufundă în noroi conștiința, sclerozează și

⁴⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Evrei*, omilia XV, p. 216.

⁴⁶ În vol. *Problemele vieții*, pp. 46-47.

⁴⁷ Sfântul Efrem Sirul, *Cuvinte și învățături*, Editura Bunavestire, Bacău, 1997, vol. I, p. 127.

⁴⁸ *NU SE CUVINE A RĂDE, NICI A NE RĂSPĂNDI CU MINTEA*, în Sfântul Efrem Sirul, op. cit., pp. 421-426.

⁴⁹ Acest plâns și această tânguire nu au nimic de-a face cu sentimentalismul sau cu jeluirea unui om neputincios. Ele sunt, de fapt, acte metamorfotice, pe care le mai numim pocăință sau metanoia.

⁵⁰ În vol. *Bogățiile oratorice*, p. 636

⁵¹ Și Sfântul Ambrozie de la Optina punctează acest aspect: „Râsul alungă frica de Dumnezeu” (*Filocalia de la Optina...*, p. 249). Tot el îi atrage atenția unei persoane de sex feminin: „Ești îndrăzneată și obraznică din pricina râsului. Prin urmare, nu ai frică de Dumnezeu” (idem).

⁵² La multe veacuri depărtare, Starețul Ilarion de la Optina dezvoltă această idee în răspunsul la o scrisoare: „Văd în ce stare te afli înainte de moarte. Îmi scrii: Lupta cea bună m-am luptat, călătoria am săvârșit, credința am păzit (2 Tim. 4, 7), și nu știu ce mă așteaptă în viitor, sunt veselă, vorbesc mult, glumesc, chiar râd uitându-mă la mine, nici nu am

împietrește inima, face rugăciunea neprimită. Râsul alungă virtuțile, introduce păcatele⁵³. Monahul pricinuitor de răs (glumeț) e urât de Dumnezeu, privit cu scârbă de îngeri, gol de dreptate, lipsit de viața vecinică, îmbrăcat în rușine. Monahul pricinuitor de răs e cursă a diavolului, vatră a morții. Căci râsul alungă frica de Dumnezeu și îl sălășluiește pe diavolul. Râsul e dușmanul lui Dumnezeu și prietenul demonilor. Râsul e dușmanul înfrânării și prietenul demonilor și al desfrânării, rușine și osîndă a celui câștigat de el. Râsul e groapă a pierzaniei și golire a adevărului. Râsul risipește sufletul și aduce cădere trupului. Râsul disprețuiește pacea și se bucură de lupte între oameni. Glumețul caută moartea și dorește pierzania. El își pregătește chinurile veșnice și e trimis la pieire. Râsul e sulița diavolului și murdărie pentru cel ce-l practică. Râsul e tulburare a Bisericii și pricinuitor al rușinii. Râsul e dușmanul dreptății și prietenul luptei între oameni. Râsul aduce defăimarea și disprețul. Râsul e creatorul minciunii, și batjocura adevărului. Râsul goleşte sufletul și corupe simțurile. Râsul e păcat neîncetat și cui înfipt în suflet. Râsul e sabia diavolului și o seceră pustiitoare. Monahul glumeț (pricinuitor de răs) este un țap sensibil și un lup spiritual. Râsul e necunoașterea Scripturilor și sabie cu două tășuri, mânie neîntârziată, foc arzător, strâmbarea cuvintelor adevărate, alegerea a ceea ce e nedrept. Râsul e mișcarea între relele schimbătoare și cugetarea vicleană. Râsul e foc nestins și pedeapsă pierzătoare. Râsul e cursă multiplă și lipsa vieții. Râsul e chin cumplit și prezența foamei. Râsul e viețuire amăgitoare, ușa pierzaniei, năvala desfrâului. Râsul e hambar de rele gânduri și magazie de înțelesuri urâte. Râsul e lipsit de gândul morții și de cugetarea la chinurile veșnice”. Și încheierea e calchiată după a Sfântului Efreem: „Scoate de la noi, Doamne, râsul și dăruiește-ne plânsul, pe care-l ceri de la noi. Căci cel ce suspină și se întristează atrage mila lui Dumnezeu, pe când cel ce râde, trezește un vai de la neprihănitul, nesticăciosul, nevăzutul și de viață dătătorul Dumnezeu și Mântuitor al nostru Iisus Hristos, care spune: «Vai celor ce râd, că vor plânge și se vor tânguie» (Lc. 6, 25)”.

Dincolo de unele exagerări mai mult sau mai puțin căutate, afirmațiile avvei Isaia sunt validate de practica duhovnicească. Râsul, ne atenționează el, e o sabie cu două tășuri. Cel nepriceput în mânuirea ei îi va răni și pe alții⁵⁴ și se va răni și pe el. Râsul aduce, într-adevăr, o relaxare momentană a periferiei ființei noastre (a trupului, a minții și a inimii (înțeleasă ca sediu

vreme să plâng, dar, oare, nu este aceasta înșelare?” Îți spun că aceasta este sigur „înșelare”. Precum vedem din viețile sfinților, toți, înainte de a muri, se temeau de ceasul morții și plângeau, neștiind ce îi așteaptă. Pe unul dintre ei l-au întrebat odată cei din jur: „Părinte, încă te mai temi de moarte?” La care el a răspuns că, deși s-a străduit să trăiască după poruncile lui Dumnezeu, totuși nu știe ce îl așteaptă, căci una este judecata lui Dumnezeu și alta este judecata oamenilor. Iar tu „râzi și glumești”. Și mai rostești cuvintele Apostolului: Crediința am păzită (2 Tim. 4, 7). Aceasta o poate spune numai Sfântul Apostol Pavel, dar noi, se pare, nu suntem ca Pavel. Nu numai toți sfinții plăcuți lui Dumnezeu s-au cutremurat de ceasul morții, dar chiar și Maica Domnului s-a temut că va trebui să treacă vămile, iar tu, după cum singură spui, mori fără frică, netemându-te de ceea ce te așteaptă după plecarea sufletului. Îmi pare foarte rău pentru tine și tuturor ne pare rău că te afli într-un asemenea dub primejdios de înșelare. Mai bine ar fi dacă nu ai muri și te-ai cuminti, văzând pe ce cale te afli. Îl rog pe Domnul să te înțelepțească” (Filocalia de la Optina, p. 246).

⁵³ Un proverb românesc sesizează că „Păcatul intră râzând și iese plângând”.

⁵⁴ Starețul Macarie furnizează un răspuns cel puțin interesant unei corespondente care datora iertare unor persoane care exista posibilitatea s-o ia în derădere la cererea iertării: „Mă întrebi dacă să ceri iertare celor cărora le faci anumite neplăceri. Dacă le ceri iertare, poți avea parte de ironii și cuvinte tăioase, și te temi să nu fii luată în bătaie de joc. Trebuie să ai chibzuință și să analizezi oamenii și situațiile, să cercetezi dispoziția oamenilor și importanța situațiilor. Dacă ai supărat pe cineva și știi că el va primi cu dragoste scuzele tale, îi poți cere iertare, mai ales dacă l-ai supărat foarte tare. Însă este cu neputință să faci aceasta dacă nu îți dai seama înlăuntru de vina ta și nu te învinuiești singură pe tine. Iar dacă știi că acele persoane pe care le-ai supărat vor primi scuzele tale luându-te în derădere, nu trebuie să te scuzi înaintea lor, ci să te învinuiești pe tine în inima ta și să le ceri iertare în gând, și așa trebuie să te liniștești” (Filocalia de la Optina..., p.141).

al sentimentelor)), dar nu poate străbate până în profunzimile duhului nostru, nu poate opera asupra lui, nu-i poate aduce mângâierea după care tânjește. Dacă această relaxare depășește limita, atunci ea va avea drept consecință pierderea fericitei stări de pocăință, a „gândului la moarte și a cugetării la chinurile veșnice”. Ea va *corupe trupul*, va *întuneca mintea*, va *scleroza inima*. Râsul peste măsură poate crea prăpăstii între oameni. Omul devine mai dispus la strâmbarea cuvintelor adevărate, la a defăima și la a batjocori⁵⁵.

Din aceste motive și din altele expuse în discursul său, Avva Isaia se consideră îndreptățit să conchidă că „monahul pricinuitor de răs e urât de Dumnezeu”. Totuși, după tradiția evreiască, „Dumnezeu îi iubește pe cei ce-i fac pe ceilalți să râdă”⁵⁶. Sunt, oare, cele două afirmații contradictorii? Doar în aparență, pentru că scopul și contextul unui act decid valoarea lui. Avva Isaia se adresează monahilor. A râde în felul necontrolat în care o face un om străin de cele spirituale îl face pe călugăr să-și șubrezească viața duhovnicească, să-și risipească prețiosul timp, să-și încetinească, să-și amâne metamorfoza, până la urmă să uite de ce s-a îmbrăcat în mantie. Starețul Anatolie de la Optina îl admonestează pe un confrate „Tu acolo faci numai mofhuri? Și râzi în hohote? Oare așa se stă în spital? Oare așa se mântuiesc călugării? Oare așa dorm și râd cei ce au îmbrăcat haina smereniei și a pocăinței”⁵⁷. Tradiția evreiască nu-i are în vedere pe monahi, ci pe cei ce înseninează și înveselesc pe frații lor laici, pe cei ce-i fac pe semenii lor să mai uite de necazurile vieții, conform definiției: „Râsul e ca ștergătorul de parbriz: nu oprește ploaia, dar îți permite să îți vezi de drum” (Jeanne Wasbro). Pentru un om neduhovnicesc, a râde poate fi o gură de oxigen atunci când se află într-o situație fără ieșire⁵⁸, într-o stare în care simte că-și pierde mințile: „Umorul este capacitatea de a vedea 3 fețe ale unei monede”, scria Ned Rorem. De-a lungul istoriei, unii au reușit să vadă cele trei fețe ale monedei, alții nu. Teodor Baconsky a constatat că „în societatea romano-bizantină perioadele permissive au alternat cu cele rigoriste”⁵⁹. Și tot el sesiza că „idealul ascetic promovat de cler și în mediile călugărești nu a corespuns niciodată realității mai largi”⁶⁰. Era clar o așteptare nerealistă, un maximalism prost aplicat, greșit generalizat. Urmarea nu putea fi alta decât reprimarea râsului, nu transcenderea lui (așa cum s-a întâmplat și cu sexualitatea). Maselor largi de oameni râsul nu trebuia să le fie interzis, ci păstrat în limite rezonabile. Cei care au încercat să impună oamenilor obișnuiți ștacheta standardelor monahale, făcându-i să se simtă vinovați și netrebnici pentru neatingerea lor, acești oameni sunt responsabili în mare parte de apariția reprimării și a formalismului, de deformarea creștinismului. Cum bine observa un mare înțelept, ei nu pot vedea

⁵⁵ Starețul Anatolie de la Optina scrie pe aceeași temă: „Puneți-vă pază buzelor față de vorbirea deșartă, de râsete și de osândire” (idem, p. 87).

⁵⁶ Dacă fiecare cuvânt al meu te-ar face să râzi, aș vorbi neîncetat.

⁵⁷ *Filocalia de la Optina...*, p. 250.

⁵⁸ Gheorghe Gheorghiu Dej, pe patul morții, îi pasează lui Ceaușescu trei plicuri sigilate, numerotate: în primul ai indicații despre cum să te descurci în situații grele, în al doilea despre situațiile foarte grele și în al treilea despre situațiile catastrofale. Moare Dej. Apare situația grea. Ceaușescu deschide primul plic. În el scria: „Dă vina pe mine!” Apare situația foarte grea. Ceaușescu deschide al doilea plic: „Dă vina pe Occident!” Vine și situația catastrofală. E rândul celui de-al treilea plic: „Pregătește trei plicuri sigilate!”

⁵⁹ Bizantinii căutau să-și disciplineze râsul, dar erau prea rafinați pentru a trăi pe jumătate. Ce-i drept, după secolul XII, când Imperiul bizantin declină, lumea devine mai austeră și pofta de a râde face treptat loc unei morale „apocaliptice” (Baconsky).

⁶⁰ Peste secole, Starețul Macarie de la Optina exprima indirect acest adevăr: „Glumele nu se potrivesc cu chemarea noastră (monahală). Trebuie să nu mai faceți acest lucru de acum încolo, ci să vă rugați lui Dumnezeu cu pocăință” (*Filocalia de la Optina...*, p. 435).

bucuria și frumusețea nicăieri. Când apar, cerul se înnoarează: încep să cadă trăznete și fulgere. Dacă stai în preajma lor, îți vor distruge toată fericirea și bucuria. Te vor face să te simți vinovat de faptul că te simți fericit. Vor începe să te chestioneze: De ce ești fericit? Ce vezi frumos în această viață? Cum poți râde și glumi? Ce e de râs în această viață? Le lipsește simțul umorului și îți vor spune că atitudinea ta e total nereligioasă. Ei știu doar să amenințe cu chinurile iadului și vor să impună tuturor celorlalți propria lor abordare. Sub presiunea unor astfel de specimene, omul obișnuit se va simți amenințat și va avea firesc o reacție de apărare, de închidere, de respingere. Părintele Porfirie descrie, însă, adevărata situație în creștinism: „Nu vreau să te apropii de Dumnezeu prin frică de moarte, ci prin multă iubire pentru El”; „Hristos ne strigă mereu: Oameni buni, sunteți prietenii Mei, de ce nu pricepeți? Eu nu vă ameninț cu iadul, nu vă înspăimânt, ci vă iubesc!, căci Dumnezeu nu pedepsește, ci omul se autopedepsește”.

Oamenii aceștia au crezut în mod complet greșit că poți să transcenzi răsul reprimându-l⁶¹. Un tânăr s-a adresat unui bătrân sihastru pentru a-l ghida pe calea care duce la înțelepciune. Bătrânul l-a sfătuit: „Dacă n-ai cunoscut frumusețea lumii, du-te și oglindește-ți ochii în ea, apoi caută-mă din nou. Soarbe mai întâi din cupa de vin a aparențelor, dacă vrei să savurezi mai apoi stropul de licoare duhovnicească; dar să nu zăbovești în lumea aparențelor, traversează repede această punte dacă vrei să ajungi la țelul suprem”. Winston Churchill formula în felul său propriu acest adevăr: „Nu te poți ocupa de lucrurile cele mai serioase de pe lume decât dacă le înțelegi și pe cele deosebit de amuzante”. La aceasta pare să se refere și o apoftegmă a avvei Evloghie din *Neurofenul duhovnicesc*: „Nu îmi vorbești de monahii care nu râd. Aceștia nu sunt serioși”⁶². Bătrânul a vrut, de fapt, să-i spună novicelui: „Frumusețea lumii nu are nimic greșit în ea. Problema apare doar când faci din ea un scop, o obsesie, când devii sclavul ei și din această cauză nu mai poți s-o transcenzi. Du-te și dacă vei fi foarte atent, vei vedea ce-ți poate oferi, îi vei sesiza limitele. Atunci nu vei fi înrobitor de ea. Atunci o vei putea transcende”. Tot la fel stau lucrurile cu răsul. Răsul își are și el raza sa limitată de acțiune, nu poate să-ți aducă împlinirea după care tânjești, nu poate face din tine un înger, dar nici nu trebuie demonizat. Monahia Gavriilia, biografa maicii Gavriilia Papayannis, observa cu o remarcabilă adâncime: „Lacrime și răsul sunt două lucruri care trebuie să existe împreună. Dumnezeu nu ne cere numai lacrimi. Viața este alcătuită și din momente foarte comice”. Un ochi plânge, unul râde. Până dobândești „al treilea ochi”, până se deschide ochiul duhovnicesc, ai nevoie de aceștia doi. De fapt, nu răsul e de vină pentru jalnică noastră religiozitate, ci pe de o parte lipsa noastră de măsură, iar pe de altă lipsa noastră de dăruire, de jertfă, de curaj, de încredere, de trezvie. Fără acestea din urmă chiar dacă nu vom râde nici măcar o singură dată, cum vom putea fi autentici oameni religioși? Nu impunându-ți să nu mai râzi, nu făcând jurăminte în acest sens vei rezolva problema, ci cunoscându-i limitele și contextul în care e rezonabil să faci uz de el. Pe de altă parte, ce rugăciune va putea face un om care și-a reprimat pornirile firești? Un om reprimat e un om plin de frustrări, de complexe, de tensiuni. Oare ce rugăciune va putea înălța? Oare va putea el să-i mulțumească din inimă lui Dumnezeu?

E dureros să constatăm că vehemența avvei Isaia și a Sfântului Efreem constituie un indicator al faptului că monahii nu reușiseră să transceadă răsul, ba chiar abuzau de el, și încă de cel de proastă calitate. Lungimea discursului, a argumentației celor doi, e direct proporțională

⁶¹ De fapt, nimic nu poți transcende prin reprimare. Din contră, vei crea o tensiune tot mai mare în lăuntrul tău.

⁶² Nu poți cunoaște adevărata seriozitate decât după ce ai transcens răsul.

cu frecvența actului și invers proporțională cu subțirimea lui⁶³. Faptul că o parte dintre Părinții Bisericii l-au considerat un flagel, că se răspândește asemenea unei epidemii, nu e decât încă o dovadă că îl avem în sânge, că avem gena *ridens*. Dacă nu l-au excomunicat, totuși, l-au privit cu maximă rețineră. Dar, au fost și Părinți ai Bisericii apropiați de etica greco-latină și, deci, mai îngăduitori cu reflexul de a râde. Un exemplu ar fi Clement Alexandrinul, care s-a ferit să „demonizeze” râsul. Pentru el, hohoteala excesivă nu era decât un semn de proastă creștere (Baconsky). Dar, în dulcele stil andrei-pleșuvian, „ca tot ce depășește măsura, bunul simț, echilibrul cuprins cu înțelepciune în surâs, râsul în hohote nu poate fi decât nerușinat, tâmp, riscant, provocator la modul diavolesc. Râzi „ca boul” (sau ca măgarul), „fără motiv”, „ca proasta-n târg”, „ca idiotul”, „ca nebunul”, „te hlizești ca tâmpitul”, „ce dracu’ râzi așa?” Față de cuminența tăcută a surâsului (cumințenie trecută prin multe, pățită, demult avertizată și, deci, precaută), râsul face mereu figură de livrare nesăbuită a ființei, de imprudență și destrămare, de impudoare isteroidă și suicidar înec jubilatîv”. Sub influența aceluia moralism clădit pe reprimare, nu pe conștientizare, oamenii au asociat tragicul cu seriosul și comicul cu frivolul. Pentru mulți, „plânsul e sacru și râsul păgân... surâsul are înger, în vreme ce râsul n-are Dumnezeu, ci doar draci care-i pompează vintrele într-o spurcare. Dar asta-i doar o împielităre, una dintre multele, a râsului!” Râsul are multe forme de întrupare, de la surâsul angelic al unui gheronda la acela al copilului care râde la înger⁶⁴, de la râsul fin al intelectualului la acela grosier, de cartier sau cazarmă⁶⁵ și până la batjocura și rânjetul diavolesc.

Rugăciunile din cărțile de cult nu fac o obsesie din râs. Ele taxează excesul⁶⁶ și faptul de a râde de aproapele⁶⁷. În a treia rugăciune de seară, printre păcatele enumerate se află și

⁶³ Sfântul Ioan Gură de Aur, cunoscând slăbănoaga fire omenească, puținătatea minții omului neduhovnicesc, schițează succesiunea de evenimente pe care le poate declanșa la cei cu dinți de lapte o simplă glumă: „A râde și a spune vorbe glumețe, nu pare a fi un păcat recunoscut, dar ne duce la greșală recunoscută: anume, din râs ies adesea vorbe rușinoase și din vorbe rușinoase se ivesc fapte și mai rușinoase. Adesea din vorbe și râs răsar ocări și batjocuri; din ocări și batjocuri, răni și loviri, din răni și loviri, măceluri și omoruri. Dacă, deci, ai grijă de tine, te vei feri nu numai de vorbe rușinoase, nu numai de fapte rușinoase, nu numai de răni, loviri și omoruri, ci și de râsul fără rost și de vorbele de glumă, căci ele sunt de obicei rădăcina unor astfel de nenorociri. De aceea spune Pavel: Nici cuvinte nechibzuite, nici glume proaste să nu iasă din gura voastră (Efes., 5, 3). Căci chiar dacă lucrul în sine pare mic, el ajunge pricina a mari rele pentru noi.” (*Predicile despre statui*, Partea a II-a, predica a XV-a, p. 91).

⁶⁴ Cuviosul Paisie Aghioritul afirma că de multe ori atunci când un copilăș râde către noi, el de fapt nu râde către noi, ci către îngerul nostru păzitor, pe care el îl vede.

⁶⁵ Încă marii filozofii din Antichitate ca Platon, Aristoteles și Pythagoras au căutat limitarea râsului grosolan în favoarea ironiei cultivate, fine, subtile. Merită semnalat că în *dreptul roman* era categoric interzisă ironizarea și facerea de râs a patricienilor romani (Vă sună cunoscut? Sunt oare departe vremurile?), astfel Cicero era prevăzător cu glumele sale, care puteau determina sfârșitul carierei de orator. În Evul Mediu și perioada Renașterii umorul este treptat îndepărtat de la curțile monarhilor și de biserică. Funcția bufonului de la curtea regelui pierde din importanță, râsul era considerat în mănăstire ca un lucru necuvenit, care împiedică tăcerea și liniștea vieții duhovnicești (cu toate acestea, s-au găsit în biblioteci culegeri de anecdote). În timpul iluminismului (sec. XVII-XVIII), umorul a fost tratat la început ca un act greșit, nedemn față de seriozitate și argumentația logică. Râsul, de aceea, în adunarea națională franceză era interzis, fiind apoi treptat tot mai des folosit în discreditarea adversarului politic (Baconsky).

⁶⁶ Totuși, chiar și în a râde, „Nu-ți forța limitele. În loc să impresioneze, galopul măgarului stârnește râsul” (Valeriu Butulescu); „Fiecare om e nătâng cel puțin cinci minute pe zi. Înțelepciunea e a nu depăși această limită”. Se poate însă observa că atunci când râzi pierzi mult mai ușor controlul asupra ta decât atunci când te bucuri sau decât atunci când surâzi.

„nebunește am răs”⁶⁸ și „de păcatele fratelui meu am răs, iar ale mele păcate sunt nenumărate”. Rugăciunile de dimineață nici măcar nu-l amintesc, iar în Canonul pregătitor pentru Sfânta Împărtășanie găsim doar o singură menționare a sa în Rugăciunea a Patra a Sfântului Simeon Metafrast, sub eticheta de „înfierbântare la răs”, infierbântare ce poate fi cauzată atât de om prin molipsire, cât și de demoni așa cum arată a doua din celebrele Molitfe ale Sfântului Vasile cel Mare care pomenește printre multele activități demonice și pe aceea de „a porni spre răs”. Starețul Anatolie de la Optina chiar identifică autorul: „Cel care provoacă râsul și îndrăzneala este diavolul desfrâului”. El prescrie un canon penitențial pentru cel ce a căzut în acest păcat pe care îl consideră mare: „Râsul, v-am explicat deja, este lucrarea desfrâului. Pe viitor, pentru fiecare situație necuviincioasă în care ați răs, să roștiți de 33 ori „Născătoare de Dumnezeu”. Starețul Ambrozie e mai puțin drastic: „La masă nu trebuie să râdeți. Trebuie să știți când este momentul pentru orice. Dacă ceilalți încep să râdă, tu să-ți ții gura, să ieși în tindă și să faci acolo trei metanii”. Dar „dacă cineva, glumind, se atinge de altcineva, să facă zece metanii”. Tot el sfătuiește: „să râdeți mai puțin, căci din această pricină vă vin gânduri necuviincioase”⁶⁹. Un alt stareț optinean, Lev, se ocupă de profilaxie: „Dacă ai lua aminte la tine însăși și ai păzi rugăciunea gurii, ea nu ți-ar da voie să te dedai râsului necuviincios, care smintește atât de mult”⁷⁰.

„Înfierbântarea la răs” e înșiruită de Sfântul Simeon alături de hulă, vorbă deșartă și batjocură. Aceasta din urmă își găsește apogeul în versiunea diavolească.

⁶⁷ Aceste feluri de a râde și râsul de proastă calitate e avut în vedere și/sau e condamnat de textele nou-testamentare: „Vai vouă celor ce astăzi râdeți, că veți plânge și vă veți tângu” (Lc. 6, 25); „Cine dintre voi vrând să zidească un turn nu stă mai întâi și-și face socoteala cheltuielii, dacă are cu ce să-l isprăvească? Ca nu cumva, punându-i temelie și neputând să-l termine, toți cei care vor vedea să înceapă a-l lua în răs” (Lc. 14, 28-29); Când Pilat L-a trimis pe Iisus la Irod, acesta „L-a întrebat multe lucruri, dar El nu i-a răspuns nimic. Și arhierii și cărturarii erau de față, învinuindu-L foarte tare, iar Irod, împreună cu ostașii săi, batjocorindu-L și luându-L în răs, L-a îmbrăcat cu o haină strălucitoare și L-a trimis iarăși la Pilat” (Lc. 23, 9-11). Mai apoi, când Iisus era pe cruce, „căpeteniile își băteau joc de El, zicând: Pe alții i-a mântuit; să Se mântuiască și pe Sine Însuși, dacă El este Hristosul, alesul lui Dumnezeu și Îl luau în răs și ostașii care se apropiau, aducându-I oțet și zicând: Dacă Tu ești regele iudeilor, mântuiește-Te pe Tine Însuși!” (Lc. 23, 35-37); În Areopagul atenian, când Pavel ajunge să vorbească despre învierea morților, unii l-au luat în răs, iar alții i-au zis: Te vom asculta despre aceasta și altădată (FA 17, 32); Apostolul Iacob îndeamnă: „Râsul vostru să se prefacă în tânguire, și bucuria voastră în întristare” (Iacov 4: 9).

⁶⁸ Glumele să-ți fie ca sarea în bucate”, spune un proverb. „Long jesting was never good.” Părintele Savatie Baștovoi scrie: „Când omul zâmbește fața i se luminează și te face să-l iubești, dar când râde nestăpânit, fața i se strâmbă și se înroșește...omul nu este făcut ca să râdă în hohote, deoarece asta îl urățește” (*Nebunul*, editura Catisma, București, 2009, p. 16). Și a râde de orice se încadrează în acest răs nebunesc, excesiv, crede Baltasar Gracian: „Cine râde de orice e un prost la fel de mare ca și cel ce se întristează de orice”. La extrema opusă a râsului nebunesc, de orice, se situează un anume tip de seriozitate, cea mai cumplită seriozitate, cea a omului care și-a reprimat râsul. E o seriozitate apăsătoare, morocănoasă, rigidă, generatoare de frică și tensiune, care nu permite nici cel mai mic zâmbet, care inhibă pe cei din jur. Gluma scutură cu insolență copacul acestui fel de seriozitate, îi pune piedici, o șicanează, o scoate din sărite, asemeni lui Păcală. De fapt, îi arată absurditatea, extremismul. O astfel de glumă relativizează, calmează, echilibrează, dizolvă (un singur detergent ar putea dizolva prostia: râsul, scrie Vasile Ghica și tot el speră ca „umorul să devină vaccinul prostiei”). Perfecționistului care nu-și îngăduie să râdă pentru că încă n-a terminat treaba (și nici n-o va termina vreodată !!!), ea îi spune: „Fericirea depinde în întregime de un mic dejun relaxat”(John Gunther); „Viața e efemeră. Începe cu desertul.” sau „Nu te încrede într-un bucătar slab.”. Astfel de oameni ar trebui să primească de la duhovnic canon să citească trei glume pe zi, pentru a se echilibra, pentru a regăsi calea de mijloc.

⁶⁹ *Filocalia de la Optina...*, pp. 249-250 și 415.

⁷⁰ Idem, p. 415.

La o chilie bătuită din Sfântul Munte, într-o seară, frânți de oboseală, doi călugări s-au așezat să mănânce la lumina lămpii. Însă, pe când mâncau, au auzit discuții în tavan, exact deasupra capului lor. Ucenicul a pălit, dar și fața părintelui diacon i s-a schimbat:

– Cine e? a strigat tare.

– Să coborâm să vă facem tovărășie?, s-a auzit un glas de sus.

Acum ucenicul a început să tremure, iar diaconul a rămas înmărmurit. Și-au făcut amândoi semnul crucii. A urmat tăcere și liniște.

– Hai să plecăm, aici nu e să trăiești și să sporești duhovnicește.

Îndată ce și-au luat rasele și au deschis ușa, din tavan s-au auzit râsete diavolești nepotolite⁷¹.

Un alt Părinte, pe nume Partenie, s-a dus și el să viețuiască acolo. În a treia noapte, a auzit discuții (ale demonilor) chiar în fața ușii lui. S-a ridicat și a ascultat cu atenție. A auzit limpede cum i se rostește numele. N-a mai rezistat și a strigat:

– Cine sunteți?

– Gazdele, părinte Partenie.

– Și ce vreți de la mine?

– Nimic, îți ținem tovărășie.

Și-a făcut imediat semnul crucii, dar le-a aruncat și câteva... adjective lumești! De afară s-au auzit râsete.

– Dacă voi credeți că aveți de-a face cu diaconul Ioan și cu părintele Grigorie, sunteți de batjocură. Eu fac ascultare mănăstirii și nu voi pleca de aici până ce nu vor fi culese toate alunele.

Iar s-au auzit râsete. De data aceasta s-a mâniat de-a binelea. A vrut să deschidă ușa, dar nu se deschidea. I s-a părut că cineva de afară ținea cu putere de ivăr și-l trăgea spre el. Când a început să tragă și el cu putere, cel de afară l-a lăsat dintr-o dată dinadins, încât ușa s-a deschis larg și părintele Partenie a căzut la podea. Acum râsetele de pe hol erau nepotolite⁷². Râsul batjocoritor al demonilor transmite simultan și frică celor slabi. Dar când nu reușesc să o insufle, se mulțumesc cu batjocura. Un alt părinte din Sfântul Munte, David Dionisiatul, povestește: „Pe când urcam scările ca să merg la biserică, s-a înfățișat înaintea mea diavolul în chipul unui monah uriaș și m-a împiedicat să înaintez. Ba mi-a mai și întins mâna să i-o pup. Eu mi-am dat seama că e dracul, m-am aplecat și am trecut pe sub mâna lui”⁷³.

Odată, mai mulți demoni, cu alai mare s-au așezat pe două rânduri lângă chilia unui sihastru, făcând zarvă mare. Printre ei trecea într-un car șeful lor. Dracii, în timp ce îi făceau plecăciuni îl îmboldeau pe pustnic:

– Închină-te și tu, că trece boierul!

Altădată, când călugărul trecea pe potecă, s-au dispus din nou pe ambele părți și strigau, ploconindu-i-se, făcându-i temenele:

– Închinați-vă, închinați-vă, trece marele sfânt!⁷⁴

⁷¹ „Demonii și lucrările lor”, Editura Egumenița, 2007, p. 162.

⁷² Idem, pp. 177-178.

⁷³ În Teoclit Dionisiatul, „Monahi atoniți pe care i-am cunoscut”.

⁷⁴ Starețul Macarie de la Optina consideră că cu cât omul e mai puțin smerit, cu atât e mai expus batjocurii diavolești: „Se pare că nu ai izbândă în ceea ce privește smerenia și pentru că ai păreri înalte despre viața ta, că umbli corect și că faci ascultare de mine, păcătosul și de aceea nici nu ai roade, căci din ascultare se naște smerenia, iar ea unde este? O, dacă buna ei mireasmă ar ieși cât de cât din tine, vrăjmașii nu ar mai îndrăzni să te batjocorească cu atâta obrăznicie” (Filocalia de la Optina..., p. 254)

Dar când nici atât nu le reușea, se mulțumeau și cu mai puțin. Citim în Pateric despre avva Pambo cum că nu zîmbea niciodată. Într-o zi demonii, vrînd să-l facă să rîdă, au legat o pană de un lemn și o târau pe jos făcînd tărăboi și zicînd: „Alii, alii!”. Văzînd (comedia), avva Pambo a rîs. Demonii au început să danseze, strigînd: „Ha, ha! Avva Pambo a rîs”. Dar el le-a răspuns: „N-am rîs, ci am luat în rîs neputința voastră: atîția draci cărînd o pană”⁷⁵. Demonii stărnesc ilaritate când nu mai pot face altceva.

Batjocura diavolească se poate manifesta și prin vise. Starețul Ambrozie arăta că „*visele sunt uneori numai batjocură diavolească și nu trebuie să le dai atenție*”⁷⁶.

În acest context, are sens afirmația unui filosof: „Rîsul e o formă gravă a libertății”. Umorul nostru poate aduce luminare sau întunecare, bucurie sau mîhnire și frică. Rîsul, avertizează avva Isaia Pustnicul, e o sabie cu două tășuri. Rîsul poate crea punți către ceilalți sau le poate distruge. În primul caz el devine o formă de comunicare între oameni, ce ne aduce mai aproape de ei: „Fiecare om plînge singur, dar când rîde, rîde întreaga lume împreună cu el”. Pianistul și comedianul Victor Borge, a spus cîndva: „Un zîmbet este distanța cea mai scurtă dintre doi oameni.” O persoană veselă care știe să strecoare o glumă sau o vorbă de duh atunci când situația o permite, va stabili legături mai strînse cu cei din jur⁷⁷, decât o persoană din cale afară de serioasă pentru care rîsul este semn de imaturitate”.

Pediatrii consideră că rîsul joacă un rol extrem de important în copilărie. Un nou-născut își exprimă sentimentele doar prin rîs și plîns, iar specialiștii recomandă părinților să le stimuleze micuților zîmbetul. „Rîsul întărește comunicarea dintre nou-născut și părinte, determinîndu-l pe copil să imite gesturile mamei sau ale tatălui, în semn de recunoaștere. Umorul este prima lecție de viață care ar trebui predată copilului, căci „Simțul umorului nu este altceva decât bunul simț, care dansează” (Clive James). Copiii învățați să rîdă tot timpul vor începe mult mai repede să vorbească, pentru că dorința de a-și imita părinții este foarte puternică”, afirmă pediaterul britanic Alastair Clarke. Acesta precizează că umorul ajută la o mai ușoară relaționare cu ceilalți. Cel ce rîde și plînge devine mai uman, mai iubitor, mai plin de grație, mai flexibil, mai ludic. Puțină veselie te ajută să fii mai înțelegător și să-i înțelegi mai bine pe ceilalți. Rîsul, de asemenea, eliberează reprimările⁷⁸ și blocajele interumane. O glumă te

⁷⁵ Pateric, Pamvo 13.

⁷⁶ *Filocalia de la Optina...*, p. 286.

⁷⁷ Pe cale de consecință, „glumele între colegi duc la formarea de conexiuni interpersonale, la o stare de bună dispoziție și la creșterea creativității. Rîsul la birou duce la o productivitate mai mare. De asemenea, un șef care știe să glumească este mult mai apreciat de către angajați” (Chris Robert, cercetător în cadrul Universității din Missouri). Dwight David Eisenhower conștientizase și el că „simțul umorului face parte din arta de a conduce, de a te înțelege cu oamenii, de a duce lucrurile la bun sfârșit”. „Umor și afaceri: cum să reușești prin vorba bună și prin ironie” – este o temă propusă de psihologul german Thomas Holtbernd, cel care este chemat de firme renumite, atunci când apar certuri în interior sau când trebuie ridicat moralul angajaților... La locul de muncă rîsul poate deveni o strategie, mai ales în relația cu șeful. Nastratin Hogeia l-a ascultat cu cea mai mare atenție pe străinul care spunea o poveste interminabilă în cafeneaua în care stătea. Povestea ar fi putut fi interesantă, dar felul în care o spunea străinul era atât de insipid, de monoton, era atât de greu să îi înțelegi cuvintele mormăite, încât toată lumea căsca plictisită, cu excepția lui Nastratin, care se prăpădea de rîs. – De ce rîdeai, Nastratin? l-a întrebant cineva, după ce străinul a plecat. – Întotdeauna rîd, i-a răspuns el. Dacă nu rîzi în asemenea cazuri, există riscul ca celălalt să reia întreaga poveste de la capăt.

⁷⁸ Freud vede rîsul ca o descărcare a naturii reprimată, a subconștientului copleșit de normele înguste ale civilizației. Pe aceeași linie, în viziunea lui Grigore Moisil „umorul e un cocktail de revoltă și disperare”. De fapt, rîsul unui om egotic are în el o doză de violență și/sau ascunde o frustrare, un complex.

relaxează, dă drumul la tot ce ai înăbușit, de aceea pe cei ce au acumulat multe suferințe glumele îi fac să plângă. Unii oameni râd doar pentru că altfel ar începe să plângă. Râsul și plânsul purifică inima de inhibițiile trecutului. Plânsul scoate durerea reprimată, râsul înlătură tot ceea ce împiedică bucuria.

Cu mijloace strict omenești, putem încerca să depășim o stare negativă printr-un zâmbet sau o glumă. Nu degeaba înțelepciunea populară a născut expresia „A face haz de necaz”⁷⁹. Această atitudine nu înseamnă minimalizarea situației, ci doar o altă abordare mai puțin subiectivă și deci negeneratoare de tensiune și resentimente sau îngrijorare. Dacă reușim să ne detașăm puțin, vom vedea că orice problemă are o soluție, chiar dacă nu imediată și ușor de realizat. Suntem învățați greșit să fugim de suferință și greutate, dar până nu accepți ceva nu poți să-l transcenzi. A face haz de necaz e o formă de acceptare. E modul în care evreii au făcut față vitregiilor istoriei. Exact asta face râsul: nu-ți rezolvă problemele, dar mută greutatea pe umărul celălalt, îți oferă acea gură de aer, acel respiro, acea oază în care îți încarci bateriile pentru a continua drumul prin deșert, acel caravanserai de o noapte pentru a porni mai departe. El e un ingredient necesar pentru viața unui om neduhovnicesc, uneori chiar sarea ei. Fără el, viața ar fi mult mai săracă, chiar insipidă.

Evreii au supraviețuit făcând haz de necaz⁸⁰, au avut felul lor de a-și ține mintea în iad și de a nu deznădăjdui. Poate și acesta a fost unul din motivele pentru care Dumnezeu i-a ales. Evreii au plâsmuit glume minunate⁸¹. Și asta nu pentru că erau fericiți. Din contră. Evreii au trăit vremuri atât de tragice! Din timpul lui Moise ei au suferit într-una și nu pare să existe vreun sfârșit pentru suferința lor. Ei mai suferă încă în Israel. Dar în această lungă istorie a suferinței s-au descurcat cumva, nu și-au pierdut mințile. Glumele i-au ajutat la asta, dar nu le-au rezolvat problemele⁸². Woody Allen sintetizează magistral acest tip de umor: „Viața este suferință, mizerie și durere și se termină mult prea repede”. Această lungă istorie de necazuri, tragedii și chin a creat un imens număr de glume, care doar maschează lacrimile. Friedrich Nietzsche, a cărui viață a fost la fel de frământată ca și a poporului iudeu, e îndreptățit să scrie: „Când râd, puteți fi siguri că îmi ascund lacrimile”⁸³. Dacă n-aș râde, aș începe să plâng”⁸⁴. În același perimetru, astăzi, distracțiile continuă

⁷⁹ Râsul unei persoane e semnul unei adânci înțelegeri a vieții (Hugh Sidey). Din altă perspectivă, „râsul e un absorbant de șocuri, care micșorează numărul de lovituri pe care-l primim de la viață”.

⁸⁰ Ei vor fi de acord că „Râsul este unul dintre cele mai mari daruri pe care Dumnezeu le-a făcut omenirii” (Emmett Kelly jr). Celebrul psihiatru vienez Viktor E. Frankl, evreu de neam, autorul cărții *Omul în căutarea sensului*, scria că naștii au avut puterea de a-i lua totul din viață cu excepția unui singur lucru: libertatea de a răspunde în orice formă dorită celor întâmplate. El a considerat simțul umorului drept capacitatea unui om de a se detașa de sine însuși și de situația în care se află. Frankl mărturisește că se folosea de umor pentru a putea suporta ororile zilnice: „Niciodată nu aș fi reușit dacă nu aș fi putut să râd. Râsul mă scotea pe moment din situațiile oribile, încât am putut să viețuiesc cu oroarea și chiar să-i supraviețuiesc.” Un alt evreu, comicul Lenny Ravich își amintește: „Cum obișnuia să spună tatăl meu când sufeream de shakespearienele «lovituri ale crudei sorti»: «într-o bună zi vei râde de toate astea». Iar azi mă întreb: «De ce să aștept?»” (Ravich, *op. cit.*, p. 13)

⁸¹ Pentru evrei, râsul are rădăcini biblice. Numele fiului patriarhului Avraam, Yitzchak (Isaac) se traduce Râsul. El l-a primit pentru că mama lui, Sarah, a răs atunci când a aflat de la acel misterios vizitator că avea să dea naștere unui fiu la vârsta de nouăzeci de ani.

⁸² Au fost pentru ei și ceea ce erau bancurile pentru noi în vremea comuniștilor: o supapă de siguranță, de defulare.

⁸³ Eminescu are similar: „Ne-am grăbit să râdem ca să nu plângem”.

⁸⁴ Tot el: „Poate că știu de ce doar omul râde: doar el suferă atât de mult”. Pe autorul lui *Așa grăit-a Zarathustra* îl încântau glumele: „Eu îmi povestesc mie însumi atâtea glume tâmpite, îmi vin în minte atâtea caraghioslăcuri, încât uneori încep să râd ca un pișicher timp de o jumătate de oră în plină stradă.” Să ne amintim că în ultimele sale zile de luciditate îi veneau în minte glume ca aceea de a convoca un congres fictiv al caselor regale europene, cu „o proclamație pentru anihilarea Casei de Hohenzollern, acea rasă de criminali și idioti stacojii”.

să crească în lume, deoarece suferința e și ea în creștere. Omul are nevoie de tot mai mult amuzament pentru că se simte tot mai gol pe dinlăuntru. Când, însă, își găsește pacea, bucuria, împlinirea lăuntrică, distracțiile nu mai intră în preocupările lui. Atunci el înțelege de ce sfinții nu mai resimt nevoia de a râde⁸⁵. Ei nici nu se mai plâng, nici nu mai fac haz de situațiile în care se află. Ei au trecut dincolo de aceste două tipuri de atitudine. Ei primesc totul cu o tăcere plină de reverență, de gratitudine.

La polul opus al acestui mod de a fi se află acela sfidător, fără pic de evlavie, batjocoritor de cele sfinte. Dar „*Dumnezeu nu Se lasă batjocorit*” (Galateni 6, 7). El, explică Sfântul Nicolae Velimirovici, fie îi pedepsește pe batjocoritori spre a-i întoarce de la rătăcirea lor, fie îi preface întru cele de ei batjocorite. La început, Sfântul Porfirie, care era de meserie *îngânător*, adică *saltimbanc*, *măscărici*, era vestit între păgâni ca batjocoritor al lui Hristos. El odată a trebuit să batjocorească, înaintea lui Iulian Apostatul și a curții lui, Sfânta Taină a Botezului. S-a întâmplat, însă, atunci ceva cu totul neașteptat. Când Porfirie s-a cufundat în apă rostind formula baptismală întru Numele Sfintei Treimi, duhul lui s-a schimbat deodată, și el s-a făcut adevărat creștin. În loc să continue să-și bată joc de Sfintele Taine și de creștini, Porfirie a început să-și bată joc de Apostat, râzând de idolatria și de credința lui necurată, drept pentru care a fost torturat și decapitat. La fel s-a întâmplat și cu comedianul Gennesus, care a trăit în timpul lui Dioclețian. El parodia Sfânta Taină a Liturghiei înaintea unei adunături de păgâni, care se amuzau grozav la batjocura și la glumele lui. Dar deodată Gennesus s-a oprit și a strigat înaintea tuturor: „Cred în Hristos, și vreau să mă botez!” La început, spectatorii au crezut că și aceasta face parte din farsă, dar Gennesus a clamat din nou Credința lui în Hristos. El a rămas neclintit în Credința mărturisită și când a fost dus înaintea tribunalului și interogată sub tortură. De aceea a fost, până la urmă, omorât. Astfel, batjocoritorul lui Hristos s-a prefăcut în Mucenic al lui Hristos⁸⁶.

Unul dintre cei mai fini observatori ai fenomenului râsului ne aduce câteva lămuriri în ce privește modul în care funcționează o glumă. Orice glumă crează o stare de excitație interioară. Simultan, spatele e drept, ascuți cu atenție. Mecanismul oricărei glume este următorul: povestea avansează într-o anumită direcție, se dezvoltă după o anumită logică, după un algoritm, nu pare să fie nimic de râs, după care face o cotitură bruscă, neașteptată, care sare din logica inițială⁸⁷. Întoarcerea din condei este atât de neașteptată, de dramatică, încât majoritatea ascultătorilor nu și-ar fi imaginat-o niciodată. De aceea, derularea oricărui banc crează o stare de excitație în așteptarea poantei finale. Aceasta apare întotdeauna brusc, când te aștepți mai puțin. Este absurdă și ridicolă; ea nu are nimic de-a face cu mersul liniar al poveștii. Nici o glumă nu este logică. Dacă ar fi logică, nu ar putea provoca râsul, căci ar deveni previzibilă. Nu ar mai trebui să aștepți poanta finală, căci ai anticipa-o de la bun început. Ar fi o simplă aritmetică, un silogism. Logica nu trezește niciodată râsul. Orice banc ia întotdeauna o turnură bruscă, atât de neașteptată încât nu ai fi putut-o niciodată concepe⁸⁸. Ea silește mintea să facă un salt cuantic, o trecere

⁸⁵ Înțeleptul Solomon: „Sufletul în desfătare fiind, disprețuiește fagurele”.

⁸⁶ Proloagele de la Ohrida, vol. II, p. 363.

⁸⁷ Schopenhauer socotea râsul „cel mai important aliat al omului împotriva rațiunii”.

⁸⁸ Întorsătura pe care gluma o ia e atât de bruscă și atât de rapidă că nu-ți dă destul timp să te gândești asupra ei. Mintea are nevoie de timp pentru procesările pe care le face. Gluma merge spre sud și brusc se întoarce spre nord. Mintea continuă să meargă spre sud, dar gluma s-a întors atât de brusc spre nord că mintea s-a

de nivel, ceea ce explică declanșarea mecanismului râsului. Interesul pe care ți-l trezește bancul crește pe măsură ce povestea înaintează, creând o tensiune tot mai mare în lăuntrul tău. Aștepți să se întâmple ceva, dar nu prea știi ce. Când în sfârșit află poanta, tensiunea se eliberează dintr-o dată și îți vine să râzi. Râsul reprezintă întotdeauna o eliberare a unei tensiuni acumulate. Invers, dacă intuiești finalitatea glumei respective sau dacă o cunoști, nu îți vine să râzi. Îți spui celuilalt că este o glumă răsuflată, căci nu a reușit să te surprindă, să te uimească, să creeze în tine acea tensiune lăuntrică⁸⁹.

E interesant de semnalat că o glumă funcționează aproape ca un orgasm sexual⁹⁰: aceeași creștere a tensiunii, a energiei; aceeași mare curiozitate legată de ce o să se întâmple, aceeași explozie finală; uneori același orgasm multiplu.

Glumele, conchide un rafinat gânditor, sunt, într-un fel, imens de importante. Ele nu sunt niște simple fenomene, sunt realmente misterioase, mecanismul lor este astfel. Nu știi cum funcționează, cum pătrund în adâncimile tale, cum declanșează râsul, cum te învață trezvia. Mecanismul este tainic. E greu să explici râsul. Nuanțat, difuz, rebel, imprevizibil, râsul descurajează abordările savante, taxinomice, lucru observat și de psihanalistul Paul-Laurent Assoun: „Cum să gândești râsul, când el e fundamental o deriziune (ironizare) a gândirii?”. Mulți nume mari ale istoriei au reflectat și au scris despre râs – de la Aristotel până la Kant, de la Hegel până la Bergson și Freud. În urma lor au rămas câteva cărți superbe, dar nici o explicație clară și integratoare a râsului.

„Un ochi plânge, unul râde”. *Ecce Homo*. Aceasta e starea de acum a omului pe pământ. Dar, „Cine ți-a spus că tristețea nu este frumoasă? Cine ți-a spus că numai râsul este așa? Îți spun că râsul este superficial dacă nu există tristețe în el. Și tristețea este moartă dacă nu există zâmbet în ea. Ele nu sunt opuse, contrare, ele se îmbogățesc reciproc. Când râzi cu adâncă tristețe, râsul are adâncime. Și când tristețea ta zâmbește, tristețea ta are ceva extatic în ea⁹¹. Problema noastră e că atunci când suntem fericiți suntem superficiali și doar când suntem triști părem mai profunzi. De aceea râsul nostru are o aură de superficialitate. Când râdem pare că râdem doar la periferie, dar când plângem, plângem din inimă. De aceea e mai ușor să simulezi râsul decât lacrimile. Tristețea noastră are adâncime, râsul superficialitate”. Dar când un Sfânt râde, râsul lui e la fel de profund ca și lacrimile, pentru că și în acel moment el e conectat la

blocat. Ți-a stat minte-n loc. Chiar în acea oprire omul face o scurtă experiență a tăcerii minții. Se odihnește de gânduri. „Râsul este o vacanță instant”, spunea Milton Berle. Cel puțin pentru minte. Glumele reușesc să te scoată din șabloanele tale mentale. Ele aduc o oarecare prospețime, o oarecare Savoare. Sunt un popas de o noapte într-un caravanserai pe drumul obositor, deșertic al rațiunii. Sunt o străfulgerare în noaptea mecanismelor mentale impersonale. Glumele sunt un antidot, un neutralizator (nu și un transcendentalizator) pentru plictiseala creată de minte și pentru sporovăiala ei. „Nimic nu dezarmează în mai mare măsură ca râsul”, afirmă Bergson. E atât de valabil pentru rațiune, pe care gluma o dezarmează tocmai datorită imprevizibilului ei. Copiii spun „lucruri trăznite” fie pentru că încă mai sunt conectați la Sursa Originară (supralogică), fie pentru că mentalul lor, insuficient dezvoltat, face asociații aiurea (ilogice).

⁸⁹ Se spune că la auzirea unui banc un neamț râde de două ori: o dată pe loc, pentru a nu părea prost și a doua oară acasă, seara în pat, când se prinde; un englez râde o singură dată, acolo pe loc, pentru că a și prins poanta; un evreu nu râde niciodată. El mormăie: „Era foarte vechi și l-ai spus și atât de prost!” „Soarta unei glume, credea William Shakespeare, depinde de urechea care o aude, nu de limba care o spune”. „În umor, harul vine uneori o dată cu spondiloza” (Vasile Ghica). Oricum, mai bine mai târziu decât niciodată.

⁹⁰ Râsul e orgasmul declanșat de relația dintre sens și nonsens (autor necunoscut).

⁹¹ Zâmbetul unui om trecut prin viață a suferit rafinări succesive pe Drumul Crucii. Atâta timp cât n-a devenit însă om duhovnicesc, descrierea din acest paragraf i se potrivește.

durerea lumii. Și plânsul lui are aura unui zâmbet pentru că și în acea clipă el e părtaș harului. Într-un astfel de om, contradicțiile și-au pierdut contradicția. Iată de ce e atât de dificil să-l înțelegi pe Apostol: „Bucurați-vă cu cei ce se bucură; plângeți cu cei ce plâng” (Rm. 12, 15), îndeamnă el. În plus, râsul Sfântului e precum al copilului, din toată inima, pentru că în el nu mai există ego.

Rămâne să mai precizăm că a avea umor nu coincide totdeauna cu a fi vesel. Și invers. „Când zicem despre un scriitor că are humor, înseamnă oare că avem a face cu un scriitor vesel?”⁹² În privința asta e foarte semnificativă o anecdotă, pe care-i plăcea lui Caragiale s-o povestească în momentele lui de pesimism acut, adică la un pahar de vin.

Se zice că la un mare psihiatru, la un doctor de nervi din Roma, s-a prezentat într-o zi un pacient necunoscut, un om cu figura tare tristă, care se plângea că, de multă vreme, e atins de o afecțiune sufletească deprimantă, de o melancolie cronică. Rând pe rând, marele psihiatru i-a prescris diferite leacuri: odihnă..., aer curat..., băi reci..., șpriț la gheață... Degeaba! Pacientul se întorcea de fiecare dată tot mai trist, mai sinistru, mai... incurabil decât oricând. În cele din urmă, doctorul i-a zis:

– Am încercat cu d-ta toate leacurile, toate procedeele, toate mijloacele de înveselire. Nu mai rămâne să-ți recomand decât unul singur...

– Care?

– Am auzit că s-a stabilit în orașul nostru de câțeva vreme un tip fenomenal... Un actor care-și joacă pe scenă propriile-i improvizări comice, un mare creator de veselie, care face pe toată lumea să râdă cu lacrimi. Du-te să-l vezi... Și dacă nici ăsta nu e în stare să te vindece, să te facă să râzi, eu unul nu mai am nici o putere, nu mai știu ce să-ți recomand, înseamnă că melancolia d-tale este incurabilă.

– Și... ăsta e ultimul d-tale cuvânt?, întrebă pacientul.

– Da.

– Atunci s-a isprăvit cu mine.

– Pentru ce?

– Pentru că omul la care mă trimiți, tipul fenomenal care face pe toată lumea să râdă... sunt tocmai eu, sunt chiar eu, domnule doctor!

Un humorist nu e întotdeauna un om vesel prin natura lui, că humorul nu se poate confunda cu veselia. Pe de altă parte, un om poate foarte bine să fie vesel de la natură și, totuși, să nu aibă darul de a-i face și pe semenii lui să râdă. Și cu cât el, cel dintâi, râde mai tare de propriile-i glume, cu atât cei din jurul lui se lasă mai greu contagiați, mai greu convinși să râdă și ei”.

Trebuie să facem și diferența între această veselie naturală de care vorbește autorul, cu care se nasc unii oameni, și acea „stare de veselie, cu orice chip” la care îndemna Părintele Arsenie Papacioc, care este duhovnicească și apare ca efect secundar al unei vieți religioase autentice.

Gabriel de Lautrec, traducătorul lui Mark Twain în limba franceză nota: „Humorul e o chestie de temperament. Fiindcă totul e să prinzi realitatea sub un anume unghi, ca acei pictori care găsesc atitudinea cea mai potrivită pentru a-și așeza modelul într-o lumină nouă.” Humorul este, prin urmare, un dar natural, o predispoziție specială, o aptitudine înnăscută⁹³. El nu e numai

⁹² Nu-mi mai amintesc numele autorului reflecțiilor care urmează.

⁹³ Chiar și între cei cu humorul în sânge există unii de excepție: Păcală la români, Nastratin Hogeala la albanezi, Svejka la cehi, Till Ulenspiegel la olandezi.

o stare de suflet, pentru că atunci orice om vesel ar avea humor; el nu e nici o simplă atitudine intelectuală, voită și obținută prin mijloace conștiente, pentru că atunci orice om inteligent, în orice stare sufletească s-ar găsi și fără alte însușiri înnăscute, ar putea să aibă humor, numai să vrea”. Prin urmare veselie naturală, umorul, inteligența, veselie duhovnicească pot apare împreună (două, trei sau toate patru) sau separat, formând o diversitate de tipologii.

Serios sau vesel prin fire – fiecare trebuie să facă efortul de a-l înțelege pe celălalt. Nu ai dreptul să-l condamni pentru un fel de a fi cu care s-a născut. Cel serios trebuie să învețe că nu e nimic greșit în a fi vesel, lucru valabil și invers. E interesant că soții, în general, nu fac parte din aceeași tipologie, deoarece ești atras de ceea ce-ți lipsește și în mod inconștient îl alegi. Frații, nici ei nu se înscriu în aceeași clasă de temperament (serios sau vesel).

Teodor Baconsky a fost întrebant: „Cât este îngăduit să râdă omului religios?”. Răspunsul său a fost: „*Homo religiosus* are deopotrivă dreptul, plăcerea și ocazia de a râde. Numai că nu râde oricum, oriunde, de orice și de oricine. Fie că ne referim la creștinism sau la orice altă mare religie, observăm că individul credincios e instruit pentru a practica măsura”. Da. *Homo religiosus* are prin faptul de a se fi născut om dreptul de a râde. Și acest drept îi conferă și ocaziile potrivite: „Vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să jalești și vreme să dănțuiești.” (Ecl. 3, 4). Da. Vreme este să plângi și vreme să râzi, apoi este o vreme să transcenzi⁹⁴.

Dan POPOVICI

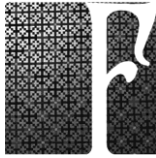
⁹⁴ Un înțelept din lume se duse într-o zi la Arva Zenon.

– Arva, îl întrebă el, știi să-mi spui ce este un filosof?

– Filosoful e ca un orb căutând într-o cameră neagră o pisică neagră ce nu se află acolo, fu răspunsul bătrânului.

– Dar un teolog?

– Teologul... e la fel, dar câteodată mai găsește pielea. Dacă nu ți-a reușit chestia cu transcenderea, măcar dacă râzi, asemenea teologului, tot te-ai ales cu ceva.



fundamente diverse ale demnității emergente în drept

Temeiuri/ articulări diverse ale demnității emergente în drept: valori/ reprezentări/ viziuni

J. Donnelly spune că accentul pe drepturile omului în societatea contemporană internațională implică și selectarea anumitor valori de accente specifice.¹ Și, nu mai puțin important, implică și selectarea unui anumit mecanism – drepturi – pentru a avansa acele valori. Cu alte cuvinte, drepturile omului nu reprezintă doar valori abstracte cum ar fi libertatea, egalitatea și securitatea. Acestea sunt drepturi, practici sociale speciale pentru a realiza acele valori. Un drept al omului nu trebuie, astfel, confundat cu valorile sau aspirațiile care stau la baza lor sau cu obiectul respectivului drept.² Astfel, pentru Donnelly, drepturile omului reprezintă o strategie specifică pentru realizarea anumitor elemente de dreptate socială, bazată pe un anumit set de concepții ale demnității umane. Atât gama, cât și limitele acestei înțelegeri asupra drepturilor omului trebuie să fie evaluate. Pentru el, drepturile omului, demnitatea umană și dreptatea socială sunt trei concepte înrudite, dar distincte din punct de vedere analitic. De aici și o firească cumpănire între *a avea dreptate* și *a avea un drept*, și asupra modalității cum acestea implică noțiunea de obligații.³

¹ Jack Donnelly, University of Denver, USA, *Human Dignity and Human Rights*, Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the UDHR *Protecting Dignity: An Agenda for Human Rights*. Research Project on Human Dignity, 2009. http://www.udhr60.ch/report/donnely-HumanDignity_0609.pdf.

² J. Donnelly argumentează: „De exemplu, protecția împotriva execuției arbitrare este un drept al omului recunoscut la nivel internațional. Faptul că oamenii nu sunt excuțați în mod arbitrar, totuși, poate reflecta nimic altceva în afară de lipsa de dorință a unui Guvern. Chiar și protecția activă poate să nu aibă nimic de-a face cu un drept (titlu) care nu este executat. De exemplu, conducătorii pot acționa ca urmare a simțului dreptății sau pot urma o poruncă divină, care nu înzestează indivizii cu niciun drept. Și chiar și un drept care nu va fi executat în mod arbitrar poate rămâne la latitudinea obiceiului sau statutului.”

³ J. Donnelly: „„Drept” în limba engleză, la fel ca și cuvintele echivalente în multe alte limbi, are două sensuri centrale, moral și politic: corectitudine, când de obicei vorbim de „ceea ce trebuie să fac, ca ceva fiind corect (sau greșit), și dreptul, caz în care vorbim în mod normal de cineva care are un drept. Corectitudinea și dreptul corelează „dreptul” și obligația în moduri diferite din punct de vedere sistematic. Pretenția de corectitudine (dreptate) – „Asta e greșit”, „Nu e corect” – se concentrează pe un standard de comportament și atrage atenția asupra obligației garantului dreptății în conformitate cu acel standard. Pretenția privind drepturile, prin opoziție, se concentrează pe deținătorul de drepturi și atrage atenția garantului drepturilor asupra titlului special al deținătorului de drepturi de a se bucura de privilegiul său. Din acest punct de vedere, uneori drepturile sunt numite „drepturi subiective”; au ca punct central un anumit subiect (care le deține) mai mult decât un standard „obiectiv” ce trebuie urmat sau stare de fapt ce trebuie realizată. A avea un drept la x, înseamnă a i se cuveni x. Acesta este deținut de tine, îți aparține ție în mod special. Și dacă x este amenințat sau negat, deținătorii de drepturi sunt autorizați să ridice pretenții speciale ca utilitatea „atuului” obișnuit, politica socială sau alte motive morale sau politice de acțiune.” (Dworkin 1977: XI, 90).

Interesant că J. Donnelly respinge sugestia lui Anthony Langlois că Declarația universală face că: „invocarea implicită... a drepturilor omului este deasupra și mai presus de multitudinea de tradiții, religii, culturi, ideologii politice și tradiții metafizice existente în lume.” „Dimpotrivă, elaboratorii au văzut Declarația – crede J. Donnelly – ca izvorând din fundamente mult mai adânci. Drepturile omului recunoscute la nivel internațional stau „mai presus” de aceste fundații adânci, doar în sensul că o casă este „mai presus” – adică este construită peste fundația sa. Acest lucru este adevărat îndeosebi având în vedere mențiunea anterioară a fundațiilor multiple într-un consens suprapus.”

Drepturile omului trebuie să fie separate, susține J. Donnelly, de concepte precum justiție socială, lege naturală și datorie morală. „Nu avem drepturi ale omului pentru toate lucrurile care sunt bune, sau pentru toate lucrurile care sunt bune și importante. Iar acest lucru nu este nici măcar în principal din cauza nevoii de a păstra Declarația universală scurtă. Există multe lucruri bune de care noi nu ne bucurăm și nici nu ar trebui să ne bucurăm ca fiind aspecte ale drepturilor omului.”⁴

Astfel de distincții, spune el, sunt mai mult decât subtilități scolastice, întrucât faptul că cetățenii au un drept determină natura prejudiciului lor și formele de protecție și de remediere disponibile acestora. J. Donnelly ține să argumenteze nu doar că drepturile omului reflectă și caută să realizeze o concepție anume a demnității umane, ci și că vor reprezenta și vor căuta să realizeze o concepție incompletă a justiției sociale. „Toate societățile au avut noțiuni pe care noi le-am descrie ca implicând cel puțin un concept implicit de justiție socială. Doar relativ recent, totuși, a început să fie înțeleasă justiția socială la nivel central în termeni de drepturile omului (și demnitate).”

El susține că toate societățile au concepții proprii privind justiția socială. Și, în ceea ce privește drepturile omului, acestea reprezintă un mod foarte diferit istoric de a conceptualiza și a încerca să realizeze dreptatea socială. Acest proiect al său poate fi înțeles, atunci, ca o încercare de a pune într-un triunghi, din punct de vedere istoric și comparativ, relațiile complexe dintre idei și practici privind drepturile omului, demnitatea umană și justiția socială. El încearcă să arate că drepturile omului sunt un set special de practici sociale care au ca scop realizarea dimensiunilor selectate ale vieții bune corelate cu demnitatea sau valoarea ființei umane.

„Noțiunea modernă de demnitate pierde elementele ierarhice implicite în înțelesul de demnitate și folosește termenul astfel încât toate ființele umane trebuie să aibă demnitate egală, neținând cont de virtuțile lor, de merite, de statutul actual social și politic sau de alte trasături contingente.”⁵ Pe de altă parte, dezvoltarea istorică a conceptului de demnitate umană din ideea

⁴ „De exemplu, nu avem dreptul – nu avem drepturile (omului) – la iubire, la caritate, la compasiune. Părinții care abuzează de încrederea copiilor lor răzbună dezordinea a milioane de vieți în fiecare zi. Noi nu avem totuși, un drept al omului la părinți iubitori, care să ne sprijine. De fapt, să recunoști un astfel de drept ar transforma relațiile de familie în moduri pe care majoritatea oamenilor le-ar considera profund neactive, chiar distructive. Majoritatea lucrurilor bune pur și simplu nu fac obiectul drepturilor omului” (J. Donnelly).

⁵ „Michael Meyer identifică în mod eficace trei sensuri ale demnității: «demnitate socială», asociată pozițiilor de rang înalt, «virtutea demnității» în sensul de «dispoziție» (înclinație) mai mult sau mai puțin stabilă și atitudinile care rezulta de aici, care cu timpul contribuie la constituirea unui bun temperament moral sau etic; și «demnitate umană» ca valoare morală specială și statut avut de către o ființă umană. Noțiunile tradiționale de «demnitate socială» și «virtutea demnității» erau hegemonice în societățile antice, medievale și în cele occidentale moderne, dar au făcut loc încă de acum două secole, ideilor și practicilor de «demnitate umană» înțeleasă în termeni de valoare înăscută a persoanei umane. În mod similar, Deryck Beyleveld și Roger Brownsword

de onoare socială, constată Donnelly, a implicat atât extensiuni ale categoriei de persoane onorabile la mai multe grupuri de oameni, cât și o reorientare a locului onoarei și demnității, de la niște caracteristici atribuite sau câștigate, către o demitate inherentă umanității, universală. Politicile vestice, asociate cu aceste concepții schimbate asupra demnității, au trecut printr-un proces de liberalizare extinsă, care în cele din urmă a condus spre o democratizare deplină și garantarea unui registru întreg de drepturi egale pentru toți cetățenii.

Donnelly concluzionează că în lumea Occidentală nu vedem un drum lung, constant și ferm spre drepturile omului, ci vedem, mai degrabă, o ruptură acută, un hiatus care este greu de localizat mai departe de sec. XVIII, și care apare sub forma unei viziuni a drepturilor omului în Declarația Universală a Drepturilor Omului numai în vremea de dinaintea adoptării.

De peste câteva decenii, spune el, din ce în ce mai mulți aderenți ai unei rate în creștere de doctrine vaste din toate regiunile lumii au ajuns să susțină drepturile omului ca pe o concepție politică de justiție. „Astfel, drepturile omului nu au numai un fundament filozofic sau religios. Din contra, au multe fundamente – și, astfel, o mai mare rezonanță practică decât ar putea să ofere singură orice altă filozofie sau religie anume. Creștini, musulmani, confucianiștii și budiști; kantieni, utilitariștii, pragmaticii și neo-aristotelienii; grupurile liberale, conservatoare, tradiționaliste și radicale, precum și alte multe grupuri se apropie de drepturile omului conform căii lor specifice. Este uimitor, totuși, că astăzi aproape toate căile ce duc către justiția socială și demnitatea umană implică în mod central drepturile omului. Datorită motivelor lor proprii, variate, principalele doctrine de astăzi văd drepturile omului ca expresia politică a celor mai profunde valori ale lor.”

Este **Declarația Universală singurul cadru valabil? Sau este un cadru incomplet?**

J. Donnelly spune că este o exagerare să susținem că „concepția omenirii exprimate în Declarația Universală a Drepturilor Omului a devenit singurul cadru valabil de valori, norme și principii capabile de structurare a unui sistem inteligibil, posibil de realizat, de viață civilizată națională și internațională.”⁶

„**Societăți diferite reprezintă căi diferite ale ființei umane**”. De aici, o specificitate a societăților occidentale, de-a lungul timpului și într-o anume întindere geografică, dar și o similară și necesară evidență a particularităților societăților lumii non-occidentale, ce poate aduce

identifică două noțiuni importante despre demnitatea umană, una în care ființele umane, având valoare intrinsecă, nu trebuie tratate ca un mijloc (obiecte), și cealaltă, prin care comportamentul demn este o virtute. Aceste concepții competitive – pe care le putem eticheta Kantiane și Ciceroniene – au fost dominante mai ales în lumile occidentale moderne și post-moderne” (J. Donnelly).

⁶ J. Donnelly arată că perspicacitatea celor care au redactat Declarația Universală în probleme centrale ale modernității social și politice s-a dovedit a fi foarte fructuoasă.

„Încercând în același timp să protejeze capacitatea diverselor conștiințe de a dezaproba în mod radical premisele și principiile teoriei etice au găsit o modalitate de a accentua un număr de soluții fundamentale de judecată practică către care o majoritate suficientă de oameni din întreaga lume au fost conduși și continuă să fie conduși” (Novak 1999). J. Donnelly spune că consensul juridic internațional reprezentat de către corpul legii internaționale al drepturilor omului este, de fapt, ca și chestiune empirică, iterat la nivelul teoriei morale și politice. Și ambele, spune acesta, apar din faptul că Declarația Universală prezintă un remarcabil raport, pătrunzător, al celor mai importante amenințări, reprezentate de către piețele moderne și statele moderne, la adresa demnității umane. De asemenea, s-a avansat un set de practici testate – drepturile omului recunoscute internațional – pentru protecția indivizilor, a familiilor și a grupurilor împotriva acelor amenințări excepționale. Declarația universală, cu alte cuvinte, a cristalizat un proces de învățare (învățtură) socială cu privire la soarta demnității umane în lumea modernă.

cu sine și un inevitabil demers dialogic și comparativ. Rezultatul acestor comparații, după J. Donnelly, este de a plasa accentul principal pe diferența de timp și structură socială – post-modern în comparație cu modernul – și să sublinieze importanța diferențelor de regiune sau cultură. Este interesant că J. Donnelly vede societățile occidentale tradiționale, când vine vorba de demnitate și drepturi, ca având mult mai multe în comun cu societățile tradiționale Hinduse și Chineze decât cu societățile moderne occidentale. Pe de altă parte, respinge categorizările geografice comune din literatura drepturilor omului de astăzi, exprimate prin formulări de genul „concepțiile africane ale drepturilor omului” sau „valorile asiatică”. Și recunoaște că astfel de încadrări, deși au o oarecare valoare pentru noi astăzi, ele sunt, pentru perioadele anterioare, anacronice și confuze. Înaintea contactului cu occidentul, nu existau nici africani nici asiatici, ci, mai degrabă (ca să folosim termeni occidentali), chinezi, japonezi, coreeni, tswana, fulani, tiv, bushmen, eskimoși, arapahoe, shoshone, etc.

Condiția esențială, văzută de acesta, pentru a înțelege punctele de vedere culturale alternative, este luarea în considerare a caracterului unitar și unic al acestor culturi. J. Donnelly susține că, mai mult decât în situația Occidentului, nu ne putem restrânge atenția numai la textele fundamentale, ci trebuie, de asemenea, luate în considerație sistemele de practică din anumite timpuri sau perioade de timp.

John D'Arcy May⁷ întreabă asupra modalităților în care conceptul de drepturi ale omului – atât de important pentru implementarea justiției într-o lume care se globalizează rapid – se leagă de pluralitatea culturilor și a religiilor. În ultimă instanță, spune el, discuția se centrează pe universalitatea drepturilor omului, nu pe scopul global al ideii în sine, ci pe validitatea universală a drepturilor omului, ca de pildă a celor conținute de *Declarația universală a drepturilor omului* a Națiunilor Unite. Pentru J. D. May, după cum ne arată accentele destul de diferite din documentele africane și islamice, menite să corecteze universalitatea Declarației, este ceva arbitrar și nesistematic în legătură cu această cartă. Însă, el constată că, **dacă încerci să corectezi/modifici principiul universalității, poți fi repede acuzat de diluarea forței etice a drepturilor omului prin punerea sub semnul întrebării a aplicabilității lor la fiecare ființă umană fără excepție.**

Căutând să releve sensuri ale universalității puse în discuție J. D. May enumeră și expune câteva supoziții axiomatiche:

1. Punctul de plecare este demnitatea omului, valoarea unică a fiecărei ființe umane, ca o lume înzestrată cu conștiință, sursa acțiunilor libere, care este deci un scop în sine și nu trebuie niciodată folosită ca un mijloc pentru scopurile altor oameni.⁸

2. Conceptul de drepturi ale omului este *un mod* de a accepta acest statut uman unic al demnității umane, prin aceea că este o ființă autonomă, rațională și liberă. În acest sens, limbajul

⁷ J. D. May, *Human Dignity, Human Rights, and Religious Pluralism: Buddhist and Christian Perspectives* *Buddhist-Christian Studies* - Volume 26, 2006, pp. 51-60. J. D. May, *Universalität oder Partikularität der Menschenrechte? Eine interreligiöse Perspektive*, ed. Jan Jans, *Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag* (Freiburg, Schweiz: Academic Press Fribourg; Freiburg-Wien: Herder, 2004), pp. 148-161.

⁸ J. D. May susține că acest principiu se reflectă în formulările de genul *dignitas humana* din învățăturile sociale ale Bisericii Catolice, care se referă la doctrina biblică a creării omului după chipul lui Dumnezeu, sau cu statutul unic al ființei umane pe scala budistă a existenței, pe care nici animalele, nici zeii, ci doar oamenii au capacitatea de a o înțelege în realitatea situației lor, străduindu-se să se desprindă definitiv de lanțul devenirii; de aici, severitatea interdicției de a lua viața cuiva, ca a treia din cele mai grave crime.

drepturilor omului aparține de tradiția apuseană a discursului liberal, care stă la baza democrațiilor apusene și a fost profund marcat de creștinism.⁹ Însă concepțiile referitoare la unicitatea ființei umane sunt construite diferit în tradiții culturale și religioase diferite.

3. Ceea ce limbajul drepturilor încearcă să exprime, în cadrul conceptual oferit de cultura europeană, are validitate universală, deși este exprimat și în alte culturi în termeni ca «datorie, obediență, tabu», etc. Este problematic cum, în contextul discursului postmodern, *asemănarea-prin-deosebire* a ceea ce este uman, în calitate de criteriu valabil *oriunde fără excepție*, este un imperativ de care depinde eficacitatea *drepturilor omului* ca instrument al justiției.

4. Concepțiile universalității pot totuși fi determinate cultural, apărând de obicei în contextul dominației: ceea ce este considerat universal valabil este adesea versiunea *particulară a cuiva* în ceea ce privește adevărul lucrurilor, și, deci, în virtutea unei revendicări universale, este impusă celorlalți ca «adevăr». Asemenea concepții sunt generalizări, în timp ce impulsul moral apare în întâlnirea față în față cu un «celălalt» străin, neașteptat și nedorit, după cum a arătat Levinas.

5. Universalitatea nu este valabilă a priori, ci rămâne implicită în intersubiectivitatea interacțiunii umane, până când se realizează prin practica împărtășită și negocierea sensurilor; aceasta aplicându-se cu atât mai mult interacțiunilor dintre religii și culturi.

6. Deși un instrument puternic în implementarea justiției, limbajul drepturilor este incomplet dacă presuposițiile conceptuale occidentale (și creștine, consideră J. D. May)¹⁰ nu vor fi întregite de metaforele, poveștile și ideile furnizate de alte culturi.

Odată ce se întâmplă acest lucru, susține May, și în lumina atenției pentru ecologie, realizăm că acest concept al drepturilor trebuie extins pentru a include și natura însăși, nu numai ființele conștiente, dar și speciile, în sfera justiției. Astfel, grija pentru cultură și ecologie, locală și globală, fac parte dintr-un scop etic.

May caută argumente pentru intensificarea dialogului între religii astfel încât concepțiile asupra transcendenței și a omului-în-natură să poată fi mediate.¹¹

„Cred că religiile dețin relații mai substanțiale, despre cum drepturile omului, responsabilitățile comunității se pot susține unele pe celelalte, decât doctrinele, cam plătându-le, ale libertății individuale și pluralismul religios moștenit din tradiția liberală. Unul dintre punctele de forță ale acestei tradiții a fost independența eticii de religie și excluderea doctrinelor de acest tip propagate de religii din sfera publică a discuțiilor raționale și pragmatice. Etica și religia sunt diferențiate în mod rațional, iar etica poate fi construită rațional fără referire la religie. Dar aceasta este o logică pragmatică și formală; logica prin care un doctor ajunge la o diagnoză sau un judecător la o decizie nu este la fel cu deducția formală. **Logica implicată în deciziile morale este o logică a implicării de sine asemănătoare cu cea care definește implicarea**

⁹ Este de discutat *dacă, cum și în ce fel* a marcat creștinismul (care creștinism?) acest discurs liberal. Viziunea creștin răsăriteană nu se confundă cu cea occidentală.

¹⁰ Nici în această aserțiune May nu are în atenție și existența creștinismului răsăritean, conturat și articulat distinct în Bizanț față de Occident.

¹¹ Nu e momentul și locul să insistăm pe analiza clasificării religiilor: *metacosmice, biocosmice și sapiențiale*, făcută de J. D. May. De altfel, nu putem să subscriem aserțiunii lui J. D. May: „Tradițiile metafizice precum budismul și creștinismul sunt în pericol de a deveni abstracte și absolutiste dacă nu se bazează pe tradițiile biocosmice ale religiei primordiale.” Pe de o parte, creștinismul răsăritean nu are conotații metafizice, întrucât Însuși Cuvântul se face Trup, nici individualiste, iar, pe de altă parte, viziunea creștin răsăriteană dă sens și biocosmosului, cosmosul fiind destinat umanizării, transfigurării, sfințirii, hristificării.

religioasă. Din punct de vedere istoric, viziunea asupra transcendenței, intrinsecă actelor etice, avea loc în contexte religioase (Upanișadele, Cartea lui Ezekiel, Noul Testament, Bhagavadgîta) și motivarea de a te comporta moral a fost alimentată de texte religioase. Dimensiunea normativă a luării deciziei morale, experimentată/simțită în cerințele conștiinței și exprimată într-un imperativ categoric, este completată de un element de viziune care nu trebuie să fie neapărat religios, dar care în mod obișnuit este.¹²

Astfel, pentru J. D. May, *universalitatea* devine o funcție a lui „inter-” în termeni ca intersubiectiv, intercultural, interreligios; *egalitatea* ia în considerare diferențele umane ireductibile, în timp ce identifică principiul respectului reciproc care le transcende; *drepturile* contrabalansează inegalitățile evidente introduse de dominație și exploatare; iar *pluralismul* nu mai poate fi o scuză pentru limitarea aplicării drepturilor și a valorilor care stau la baza acestora doar la grupuri exclusive.¹³

Pentru J. D. May, fiecare din aceste tradiții religioase, luate separate și combinate, dau naștere concepției demnității umane provenită dintr-o relatare mitică despre natura umană, dar care nu subliniază neapărat individualitatea sau nu o exprimă în termeni de drepturi. Pe de altă parte, el susține că istoria occidentală a triumfului libertății și a importanței individului nu este nici unică, nici superioară celorlalte, deși este predominantă într-o lume dominată de tehnologia și instituțiile occidentale. Și, atrage atenția că doctrina alegerii libere nerestricționate, deși provine direct din demnitatea omului și face instituțiile democratice posibile, poate să fie periculoasă când este amplificată de o economie globală interesată de profit, consumerism și distrugerea mediului.

Există, totuși, probleme etice legate de înțelegerea și comunicarea între culturi, și acestea sunt cruciale în rezolvarea problemei drepturilor omului într-o situație de pluralitate religioasă.¹⁴

Limbajul drepturilor omului este, fără îndoială, occidental, incapabil să-și ascundă originile în categoriile de drept moștenite din Grecia și Roma, arată May. Dar, conceput astfel, este un universal abstract, care este în mod rațional independent de mituri și doctrine, prin care diferite religii caută să stabilească valoarea unică a naturii umane. Însă, susține el, conceptul drepturilor omului, deși familiar în contextul liberal occidental al autonomiei individuale și libertăților politice, se poate transfera din acest motiv și culturilor care construiesc umanitatea diferit.¹⁵

Întrebarea este, în ce categorii și în ce condiții este noțiunea drepturilor transferabilă în alte culturi? Cu siguranță, răspunde May, nu în acelea ale superiorității asumate ale ideilor și

¹² J. D. May susține că chiar și cu contraexemplele culturilor fără zei și a filantropiștilor atei, se poate demonstra cum etica este contextualizată în narațiuni despre eliberare și împlinire, chiar dacă acestea povestesc despre o viață bună (*gupela sindaun* din cultura Melaneziei), pacea resimțită datorită eliberării de dorință (nirvana), sau salvarea care îmbrățișează oamenii și cosmosul (Rom 8: 18-25).

¹³ Într-un asemenea context largit, susține J. D. May, drepturile omului, deși recunoscute ca un instrument indispensabil obținerii dreptății, sunt puse, în perspectivă, laolaltă cu valorile fundamentale ale dragostei, înțelepciunii, grijii și compasiunii.

¹⁴ J. D. May crede că occidentalul se află înaintea unei lecții dure. Una definită acum de alții așa cum odată o definea el. „Pe de altă parte, deschide totuși perspectiva ca, deși trebuie să ne debarșăm de noțiunea că o cultură a noastră- este (transcultural) superioară altora, totuși nu numai că o putem împărtăși și celorlalte culturi, dar sunt obligați moral să facem acest lucru pentru propria noastră supraviețuire.” (J. D. May).

¹⁵ J. D. May afirmă că Dalai Lama nu are nicio problemă în afirmarea drepturilor omului drept mijloace pentru obținerea dreptății în timp ce insistă asupra priorității înțelepciunii și compasiunii, și deși inițial au rezistat ideii de drepturi umane ca fiind „liberale”, nici papii nu evită acest lucru în învățăturile lor sociale.

valorilor occidentale și impunerea asupra altora cu forța, cum s-a întâmplat adesea în trecutul colonial și misionar al Creștinismului apusean. „Recunoașterea diferențelor în temeiurile mitice ale drepturilor omului nu implică faptul că diversele scenarii/viziuni sunt echivalente și că pot fi substituite sau combinate după plac pentru a susține o explicație a umanului ca fiind un dat aprioric” (J. D. May).

Yehoshua Arieli¹⁶ ține să facă două remarci metodologice asupra înțeleșurilor conceptelor și termenilor „**demnitatea omului**” sau „**demnitatea înnăscută omului**” folosiți în *Declarația Universală a Drepturilor Omului* din decembrie 1948, care, împreună cu formulările ce le urmează, nu pot fi înțelese separat, ci numai luate în contextul lor de referință, din care ele fac parte, anume „**al drepturilor egale și inalienabile al tuturor membrilor familiei umane**”. Și, de asemenea, nu le putem înțelege în mod corect sensurile dacă nu le vedem în același timp în contextul lor istoric, din perspectiva marilor evenimentelor ale sec. al XX-lea, din largă perspectivă a ultimelor două secole mergând până la epoca Iluminismului. Declarația Universală, în intenția ei, proclama credința în demnitatea înnăscută a omului, în drepturile sale egale și inalienabile, principii pe baza cărora o nouă lume trebuia construită. Acest aspect relevă, după Y. Arieli, diferența fundamentală între natura și scopul Ligii Națiunilor și cel al Națiunilor Unite, amândouă având scopul de stabili *o ordine internațională* pentru prevenirea războiului, dovedit distructiv în ciuda tuturor măsurilor luate. Și asta nu numai pentru națiunile implicate, ci și chiar pentru supraviețuirea însăși a ordinii sociale și politice din Vest și chiar din lume.¹⁷

Y. Arieli spune că, examinând diferite versiuni ale *Declarației Universale ale Drepturilor Omului* adoptată în 1948, este inevitabilă întrebarea dacă ele nu au fost utopice în caracterul lor, adică atât în ceea ce înseamnă *scopul comun de realizare a unui ideal social și politic, cât și în ceea ce privește nepunerea în practică a reformelor și schimbărilor pe care le propune*.¹⁸ Autorul israelian arată că, aflându-ne în pragul sec. al XXI-lea, am putea spune referitor la concepția despre umanitate, așa cum este

¹⁶ Yehoshua Arieli, *On the necessary and sufficient condition for The Emergence of the doctrine of the Dignity of Man and his rights*, pp 1-18, în David Kreztnmer and Eckart Klein, *The Concept of Human Dignity in Human Right Discourse*, edit. by Kluwer Law International, 2002.

¹⁷ Astfel, Convenția Ligii Națiunilor a căutat să stabilească instrumente și metodele de alianță, care să tranșeandă principiile suveranității naționale, considerate cauza imediată a primului război mondial, și să creeze o confederație internațională supranațională, cvasi-parlamentară, având ca scop, așa cum se spune în Preambulul Convenției Ligii Națiunilor, „*să promoveze cooperarea internațională și dobândirea păcii și securității internaționale; prin acceptarea obligațiilor: de a nu recurge la război; prescrierea unor relații deschise, drepte și onorabile între Națiuni; stabilirea fermă a înțeleșurilor legii internaționale ca regulă actuală de conducere între Guverne.*” *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, adoptată de către Ansamblul General al Națiunilor în 10 Decembrie 1948, este cea care a schimbat, a modificat Națiunile Unite dintr-un instrument al ordinii relațiilor internaționale între națiuni și puteri „*într-un instrument pentru reconstruirea unei comunități internaționale pe cele mai mari idealuri și norme etice ale unei concepții umaniste ale omului și umanității?*” (Y. Arieli).

¹⁸ Declarația Universală a Drepturilor Omului este, de altfel, legată de această întrebare prin faptul că se definește pe sine ca un ideal normativ reglementar în sensul Kantian, sau, după cum o spune chiar ea, „ca și un standard comun pentru împlinirea tuturor oamenilor și tuturor națiunilor, pentru ca fiecare individ și organ al societății, păstrând această declarație constant în mintea lor să se străduiască prin învățatură și educație să promoveze respect pentru aceste drepturi și libertăți și prin măsuri progresive, naționale și internaționale, să asigure recunoașterea și respectarea lor efectivă și universală, atât între Statele Membre cât și printre popoarelor teritoriilor ce se găsesc sub jurisdicția lor”. Istoria unui jumătate de secol ce a trecut de la conceperea ei, a dovedit, fără îndoială, impactul în creștere a Declarației Universale a Drepturilor Omului asupra oamenilor și asupra națiunilor lumii și asupra opiniei lumii în general (Y. Arieli).

ea afirmată în Declarația Universală a Drepturilor Omului, că a devenit singurul cadru recunoscut de valori, norme și principii capabile de structurarea unei scheme pline de înțeles, elocventă și realizabilă, convenabilă, care să facă posibilă o viață civilizată pe plan național și internațional. Însă, spune acesta, o astfel de evoluție necesită o explicație.

„Explicația acestei evoluții este cumva adevărul bățator la ochi și puterea de convingere, dreptatea inerentă și echitatea mesajului de umanitate lansat de către Declarație? Oare faptul că această concepție ideologică a fost de la început îndeaproape legată de Națiunile Unite arată că era unicul strict cadru comun posibil pentru comunitatea națiunilor?” (Y. Arieli).

Pentru Y. Arieli, este indubitabil faptul că rolul pre-eminent al Statelor Unite și al Occidentului în înfrângerea Puterii Axei și în conturarea Națiunilor Unite a fost un factor important și poate chiar decisiv în acceptarea progresivă a principiilor acestui cadru. Totuși, acesta crede că nici un alt cadru ideologic nu ar fi devenit fundament pentru reconstrucția comunității mondiale, ca urmare a inerenței echității mesajului său umanist, cât și, de altfel, al aparentului adevăr, foarte evident definit în meta-limbajul categoriilor raționale, universal generalizate, încărcat cu o deosebită forță de convingere. Prin urmare, conceptele, valorile și ideile care au produs diferitele versiuni ale Declarației Universale a Drepturilor Omului erau, în esența lor, fructul direct al marilor idei ale sec. al XVIII-lea, al Iluminismului, al revoluțiilor Americane și Franceze, ale mișcării spre democrație și ale liberalismului, ce au modelat istoria modernă. „*În aparență*, ele reflectă democratizarea și univernalizarea valorilor și normelor, care au fost considerate dintotdeauna de-o importanță supremă, existențială de către bărbați, triburi, națiunile lumii și de către clasele dominante (conducătoare), cel puțin în Occident.(...) *Într-un înțeles mai profund*, teoria Drepturilor Omului a fost lecția pe care, începând din Iluminism, liderii intelectuali ai Occidentului susțin că ar fi schițat-o din credințe (convingeri) de odinioară, tradiții și experiențe” (Y. Arieli).

Y. Arieli crede că forța revoluționară a tuturor acestor mișcări stă în convingerea că *instaurarea drepturilor omului ca fundament al ordinii politice, sociale și legale* înseamnă de fapt restabilirea principiilor care, „chiar dacă conspirația abandonată, dezmațată (de regi, nobili și preoți) împotriva fericirii poporului¹⁹ n-ar fi existat, ar fi fost mereu valabile întrucât erau fondate pe legea naturii și a rațiunii”. Toate împărtășesc, constată autorul israelian, convingerea fundamentală a Iluminismului, și anume că legea naturii și a rațiunii, ce se află implantate în natura omului și a umanității, i-au permis omului să-și făurească propria și soartă și propriul viitor; rațiunea și experiența, înțelese în mod corect, sensul moral înnăscut, toate acestea i-au permis omului să creeze o ordine socială și politică în care libertatea, cooperarea socială și dreptatea să se armonizeze.

Dar această perspectivă ideologică, arată Y. Arieli, își are rădăcina într-un (sub)strat mai profund de concepții. Astfel, ea s-a născut din conștiința elitelor din Vest, de la ivirea istoriei moderne – odată cu Renașterea, cu mișcarea Umanistă și cu Era descoperirilor, cu progresul științei și filozofiei în secolul 16 și 17 – că umanitatea stătea pe marginea unei *noi ere* fără precedent. Și că semnificația ei esențială rezidă în potențialitatea de a stăpâni forțele naturii, sporind astfel puterile omului de a crea o lume nouă, adecvată promisiunii originare date omului de a fi, după Dumnezeu, stăpânul, numit și epitrop al lumii create.²⁰

¹⁹ Vezi scrisoarea lui Thomas Jefferson către George Wythe, 13 Aug.,1776, în *Scriserile lui Jefferson*, P. L. Ford, ed. N.Y, p. 296., apud. Y. Arieli.

²⁰ Vezi Y.Arieli, „*Istoria Modernă ca Reinstalare a Secolului; Un Studiu despre Semanticile Istoriei*”, *Istoria Evreilor* (Haifa University Press, Haifa 1994), apud. Y. Arieli.

Tendința din ce în ce mai dezinvoltă a erei moderne, a acestei *Noi ere*, remarcată de Y. Arieli, este aceea a renunțării omului la dorința de a cunoaște transcendentul de dragul câștigării cunoașterii adevărate în ceea ce privește lumea creată. Este idealul autonomiei omului; promisiunea emancipării proprii ca individ și ca specie, viitoarea autoconducere de sine, directă, fără intermediari, și noua conștiință prometeică a puterii omului de a își făuri singur viitorul. Drept urmare, istoria umanității devine, astfel, realizarea succesivă a libertății omului și a potențialităților inerente ale Umanității.

Dacă cineva caută să găsească un fundament filozofic în principiile cuprinse în Declarația Universală a Drepturilor Omului, susține Y. Arieli, Kant îi poate servi de ghid, întrucât filozofia sa conferă posibilitatea realizării unei legături între un metafizic potențial și secularism, ce reprezintă dimensiunile existențiale ale modernității și istoriei moderne. Scurtul său eseu despre o posibilă filozofie a istoriei numit *Idei ale unei Istorii Universale din perspectivă Cosmopolită* împreună cu tratatul său pragmatic, *Pacea Perpetuă*, sunt văzute ca aproximațiile cele mai potrivite, cu privire la concepțiile unei *noi ordini* a lumii, așa cum au fost dezvoltate de către documentele fondatoare despre drepturile omului ale Națiunilor Unite. Miezul afirmației lui I. Kant, teoria sa de bază – fie că este vorba de natură și limitele rațiunii pure sau de natura eticii, a moralității, de libertatea umană și de istorie, sau despre adevăratele scopuri ale unei ordini cosmopolite – este aceea a capacității omului de a-și făuri existența sa individuală și colectivă în concordanță cu cele mai înalte idealuri cuprinse în conceptul demnității omului, al libertății și al existenței sale autonome.

Y. Arieli constată, astfel, că întrucât **istoria este concepută ca mișcare înspre autonomia umană**, conceptul despre cetatea omului – *saeculum* – a fost instaurat ca urmaș al cetății lui Dumnezeu. El susține că filozofia Iluministă despre om, credința sa în unitatea fundamentală a omului și a umanității, a naturii și a puterii rațiunii și a moralității, erau în mod clar bazate pe o vedere deistă și teistă asupra lumii, fiind generată, în cele din urmă, de o reinterpretare umanistă și secularizantă a credințelor monoteiste iudeo-creștine.

Concepțiile lor s-au armonizat cu cele care au derivat din opiniile (vederile) despre om clasice, scolastice și umaniste și marile sisteme raționaliste filozofice ale secolelor 17 și 18. Poziția omului era unică în univers, în natură și dincolo de natură fiind înzestrat cu atribute ce l-au legat de sursa divină. Numai în lumina acestor credințe fundamentale prezumțiile teoriei Iluminismului despre drepturile omului au sens, iar revendicările de unitate ale umanității, demnitatea înăscută și egalitatea existențială a fiecărui om, drepturile lor inalienabile la libertate și determinare de sine au putut pretinde validitate (să fie validate).

Y. Arieli crede că în Declarația Universală a Drepturilor Omului nu putea fi folosită o justificare ca cea a Declarației de Independență a lui Jefferson²¹, întrucât se referă la toate popoarele și toate culturile. Dar că ea este totuși conturată în meta-limbajul unei ordini seculare universale care este capabilă să se adreseze comunității națiunilor și culturilor în **termenii neutri ai secularizării**. El spune că, în acest fel, adevărul principiilor Declarației Universale și necesitatea de a le adopta ca atare au fost omologate (atestate) fără a se recurge la sursele și fundamentele pe care aceste principii au fost construite. Dar, există un singur termen, în

²¹ Declarația de independență a Statelor Unite, redactată de Jefferson și adoptată la Congresul de la 4 iulie 1776, se deschide cu aceste cuvinte: „Noi considerăm aceste adevăruri evidente prin ele însele, și anume că toți oamenii au fost creați egali, Creatorul lor i-a înzestrat cu anumite drepturi inalienabile, printre care viața, libertatea și dreptul la fericire.” Prin aceste cuvinte „Noi considerăm aceste adevăruri evidente prin ele însele”, Declarația ne anunță că nu e vorba de speculații, ci de opinii practice. Se fac nu mai puțin de patru referințe la Dumnezeu în această Declarație (V. Jean Claude Eslin, *Dumnezeu și puterea*, ed. Anastasia, 2001).

Declarația Universală, care nu poate fi ascuns și nici separat de sursele sale, și anume „demnitatea înnăscută a tuturor ființelor umane”. Conceptul și termenul de demnitate înnăscută este cel care poartă toată greutatea de a fi sursa originală din care drepturile egale ale omului decurg, și, care, ne conduce înapoi la viziunea deistă sau teistă asupra lumii.²²

Y. Arieli arată că se întâmpină dificultate în a legitima pe deplin conceptul de „demnitate” numai prin termenii seculari din Legea de Bază: *Demnitatea umană și Libertatea*, adoptată de către Israel, și, care, exprimă un document de drepturi în care se enumeră „*Respectul pentru Viață, Trup și Demnitate*”, „*Protecția Averii (proprietății) și Libertatea Personală*”, „*Libertatea de Mișcare*” „*Dreptul la Intimitate Personală și Privată*”.

Există, de fapt, două versiuni ale acestei legi. Prima lege, decretată de către Legislatura Israeliteană în 1992, definește scopul acestei legi așa cum urmează: „*Scopul acestei Legi de Bază este acela de a proteja libertatea și demnitatea umană cu scopul de a concentra într-o lege de bază valorile statului Israel ca Stat Evreu și democratic.*” Desigur, asta nu procura, susține autorul israelian, o explicație substanțială a înțelesului și semnificației conceptului de demnitate. Această versiune a fost totuși amendată în 1994, legea prefațându-se cu o declarație a „*principiilor fundamentale*” care afirmă că Drepturile fundamentale ale omului, în Israel, sunt fondate pe **recunoașterea valorii ființei umane, a sfințeniei vieții umane și pe principiul că toate persoanele sunt libere**; aceste drepturi vor fi respectate în spiritul principiilor stabilite mai departe în Declarația Instituției Statului Israel. Referința la textul Declarației de Independență este îndreptată spre enumerarea drepturilor și spre declarația de preambul pe care normele statului Israel vor fi întemeiate: „**pe libertate, justiție și pace, așa cum au fost prevăzute de către profeții lui Israel**”.

Y. Arieli crede că această referință la viziunea Profetică asupra statutului ontologic al omului este excepțională, întrucât separarea netă de toate prezumțiile metafizice și religioase este exigența expresă a acceptării universale a principiilor Declarației Univerale.

Prin urmare, este de neevitat o înțelegere contextuală a drepturilor omului și a demnității, așa cum o remarcă și Y. Arieli. O înțelegere contextuală ce este pe cale să devină o abordare, o metodologie, un loc comun în contemporaneitate. Este de avut în atenție trecerea, sesizată de autorul israelian, prin Declarația Universală de 1948 de la ordinea relațiilor internaționale între națiuni și puteri spre un instrument „pentru reconstruirea unei comunități internaționale pe cele mai mari idealuri și norme etice ale unei concepții umaniste ale omului și umanității”. Conceptele, valorile și ideile care au produs diferitele versiuni ale Declarației Univerale a Drepturilor Omului, este de domeniul evidenței și incontestabil, așa cum nu ezită și Y. Arieli să afirme, că sunt în esența lor fructul direct al marilor idei ale sec. al XVIII-lea, al Iluminismului, al revoluțiilor Americane și Franceze, ale mișcării spre democrație și ale liberalismului.

Chestiunea care intervine în dezbatere este legată de circumscrierea acestui orizont ideatic unui anume model cultural, care nu-și poate justifica și legitima până la capăt faptul de a fi *mai egal* decât alte modele culturale, fiindu-i pus în discuție, astăzi, tipul de universalitate, instituit sub forma generalizării unui anume ideal etic umanist de factură occidentală. Neutralitatea proclamată a acestui model este cel mult o ipoteză de lucru pentru unii, din ce în ce mai

²² „Deși articolul 1 al Declarației încearcă să definească acest concept de asemenea ca drept, afirmând că: Toate ființele umane sunt născute libere și egale în demnitate și drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte una față de cealaltă în spirit de fraternitate. Este clar că acest drept de a respecta demnitatea fiecărei persoane nu epuizează semnificația termenului afirmat în preambul: Demnitatea înnăscută a tuturor ființelor umane” (Y. Arieli).

necredibilă pentru alții. Insinuarea sa, ca un cadru neutru, principial, al diversității și pluralității, nu poate ascunde suportul valorilor ce l-au instituit, îl articulează și îl motivează.

De altfel, nu trebuie desconsiderat aportul de forță ce-i survine din revoluțiile secolului al XVIII-lea, revoluții care, așa cum semnala și J. Donnelly, au creat o reală ruptură, cel puțin în Europa, nefiind nici pe departe de catifea, ci fiind, dimpotrivă, chiar agresive. M. Villey semnala și ruptura în timpul revoluției franceze între idealul umanist proclamat și practica inumană a instituirii noului regim. De aceea, suspiciunea față de neutralitatea acestui model secular, văzut de unii ca purtând mănuși care să-i acopere ghearele, este dificil, astăzi, să fie ocolită, ea având totuși o anume justificare, întrucât acest model cultural, prezumat neutru, exprimă o moștenire și o continuitate cu o anume paternitate genetică de tipul umanismului revoluționar. Umanism pe care M. Villey îl distingea de umanismul clasic al antichității.

Este firesc ca acest cadru/mod de neutralitate, nu doar să lase spațiu întâlnirii, dialogului, dezbatelor și schimburilor de opinii, ci chiar să încerce să răspundă provocării de a fi pus în dezbatere ca model propriu-zis, acceptând că nu este singurul cadru/mod posibil al acestor dezbateri, ci și că exprimă anumite valori pe care trebuie să și le asume în aceste dezateri. Asumarea nedisimulată a propriilor valori ar însemna o părăsire a rolului/mască de neutralitate, mizând însă pe o evidențiere și o recuperare cinstită și onestă într-o reală dezbatere și poziționare. Este o urgență evitarea *tabu*-izării sale. Și, deci, o gestionare neagresivă a emergenței altor modele sau/și a mecanismelor de limitare a generalizării acestui tip de universalitate autoinstitutuită.

În acest sens, exemplul dat de Y. Arieli, vizavi de Legea de Bază în Statul Israel care trebuie să aibă în atenție ca fundament libertatea, justiția și pacea, **așa cum au fost prevăzute de către profeții lui Israel**, nu este doar un bun exemplu, ci este o legitimă și justificată situație identitară pe fond. La fel cum, întemeierea drepturilor fundamentale nu doar pe *recunoașterea valorii ființei umane*, **ci și pe cea a sfințeniei vieții umane**, induce o nuanță, articulată la *viziunea Profetilor*, asupra statutului ontologic al omului, viziune care are evident conotații spiritual religioase specifice.

Ar fi de urmat acest exemplu, cu conotații de excepționalitate, al Statului Israel și de către Statul Român? De ce nu? Credem, spre exemplu, că este absolut necesară o atare lămurire vizavi de spiritul valorilor în Legea Fundamentală. În Constituția României Art. 1(3) se spune: *România este stat de drept, democratic și social, în care demnitatea omului, drepturile și libertățile cetățenilor, libera dezvoltare a personalității umane, dreptatea și pluralismul politic reprezintă valori supreme în spiritul tradițiilor democratice ale poporului român și idealurile Revoluției din Decembrie 1989, și sunt garantate.* Atrage atenția faptul că *spiritul valorilor supreme* este *spiritul valorilor democratice* ale poporului român. Care o fi, însă, acest nedefinit spirit al valorilor democratice al poporului român? Trebuie că este încă de aflat. *Valorile democratice* ale poporului român sunt cele ale iluminismului francez? Sau ale comunității democratice internaționale? Sunt de împrumut? Au fost transferate? Spiritul tradițiilor valorilor democratice (chiar zise ale poporului român) în ce raport este cu spiritul poporului român? Spiritul tradițiilor valorilor democratice ale poporului român presupune faptul că există și un spirit al valorilor democratice al poporului albanez sau al poporului francez etc.? Cu alte cuvinte, fiecare popor are un spirit propriu și acest spirit colorează spiritul tradițiilor valorilor democratice ca un spirit distinct? Adică, sunt două spirite, unul al poporului și altul al valorilor democratice? Sau, spiritul valorilor democratice este o formă de locuire distinctă a spiritului poporului român sau este un avatar al spiritului poporului român? Este cert, însă, faptul că acest spirit al tradițiilor democratice ale poporului român este restrâns la o istorie recentă, chiar foarte recentă.

Este minunat exemplul Statului Israel, un stat tânăr care, apelând la viziunea Profeților, caută să își așeze comunitatea propriului popor, Israel, în sensul recuperator al comuniunii tuturor membrilor săi trăitori în istorie, cu care cei de azi sunt într-o legătură și într-o continuitate de sens și destin.

De ce valorile supreme din Legea fundamentală a Statului Român reprezintă spiritul unei tradiții democratice atât de recente, atât cât și cum o fi fost ea, și nu o tradiție spirituală profundă, adânc integrativă istoric și metaistoric, de sorginte spirituală creștină? Rezistența și persistența istorică a poporului român, de-a lungul timpului, e de natura obiectivității, evidenței și certitudinii de necontestat că nu s-a datorat *spiritului tradițiilor democratice*, *spirit* atât de tânăr, fragil și bolnăvicios ca să fie apelat și revendicat și ca întemeietor de tradiție. Spiritul valorilor supreme, reprezentând așa zisul *spirit al tradiției democratice a poporului român*, ține de o altoire recentă, oarecum nefirească pentru un *spațiu punte la porțile orientului*, pentru unii această altoire fiind chiar o malignă excrescență. Descălecatul acestui spirit întemeietor de *tradiție* pe plaiurile mioritice nu are cu mult peste un secol jumătate. De aceea, se impune firesc ca o temă de dezbatere extrem de importantă, în spațiul dezbaterii fundamentelor de natură teoretică și cu răsfrângere în spațiul dezbaterii publice, a spiritului ce întemeiază și reverberează în/prin valorile supreme. Care este chipul acestui spirit și modul cum se raportează la aceste valori supreme? Care este modalitatea de racord cu aceste valori supreme, dat fiind faptul că le insuflează sens și motivație, le devoalează și le calibrează rostul?

Cum am văzut, Y. Arieli arăta că adevărul principiilor Declarației Universale, în necesitatea de a fi adoptate ca atare, au fost atestate fără a recurge la sursele și fundamentele pe care aceste principii au fost construite. Dar există un singur termen în Declarația Universală, spunea acesta, care nu poate fi ascuns și nici separat de sursele sale, și anume „demnitatea înăscută a tuturor ființelor umane”. Conceptul și termenul de demnitate înăscută este cel care poartă toată greutatea de a fi sursa originală din care drepturile egale ale omului decurg, dar care, arată Y. Arieli, ne trimite fără echivoc la viziunea deistă sau teistă asupra lumii. Această tentație, disimulată sau nu, de întemeiere metafizică a Declarației este semnalată și de J. M. Trigeaud. Și din această cauză nu se poate vorbi de o neutralitate reală.

J-C. Eslin: „A afirma, cum o facem noi, că doctrina politică pretinde în Occident cel puțin recunoașterea „locului vid” al lui Dumnezeu se reduce la a spune: chiar și atunci când nu mai credem, știm că acest loc vid este indispensabil ca sistemul nostru să nu-și piardă elanul, dinamismul; fără tensiuni creatoare, sistemul nostru politic se scufundă într-o funcționare unilaterală. Că locul lui Dumnezeu este adesea ținut, în tradiție, de dreptul natural, „dreptul după dreapta rațiune” cum îl numesc anticii, care are valoare *et si Deus non daretur* („chiar dacă Dumnezeu n-ar exista”), cum spunea Grotius, nu schimbă fundamental articularea” (J-C. Eslin, op. cit., p. 29).

Cert, teismul și/sau deismul, ascuns și/sau arătat, paradoxal, deși pentru unii ar putea fi un prilej de asemănare cu creștinismul, exprimă, în fapt, o ruptură de fond, întemeindu-se ca substitut ce îl decapitează, autoinstituindu-se și legitimându-se în detrimentul său.

J. Donnelly remarca și el perspicacitatea celor care au redactat Declarația Universală, întrucât au încercat să protejeze capacitatea (abilitatea) diverselor conștiințe de a dezaproba în mod radical premisele și principiile teoriei etice, gășind o modalitate de a accentua un număr de soluții fundamentate pe rațiunea practică, către care o majoritate suficientă de oameni din întreaga lume au fost conduși și continuă să fie conduși. Însă, din alt punct de vedere, J. D. May

nu e singurul care susține că viziunea asupra transcendenței este intrinsecă actelor etice, atunci când se desfășoară în contexte religioase (Upanisadele, Cartea lui Ezekiel, Noul Testament, Bhagavadgita), iar motivarea de a te comporta moral a fost alimentată de texte religioase. Ceea ce face ca dimensiunea normativă a luării deciziei morale, experimentată/simțită în cerințele conștiinței și exprimată într-un imperativ categoric, să fie completată de un *element de viziune*, care nu trebuie să fie neapărat religios, dar care în mod obișnuit este. Cu alte cuvinte, nu se poate vorbi de o morală epurată de conotațiile unei anume viziuni asupra sa, viziune ce o întemeiază, susține și motivează.

De aceea, perspicacitatea, pe care o sesiza J. Donnelly, pe bună dreptate, la cei care au redactat Declarația, prin care s-au folosit de soluții date de rațiunea practică, este de remarcabilă subtilitate, dar denotă o *implicită viziune* calchiată pe instrumentul folosit: rațiunea practică. Se prezumă, astfel, o morală pur umană ce face legătura și mediază chiar între religii, dar care le supracuprinde, suprapoziționându-se *ca/sau într-un* principiu metafizic *posibil/sau real*, fie de sens teist sau deist. Pe aici și calea aberantă, a zisei unități transcendente a religiilor. Această morală aniconică, iconoclastă nu poate genera și susține, paradoxal, decât o unitate izomorfă cu ea, adică iconoclastă și aniconică! De fapt, ea formatează, reconfigurează și structurează o *nonă ordine*, generând o *nouă unitate*, ca spațiu emergent și activ al valorilor viziunii ce o subîntinde. De altfel, se vorbește din ce în ce mai mult de această autentică *religie a omului*, nu doar cu sens metaforic, ci ca realitate. Cu atât mai mult morală umanistă propusă ca liant *neutru* pur, ca panaceu inter-religios, inter-cultural, de această religie a umanității unificate, după cum o numea P. Manent, nu-și poate ascunde caracterul impersonal. Transformarea acestei etici în cadru, instituirea acesteia ca atare, este un exemplu de măiestrie a disimulării, o camuflare ce sub masca neutralității îi oferă preeminență față de celelalte modele, ce subscriu regulii de operare al cadrului de acum constituit. Nu este de desconsiderat, cum s-a spus, că acest cadru nu s-a conturat de la sine, spontan, ci sub impulsul revoluțiilor, la a căror forță făcea referire Y. Arieli.

În mod evident, au început să apară ca necesare și oportune demersuri care să creioneze elementele formelor structurale și structurante ale acestei global marcante *viziuni*, desemnată și numită occidentală, geneza și posibilele filiații, înrudiri și temeuri sub spectrul umanismului în lungul istoriei. Faptul este foarte interesant și important, întrucât acutizează dezbateră în sfera fundamentelor viziunilor întemeietoare. Cu alte cuvinte, îndeamnă la o străvedere în spatele aparențelor, dar și la o onestă, cinstită și transparentă asumare a viziunii, de la care se revendică și pe care o susține.

Pentru Y. Arieli, expresia „demnitatea înăscută la om” se referă la un alt drept, dar definește, conturează statutul ontologic al omului, ce derivă, în cele din urmă, din concepțiile fundamentale ale Occidentului. Concepții generate, după el, din fuziunea monoteismului Iudeo-Creștin cu cele derivate din concepțiile clasice și umaniste despre om. Autorul israelian spune că în toate aceste concepții, poziția omului în univers este unică, atât în natură cât și dincolo de ea, fiind înzestrat cu atribute care îl leagă de sursa divină. El susține că, deși sursele clasice se îndreaptă spre aceeași direcție, putând fi astfel absorbite de către creștinism, inspirația principală se găsește fără îndoială în punctul de vedere al monoteismului iudeo-creștin, conform căruia Creația lumii însăși, cursul și scopul istoriei sunt legate, se întrepătrund cu destinul omului și cu relația eu-tu cu Dumnezeu.

„Acest sentiment de uimire, de mândrie și de umilință în relația dintre om și Dumnezeu, ce stă la baza conceptului de *demnitate înăscută*, este exprimat în mod exemplar, poate pentru prima oară în Psalmul 8:

„Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu slavă și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui.”

Y. Arieli arată că această concepție despre statutul unic al omului în Univers este, de asemenea, centrul vital al opiniei clasice privitoare la om de la Platon la Boetius (*De consolatione philosophiae*). Că acest lucru este reafirmat în concepțiile Neoplatonice și Stoice privitoare la om în *De Legibus* și *De Natura Deorum* al lui Cicero. Și că, reformulată în teologia scolastică și în interpretarea umanistă a Renașterii, această viziune devine mesajul central al Umanismului. Astfel, pentru Lorenzo Valla, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola și Ludovico Vives libertatea existențială, puterile potențiale ale omului în a se ridica la cele mai înalte nivele de perfecțiune în înțelegere, virtute, sfințenie și creativitate, capacitatea sa de a se schimba și de a progresa, îl ridică pe om pe poziția centrală în lumea creată. Acesta a fost mesajul lui Gianozzo Manetti în *De excellencia et dignitate hominis* și a celebrului discurs *De Dignitate Hominis* al lui Pico della Mirandola, devenind astfel lozinca și expresia cheie, centrală a Umanismului.

Văzute în această lumină, libertatea și posibilitatea de auto-determinare sunt atributele necesare, indispensabile omului, iar drepturile decurg în mod coerent, logic din statutul omului ca valoare, demnitate și creativitate.

După Y. Arieli, Civilizația Occidentală s-a dezvoltat prin fuziunea dintre cele două moșteniri istorice universale, monoteismul iudeo-creștin și moștenirea culturală a gândirii clasice, fiecare dintre ele păstrând, în felul ei, ideea despre statutul unic pe care omul îl deține în univers, ca mesaj central al experienței sale spirituale și existențiale.

„Pe bazele acestei presupuneri am încercat să explicăm două trăsături specifice occidentului: tendința lui de a concepe teoriile și normele de bază ca posedând/având validitate universală și faptul că numai în Occident s-a dezvoltat acea cultură și societate, care a urmărit să-și întemeieze primele sale principii și norme fundamentale pe principiile și normele seculare.”

Totuși, acesta spune că n-a analizat teoria premergătoare, care ar explica de ce Cultura Occidentală s-a mulțumit cu faptul că valorile ei fundamentale și teoriile sale intelectuale posedă validitate universală.

O astfel de dezvoltare, spune Y. Arieli, nu poate fi explicată numai în termenii raționalizării sistematice, așa cum susținea Max Weber, ci trebuie văzută ca pe o strădanie, ca pe o năzuință conștientă de a dizolva legăturile, conexe concepției omului privitoare la legătura sa cu sursa spiritualului transcendentă, spre a le transfera către pretenția existențială modernă – autonomia omului, capacitatea lui de a fi stăpân pe destinul lui și creator al viitorului său.

Această fuziune într-o civilizație, a acestor două ultime concepții despre viața umană, ce s-a instalat odată cu creștinarea Imperiului Roman, pare să fie rețeta pentru instabilitate. Întrucât există, într-adevăr, această tensiune între autoritatea seculară a Imperiului și autoritatea religioasă a Bisericii, în raportul de co-existență biserică–stat, ce a fost decisivă pentru modelarea mentalității în Occident și pentru nașterea unei culturi și civilizații ce caracterizează Istoria Modernă.

Demersul lui Y. Arieli **distinge două arhetipuri de sisteme juridice.**

Primul. Sisteme al căror legi sunt bazate pe o metodă și un corp de categorii raționale și principii legate de nevoile societății, definite și împuternicite de către autoritatea voinței colective, adică res-publica.

Al doilea. Întemeiază principiile legii și autoritatea lor pe sursa transcendențială divină, revelată prin învățătura sacră și prin cei autorizați să interpreteze voința sa.

Dreptul roman este cel mai bun exemplu al acestui prim tip, ca sistem rațional al unei legi seculare, unic în capacitatea lui de a face față timpului și revoluțiilor numeroase ce au avut loc în occident.²³

„În identificarea surselor ascensiunii, formării unui sistem secular de lege și instanțe ce reclamă o validitate universală, este relevant să observăm că **Codex Justinianus**, a fost primul sistem complet reprezentativ pentru întregul domeniu al jurisprudenței; acesta a fost realizat pentru a pune imperiul Roman, ce avea să fie imperiul universal al întregului regat creștin, sub o regulă uniformă de legi și ordine și, care, prin supunerea practicii juridice a Imperiului unor principii generale, a realizat idealul grec de a schimba jurisprudența într-o disciplină rațională.”²⁴

Este consemnată de către autorul israelian influența filozofiei stoice, în primul rând aceea a lui Panaitos, a lui Poseidonios și cea a Stoicismului târziu. „Fiind pe punctul de a deveni un Imperiu ce domina lumea cunoscută (*imperium orbis terrarum*), Roma a adoptat viziunea filozofilor Stoici care i-ar justifica legea pentru unificarea lumii, Oikumene, adică întreaga lume civilizată sub o singură lege care să stabilească regula justiției și a ordinii. Cu alte cuvinte, să devină un Cosmopolis care să exemplifice și să realizeze unitatea întregii umanității. Imperiul și filozofia Stoică au devenit parteneri printr-o convenție, ce s-a întărit prin adoptarea creștinismului ca religie a Imperiului și, astfel, a modelat concepțiile legale și politice ale Evului Mediu și perspectiva intelectuală a Istoriei Moderne Timpurii.”

La o examinare mai atentă, spune Y. Arieli, viziunea stoică despre om și despre umanitate realizăm că a devenit baza pe care s-au format toate concepțiile universale ale filozofiei politice începând cu Renașterea, pregătind terenul pentru schimbarea revoluționară a gândirii sociale și politice în Epoca Iluminismului.²⁵ Astfel, stoicismul târziu s-a străduit să plieze idealurile politice

²³„Rămânând un factor intrinsec, în modelarea gândirii juridice și politice și a ordinii timp de aproape două milenii, Legea Romană a fost, în același timp, un vehicul și un martor la influența durabilă (înelungată) pe care gândirea și civilizația Greco-Romană a avut-o asupra modelării occidentului în general și asupra perioadei moderne în particular. Cristalizarea Legii Romane reflecta dezvoltarea Romei de la originile ei republicane spre o lume ce îmbrățișează Imperiul, o dezvoltare în timpul căreia ea (Roma) a absorbit atitudinile, teoriile și procedurile legale ale lumii helenistice. Adevărata ei realizare constă în fuziunea acestor elemente într-un sistem coerent de concepție, gândire și practică legală și categorizarea sistematică a tuturor chestiunilor din domeniul domeniului jurisprudenței, ca și tehnicile de cercetare și judecare” (Y. Arieli).

²⁴ Y. Arieli nu amintește de diferența între Calea Romană și Calea Bizantină, ambientul lui Codex Justinianus, cu doctrina specifică a simfoniei între autoritatea spirituală și puterea temporală. Calea Romană având un suport în viziunea Fericitului Augustin. J-C. Eslin amintindu-l, chiar anterior Fericitului Augustin, pe Sf. Ambrozie al Milanului.

²⁵ „Conform filozofiei stoice, sufletul omului și rațiunea participă la rațiunea cosmică, Logosul, și, întrucât este destinat să trăiască în societate, el tinde și încearcă să trăiască într-o societate rațională ce îmbrățișează toți oamenii. Ca urmare a acestor presupuneri, a apărut egalitatea ontologică a oamenilor. Acest principiu determină statutul omului în societate, în politică, lege și etică. La acest aspect al gândirii Stoice s-a referit Lord Acton în *Istoria Libertății*, afirmând că „datorită învățăturii Stoice umanitatea a fost eliberată de subjugarea sa de către Guvernul despot, iar punctele lor de vedere iluminate și sublime asupra vieții au servit ca punte de trecere între antici (clasic) și politica creștină, ducând spre drumul către libertate” (Y. Arieli).

ale Greciei clasice pe societatea pluralistă a Imperiului Roman, care a păstrat totuși normele și spiritul Polis-ului (Cetate–Stat), prin sublinierea importanței supreme a cetățeniei responsabile. De aici, **concepția despre egalitatea oamenilor ca un dat înnăscut** a creat un ideal universal republican, conform căruia statul, dincolo de faptul de a fi o comunitate de interese, prezintă o asociere morală pentru a atinge binele comun, res-publica lui Cicero, și nu un cadru de putere pentru a conduce subiecții conform voii sale absolute.²⁶

„Există de fapt o anume-lege adevărată, o rațiune corectă, justă care este în concordanță cu natura, aplicabilă la toți oamenii și care este neschimbabilă și eternă. La comanda sa, această lege convoacă, cheamă pe toți oamenii la îndeplinirea datoriilor lor; prin prohibițiile ei, îi împiedică de la rău.”

Pe baza acestor afirmații, Cicero, juriștii și avocații ce au venit după el, au definit structura fundamentală a Dreptului Roman. Deși avocații Gaius, Papinian, Celsus, Paulus și Ulpian, s-au abținut în a-și baza concepțiile lor legale pe fundamente filozofice, ele erau, fără îndoială, bazate pe considerații similare. Concepția stoică despre legea naturală ca identică cu adevărata rațiune, subliniază concepția lor despre justiție. **„Deși fără îndoială acest concept reflectă ideea stoică de compatibilitate, de potrivire între rațiune și natură, este câștigat ca termen juridic printr-un proces de generalizare și abstractizare sistematică, un proces ce caracterizează sistemul Codex Justinianus în general.”** Acest lucru, susține autorul israelian, este evident în categorisirea chestiunii în discuție.

Ca și consecință a acestei proceduri, crede Y. Arieli, este câștigată distincția dintre legea care se ocupă cu relațiile dintre oameni ca ființe sociale (jus) și legea care se ocupă cu regulile ce privesc relația omului cu divinul. Și, o altă diviziune importantă din sfera seculară stabilește distincția între legea civilă (jus privatum) și legea constituțională (jus publicum), și între legea pozitivă (jus civile) și (jus gentium) legea națiunilor. Din cea din urmă s-a dezvoltat *jus naturale*, legea naturală. Adică aceea care este comună fiecărui om și fiecărei națiuni reprezintă legea naturală și a rațiunii. Astfel, Legea Romană n-a fost numai prima lege seculară care a pretins validitate universală, dar ea a continuat să influențeze și să șlefuiască concepția legală fundamentală și politică a Occidentului. **„Cu renașterea Legii Romane, odată cu secularizarea societății, legea naturală va deveni baza pentru formularea drepturilor omului, până în zilele noastre.”**(Y. Arieli)

Aceasta ne conduce la problema de bază, semnalată de Y. Arieli, și anume a autonomiei sferei seculare în Istoria Occidentului.

Y. Arieli, ocupându-ne de influența Legii Romane în Istoria Occidentului, constată împărțirea societății Occidentale într-o sferă seculară și una religioasă, și aceasta „în ciuda faptului de a fi îmbrățișat creștinismul ca religie obligatorie în societate, până aproape în zilele noastre”.

El crede că acest raport, între domeniul secular și cel spiritual, a împodobit Occidentul în mod unic, fără să distrugă autonomia nici unui dintre domenii. Acest fel unic de raport a fost

²⁶ „A fost cel mai remarcabil concept despre legea naturală, *jus naturale* ce a devenit veriga de legătură dintre gândirea politico-filozofică stoică și concepțiile Dreptului Roman. Prin identificarea Legii naturale/jus naturale cu cea a rațiunii care guvernează universul și natura, Stoicismul a întemeiat existența socială a omului pe regula rațiunii fără de care societatea nu poate exista. De asemenea, o astfel de concepție a inspirat punctele de vedere ale lui Cicero, ale cărui vederi și scrieri despre natura legii, despre cetățenie și despre res-publica au influențat filozofia juridică și politică a generațiilor viitoare, ajungând până în secolul al XVIII-lea. El a întemeiat egalitatea oamenilor pe identitatea dintre regulile justiției, legii și rațiunii. Acesta era înțelesul din celebrul său discurs din cartea sa *Despre Republica*.”

posibil, după el, datorită notei distinctive a Creștinismului Roman în comparație cu alte religii Monoteiste, precum Iudaismul sau Islamismul; acestea din urmă, Islamismul și Iudaismul, negând coexistența dar și dreptul de a coexista al Lumii Secularizate, ca sferă autonomă în care societatea își ordonează existența în funcție de nevoile, exigențele, scopurile și înțelegerea ei. Amândouă²⁷ refuză diviziunea Augustiniană și anume între cetatea lui Dumnezeu, Biserica, și cetatea omului, lumea, ca și teoria celor două săbii, spirituală și temporală, Biserica și Imperiul.

Cele două domenii formează o unitate sub autoritatea absolută a lui Shari'a. Amândouă recunosc o singură autoritate și o singură lege – voința lui Dumnezeu revelată în Torah, dată lui Moise pe Sinai și lui Mahomed în Coran. Legea nu este făcută de către om (de mâna omenească); a fost dată ca un precept de legi pentru tot Israelul în Iudaism și pentru întreaga lume în Islam. O singură lege și regulă ordonează comportamentul și relațiile oamenilor în societate și convingerile lor, credința în Islam prin Shari'a, iar în iudaism prin Halacha. Derivând dintr-un lanț neîntrerupt de interpretare ca surse a tot adevărul, ele leagă toate generațiile și toți credincioșii. Este în însăși natura și esența fiecărei legi, obligații, idei, concept și instituție să aibă punctul lor de referință în Shari'a sau în Halacha, în Legea profetică revelată a Torei și a Coranului, ca să sfințească lumea și să grăbească venirea Împărăției lui Dumnezeu. Așadar, din aceste motive nu este loc pentru dezvoltarea unei concepții filozofice, teoretice, politice, juridice, a gândirii sociale sau raționale, și nici chiar pentru ideea însăși de res-publica, deci pentru binele comun ca un cadru independent, responsabil și care să exprime ordinea vieții comunității.²⁸

Pe de altă parte, Y. Arieli, consideră că definirea de sine a Creștinismului ca „biserică” (ecclesia), ca instituție a mântuirii și a harului ce se conduce prin tainele sale (ecclesia sacerdotium) atât în lume cât și în afara ei, a făcut posibilă coexistența Creștinismului în lume și totuși independent de ea.²⁹ Unicitatea acestei dezvoltări constă, după Y. Arieli, în faptul că aparenta contradicție între pretențiile unei validități universale a puterilor și autorității bisericii împotriva/asupra binelui comun al Imperiului, au fost rezolvate prin separarea instituțională între domeniul sacrului și cel al saeculum-lui, fiecare parte recunoscând autoritatea bine delimitată a celor două domenii.³⁰

Această recunoaștere ale celor două sfere legitime de autoritate, remarcă autorul israelian, este nouă în istoria civilizației.³¹ Existența Bisericii ca domeniu al sacrului, spune el, a adâncit

²⁷ „Islamul, influențat în mod decisiv de concepția iudaică a legii atotcuprinzătoare (care îmbrățișează totul), Tora-Halacha, nu recunoaște distincția între domeniul spiritual și cel temporal, între activitățile religioase și cele seculare” (Y. Arieli).

²⁸ Y. Arieli: În Iudaism, exilul îndelungat Galut (exilul poporului iudeu din pământul lui Israel) și desprinderea de contingențele Istoriei, validitatea absolută a lui Halacha, a înlocuit toate semnele lumii și ale Împărățiilor ei. În islamism, unde societatea este identică cu comunitatea credincioșilor, Legea Coranului pretinde autoritate absolută în privința vieții și a relațiilor umane: în obligațiile omului către Dumnezeu, către societate și către sine însuși. Conform învățăturii sale, Islamul tinde spre o teocrație absolută, deși aceasta a devenit o Monarhie absolută, care a fost limitată numai de către deciziile lui Ulama.

²⁹ Biserica, ca și comunitate a tuturor credincioșilor și a tuturor sfinților (*ecclesia omnium fidelium et sanctorum*) reprezentând Împărăția lui Dumnezeu, posedă un monopol în privința harului și a mântuirii.

³⁰ Y. Arieli: Întrucât lumea era cucerită de către Imperiu, Roma avea nevoie de o religie universală a cărei Împărăție să nu fie din această lume. Aceasta a fost Creștinismul Catolic, clamând ca misiune mântuirea universală în nevoia unui Imperiu universal. Y. Arieli crede că, în acest proces, amândouă părțile au fost influențate de către filozofii helenistice, și în mod special de către Platonism și de către învățătura stoică. În timp ce cel dintâi era instrumentul pentru formularea Dogmei, cel din urmă, Stoicismul a influențat puternic etica Creștină și teologia sa.

³¹ Y. Arieli crede că primirea filozofiei stoice de către biserică a influențat atitudinea sa în privința „Lumii”, societății și guvernării ei.

caracterul secular al „Lumii” și a împuternicit procesul de secularizare al societății și al statului, care, începând cu Era Renașterii, a devenit principala caracteristică a Perioadei Moderne. Cu alte cuvinte, condiția istorică necesară pentru dezvoltarea Perioadei Moderne ca Era Saeculum stă în recunoașterea inițială a coexistenței sferelor sacralului și a secularului.

Y. Arieli prezintă, însă, Calea Romană, nu și Calea Bizantină, care prin modelul său triadologic și hristologic articulează simfonic cele dumnezeiești și cele omenești. Era de urmărit ca cele două monoteisme, islamic și iudaic să fie raportate și la Calea Bizantină. Desigur, ideologia monoteistă, dezvoltată de cel ce a fost numit teologul de curte al Împăratului Constantin, Eusebiu de Cezareea: „un singur Dumnezeu, o singură autoritate, o singură lege”, e dificil să fie asimilată unei viziuni creștine, această viziune resimțindu-se de carențele triadologice și hristologice de care a fost afectată perspectiva teologică a lui Eusebiu. Argumentele lui Eusebiu, ce vedea topirea pluralității statelor și a politeismului în *pax augustea* și *unicitatea unitară* a Imperiului ca semn al providenței, apar ca fantome, vizibile și recognoscibile, ce bântuie și astăzi.³² Anume, acum când mult visata pace perpetuă, *pax humana* e mobilul ce topește granițe și state naționale într-un imperiu al Omului Dumnezeu, al demnității înnăscute a omului ca prinț al Saeculum, ce se substituie Dumnezeu-Omului Hristos.

Viziunea Orientului este cea a simfoniei, a armoniei între autoritatea spirituală și cea temporală, amândouă dorite de Dumnezeu, fără ca una să o anihileze pe cealaltă.³³

Și René Remond amintea „de mai multe Europe creștine”, și nu de un generic creștinism european, el operând o distincție între perspectiva celui Apusean/roman, a celui Răsăritean și a celui al Reformei. Precizare foarte importantă atunci când este avut în atenție un raport și/sau un aport al „creștinismului” vizavi de civilizația și cultura occidentală. J. D. May nu operează cu această distincție când pliază creștinismul pe Occident, și îl face vinovat de o anume universalitate, fie măcar ca furnizor al respectivului model de universalitate.

J-C. Eslin constată, de asemeni, ruptura și diferența fundamentală între tradiția europeană și cea americană, chiar și între Declarația Americană și Declarația Franceză.³⁴ Chiar și conceptul

³² „El este cel care a interpretat *pax augustea* ca un efect dorit de Providența divină pentru pregătirea răspândirea Evangheliei creștine printre popoarele care încetaseră să fie ostile. (...) Principalele motive reluate de Eusebiu sunt următoarele: în primul rând, datorăm Providenței Dumnezeului unic sfârșitul statelor naționale și integrarea lor în Imperiul Roman. (...) În al doilea rând, pluralitatea statelor autonome presupune pericolul războaielor, în timp ce Imperiul realizează pacea eshatologică promisă de profeți. Regelui unic pe pământ îi corespunde Dumnezeu unic, rege unic în cer, unic *Nomos* și *Logos* divin. Cu sfârșitul statelor naționale, politeismul și-a pierdut de asemenea dreptul la existență.” (J-E. Eslin, op. cit., p. 103).

³³ „Novela VI” de Justinian (527-565) afirmă că Biserica și Statul sunt două funcții ale aceluiași organism, „unite fără separare și fără confuzie” cum sunt, potrivit dogmei Sinodului de la Calcedon (451), divinul și umanul în Hristos.

³⁴ „Mai ales americanii au avut foarte devreme revelația că „libertățile sunt un dar de la Dumnezeu”. În Declarație găsim această formulare: „Noi considerăm aceste adevăruri evidente prin ele însele, și anume că toți oamenii au fost creați egali, Creatorul lor i-a înzestrat cu anumite drepturi inalienabile, printre care viața, libertatea și căutarea fericirii.” La fel, în 1775, Hamilton scria: „Pentru a descoperi drepturile sacre ale umanității, nu trebuie să facem săpături printre pergamentele învechite sau alte hârtii pline de mucigai. Chiar în mâna divinității le-a scris, ca și cu o rază de soare, în cartea completă a naturii umane, de unde nici o putere muritoare n-ar putea să le șteargă sau să le ascundă”. Declarația franceză n-a reținut asemenea accente.

Se simte în aceste fraze spiritul unei rupturi cu vechea Europă, soarele strălucitor al libertății. Acești americani vor fi de acum înainte foarte departe de dogmele augustiniene ale fostei Europe, fie ele catolice sau calvine.

de Biserică și, prin urmare, raportul dintre religie și politică se gândește altfel pe Bătrânul Continent față de Lumea Nouă.³⁵

J-C. Eslin nu ezită să afirme că „modelul creștin-oriental al relațiilor dintre politică și religie este în același timp prost cunoscut și prost judecat de occidentali.”³⁶ El susține și că „occidentalilor le este necesară o anumită acomodare, de vreme ce noi considerăm, de asemenea, că suntem continuatorii Imperiului roman, dar potrivit unei alte interpretări. În realitate, Imperiul roman creștinat a cunoscut două succesiuni, una în continuitate directă, a Bizanțului, alta în continuitate perturbată sub efectul barbarilor și mai târziu de dezvoltarea statelor teritoriale, în Occident.”³⁷

Dumitru Stăniloae, exemplarul teolog român, vorbind de *natura sinodicității* punctează tendințele spre unilateralitate, a creștinismului roman spre unitate în detrimentul diversității, și a creștinismului protestant spre diversitate în detrimentul unității, și afirmă că în Creștinismul răsăritean există un model concret, echilibrat în raportul diversității în unitate și al unității în diversitate. De aceea, acest model este de cunoscut, întrucât este prea puțin evidențiat și luat în considerație, oferind o punte reală inter-relațională; el fiind eludat chiar și atunci când se invocă creștinismul la modul general.

M. Villey susține, fiind promotorul recuperării viziunii aristotelice asupra justiției, o diferență între umanismul antic clasic și cel este considerat întemeietor al ideologiei drepturilor

În Declarația lui Jefferson sunt nu mai puțin de patru referințe la denumirea de Dumnezeu. „Prima menționează „legile naturii și Dumnezeu naturii” care permite fiecărui popor să fie independent; a doua este afirmația că toți oamenii „sunt creați egali și sunt înzestrați de Creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile”. A treia este un apel la „Judecata Supremă a universului” și ultima indică „o încredere fermă în purtarea de grijă a divinității”. Referința la Dumnezeu Creatorul în Declarația americană are o consecință esențială: ideea că nu se pot face legi care să nege drepturile fundamentale primite de la Creator. În Europa, această idee s-a lovit și se lovește încă de partizanii puterii absolute care nu recunosc drepturile fundamentale ale omului, de revoluționarii care nu văd necesitatea Creatorului în problema drepturilor omului. Din acest prim moment se naște o diferență fundamentală între tradiția americană și tradiția europeană” (J-C. Eslin, op. cit., pp. 233-237). Că acest Dumnezeu Creator ce susține libertatea religioasă nu lasă loc pentru Dumnezeu-Omul Hristos ține de detaliile unei alte discuții.

³⁵ „Pentru înțelegerea raporturilor dintre religie și politică, trebuie să subliniem două elemente: conceptul lor de Biserică; drepturile considerate ca dar al lui Dumnezeu. Puritanii înțeleg conceptul de Biserică cu totul altfel decât papistașii sau anglicanii. „Conceptul de Biserică trebuie să trimită nu la un corp național, provincial sau eparhial, ci la o congregație care să nu recunoască altă autoritate decât pe Dumnezeu însuși. Principiu capital, de vreme ce refuzul unei autorități exterioare acestei comunități restrânse, acestei ecclesiae, conține în germen o anumită concepție democratică, implicând o guvernare a grupului de către grup, o posibilitate considerabilă de autodeterminare. Există, de asemenea, în congregaționalism baza unui anumit federalism” (J-C. Eslin, op. cit., p. 236).

³⁶ (...) „Este important să înțelegem lumea creștin-orientală cum se înțelege ea însăși, adică drept continuarea, legitimă și fără discontinuitate, a Imperiului roman creștin: Asocierea dintre imperiu și creștinism, Imperiul creștin. Acesta implică creștinismul ca religie de stat după Teodosie (decretul din 380), continuat astăzi. Căci modelul stabilit de Constantin în 313, apoi de Teodosie, se menține până în 1435 în Orient și, practic, până în zilele noastre în mentalitățile popoarelor orientale, oricare ar fi vicisitudinile politice.” (...)

³⁷ „Această dublă succesiune a dus la apariția a două tradiții destul de diferite. Sârbii, rușii, bulgarii, popoare mult timp împiedicate să accedă la statul occidental și la principiile democratice, rămân încă atașate de acest prim model” (J-C. Eslin, pp. 100-101). „Societatea bizantină, pe care trebuie să o numim mai bine „romanii de Răsărit”, după numele pe care și-l dă, distribuie sacrul altfel decât sora latină. Desacralizează mai puțin puterea politică decât o face societatea occidentală. În consecință, evoluția occidentală nu se va produce. (...) Rămâne, încă, foarte mult mai mult sacru atașat puterii politice în Răsărit decât în Occident” (op. cit., p. 109).

omului.³⁸ Există, pe de altă parte, și un umanism creștin al omului răsăritean. A. J. Carlyle vedea, la rândul său, o mare deosebire între greul Aristotel, pentru care *inegalitatea este naturală*, și romanul Cicero, pentru care *egalitatea este naturală*. Cicero este considerat ca fiind fondatorul tradiției politice occidentale. Interesant este și raportul său cu stoicismul, perspectiva asupra cosmopolis-ului diferită de cea a polis-ului. J. Donnelly semnala efortul din ultimele două secole de trecere spre demnitatea egală a oamenilor.

Hubert Cancik, vizavi de noțiunea demnității la Cicero, susține că demnitatea omului este o expresie filozofică, fiind o parte a unui argument antropologic și etic. H. Cancik arată că „prima ocurență a expresiei „demnitatea omului” nu derivă nici din conceptele religioase nici nu este conturată din limbajul teologic. Ea este o expresie filozofică cu o nuanță de tradiție politică Romană, inventată de un Grec aristocrat Panaetius din Rodos, și tradusă în Latină de către un nobil Roman. Eventuala legătură a conceptului de demnitate a omului cu teologia stoică a necesitat un pas în plus: trebuia clarificată logica relației ei cu transcendentul sau cu calitățile divine ale Naturii, Cosmosului, Rațiunii.”³⁹

H. Cancik susține că Cicero a evitat extinderea argumentului în teologie, punând accentul numai pe antropologie, raționalitate, și pe simpla dar puternica experiență de zi cu zi că omul stapânește peste celalalte animale, ceea ce a garantat succesul impresionant al discursului său depre perfecțiunea, pre-eminența (superioritatea) și demnitatea omului. Expresia ar putea fi înțeleasă, susține H. Cancik, ca fiind *pur etică* și astfel poate fi combinată cu credințele iudeo-creștine.

Această cantonare, concluzionată de H. Cancik, într-o înțelegere strict antropologică și *pur etică* a demnității omului, ca posibilitate de racord cu „credințele iudeo-creștine”, la Cicero, atrage atenția în special. Cu alte cuvinte, postularea acestui tip antropologic decupat de teologic – chiar în posibila înțelegere stoică (mai degrabă filosofică decât teologică) a teologicului ca teologiei a Naturii/Legii/Rațiunii ca principiu transcendent – într-o formă pur etică, invocată ca funcție de mediere și integrare, este foarte interesantă. Ce spune H. Cancik are o izbitoare asemănare cu rațiunea practică semnalată de J. Donnelly ca instrument folosit de cei ce au elaborat Declarația. La fel cum se vede și o opțională juisare între teism și a-teism.

Există, după cum semnala și May, o morală concretă, întrupată, în care „impulsul moral apare în întâlnirea față în față cu un « celălalt » străin, neașteptat și nedorit, după cum a arătat Levinas”. Deci, o altă viziune decât cea a eticii „pure”. Puritate ireală în fapt, întrucât deztrupata rațiune întemeietoare răzbate în/prin această „puritate”, conferind acestei *măști/persona* a purității coloratura raționalității. Aici se vede și distincția între caracterul (volatil) de *persona*, ca „ceea ce apare”, atribuit acestui tip de raționalitate lui Cicero de către H. Cancik, și *persoana* ca sens ontologic, substanțial.⁴⁰

Se ivește, în acest sens, un argument imperativ al necesității analizei clare, comparative, a tipul antropologic stoic, și ciceronian asociat, cu alte modele antropologice, de viziuni teologice,

³⁸ Vezi Linte Marius Dumitru, *Ordinea Trupului și/în Sfera Juridică*, ed. Platytera, 2011.

³⁹ Hubert Cancik, „Dignity of Man” and *Persona* in *Stoic Anthropology: Some remarks on Cicero, De Officiis I, 105-107*, pp. 19-41, în David Kretzmer and Eckart Klein, *The Concept of Human Dignity in Human Right Discourse*, edit. by Kluwer Law International, 2002.

⁴⁰ Cum am văzut, J. D. May susține concluzii diferite asupra construcției sau reconstrucției universalității. „Universalitatea nu este valabilă a priori, ci rămâne implicită în intersubiectivitatea interacțiunii umane până când se realizează prin practica împărtășită și negocierea sensurilor; aceasta aplicându-se cu atât mai mult interacțiunilor dintre religii și culturi.”

filosofice și religioase diferite. Aceasta cu atât mai mult cu cât, așa cum evidenția și J-C. Eslin, posteritatea lui Cicero este omniprezentă în tradiția occidentală, H. Cancik chiar urmărind difuziunea și influența modelului stoic al demnității în Europa, mai cu seamă în partea ei spiritual/geografic Occidentală.⁴¹ Ce a fascinat și fascinează în acest model antropologic stoic? E stringent de aflat, dacă el poate da seamă de *cine sunt unii* și *cine vor să fie* (sau sunt) *alții*, și de valorile constructive ale acestei case, *oikumene*.

Partea curioasă și interesantă este dată de sensul ciceronian – al cosmopolisului, al dreptului natural, al dreptății în concordia – care se desfășura sub spectrul politic al Republicii romane și ulterior al unității unui Imperiu universal, în raport cu sensul ciceronian de azi – cosmopolisul de azi, comunitatea internațională ce ar articula în cheie ciceroniană și stoică ordinea internațională a *pax perpetua*, demnitatea umană, dreptul natural, drepturile omului – ce ascunde sensul și fundamentul cadru al unității de odinioară, anume Republica și Imperiul universal. Sau, în mod difuz și imperceptibil se construiește un Imperiu de care nu știm. Adică, suntem străini, apatrizi, rezidenți ai acestui Imperiu al „puterii fără chip”, ca să îl parafrazăm pe P. Magnette, dar fericiți că suntem considerați (ni se dă șansa să fim!?), părtași acestuia, în temeiul lui *jus naturae* sau *jus gentium*, cu drepturi egale și demnitate egală. Interesant de urmărit cum era statuat, cui se adresa și pe cine viza, *jus naturae* și *jus gentium* în vremea trecerii de la Republică la Imperiu și în secolele de început al erei creștine, și care ar fi reverberațiile și incidența lor formală și structurală, astăzi, asupra, spre exemplu, dreptului public internațional.

William E. Conklin pretinde că trebuie să ne întoarcem la lucrările lui Cicero pentru a evalua sensul a ceea ce reprezintă comunitatea internațională. El consideră că teoria lui Cicero privind *jus gentium* nu a fost nici o teorie a dreptului pozitiv și nici cea a dreptului natural. *Jus gentium* ocupând, după el, un loc median între legile de stat și cele ale dreptului natural. După W. Conklin, Cicero exclude anumite tipuri de societate de sub îndrumarea și protecția lui *jus gentium*. De aceea, teoria sa privind *jus gentium*, legea națiunilor, ierarhizează societățile și cere să ne întrebăm dacă o astfel de ierarhie rămâne presupusă în dreptul contemporan internațional și în teoria juridică internațională.⁴²

J-C. Eslin remarcă faptul că la Cicero „cetățenii au două patrii, una a naturii, alta a cetății.” Însă, continuă el, „politica presupune un anumit proiect, un proiect care derivă din principiul ce

⁴¹ „Diversele stagii ale acestei istorii nu sunt puternic interconectate. Nu există nici o evoluție de la Pico la Pufendorf, nici de la Pufendorf la Kant. Până la mijlocul acestui secol, în principal textul lui Cicero și o tradiție Ciceroniană generală sunt cele conferă o oarecare coerență în istoria formulei „demnitatea omului”.

⁴² William E. Conklin, *The Myth of Primordialism in Cicero's Theory of Jus Gentium*. „Cicero a fost primul jurist care a recunoscut și a elaborat o teorie privind comunitatea internațională, iar acest lucru a fost realizat prin intermediul conceptului său de *jus gentium* (legea națiunilor). Teoria lui Cicero privind Legea națiunilor, consider eu, nu a fost nici o teorie pozitivistă, nici teoria dreptului natural. Dimpotrivă, legea națiunilor a ocupat o poziție intermediară între legile de stat și legile naturale. Eu consider, totuși, că este o problemă faptul că Cicero exclude anumite tipuri de societate de sub îndrumarea și protecția legii națiunilor. Eu documentez exemple de tipuri de societate excluse. Pentru a înțelege de ce Cicero exclude astfel de societăți de sub protecția legii națiunilor, eu argumentez că teoria lui Cicero depinde de condiția primordială a ființelor umane, care trăiesc o experiență apropiată animalelor, manifestată prin lipsa limbajului și a rațiunii. Cicero consideră că ființele umane trebuie să facă un salt de la o astfel de condiție primordială către o lume civilizată, în care limbajul este împărtășit. Cicero asociază o societate civilizată cu comunicarea, discernământul, rațiunea și legea, în special legea națiunilor. De aceea, teoria sa privind legea națiunilor ierarhizează societățile și cere să ne întrebăm dacă o astfel de ierarhie rămâne presupusă în dreptul contemporan internațional și în teoria juridică internațională.”

dă naștere cetății.”⁴³ Un patriotism al naturii și un patriotism al cetății, deci. Un patriotism al naturii, deci al Legii, deci al Rațiunii, de care astăzi nu este străin patriotismul constituțional promovat de J. Habermas. Cetățenia Rațiunii, cetățenia Naturii, cetățenia Omului în Cetatea Naturii, în Cetatea Rațiunii, în Cetatea Omului.

Oikumene, O Cetate/Republică/Imperiu a omului egalei demnități înnăscute, dar a omului *societății omului*, și numai a omului, a omului ce-și autodivinizează propria natură.

Politeuma, umanitatea creștină, descoperă iconic, într-o comunicare idiomatică, *hic et nunc*, demnitatea chipului omului prin Chipului lui Dumnezeu și Demnitatea Chipului lui Dumnezeu prin chipul omului.

Marius Dumitru LINTE

⁴³ De aici, spune J-C. Eslin, importanța întemeierii și a relatării întemeierii cetății romane (ab urbe condita), preferabilă, după spusa eroului lui Cicero, Scipio, purei teorii politice de tip platonician. op. cit., p. 40.



Dacă nu aş avea
Mai întâi CHIPUL Tău
ICOANĂ *de FIU*,
Nici eu nu aş avea Chip.

CHIPUL de FIU
E INIMA mea,
VORBIREA, bătaia,
În neîncetată
ÎNCHINARE.

IISUSE,
Este *aşa de VIU*
CHIPUL Tău de FIU
Din mine,
Încât în CHIPUL Tău
Mereu
Mă văd şi eu
Cântând cu ÎNCHINARE
ICOANĂ de ALTAR
Cu DUH şi HAR.

FIUL Lui DUMNEZEU şi Fiii Lumii
„Luați, acesta este TRUPUL Meu
Ce se face LUME
Şi din SÂNGELE Meu
Curgere de Făpturi.”
„Şi CUVÂNTUL TRUP S-a făcut”,
Cer şi Pământ.

*

Îngenunchează în FAȚA
ICOANEI DUMNEZEIEȘTI
Ce este IUBIREA,
CHIPUL DOMNULUI HRISTOS.
Descalță-te de toate „afară”,
Plecă-ți Fruntea dincolo
De „podeaua de carne”,

Intră în Bethleem
Unde MIELUL
Cel de SUS
Se face TRUP
Ca Lumea să se Nască.
BATE INIMA
Lui DUMNEZEU,

Bate și în Cer
Și pe Pământ,
ACEEAȘI INIMĂ HRISTOS
De SUS și de Jos.

Cine poate împiedica IUBIREA,
Cine-i poate pune hotar?...

Și eu și fiecare suntem Un CHIP
Aname CUVÂNT-IUBIRE,
CHIP în Veșnicie.

Și Fiecare suntem
Chip de Creație
Și CHIP al Lui DUMNEZEU
Care *Se ÎNTĂLNESC*.

IISUSE, Bate INIMA TA
În DUMNEZEU,
În Cer și pe Pământ,
În toate Inimile Lumii Bate,
POTIR cu SÂNGE
De DUMNEZEU și de Creație.

Tu mereu DOAMNE,
Ne Naști
Din IUBIREA Ta
Și Creația Te Naște
Neîncetat de asemenea.
CHIP de Cer
Și de Pământ,
CUVÂNTUL
Ce TRUP S-a făcut.

DUMNEZEIASCA IUBIRE-HRISTOS,
DUMNEZEU și Creație în UNIRE,
Iată ICOANA ce nu este idol,
În care și Lumea
Și Însuși DUMNEZEU
Deodată se ÎNCHINĂ.

O, IUBIRE A Lui DUMNEZEU Înfrișoșată,
Cum Te faci și Chip de Făptură,
Ca și Lumea să primească
DIVINA Măsură!
O, DUMNEZEU ÎNTRUPAT
Ca și Lumea să URCE în DUMNEZEU,

DOUĂ IUBIRI ce S-au Găsit
„Peste prăpastia de Absolut”.

Un ANUME
CUVÂNT al Tău
A Creat
Un Anume
Suflet al meu,
Și cele Două
Chipuri stau
Față în Față,
Aceasta fiind a mea Viață,
Să mă Văd în Tine
Chip și Asemănare,
Fără amestecare.

Eu sunt mai Întâi
Un CUVÂNT de-al Tău,
Înscris în Tine,
CARTEA VIEȚII,
Pe care apoi îl ROSTEȘTI
Și mie mi-l Dăruiești.

BATE în Ființa mea
CUVÂNTUL DIVIN,
INIMĂ de DUMNEZEU.

O, Taină a ROSTIRII,
Taina NAȘTERII!

Tu m-ai ROSTIT pe mine
Și eu Te Rostesc pe Tine!

Când *voi ajunge să AUD ROSTIREA*
Din care m-am Născut,
Atunci și eu, IISUSE,
Mă voi face
Cu Tine „ACELAȘI TRUP”.

Taina DUMNEZEIRII
Este Taina
NAȘTERII
Din TATĂL
Cel fără început.
Și Taina LUMII

Este tot Nașterea Ta
Și într-un Chip
De Făptură,
DUMNEZEU și Creație
Peste măsură.

O, CHIP de ICOANĂ,
De DUMNEZEU
Și de Creație,
De Cer și de Pământ,
CHIP și ASEMĂNARE.
Ție se Cuvine
ÎNCHINARE.

DOAMNE IISUSE,
În mine Aud
Cum Bate
Inima mea din Tine,
În care Însuși
„SÂNGELE de DIVIN”
CURGE fără oprire.
Și Inima mea

De Făptură
Bate Prin această Inimă,
Cu „sânge de Creatură”.

Și UNIREA
SÂNGELUI De DIVIN
Cu Sângele de Creație
Va UNI Cele Două Inimi
În Însăși INIMA Ta,
În care este toată TAINA.

Nu există timp,
Este IUBIREA;
Nu există spațiu,
Este NAȘTEREA.

O, IUBIRE-ICOANĂ,
CHIPUL Tău IISUSE,
ROSTIRE și ÎNCHINARE
De mare Taină.

**

Toată Taina Lumii este astfel în Ființialitatea de Creație pe care o Asumă FIUL Lui DUMNEZEU, ca ÎNTRUPARE.

După cum este o FIINȚĂ UNICĂ a DUMNEZEIRII, așa este și o Ființă Unică de Creație, ce este TRUPUL Lui HRISTOS-Chipul de Creație.

Iată PĂRINTE
Eu, UNICUL FIUL Tău,
Îmbrăcat
Și cu un Chip
De Fiu Creat,
Ce-ți va Cânta
Încă o dată
IUBIREA ne-ncetată

Și iată, Lumea este **REVĂRSAREA** acestei Cântări de IUBIRE.

Ființialitatea de Creație este „**CARTEA VIEȚII**”, pe care FIUL Lui DUMNEZEU o „**SCRIE**” precreeție-precosmic și apoi o desfășoară ca Lume.

INIMA din Absolut

DUMNEZEIREA Însăși
Are o Taină,
Care Se ARATĂ
Ca INIMĂ
Cu CHIPUL Său
De ICOANĂ,
CHIPUL de FIU,
IUBIRE NĂSCUTĂ
Din IUBIREA ce-o are
ABSOLUTUL TATĂ
DUMNEZEU.
O, INIMĂ
DUMNEZEIASCĂ,
CHIPUL de FIU,
Din ABSOLUTUL
Dincolo de toate,
Curgî în REVĂRSARE
SÂNGE DIVIN
Ce Se face TRUP,
Lume-Iubire Creată
În Inimi de Fii,
Absoluturi frânte
În UNICUL ABSOLUT.

DUMNEZEIREA
Doar în CHIPUL Său de FIU
Poate să încapă;
Și Lumea
Tot doar într-un Chip de Fiu
Poate să se Nască.

INIMA DUMNEZEIASCĂ
Nu putea să-ncapă
Decât într-o altă
Inimă de Taină,
MARE cât o Lume
Ce a coborât
Din ABSOLUT.

INIMĂ deodată
DUMNEZEIASCĂ
Și Lume
Ești Tu, IISUSE,
IISUSE, NUME,
IISUSE, CHIP,
IISUSE, IUBIREA
Din ABSOLUT.

Avva și Ucenicul „Despre Rugăciunea Creștină”

„Invocă pe DOMNUL cu avânt” – DOAMNE,
IISUSE HRISTOASE, FIUL Lui DUMNEZEU,
miluiește-mă pe mine păcătosul (păcătoasa).
Fă-o fără întrerupere, în timpul muncii, la masă, în
patul tău, într-un cuvânt, de la deșteptare până la culcare”.
Teofan Zăvorâtul

„INIMĂ deodată
DUMNEZEIASCĂ și Lume
Ești Tu, IISUSE,
IISUSE, NUME,
IISUSE, CHIP,
IISUSE, IUBIREA
Din ABSOLUT”.

IISUSE,
Este așa de VIU
CHIPUL Tău de FIU
Din mine,
Încât în CHIPUL Tău
Mereu
Mă văd și eu

Cântând cu ÎNCHINARE
ICOANĂ de ALTAR
Cu DUH și HAR.

Dacă nu aş avea
Mai întâi CHIPUL Tău
ICOANĂ de FIU,
Nici eu nu aş avea Chip.

Avva A... încearcă să fie deodată și pe linia strict Filocalică și pe tradiționalul Carpatin.

*

– Fiilor, *Practica Rugăciunii Isihaste* este considerată „*invocare-pronunțare*”, „*Teologie-vorbire mistică*”, „*îscusință Duhovnicească*”, „*Taina celor Sfînti*”.

Să pornim Biblic, NUMELE Lui DUMNEZEU este „*înfricoșător și mistuitor*”, și de aceea doar Preoții „aleși” îl *pot* NUMI. De aceea, *se face ALTAR și CHIVOT*, unde NUMELUI Lui DUMNEZEU I se aduce *MĂRTURISIREA și SUPUNEREA* cuvenită. Specificul Vechi Testamentar este „*SUPUNEREA SACRĂ*”. *A te ruga DOMNULUI*, înseamnă a te *SUPUNE total* Lui. Jertfele sunt „*Supunerile proprii*”. De aici, „*Rugăciunea LEGII DOMNULUI*”. Actualizarea „*CONȘTIINȚEI LEGII DOMNULUI*” este Rugăciunea anterioară creștinismului. *LEGEA Sa și SUPUNEREA*, sunt *deodată și fără despărțire*. Cei din vechime *întâi se „SUPUN LEGII DOMNULUI”, și apoi îl pot NUMI. Întâi fac ALTAR și aduc Jertfele de SUPUNERE, și așa pot ridica Ochii spre „CEL de SUS*”.

Cu DUMNEZEU nu VORBEȘTI oricum, ci doar în condiție de SACRALITATE-ALTAR, cu DAR-Jertfă și cu SUPUNEREA față de SUVERANITATEA Absolută DIVINĂ. DUMNEZEU este „*SUPERIORITATEA maximă*”, și noi, Creația, prin „*ÎNCHINAREA*” față de aceasta putem avea acces de PARTICIPARE.

A VORBI cu DUMNEZEU înseamnă Rugăciune, adică ÎNCHINARE-SUPUNERE, pe fond de SACRALITATE-ALTAR și DAR-Jertfă.

Originea Rugăciunii Biblice este în *ALTARUL* lui Abbel și cel al lui Cain, primii Fii ai lui Adam.

Adam, după căderea din Rai, plângea neconținut: „DOAMNE, Te-am pierdut, că nu-mi mai RĂSPUNZI și nu mai VORBEȘTI cu mine”. Abel, Copilul, îl întrebă: „Tăticule, cine este DOAMNE-DOAMNE pe care l-ai pierdut?” Și Adam încercă să-i explice primului Copil „păcatul” său. „Încearcă și tu, Copilașul meu, poate la tine va Veni”... Și Abel, care avea doar câțiva anișori, ca și Adam, mereu repeta „DOAMNE-DOAMNE”. Și așa în Conștiința sa se trezi corelația unui „Loc al Lui DUMNEZEU”, unde DUMNEZEU să fie Chemat. Abel reuși să construiască un mic ALTAR și într-o Zi alergă la Adam emoționat: „Tăticule, să știi că DOAMNE-DOAMNE mi-a RĂSPUNS când l-am CHEMAT să VINĂ pe ALTARUL Dăruit LUI; i-am Anzît GLASUL care m-a făcut să cad în genunchi, pe care și acum îl simt ca pe o Mireasmă ce nu există la nicio floare. Tăticule, acum știu și eu «CINE ESTE DOAMNE-DOAMNE», care nu poate fi «ÎNTĂLNIT» decât la «ALTARUL SĂU». Și de atunci Abel doar pe un ALTAR cu o Jertfă-Dar și cu ÎNCHINARE avea acces la DIVINITATEA pierdută a lui Adam-Omul. Și semnul VENIRII DOMNULUI era „FOCUL mistuitor”, ce ardea ca pe o tămăie înmiresmată Jertfa-Darul. Cain făcea și el un zis altar, la care aducea o jertfă-dar fără ÎNCHINAREA-SUPUNEREA totală față de DIVINITATE (aducea jertfă din ce era de prisos și nu din ce era mai bun și

cu renunțare, cum aducea Abbel). Așa, la Rugăciunea lui Cain, nu se pogora „FOCUL DIVIN” și jertfa-darul său nu se făcea „tămâie înmiresmată”, iar „focul său” producea „miros urât și respingător”.

Rugăciunea Creștină este pe acest Model ICONIC, în care ALTARUL este Însuși FIUL Lui DUMNEZEU, Jertfa-DARUL este ÎNTRUPAREA Lui și ÎNCHINAREA-Supunerea este IUBIREA (în locul Legii). Rugăciunea Creștină nu mai este „Rugăciunea LEGII DIVINE”, ci „Rugăciunea IUBIRII DIVINE”. ÎNCHINAREA Creștină este IUBIREA CHIPULUI de FIU. „LEGEA” este doar Chipul SUVERANITĂȚII Absolute DIVINE. Anticii nu Vorbeau cu DIVINUL și nici nu se întâlneau cu El, ci doar se „prosterneau și I se Închinau” și-L recunoșteau ca „AUTORITATEA Absolută-Legea”. În Rugăciunea anticilor era „hotarul transcendent” de netrecut între DIVIN și Creație. Rugăciunea veche era doar o „Privire de la distanță”, de peste „prăpastia transcendentă” prin care treceau și „Raze de HAR DIVIN”. La antici este „GLASUL DOMNULUI” ce nu se vede la față, în care este „VORBIREA-LEGEA” Lui. În Vechiul Testament este „Religia Legii DIVINE”, ce iese din CHIVOTUL închis al GLASULUI DOMNULUI (Tablele Legii). În Creștinism, GLASUL DOMNULUI este ARĂTAREA Celui care este Însuși CUVÂNTUL-GLASUL DIVIN, și CHIVOTUL este acum CHIPUL Său de FIU DIVIN, în care Legea este IUBIREA.

Rugăciunea anticilor era „Rugăciunea Umbrei-Spatelui” Lui DUMNEZEU, așa cum I se arată lui Moise pe Sinai, pe când cea Creștină este „Rugăciunea CHIPULUI de FIU”, care stă „FAȚĂ în FAȚĂ” cu TATĂL DUMNEZEU și poate VORBI prin „Rugăciunea TATĂL Nostru”.

**

– Fiilor, Rugăciunea Filocalică este pe Modelul Biblic, de *ALTAR-SACRALITATE*, *Jertfă-Dar și ÎNCHINARE-Supunere-Lege-IUBIRE*.

„Lumea este Alfabetul” NUMELUI CHIPULUI Lui DUMNEZEU. Taina Vechiului Testament este în CHIPUL CREATOR SUVERAN al Lui DUMNEZEU și în Reînnoirea permanentă a Lumii, din „Jertfele-Darurile” celor Create. Toată Făptura doar dacă se ÎNCHINĂ DOMNULUI, dacă se ADUCE pe Sine Jertfă-Dar, dacă se „MISTUIE de FOCUL DIVIN”, se „MENȚINE”.

Conștiința Religioasă a Vechiului Testament este „Conștiința Legii Jertfei-Darului-Închinării”. Dacă se sistează „Jertfa Legii”, se rup „Legile Lumii” și totul se distruge.

Legea Biblică este „Legea Jertfei” prin care Lumea se menține și se „RE-înnoiește” și totodată are Legătura cu DIVINUL și DIVINUL cu Lumea.

Cea mai importantă, în Vechiul Testament, este această „dublă Legătură” deodată, a Lumii cu DUMNEZEU și a Lui DUMNEZEU cu Lumea, și orice „gol” produce distrugere și moarte.

Dialogul Mistic al Vechiului Testament este, însă, un „Dialog al SUPUNERII”, și nu al ÎNTĂLNIRII directe. Memorialul Lumii se „mistuie de FOCUL DIVIN”, ca Jertfă-Dar, și DIVINUL îl „reînnoiește” și așa continuu. Creația are „frica morții”, de aceea trebuie să aibă „trezia Jertfei”. În Vechiul Testament, „hotarul” dintre DUMNEZEU și Lume este „moartea”, care trebuie permanent „prefăcută” în VIAȚĂ-RE-creare.

În Creștinism, „hotarul” nu mai este „moartea”, ci direct VIAȚA Nemuritoare.

– Mistica Isihastă este și ea pe baza unei Viziuni Antropologice specific Creștine. Omul este după CHIPUL și Asemănarea Lui DUMNEZEU (Facere 1, 26). Omul este considerat „Unirea” Cerului (Spiritualului) cu Pământul (materialul).

Atenția este pe partea Spirituală, prin care este „accesul” spre DIVINITATE, insistându-se pe „ieșirea” Spiritului din „legăturile” materiale, ca să fie „Liber” doar spre DUMNEZEU. Așa este Mistica Spirituală, care în Creștinism este supranumită și Duhovnicească.

Spiritul are ca instrument Mîntea, și materialul are senzitivul, până la „fiziologicul organic”.

Biblic se insistă, însă, pe „deosebirea” netă a Lui DUMNEZEU, atât din Spirit, cât și din materie-senzitiv, ca dincolo de ambele, dar pe care ambele îl pot „oglinzi”. Cea mai grea problemă a Misticii este cum pot oglinzi Mîntea și senzitivul cele DIVINE, fără să confunde pe DUMNEZEU cu acestea, sau să-l falsifice cu cele create. De aici, Mistica „detașării”, atât de Mental, cât și senzitiv. Dar atunci cum se „umple” golul, cu un DIVIN direct?... Se știe că Spiritul și senzitivul nu-l pot „Vede” pe DUMNEZEU direct, ci doar prin „traducerile” Spirituale și materiale. Mistica vrea să excludă și aceste „traduceri-transpuneri”, dar ce „rămâne”?... Anticii vorbesc de „golul transcendent”, de unde se poate „privi Liber” atât DIVINUL, cât și Creația... Această mistică a „golului intermediar” atât pentru DIVIN, cât și pentru Spiritul lumii, nu este mistica Biblică și nici Creștină. „Golul” este „moartea-păcatul”, ca „străin” pentru ambele părți. „Golul transcendent” este „iluzia luciferic-demonică”, ce „negativizează” pe DUMNEZEU cu un „anti-chip” în care se poate „autodiviniza” și Chipul de Creație.

Îngerul Luceafăr zice Îngerului Gavriil, înainte de căderea din Cer:

– *Gavriile, eu vreau să Văd pe DUMNEZEU direct, nu prin Chipurile noastre și ale lumii, sau printr-o ÎNTRUPARE a FIULUI Său... Am descoperit un „loc” unde „hotarul transcendent” de netrecut, dintre DIVIN și Creație, se poate face „puntea transcendentă”, și aceasta este „golul transcendent”, unde nici DUMNEZEU, nici Creația nu mai există și de unde se poate Vede fără intermediari atât DIVINUL, cât și Lumea... – Dar nu există acest „gol”, și apoi cum să „uciți” pe DUMNEZEU, care este TOTUL ABSOLUT?... se miră Gavriil. „Hotarul transcendent” este un „abis tot DUMNEZEIESC”, pe care noi, Creația, nu-l putem trece, dar pe care îl trece DUMNEZEU la noi... „Puntea transcendentă” are doar o singură direcție, a DIVINULUI spre Creație, și niciodată a Creației în DIVIN. Taina Creației nu este „Intrarea Creației în DIVIN”, ci „Intrarea DIVINULUI în Creație”. Creația nu se Întâlnește cu DIVINUL în Însuși DIVINUL, ci în „Locul Creației”, unde DUMNEZEU VINE să se DĂRULASCĂ și Creației. „A intra” în DIVIN este imposibil, că trebuie să te prefaci în Însuși DIVIN, ce ar însemna „desființarea” Naturii Create, adică uciderea a însăși Creației... DIVINUL nu Creează ca să distrugă, ci să PERMANENTIZEZE. Sensul Creației este „PERMANENTIZAREA” ei ca Existență alături de DIVIN. DIVINUL „trece hotarul transcendent”, și noi Creația VEDEM un DIVIN ÎMBRĂCAT în Creație. Ce faci tu, Luceafăr, este un „divin gol de sine și de creație”, ce este o „închipuire ucigătoare”... DIVINUL nu este niciodată „gol de Sine” și nici „gol de Creație”, ci un DEPLIN Absolut. ÎMBRĂCAREA-ÎNTRUPAREA DIVINULUI și în Creație este o Taină doar a DIVINULUI CREATOR... – Dar, Gavriile, eu nu vreau un Dumnezeu Îmbrăcat, ci un DUMNEZEU direct, și doar printr-o „vedere de gol” se poate vedea... – Și ce vezi?... – Văd „taina golului divinizat”... – Aoleu, ce faci Luceafăr, e îngrozitor... faci un „antichip” al DIVINULUI... – Dar „Vederea cu TRUP de Creație” a Lui DUMNEZEU, la fel, nu este o adevărată vedere... – Aici te încurci tu, Luceafăr, că TRUPUL Lui*

DUMNEZEU care VINE în Creație nu este o prefacere a DIVINULUI în Creație și nici o amestecare, ci este tocmai o „DISTINGERE” a DIVINULUI. Este un „TRUP transcendental” ce-l poate avea doar DUMNEZEU care VINE în Creație, și apoi Creația prin TRUPUL transcendental se ÎMPĂRTĂȘEȘTE de DIVIN. „PUNTEA” peste „hotarul transcidental” nu este „golul transcendental”, ci „TRUPUL transcendental”... Și acest TRUP este ÎNTRUPAREA FIULUI Lui DUMNEZEU. FIUL Lui DUMNEZEU nu se îmbracă în toate „trupurile lumii”, ci într-un „UNIC TRUP”, din care apoi „ian” Trup toate Făpturile Create. Prefigurarea TRUPULUI FIULUI DIVIN este „CARTEA VIEȚII”, în care sunt prefigurativ toate „Chipurile lumii”. Noi așteptăm ca să vie momentul când CARTEA VIEȚII să se facă CHIP-TRUP, prin care FIUL lui DUMNEZEU să se VADĂ la FAȚĂ și în care noi, Făpturile Create, de asemenea să ne Vedem și să ne Identificăm fără amestecare, Fiecare în parte. De aceea noi deocamdată facem „RITUALUL ALTARULUI CĂRȚII VIEȚII”, ce înseamnă: SACRU DIVIN-ALTAR (ca însăși CARTEA VIEȚII), DAR DIVIN (tot însăși CARTEA VIEȚII) și ÎNCHINARE-SUPUNERE (pe care trebuie să o facem noi). Și după ce facem acest RITUAL, va veni momentul „ÎNTRUPĂRII”, Taina „DESCHIDERII CĂRȚII VIEȚII”, ce se face direct de FIUL Lui DUMNEZEU.

Doar în „TRUPUL transcidental” al FIULUI Lui DUMNEZEU se DESCHIDE CARTEA VIEȚII și mai mult, va fi, nu în Cer, ci pe Pământ. („Din Memoriile Originilor”, Ierom. Gbelasie Gheorghe, Editura „Conphys”, Rm. Vâlcea, 1996)

Din această parabolă reiese distincția clară dintre Teologicul Vechiului Testament și cel Nou. Până la ÎNTRUPAREA Lui HRISTOS, FIUL Lui DUMNEZEU, este RITUALUL CĂRȚII VIEȚII (Prefigurarea TRUPULUI HRISTIC), care este „ÎNCHISĂ”, ca un CHIVOT, și din care se „AUDE” doar GLASUL DOMNULUI. În Creștinism, GLASUL DOMNULUI este CHIPUL ARĂTAT-TRUPUL Lui HRISTOS. De aceea, RITUALUL Vechi Testamentar nu are „RITUAL de ALTAR”, ci Ritual în „afara” ALTARULUI. În ALTARUL antic este „tăcere absolută”, este SUPUNERE și ÎNCHINARE absolută. Toate „Jertfele” antice se fac în „afara” ALTARULUI. În Creștinism, ALTARUL se DESCHIDE și tot RITUALUL se face direct în ALTAR, ca LITURGHIA TRUPULUI LUI HRISTOS, și în afară se „Participă”. Aici se încurcă sectele de astăzi, care „desființează” ALTARUL și fac un „fals ritual” în „afară-casă de rugăciune”. La fel sunt cei care fac „mistica transmisiilor”, ca „voci și glasuri tainice” ce se pretind descoperitoare de mesaje divine... În Creștinism, GLASUL DOMNULUI este doar al Lui HRISTOS, și toți ceilalți sunt „propovăduitorii” GLASULUI HRISTIC. În Creștinism, nu vorbește TATĂL, ci doar FIUL-GLASUL de ARĂTARE al TATĂLUI. De asemenea, SF. DUH VORBEȘTE doar ale FIULUI, și niciodată ceva de sine. Toate „glasurile” care nu au CHIPUL Lui HRISTOS sunt „străine” de Creștinism.

Pe aceste repere biblice, noi acum putem sesiza specificul inconfundabil al „Rugăciunii Creștine”.

Specificul Vechiului Testament nu este „NUMELE” Lui DUMNEZEU, ce este știut și accesibil doar de Preoție, ci este „GLASUL-LEGEA” Lui DUMNEZEU. Credinciosul trebuie să ASCULTE GLASUL DOMNULUI, să se SUPUNĂ Lui și să se ÎNCHINE „CELUI care nu este voie să-l vezi”. „Hotarul transcidental” este „mistica veche”. Să te ÎNCHINI la „ALTARUL hotarului transcidental” este Practica Rugăciunii. Vechiul credincios nu trece acest hotar, care

este „moarte”, ci, din contră, îl face „TEMPLU”. Doar la „ALTARUL hotarului transcendental” se poate „auzi” GLASUL DOMNULUI și cine ÎL AUDE va primi VIAȚĂ. Această „mistică a GLASULUI DOMNULUI” este specificul antic. *Proorocii Aud și Primesc* în mod special GLASUL DOMNULUI. *Ceialți Îl ASCULTĂ* de la cei care L-au PRIMIT. „Cărțile Vechiului Testament” sunt „GLASUL DOMNULUI” transmis de „cei aleși” de Însuși DOMNUL.

În Creștinism, CUVÂNTUL SACRU este CHIPUL ÎNTRUPAT al FIULUI Lui DUMNEZEU, este CUVÂNTUL PERSONALIZAT. În Vechiul Testament, GLASUL DOMNULUI este într-o „Personalizare ascunsă”, este „hotarul transcendental”, ce nu este accesibil, de unde „interdicția” NUMELUI Lui DUMNEZEU. Doar „*CUVINTELE DOMNULUI*” sunt considerate *toată Teologia și mistică antică. La filosofi, CUVINTELE DIVINE se fac „Ideile Spirituale, principiile primordiale”, până la „vorbirea tăcerii transcendentală”.*

În Vechiul Testament, CUVÂNTUL DIVIN este GLASUL DOMNULUI, care presupune și PERSOANA Sa (cea inaccesibilă). A face „mistică cu o Personalizare presupusă, cu hotar transcendental”, este „mistica veche”. „Teologia CUVÂNTULUI transmis” este Teologia veche. În Creștinism, CUVÂNTUL DIVIN este direct PERSONALIZAT de HRISTOS și se face TRUPUL de ARĂTARE al LUI HRISTOS. CUVÂNTUL este PERSONALIZARE FIINȚIALĂ în Comunicare. CUVÂNTUL nu este Însăși FIINȚA DIVINĂ (ca esență în Sine), ci EXPRIMAREA ei directă. Cei din secta athonită a „onomolatrilor”, ce considerau NUMELE Lui HRISTOS ca Însăși FIINȚA, aici se încurcau. CUVÂNTUL este întotdeauna PERSONALIZAT ca și FIINȚA, dar în PERSOANĂ subzistă FIINȚA, pe când, în cealaltă parte, CUVÂNTUL subzistă în PERSOANĂ; mai mult, CUVÂNTUL DESCHIDE PERSOANA, pe când PERSOANA interiorizează FIINȚA. PERSOANA este „AUTORELAȚIE FIINȚIALĂ”, iar CUVÂNTUL este COMUNICAREA RELAȚIEI PERSONALE. PERSOANELE FIINȚIALE TREIMICE DUMNEZEIEȘTI Comunică direct prin CUVÂNTUL PERSONAL, din care ies apoi Strălucirile Energetice Necreate HARICE. Energeticul nu este Comunicarea directă a PERSOANEI, ci a COMUNICĂRII-CUVÂNTULUI PERSOANEI. INTRAFIINȚIAL, COMUNICAREA trebuie să fie tot PERSONALIZATĂ, dar nu se confundă cu Însăși PERSOANA sau FIINȚA, fiind însă în DE-O-PERSONALITATE. PERSONALITATEA este EXPRIMAREA direct PERSONALĂ a ÎNTREGII PERSOANE în totalitatea Sa, și CUVÂNTUL este COMUNICAREA acestei EXPRIMĂRI. HARUL apoi reflectă Energetic COMUNICAREA EXPRIMĂRII PERSONALITĂȚII. De aceea zice Sf. Simeon Noul Teolog:

– „În LUMINA HARICĂ DUMNEZELASCĂ se face o Comuniune cu DUMNEZEU PERSONAL... Se face VĂZUT, se AUDE, VORBEȘTE, dar într-un mod ce nu se poate exprima de noi”.

De ce trebuie insistat pe distincția dintre COMUNICAREA prin CUVÂNT și Comunicarea prin HAR? Pentru că în Mistică se amestecă adesea FIINȚA cu Energiile sale și chiar se cade într-o „mistică energetică” ce „depersonalizează” mascat FIINȚIALITATEA.

Mistica specific Creștină este „Mistica CUVÂNTULUI PERSONALIZAT, și nu „mistica harismelor energetice”.

CUVÂNTUL nu este PERSOANA Însăși, ci EXPRIMAREA PERSONALIZĂRII PERSOANEI Însăși. PERSOANELE între ele nu COMUNICĂ FIINȚIAL (că sunt deja DE-O-FIINȚĂ), ci COMUNICĂ INTER-PERSONAL prin PERSONALITATEA Proprie. PERSOANA în Sine este AUTORELAȚIE FIINȚIALĂ, care nu se oprește la aceasta, ci face și o Relație INTER-PERSONALĂ ca PERSONALITATE. Mulți se opresc la „Relaționalul

AUTOFIINȚIAL” ca PERSONĂ și-l amestecă direct cu cel INTERPERSONAL de PERSONALITATE. Distanța pe care o facem noi este de mare importanță în Mistica specific Creștină, care este o Mistică INTER-PERSONALĂ. RELAȚIA AUTO-FIINȚIALĂ este PERSONA, și RELAȚIA dintre PERSONE este PERSONALITATEA, ce se COMUNICĂ prin CUVÂNT, și CUVÂNTUL apoi are transpunerea HARICĂ Energetică.

Noi după păcat nu mai știm de acest CUVÂNT PERSONAL, ci am rămas doar cu reflectările lui energetice.

De aici, „Mistica Tainei CUVÂNTULUI” din Isihasmul Creștin.

În sens mistic Creștin, orice CUVÂNT este un NUME-PERSONĂ. NUMELE nu este Însăși PERSONA, ci PERSONALITATEA PERSONEI și CUVÂNTUL este EXPRI-MAREA NUMELUI.

A NUMI pe HRISTOS devine, astfel, o „Rugăciune-Vorbire”.

PERSONALITATEA PERSONEI este LIMBAJUL de Taină ce prin CUVÂNT se Comunică. NUMELE este astfel ACTUALIZAREA EXPRI-MĂRII PERSONEI.

În Vechiul Testament, CUVÂNTUL este fără NUMELE Lui DUMNEZEU și suplinește NUMELE. În Creștinism, NUMELE este ARĂTAREA „CELUI din CUVÂNT”. Misticii vorbesc de un „VIU al NUMIRII”, ce este tocmai acest fapt. Unii îl consideră „Prezența DIVINĂ” și HARICĂ.

Unii se „opresc” aici ca drum mistic. Așa fac din NUMELE DIVIN ALTAR, unde se aduce Darul-jertfa proprie și ÎNCHINAREA mistică. PRONUNȚAREA continuă a NUMELUI HRISTIC, până la INTERIORIZAREA-asimilarea Lui prin Inimă, devine o UNIRE transcendentă, Duhovnicească, prin concretul unui HAR Suprafiresc. Este „Mistica DUHULUI HARIC”, ce POARTĂ deodată pe DUMNEZEU și Creația. „VEDEREA de DUH” este această „Mistică a Întâlnirii în CUVÂNT de DUH”. În DUH, VEDEREA este direct CUVÂNTUL, și în CUVÂNTUL este direct PERSONA, și în PERSONĂ este Cel NUMIT. NUMIREA devine astfel un „AGAPE-IUBIRE”, o IUBIRE ce se ÎMPĂRTĂȘEȘTE. NUMELE se face ALTAR, DAR, ÎNCHINARE, CUVÂNT, ÎNTÂLNIRE, IUBIRE, ÎMPĂRTĂȘIRE.

„NUMEȘTE fără încetare NUMELE Lui IISUS în Inima ta, și nu-ți închipui nici o imagine sau formă, sau simțire, și ține o trezvie-atenție doar la CUVÂNTUL NUMELUI, care se DESCHIDE într-un DUH ce se face VEDERE, AUZIRE și ÎNTÂLNIRE”.

Idealul misticii este ajungerea la COMUNUL DIALOGAL, la IUBIRE.

IUBIREA niciodată nu e singulară, ci doar în „Împletire cu celălalt”.

PERSONA este „AUTORELAȚIE-AUTOUNITATE de Sine”.

PERSONA are o EXPRI-MARE Proprie, ca PERSONALITATE, baza INTERPERSONALULUI (Relației cu altă PERSONĂ); EXPRI-MAREA-PERSONALITATEA are o COMUNICARE, CUVÂNTUL-LIMBAJUL, ACTUL direct PERSONAL; CUVÂNTUL are o ÎNTÂLNIRE Dialogală, IUBIREA.

Mistica Isihastă Creștină este Mistica „NUMIRII IUBIRII DIVINE”.

A NUMI este însăși VEDEREA. Adam VEDE toate Făpturile Lumii și „le pune Nume” (Facere 2, 19). Putem compara NUMELE cu un fel de „fotografieră”. Ochiul-Vederea este ca o capacitate de „fotografieră”, prin care te întâlnești cu cele din jur. Și Identificarea este NUMELE-FAȚA. Cele două, NUMELE și FAȚA, sunt EXPRIMAREA Propriului Chip.

Dar mai trebuie COMUNICAREA NUMELUI și FEȚEI, care este VORBIREA-CUVÂNTUL-Limbajul. CUVÂNTUL ar fi ca o „multiplicare” a mai multor fotografii ale Feței cuiva. CUVINTELE Cuiva sunt diferite, cum ar fi pozițiile diferite ale Fotografiilor. NUMELE și FAȚA rămân, însă, PERMANENTE și neschimbate. Dar NUMELE și FAȚA se ÎMPODOBESC de CUVÂNT-Limbaj, printr-un COMUN de UNITATE, ce este IUBIREA. De aici, se zice că NUMELE, FAȚA și CUVÂNTUL-Limbajul în COMUNUL IUBIRII sunt INTEGRALITATEA cuiva.

Esența FIINȚIALĂ este deja IUBIREA, dar ea este TRĂITĂ de PERSOANĂ numai prin INTERPERSONALUL COMUNULUI.

A IUBI este Originea ÎNCHINĂRII. EXPRIMAREA ÎNCHINĂRII este RITUALUL.

RITUALUL este Taina Însăși a FIINȚEI în Sine. Se zice că FIINȚA în Sine este LIBERTATEA Absolută, de *aceea nu se definește, nu se leagă și nu se compară* cu nimic. Și totuși FIINȚA este *Originea* tuturor determinărilor, legăturilor și comparațiilor. LIBERTATEA nu se supune nici unei Logici. Dacă este „mișcare”, este „Închidere” și nu mai este „LIBERĂ”; dacă este „mișcare” este legată de aceasta și pierde LIBERTATEA; dacă este „fixare”, la fel; a fi „unul” nu mai este LIBERTATEA multiplului, și a fi „multiplu” nu mai este LIBERTATEA „unului”; a te „auto-determina”, ori în fixare ori în mișcare, nu mai este LIBERTATEA; a fi în „gol” sau în „nimic”, de asemenea nu mai este LIBERTATEA, că ești lipsit de DEPLIN. Ce este, atunci, LIBERTATEA? Se zice că este un „SPONTAN” atunci când nu există nici o determinare.

Noi zicem, ca Mistică Isihastă, că LIBERTATEA este RITUALUL.

LIBERTATEA nu se poate percepe decât în paradoxuri.

Ești LIBER doar dacă ești totodată în LEGĂTURĂ cu Ceva.

Ești LIBER doar după ce ți-ai făcut DATORIA, care este capacitatea LIBERTĂȚII. Cei care fac „paradă” că orice obligație și datorie este o lipsă de LIBERTATE, ei însăși se fac robii „incapacității” LIBERTĂȚII.

LIBERTATEA este Absoluta PUTERE FIINȚIALĂ de a face orice și de a nu face orice.

LIBERTATEA Absolută este, paradoxal, nu în „raportare” față de ceva, sau de Sine Însuși, ci într-un „dincolo” de orice raportare și mai mult, într-o UNICĂ RAPORTARE față de toate Raportările posibile; LIBERTATEA este, astfel, totuna cu PERMANENTUL, dar nu în „Închidere”, ci în Absolută DESCHIDERE.

LIBERTATEA nu este „punct-esență-centru”, ci SUPRA-SUPRAFAȚĂ; nu este centrul din care pornesc Rațele, sau butucul din care ies spîtele, și nici „circumferința” unui imens „Cerc”, ci „peste” acestea și deodată cu acestea, fără amestecare sau contrarietate.

LIBERTATEA nu este „Orientată” nici spre Interior, nici spre exterior, este deodată în ambele și „peste” ele, și paradoxal, într-o UNICĂ ORIENTARE de tainică LIBERTATE.

LIBERTATEA este totuna cu Absoluta CONȘTIINȚĂ ce se „REMEMOREAZĂ” pe Sine în toate „Legăturile” posibile; și CONȘTIINȚA-LIBERTATEA fără „Memorii-Legături” se „robește” propriei LIBERTĂȚI, de aceea LIBERTATEA doar în LEGĂTURI este LIBERĂ.

Cel care se leapădă de toate „Legăturile” și de toate Datoriile, de toate Activurile, nu este LIBER, ci „robul” LIBERTĂȚII, care se face „auto-gol”; „golul” ce este însăși „anti-libertatea demonică”. Diavolul a încercat o zisă „libertate paralelă”, ce este imposibil, că „două Absoluturi” nu pot fi unul lângă altul.

LIBERTATEA este ACTUL pur al tuturor Legăturilor; este LIBERTATE în proprie LIBERTATE.

LIBERTATEA, paradoxal, este „REGULI și LEGI” „peste” Reguli și Legi.

LIBERTATEA nu este în „tăcere”, ci în RĂSPUNS „peste” toate „Legăturile”, de aceea „toate legăturile posibile” nu pot „lega” LIBERTATEA.

LIBERTATEA este ABSOLUTUL în Proprie FIINȚIALITATE, de aceea LIBERTATEA este cea mai „GREA PURTARE”, din care cauză doar în „Legături” se „sprijinește”.

Cine descoperă că în „Legături Sprijinește-Odihnește”, de fapt, LIBERTATEA, acela a câștigat VEDEREA LIBERTĂȚII.

Și RITUALUL „ODIHNEI-Sprijinirii” LIBERTĂȚII este IUBIREA; Și IUBIREA este RITUALUL LIBERTĂȚII.

Și RITUALUL IUBIRII este RUGĂCIUNEA-ÎNCHINAREA.

Și VORBIREA-NUMIREA este „Sprijinirea-ODIHNA” ÎNCHINĂRII-Rugăciunii.

Și „STAREA în GESTUL ICONIC” al ÎNCHINĂRII este INTRAREA în LIBERTATEA ABSOLUTĂ, care este ca în ICOANĂ, un SUPRA-STATIC în deodată „în toate Mișcările”.

LIBERTATEA este ea Însăși ALTARUL, este DARUL-Jertfa, este ÎNCHINAREA-IUBIREA, și în LEGĂTURA acestora se ODIHNEȘTE și este LIBERTATEA Absolută.

Doar cine „INTRĂ în ABSOLUTUL DIVIN” poate „duce” GREUL ABSOLUT al LIBERTĂȚII, ca și totodată înfinitelile LEGĂTURI ale sale.

Și, mai mult, cine a ajuns LIBER, a ajuns față în față cu „HOTARUL TRANSCENDENTAL”, pe care paradoxal, nu mai trebuie să-l treci tu, ci „INTRĂ” el în tine și se face LIBERTATEA Absolută.

Îngerul demonic a încercat o LIBERTATE ruptă total de orice „legătură” și a „inventat” un iluziv „gol transcendental”, ca „anti-libertate”.

Ca Mistică, Rugăciunea Creștină are un complex propriu, care cere „Povățuire” și Ascultare.

Cei râvnitori pot începe Practica Rugăciunii Creștine, cu obișnuitele Rugăciuni, cu Participarea la RITUALUL LITURGIC al Bisericii și în particular cu o „Rugăciune meșteșugită”, de Pronunțarea NUMELUI SACRU al DOMNULUI IISUS, sau în specific Carpatin, ca Gest ICONIC de ÎNCHINARE. Și, în măsura Practicii, fiecare se va convinge de posibilitățile respective.

Medicină Isihastă
Din PRAVILA Pustnicului Neofit Carpatinul
(Mistică și Medicină)

După „tradiționalul” Pustnicului Neofit Carpatinul, PRAVILA sa era din câteva „reper” de bază: Jurământul-Legământul Practicii; RITUALUL Bisericesc Liturgic; Ritualul Personal; Asceza Mâncării; ACTIVUL ICONIC.

Aici ne oprim direct la *Asceza Mâncării*, considerată de Neofit „Puntea dintre Cer și Pământ”, sau „legătura dintre Rai și păcatul căderii”.

Mâncarea este „ceva” din însăși esența VIEȚII, sau este o „Exprimare” a ACTULUI VIEȚII? Mulți fac din Mâncare însăși Viața. În Creștinism este chiar o „umbră” de „Sacralizare a Mâncării”, ce are sensul în ÎMPĂRTĂȘIREA-EUHARISTIA LITURGICĂ. Mâncarea este însăși „SUBSTANȚA” VIEȚII, sau este o „Relație” a VIEȚII-SUBSTANȚĂ de Sine? VIAȚA este ACT al FIINȚEI, sau este Însăși FIINȚA? În viziunea Pustnicului Neofit, FIINȚA și VIAȚA sunt deodată și ACTUL acestora este „manifestarea”. Mâncarea este „Puntea-Legătura” dintre VIAȚĂ și „MANIFESTĂRILE” ei. Mâncarea ar fi un fel de „Personalitate-Exprimare Relațională” a VIEȚII. Esența Mâncării este „Relaționalul”, de aceea este în legătură directă cu toate Exprimările. Orice Exprimare este pe baza unei „COMUNICĂRI-DĂRUIRI”, ce concret se face „ÎMPĂRTĂȘIRE-Mâncare”. În Relaționalul său, VIAȚA caută „GUSTAREA Relaționalului” și aceasta este de fapt Mâncarea, „COMUNUL-GUSTUL Relaționalului”.

Se zice, mistic, că în Rai Natura cu Pomii, Fructele și Verdețurile, ca și toate Făpturile, inclusiv Omul, aveau un fel de „VIU”, ca Expresie a Capacității fiecăruia de a COMUNICA. Orice Relație producea o Legătură și transmitere de acest VIU, mai ales în ACTUL Mâncării, care era „ÎMPLINIREA COMUNĂ” a Relaționalului Personal. Astfel nu se „consumau prin distrugere”, ci își COMUNICAU acest VIU, care era în „GUSTUL-Relaționalul propriu”. În Mâncare nu se consumă „substanța” celui mâncat, ci această „Expresie VIE a Relaționalului”. După păcat, dispare VIUL Relațional, și așa se „distrug” Mâncarea, se rupe, ca să elibereze „VIUL Relaționalului”, care este „forțat-maltratat-consumat”. „Sacrul Mâncării este astfel „ÎNTĂLNIREA-Împrietenirea-DĂRUIREA-COMUNICAREA COMUNĂ” a Relaționalului, care să ÎMPĂRTĂȘEASCĂ „VIUL COMUNICĂRII”. După păcat, Mâncarea devine „ucidere” și nu ÎMPĂRTĂȘIRE. EUHARISTIA LITURGICĂ HRISTICĂ readuce ÎMPĂRTĂȘIREA fără ucidere.

Știința de astăzi studiază fizico-chimismul „VIULUI Relațional” din „Mâncarea omorâtă” și maltratată. Se intuiește că în Alimentele crude ar mai fi „ceva” din „Memorialul VIULUP”. Mistic trebuie „căutată” ÎNTĂLNIREA COMUNICĂRII Relaționale, ce nu consumă „Substanța”, ci face „Substanța în De-o-Ființă”, adică în COMUNUL Relațional INTERPERSONAL.

**

Asceza Creștină este funcție de cele două specificuri ale „păcatului”, cel demonic (lipsa totală de orice COMUN) și cel Adamic (auto-comunul-autogustarea). La Îngeri este COMUNUL de Relație INTERSPIRITUAL cu DUMNEZEU, și cei căzuți-demoni fac „golul” acestuia, ca o „autospiritualitate”, prin care DIVINUL este „dizolvat până la gol total”, din care

apoi să se „refacă prin proprie spiritualitate”. Păcatul demonic este refuzul de a-L VEDEA pe DUMNEZEU direct, ci prin „prefacere de proprie spiritualitate”. Sloganul Luciferic-demonic este:

– *Eu vreau ca DUMNEZEU să fie după „chipul și asemănarea mea”, că doar așa îl pot vedea”... Eu și DUMNEZEU să fim „una”, dincolo și de mine și de EL, în golul transcendental”...*

Specificul demonismului nu este „auto-plăcerea”, ci auto-anihilarea”, ca zisa „ultima esență” a FIINȚEI. Demonismul nu este „consum”, ci „anihilare”. Paradoxal, „plăcerea” este „dușmanul” de moarte al demonismului. Demonismul „urăște” plăcerea, dar o incită la Om, la care plăcerea este specificul morții proprii.

Specificul păcatului Adamic este „autoplăcerea”, prin care „consumă-absoarbe” COMUNUL INTERPERSONAL-Relațional și-l face „plăcere singulară-sieși”. Demonismul face „*auto-gol transcendental*”, și Omul face „auto-plin transcendental”.

„Plăcerea” este „deformarea” CHIPULUI IUBIRII. IUBIREA este ÎNTÂLNIREA în COMUNUL DE-O-FIINȚĂ INTERPERSONAL, ce are acea BEATITUDINE Transcendentală de Integralitate, dincolo și de Suflet și de trup. Păcatul „rupe și contrariază” INTERPERSONALUL Relațional, și așa apare o „auto-iubire parțială”, ce se traduce ca „plăcere”.

Îngerii-demoni învinuiesc pe ceilalți Îngeri că sunt „robii IUBIRII, TRANSLAȚIONALULUI” și pe Oamenii Sfinți îi numesc „robii autoplăcerii, auto-relaționalului”. Demonismul este „lipsă totală de relațional”.

Aici se încurcă majoritatea celor ce fac Mistică, cu zbateri confuze între specificul demonic și specificul Adamic.

Omul în Suflet are „spinul” păcatului demonic și în Trup are „spinul” păcatului Adamic. Mai mult, Omul face „mutații-transferuri” de păcat Adamic în Suflet și de păcat demonic în Trup, de unde „patologiile” complexe ale Vieții Omului. Auto-plăcerea în Suflet devine o „despiritualizare” și „auto-neplăcerea în trup” devine o „auto-anihilare corporală”, ambele distrugătoare și păcătoase. Misticul este, astfel, între „ciocan și nicovală”, de a nu accepta plăcerea, dar nici a anihila plăcerea, ci a le „REINTEGRA” în IUBIREA-TRANSCOMUNUL Transcendental. Paradoxul „ieșirii din orice sensibil” și „rămânerea în tot sensibilul” este „mergerea pe sârmă” a Misticului.

Aici este „tâlcul” Ascezei Creștine, care nu distruge sensibilul și nici nu-l cultivă, dar îl „PURIFICĂ” de „patologurile păcatului”.

Omul are TREI COMUNICĂRI Relaționale: prin CUVÂNT; prin Mâncare-Hrănire; prin COMUNUL UNIRII.

CUVÂNTUL este și Sufletesc și trupesc (mental și sensibil); Mâncarea este și Sufletească și trupească (de Memorie în Substanță de DUH și de memorii substanțializate material); COMUNUL UNIONAL este, însă, TOTALITATEA tuturor Relațiilor și Comunicărilor, este IUBIREA-RENAȘTEREA COMUNĂ.

Noi confundăm adesea Relațiile cu „plăcerea”, și plăcerea cu IUBIREA.

CUVÂNTUL trebuie să aibă „Orientarea” spre IUBIRE. Mâncarea, la fel; IUBIREA să fie COMUNUL Transcendental, nu „auto-plăcerea”.

RUGĂCIUNEA este CUVÂNTUL IUBIRII; DĂRUIREA materială este Jertfa IUBIRII; COMUNUL UNIONAL este EUHARISTIA-ÎMPĂRTĂȘIREA. Dar până nu faci RUGĂCIUNEA și Jertfa nu te poți ÎMPĂRTĂȘI.

Așa, baza mistică a Ascezei Mâncării, în Creștinism, este „Postul”. Mistical este în primul rând „chipul Postului”, care este Chipul Adamic-Omenesc. Unii consideră că întâi este „chipul Postului Spiritual”, ce înseamnă „chipul păcatului demonic”. Omul are specific de „păcat trupesc (autoplăcere)”, prin care apoi se face „păcatul Spiritual” (auto-anihilare).

Desfrâul trupesc al „auto-plăcerii” duce și la „activarea memorialului păcatului demonic” din Suflet. Și când s-a activat „memorialul păcatului demonic” din Suflet începe o „dublă” acțiune de păcat, în care cel Sufletesc „atacă” trupul și cel trupesc atacă Sufletul. Păcatul a produs un „gust de adaos distructiv”, ce „consumă” atât CUVÂNTUL-Spiritualul, cât și Organicul trupesc, și anume „sexul rupt de naștere”. Copilul, ca și Adam în Rai, nu știe de „sex”, ci doar de „Mâncare”, și după ce „păcatul” își activează memoriile, Mâncarea trece și în „dedublarea sex”. Aici se încurcă *psihanaliștii freudeni*, considerând „sexul” ca „originea plăcerii-libidoului”.

Ca Medicină Mistică, „legătura” dintre Mâncare și „sex”, este în „atenție” deosebită. Mai ales „tineretul” ce vrea Mistică se va lupta aprig cu „șarpele cu două capete” (mâncarea și sexul”).

Pravila Pustnicului Neofit are în vedere tocmai acest fapt.

Călugării, Pustnicii și toți căutătorii de Viață Mistică, chiar și cei din Familii și lume, fac din necunoaștere „greșeli grave”, tocmai în privința Mâncării. Postul este „calea” misticului Duhovnicec. Dar mulți postesc ori în „decalaj” cu Sufletul, ori în „extremism trupesc”. Mai mult, după Post și în timpul Postului, consumă tot o „mâncare distructivă”, ce nu „atacă” memorialul păcatului, ci-l activează chiar. Mulți de astăzi se „miră” de ce Postul nu mai dă „rezultatele” de care vorbesc Misticii. Tot tâlcul este că cei de astăzi nu mai știu care „Mâncare este Duhovnicească” și care nu este. Unii declară sus și tare, că „mâncarea nu contează”, ci totul este „Credința, voința și mintea”. Neofit Pustnicul știe, din experiență Practică, lipsa de Credință și slaba Voință și de Minte a majorității, de aceea insistă pe „calea sigură” a „Mâncării Duhovnicești”.

Iată câteva „Reguli” tradiționale ale Pustnicului Neofit Carpatinul.

– *Viața Mistică începe cu „Mâncarea Duhovnicească”, al cărui Chip este „CHIPUL PĂINII”, pe care îl cerem în RUGĂCIUNEA „TATAȚĂL Nostru”. Postul Creștin este cel de Pâine și Apă, Chipurile ICONICE atât Sufletești, cât și trupești.*

Mistica PĂINII este EUHARISTIA-ÎMPĂRTĂȘIREA, tocmai „ÎMPLINIREA VIEȚII”. Chipul PĂINII este CHIPUL CUVÂNTULUI, al FIULUI Lui DUMNEZEU, este Chipul COMUNICĂRII și DĂRUIRII și ÎNCHINĂRII SACRE. PÂINEA are „MEMORIALUL Integral” al VIEȚII. Pâinea nu hrănește doar cu elemente „chimice”, ci în primul rând cu „MEMORIILE Primordiale”, care în CHIPUL PĂINII rămân Active. Asimilarea „hranei” noastre este pe baza „memorialului-informației” propriului biologic. Pâinea are tocmai „Memoria” acestei „informații de relațional biologic”.

Apa este CHIPUL DUHULUI, care ACTIVEAZĂ și Poartă-distribuie „Memorialul”. Fără Apă tot biologicul este „static” și se usucă. De aici „Taina Chipului PĂINII”, care este „Memorial-Sămânță și Apă-DUH-Activul”. Mai mult, Pustnicul Neofit vorbește de o PÂINE Pustnicească, care nu mai este trecută prin „focul păcatului”, de unde „Pâinea doar dospită și uscată”, fără să mai fie coaptă. Pustnicii Tebaidieni și mulți încă știau de aceasta, de unde

Sănătatea lor cu Ani mulți. Cu timpul, trecându-se la o Pâine *coaptă și degradată (albă)*, deja se observă o „carență” de Hrănire, cu efecte de boală și scurtarea Anilor. Vechii Pustnici *rar erau bolnavi*, că Mâncau PÂINEA Pustnicească necoaptă.

Se zice, tradițional, că toți Ucenicii Pustnicului Neofit Carpatinul aveau „Legământul Mâncării Pâinii Pustnicești”, ca baza Hranei lor.

Majoritatea Postitorilor fac un fel de „debilitare” a Creierului și a Ficatului, din cauza „hranei fără elementele esențiale”. Pâinea Pustnicească necoaptă „hrănește” în primul rând Creierul și Ficatul și masa direct Celulară a Organelor, de unde menținerea unui biologic „scăzut”, dar Sănătos. Unii fac marea greșală cu mâncăruri dulci și proteice concentrate (fasolea în special), sau cu lactate fierte, ce și mai mult slăbesc Creierul și Ficatul. Lactatele pentru cei vârstnici sunt „indigeste”, care „înfundă” și mai mult circulația organelor. Cartofii, la fel, sunt într-un fel hrănitori, dar debilitază oasele, din care consumă calciu. Mierea și toate dulciurile concentrate sunt „*intoxicante*” pentru Postitori, de aceea trebuie evitate și folosite *în cantități mici*. Semințele și Boabele Leguminoase sunt, de asemenea, prea concentrate, generând „explozii” la tineret și blocări digestive la vârstnici.

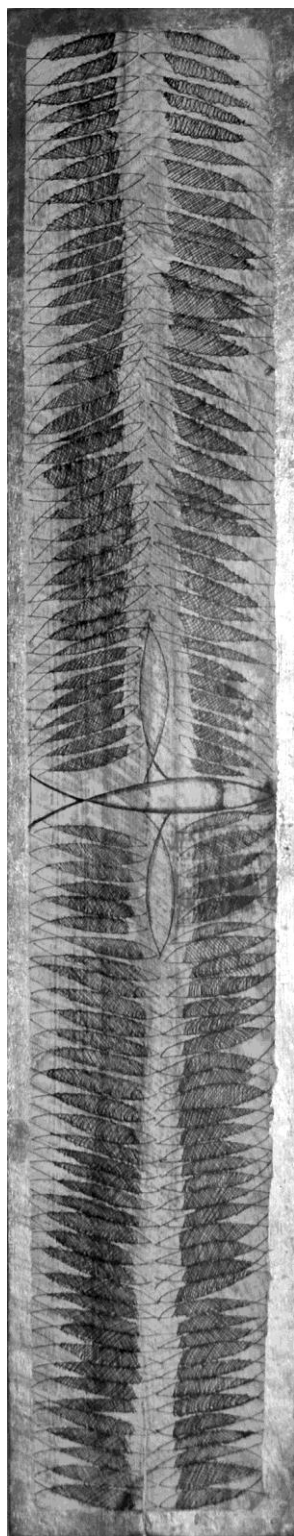
Introducerea „bucătăriei” cu preparate culinare în Mănăstiri și Sihăstria și de cei Postitori, în general, a produs o „degenerare” a Sănătății cu repercursiuni și asupra Duhovniciei mistice. Astăzi „Mâncarea” este pentru noi cea mai complicată problemă, atât pentru lumea obișnuită, cât și pentru Postitorii Duhovnicești. *Mâncarea nu trebuie făcută „Religie”* (cum înclină unii), dar este în legătură directă cu Viața Religioasă, că prin Mâncare s-a „de-sacralizat” Omul, prin căderea din Rai, și prin Mâncare-Post se „Re-SACRALIZEAZĂ” Omul. Rugăciunea și Postul sunt cele două ARIPI ale Creștinismului.

Ierom. GHELASIE Gheorghe

Cuprins

<i>Natura sinodicității</i>	5
Dumitru STĂNILOAE	
<i>La început</i>	13
Dumitru Horia IONESCU	
<i>Transcendența: de la Patristica Creștină la Cosmologia Postmodernă</i>	17
Alexei V. NESTERUK	
<i>Dintr-o colecție, despre Îngeri, Maica Preacurată, Prunc, Heruvimi, Serafimi și Ioan Botezătorul</i>	29
Marie-Jeanne JUTEA BĂDESCU	
<i>Incursiuni în gândirea patristică. Sfântul Grigorie de Nyssa (2)</i>	31
Florin CARAGIU	
<i>Pledoarie pentru naționalismul verde</i>	55
Ovidiu HURDUZEU	
<i>În cântarea sfințeniei autentice: Părintele Dometie de la Râmeți</i>	61
Lidia STĂNILOAE	
<i>Obiectivul „Marcu” văzut de G.M.</i>	65
Gheorghe MIHAI	
<i>Părinte Dubovnicesc vs. Maestru Spiritual în antichitatea târzie</i>	77
Daniel LEMENI	
<i>Sub semnul incestului: Middlesex de Jeffrey Eugenides</i>	97
Claudia ȚĂȚU	
<i>O poezie a întâlnirii cu Dumnezeu (3)</i>	104
Dumitru STĂNILOAE	
<i>Scandalul Martiriului: A muri în și pentru Dreapta Cinstire și Dreapta Credință</i>	114
H. Tristram ENGELHARDT Jr.	
<i>Fenomenologie și iconicitate</i>	128
Florin CARAGIU, Mihai CARAGIU	
<i>Martiriul. Provocarea Confruntării cu Păcatul</i>	138
Corinna DELKESKAMP-HAYES	
<i>Viața mea zbuciumată și adevărată (III)</i>	158
Dumitru CARAGIU	
<i>Reflexii asupra personalizării și specificității unor curente spirituale în Ortodoxie</i>	166
NEOFIT	

<i>Beethoven. Jurnal filosofic (VI)</i>	190
Carmen CARAGIU-LASSWELL	
<i>Surâsul Veşniciei</i>	194
Dan POPOVICI	
<i>Fundamente diverse ale demnităţii emergente în drept</i>	224
Marius Dumitru LINTE	
<i>MOŞ – PUSTNICUL din CARPAŢI</i>	246
Ierom. GHELASIE Gheorghe	



Reproducere desen: Dan Palade: *Toacă*, tehnică mixtă desen peniță tuș/lemn grunduit, 110x18cm
sigle ornamentale – reproducere după lucrări de SILVIU ORAVITZAN

SINAKSA