ICONNIKA

Coperta: Neofit & Calinic
Tehnoredactare: Carmen Olaru

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Ikonnika : marginalii. - Sînbotin : Chipul Iconic, 2025-
12 vol.
ISBN 978-630-6578-10-8
Vol. 1. - 2025. - ISBN 978-630-6578-11-5

2

Ikonnika: marginalii vol. I
Începând de la nemurire
de NEOFIT şi Ion MISAILESCU
Întrupare sau reîncarcare?
de Dan POPOVICI
Slava deşartă/găunoasă (I)
de NEOFIT şi IERONIM Pătrulescu
Dincolo de simptom: L. Binswanger – psihiatrie existenţială
şi viziune antropologică – *psihiatria fenomenologică a secolului XX*
de Adrian OLTEANU

coordonare: NEOFIT
www.chipuliconic.ro

ICONNIKA

marginalii

I

CHIȘINĂU ICONIC SANBOTIN
2025

Începând de la nemurire

Ion Misailescu: Ați postat pe canalul nostru de telegram, *chipuliconic*, un citat din cartea *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, scrisă de Părintele Stăniloae:

„Mai ales în persoanele mai reflexive, nemulțumirea cu ceea ce știu de ele și cu ceea ce văd că sunt, e produsă de o insuficiență pe care și-o cunosc, dar aceasta impune și o întrebare continuă cu scopul de a se cunoaște mai bine și de a se apropia de ceea ce cunosc din ele; dar aceasta impune și o întrebare continuă, în scopul de a se cunoaște mai bine și de a se apropia de ceea ce cred că trebuie să fie.

Astfel, omul se întreabă continuu, teoretic și practic, despre sine, dar nu poate răspunde niciodată deplin satisfăcător. Dar tocmai prin întrebarea continuă despre sine și prin răspunsurile nesatisfăcătoare se transcende mereu pe sine. Se transcende în sensul că el caută o împlinire și un răspuns dincolo de sine, neaflând în sine răspunsul deplin. În întrebarea despre sine se include și întrebarea despre suprema existență, de care-și dă seama că depinde.

În ceea ce am spus se arată o caracteristică specială a persoanei umane. Numai omul se întreabă și numai el nu poate răspunde niciodată exhaustiv. Însă a ști de sine, dar a și întreba de sine, e un lucru extrem de important."

Ierom. Neofit: În primul rând, aș adăuga că am postat nenumărate citate din opera Părintelui Stăniloae, nu numai din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. Ceea ce a fost cu adevărat îmbucurător, a fost faptul că am avut semnale bune de la cei care au parcurs aceste scurte fragmente. Se pare că – în această doză mică, dar foarte concentrată – prezintă o mai mare receptivitate, reverberând un real

impact. Și chiar am simțit că – această măsură homeopată – pe mulți i-a îmbucurat și, în același timp, parcă i-a și mișcat, aș zice, făcându-i să redescopere aceste detalii, clare și profunde, atipice oarecum, din perspectiva unui chip filocalic clasic, dar de un evident folos prin oferirea indiciilor unui anume stil personalist al pășirii pe Cale. Au un suflu de actualizare, de deschidere, aceste fărâmituri-cuminecături în raport cu stereotipia unor moduri-tipare ale formării duhovnicești, arhicunoscute.

Sesisezi că insistă pe această *întrebare continuă*? – care cheamă la o cunoaștere de sine, mai bună, în ceea ce ești, aici și acum, și te provoacă să tinzi spre ceea ce crezi că trebuie să fii, angajat fiind într-o transcendere de sine, continuă, pentru a afla răspunsul deplin vizavi de *cine ești*, nu de la tine, ci de la suprema existență, de la Dumnezeu. Nu rămâi doar la conștiința căderii și a păcatului, ci vrei să afli *cine ești* de la Cel ce Știe *cine ești*, cu adevărat, în taina ta, în chipul tău adânc și autentic. Este extrem de necesar, subliniază Părintele, să știi de tine și să te întrebi despre *sine*, dar, totodată, trebuie să fii încredințat că răspunsul deplin, definitiv și ultim, la atare întrebare, nu e în tine și nu vine de la tine, ci de la Cel ce-ți știe chipul, necăderilor tale, de la Cel în care și prin care îți afli modelul de desăvârșire, de la Cel întru care este modelul veșnic al asemănării.

În acest sens, mi s-a părut de bun augur acest demers de prezentare fragmentară, și, pentru mine, mărturisesc, a fost surprinzător, îmbucurător, dar și încurajant, recunosc, din pricina acestei primiri entuziaste, pe care am resimțit-o. S-ar putea conchide că, într-un fel, a întâmpinat așteptări, a anticipat doriri, oferind coordonatele unor deschideri. În plus, e timpul ca un sfânt – *un mare sfânt!* – precum Părintele Stăniloae, să aibă parte de o cunoaștere și o recunoaștere mai largă, mai ales la noi, pentru că îi suntem îndatorați pentru tot ceea ce ne-a dăruit și, în special, aș zice, pentru că ne-a oferit această amprentă formativă

filocalică, românească, în chip actualizat, punând accent pe persoana ca taină în descoperire de sine și în deschidere relațională, pornind, ca deschidere și relaționare, tocmai de la această taină. Nu vorbim de o relaționare superficială, ci de una așezată în taina persoanei, în dimensiunea sa apofatică, supra-mentală – și ființială, în sens ghelasian, nu energetică, deci.

Te-am prevenit însă că am să-ți pun și eu o întrebare, două... Întâi de toate cum găsești acest text, din preambul? Cum de l-ai ales? Ce regăsești tu folositor în el? Ce te-a atras? *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* cuprinde o paletă foarte largă de astfel de „apoftegme", care relevă o dimensiune filocalică de sinteză, o viziune și un sens de recuperat de către omul secolului XXI, doritor de spiritualitate, preocupat de trăire, cum se spune, de mistică, în fond. Iar fără mistică... „viața e pustiu", ca să evoc o replică dintr-o celebră comedie românească.

I.M.: Și pe mine m-a atins sau m-a găsit, în sensul că și eu sunt poate excesiv de preocupat de mine însumi. Și nu doar că sunt o persoană reflexivă, cum scrie aici, dar poate am un exces de reflexivitate, de auto-reflexivitate. Iar niște repere în această privință, în această direcție, găsesc că ar fi foarte importante deoarece – prin această auto-reflexivitate – mă văd ca pe un alergător pe o bandă în sala de fitness. Mă mișc foarte mult dar, de înaintat, nu înaintez aproape deloc. Și atunci mi s-ar părea importante câteva repere referitoare la această autoreflexivitate și la căutarea de sine în vederea cunoașterii de sine și a devenirii mele.

N.: Să alergi pe bandă, e o opțiune. Efortul bate deplasarea. Înaintarea e în metabolizarea efortului, în tonifiere. Da, mi se pare mai mult decât important faptul de a aduce în atenție – din punct de vedere al aspectului formativ duhovnicesc – astfel de elemente care, de multe ori, se pare că nu sunt avute în atenție, dacă ne mulțumim să rămânem letargici, ascunși, comod, la adăpostul unei așa-zise ascultări

lipsite de... transcendere... și conștientizare de sine. Mă gândesc la nevoia aceasta de cunoaștere de sine, la interogarea continuă..., care nu te lasă „în sine de sine", agățat de întrebare ca într-un cârlig pentru eviscerare-tranșare, ci te mișcă, te angajează într-o transcendere de sine. Mă refer la toată palparea, la tatonarea aceasta... care conduce la o depășire și o adâncire de sine, și, mai mult, la o restabilire de sine, prin deschiderea ochilor sufletești, prin trezirea sufletului. Păcatele, căderile noastre determină și, paradoxal, arată și o ascundere a noastră. Fiecare cu tufișul său! Tufișul din dotare! Păcatul, căderile denotă o depersonalizare, *de facto*! De aici și nevoia de restaurare de sine – *de facto!* – ca persoane!

De multe ori, omul este pus în proximitatea căderilor lui; atenția formativă este orientată de aceste aspecte. Pe când, aici, vedem și un demers al cunoașterii de sine. Și aici mi se pare că este cheia acestui personalism, care este unul de tip apofatic, trebuie subliniat. Aici cred că, într-un fel, este o noutate, o actualizare... Volumul apare în 1987 – chiar vorbeam adineauri – atunci când Marele Teolog avea 84 de ani. Mi se pare extraordinară substanța, prospețimea care vine tocmai dintr-o autentică personalitate duhovnicească, care dă mărturie și ne dezvăluie această acurateță a trăirii personaliste autentice. Nu trimite doar la această încărcătură a păcatului de care trebuie să ne lepădăm, pe bună dreptate, ci și la o nevoie de cunoaștere de sine în ceea ce este fondul nostru bun, în ceea ce înseamnă chipul nostru real și autentic. Și ajunge mai departe, în continuarea acelui fragment, la o taină a omului. O taină care este legată de taina lui Dumnezeu. Și de aici un mister al persoanei umane, inepuizabil.

De fapt, suntem într-un spațiu al personalismului apofatic și, apropo de Avva Ghelasie, în cel al unei aprofundări a tainei ființiale a omului. Și aceasta este o cale formativă, o dimensiune a ei, de recuperat, pe care putem,

și chiar trebuie să o avem în atenție. Nu putem să ne mișcăm consistent, chiar real aș spune, în asemănare, fără să ne re-descoperim chipul real, iar acesta ține de taina ipostasului-persoanei care are un conținut ființial, nu relativ, energetic. Pe calea de restabilire de sine, este și o transcendere de la *energiile create* la *ființialitatea creată*. Urmată și de o unire neamestecată și o integrare a lor.

Noi, în general, trăim mai mult la nivel de energii. Este nevoie însă de o transcendere (și) infra-antropologică, care constituie un început de restaurare a ordinii antropologice în sens eshatologic. În fond, chipul omului trebuie să aibă în prim-plan ființialitatea, dar noi viețuim mai mult în planul secund, în și prin energii, care constituie interfața dintre suflet și corp. Mintea scoasă din împrăștiere, adunată prin rugăciune, care se coboară apoi în inimă are un caracter energetic, ca să exemplificăm și practic acest demers de recuperare de sine.

Coborârea prin/înspre inimă este o cale pentru a ajunge la duhul sufletului, pentru a transcende energiile, dar și pentru a recupera și evidenția taina ființialității create care este suportul adevăratei adresări, pe de o parte, și actul în sine, ființial, al rugăciunii permanente, ca prezență, pe de altă parte. Această coborâre este (și) un demers restaurator, o cale de regăsire a tainei ipostasului-persoanei ca temei al chipului integral al omului. Inima devine o punte de transcendere, ușa de trecere *din* energii (create) *în* ființialitate (creată). Nu e alternativa minte sau inimă, ci transcenderea minții și a inimii (în conotația lor energetică) în taina ființialității ipostasului-persoanei, pentru a integra și mintea, și inima, și corpul în chipul deplin al *personalității*.

Avva Ghelasie recomanda, practic, (și) coborârea minții în zona gâtului, și rostirea rugăciunii aici, în așteptarea conștientizării-trezirii sufletului, ca ființialitate ce transcende mintea, ca energie. Dar ca specific carpatin, gestul iconic caută personalizarea directă, ca act de adresare

pe fond ființial – ca dăruire, dragoste, iubire directă a sufletului-persoanei. Însă, fără o cartografiere antropologică nu se identifică acest act-gest care este exprimare-adresare directă, nemijlocită, a sufletului.

De multe ori – din perspectiva aceasta formativă (duhovnicească), să-i spun clasică – nu sunt accentuate astfel de repere, ce privesc, în esență, nevoia de restaurare ca ipostasuri-persoane – ființiale, în fond, și, ca atare, distincte și transcendente față de manifestările energetice. Clasica despătimire și nepătimire, proces operat pe structura trihotomică, în special cu efect asupra poftei și iuțimii, nu străbate și nu poate fi echivalată cu descoperirea tainei ființiale a ipostasului-persoanei. De aceea mi se par mie relevante aceste repere, și din perspectivă mistică, isihastă, pentru că isihasmul este în mod fundamental personalist, ca trăire, ca mistică.

La Părintele Stăniloae chiar am văzut – pentru că titlul este *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* – acest orizont al nemuririi, al permanenței, adus în prim-plan, de la început. Întâia parte a volumului vorbește exact despre caracteristicile generale ale omului ca ființă nemuritoare. De aici pornește: de la *chipul omului ca ființă nemuritoare*. Deci, nu atât de la căderea omului, de la împătimirea și despătimirea lui, ci de la această caracteristică de *chip de ființă nemuritoare*. Și aici este, cumva, din punct de vedere formativ, centrarea, preocuparea și ținta... Pornim de la un *dat*: *nemurirea*!

În primul capitol, apropo de nemurire, are câțiva vectori prin care o configurează și prin care ne orientează de fapt pe traseul nostru spiritual, care, insist, este și trebuie să fie (și) unul de restaurare de sine ca persoane. Nu e de ajuns să ne declarăm persoane, ci trebuie să ne descoperim acest chip de persoană ca act conștient, ca prezență în duh, ca prezență ființială: *prezență iconică*, adică întru sinergică asemănare.

De pildă, iată un titlu de capitol din volumul despre care vorbim: *Omul, chip nemuritor al lui Dumnezeu restabilit*

și desăvârșit în Hristos. Apropo de această restabilire, trebuie precizat că Părintele Ghelasie vorbește în isihasmul carpatin despre caracterul mistic, dublu: și de restaurare a omului, și de dialog cu Dumnezeu. Și aici, după cum se vede, și la Părintele Stăniloae, chipul – acest chip nemuritor al lui Dumnezeu –, este *restabilit* și *desăvârșit* în Hristos. După care, ne relevă nemurirea în două direcții: *Două sensuri ale nemuririi: nemurirea în Hristos și în afară de Hristos.* Important! Și decisiv! De nemurire au parte toți! Chiar și cei care nu cred în ea! Nemurirea *în* sau *în afară* de Hristos e miza! Răscrucea! Hotarul!

Nemurirea omului – iarăși, de subliniat! – *este implicată în setea lui de experiență nouă.* Nu e o nemurire imobilă în care dispare orice dorință de mișcare, de împlinire și înnoire, de căutare, și chiar de interogare, de auto-reflexivitate în nevoia unei redescoperiri de sine. Zice: *Nemurirea e implicată în setea lui de experiență nouă, de transcendere și convergență sau de comuniune fără de sfârșit.* Prin urmare, nemurirea o așează pe calea de căutare a experienței noi, sigur, în sensul înalt, nu frivol, pe centura istoriei. Dar este un parcurs de înnoire și de transcendere în orizontul nemuririi. Foarte relevant și detaliul acesta al nemuririi: și de așezare, și de transcendere, și de convergență și comuniune, dar fără de sfârșit. Nu e o comuniune în care relația rămâne cofrată și cimentată, stinsă într-o imobilitate.

Comuniunea este între persoane care au capacitatea permanentă a dăruirii de sine. Altfel zis, dăruirea de sine este nemuritoare. Este neîncetată! Este viul în sine al persoanei, chipul său de a fi! Am pomenit, deja, de acest aspect – cel al nemuririi care este în continuă mișcare și în transcendere de sine. O mișcare de convergență cu celălalt și de comuniune. Și după aceea scrie: *Nemurirea omului implicată în înaintarea spre unitate a părților lui contrastante* – deci o unitate a părților contrastante; nu suntem o unitate monotonă sau/și monocromă – *în mișcare nesfârșită spre*

desăvârșire. Deci este același accent ce privește mișcarea, care este nesfârșită, nicicând încremenire.

Eu văd în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* o sinteză patristică, dar și o expresie filocalică românească..., calibrată și actualizată teologic pe coordonate personaliste. Văd o ofertă nepereche adresată omului secolului XXI, spre a-i indica traseul mistic al desăvârșirii, potrivit lui, configurat conform unei stilistici personaliste.

De exemplu, dacă *Ambigua* Sfântului Maxim Mărturisitorul a fost un răspuns dat origenismului – și evagrianismului într-un fel, care asocia mișcarea cu căderea etc –, aici vedem cum tocmai restaurarea și desăvârșirea implică atât *mișcarea continuă*, cât și *transcenderea permanentă*. Iar transcenderea nu este doar înspre descoperirea dimensiunii apofatice antropologice, implicată în ceea ce înseamnă restabilirea de sine, personală, ci și în întâlnirea celuilalt, în taina sa apofatică, ca reală comuniune interpersonală, ca transcendere reciprocă.

Raportul *eu-tu* de tip bubernian, calat pe suport mistic hasidic, chiar dacă încearcă transcenderea subiectului de tip cartezian, implicat în raporturi de genul subiect vs obiect, nu are orizontul personal, apofatic, descoperit prin chipul hristic. E lipsit și de elementul relațional trinitar: *eu-tu-el*, după modelul și din puterea și lucrarea Sfintei Treimi. Dacă este să fie lecturat riguros, din perspectivă isihastă ghelasiană, raportul eu-tu buberian, structurat pe fundal cabalist, hasidic, ne relevă un personalism energetic, nu ființial.

Prin contrast, se poate remarca actualitatea distincției dintre *energii* și *ființialitate*, în ceea ce înseamnă identificarea personalismului autentic, pe care a destăinuit-o iscusit isihastul de la Frăsinei, și care constituie un instrument apologetic redutabil.

Într-un alt subcapitol observăm: *Nemurirea omului implicată în mișcarea nesfârșită* – din nou *mișcarea nesfârșită*

– *spre sine și în relațiile sale.* Este reiterat acest caracter dinamic, relațional, interpersonal. Și aici are un paragraf: *Omul, conștiință de sine*. Nu putem vorbi de desăvârșire în sens creștin fără a avea în atenție conștiința. Persoana nu poate fi „cugetată" fără conștiință. Iar apropo de conștiință – am mai surprins aspectul aceasta, formativ, în specificul carpatin – noi nu ne refacem prin „conștiința" căderilor noastre, a păcatului și a patimilor, ci prin chipul de conștiință în sine pe care trebuie să o identificăm, să o descoperim, dincolo de patimi și păcate. Păcatele și patimile sunt „rodul" inconștienței noastre, și, totodată, o ascundere a conștiinței noastre. Trebuie să trezim conștiința ca fiind un chip în sine ființial și să identificăm acest chip al permanenței creației. Trezirea în sens mistic isihast nu este o auto-trezire, nici o iluminare subită, ci are nevoie de supraconștiința arhechipală a chipului lui Dumnezeu din noi.

Omul este în primul rând conștiință de sine. De aceea e inevitabilă și trezirea conștiinței de sine, apropo de ceea ce ziceai cu privire la persoanele reflexive, care caută să se cunoască pe ele însele. Ceea ce implică, ca recunoaștere, conștiința ca realitate ființială. Și Părintele Stăniloae arată: *Omul, conștiință de sine, în mișcarea de transcendere* – din nou, *transcendere – nesfârșită spre misterul său*... Adică este o taină a omului, un mister al său. Natura acestui mister ține de realitatea sa ființială, de conținutul intrinsec, viu, al *persoanei*. Aici chiar spune că ține de condiția apofatică. Apofatism antropologic! E (și) o taină a omului! Experiabilă! Transcenderea este tocmai trecerea în spațiul intim al tainei, și a ta proprie, și a celuilalt.

Noi trebuie să ne adâncim, așadar, chiar în propria noastră taină. Fiecare își descoperă taina, ca persoană, dar și reciproc se re-descoperă taină de către taină, sau persoană de către persoană. Pentru a ajunge pe tărâmul tainei noastre este nevoie de această mișcare de transcendere ca redescoperire de sine. Și acesta este un aspect fundamental

al trăirii duhovnicești, anume dezvoltarea persoanei ca personalitate.

Este o dublă mișcare: *O mișcare nesfârșită de transcendere spre misterul său, dar și spre Misterul absolut de care depinde.* Adică unul este misterul omului, sau taina lui, și altul este Misterul absolut sau Taina lui Dumnezeu. Ele cumva sunt legate, omul fiind o făptură creată după chip și asemănare. Sunt într-o relație iconică, adică de înrudire după chip și după asemănare.

Nu mai vreau să insist pe alte aspecte, aici. Doar am vrut să punctez că, în acest volum, Părintele Stăniloae pune în evidență și aceste caracteristici generale ale omului, dar ca ființă nemuritoare. Iar acestea sunt elemente relevante din perspectiva formării sau a trans-formării duhovnicești a omului. De regulă, formativ, ne învârtim mult în proximitatea căderilor noastre (care sunt și acestea reale, și ne ascund și conștiința nemuririi, și taina ei). Dar noi nu ne formăm conștiința numai prin raportare la „conștiința" păcatului, ci și prin trezirea efectivă a conștiinței noastre de ființe nemuritoare care presupune acest sens de transcendere, de dinamică, de relaționare, de restabilire a chipului nostru în Hristos și de conștientizare a acestui chip iconic.

Și această abordare, dacă privim atent, se regăsește ca direcție personalistă și la Părintele Ghelasie. În practica mistică din specificul carpatin se pune accent pe această trezire a conștiinței, care și ea îți dă cumva, prin iconizare – prin raportare la model –, depășirea propriilor slăbiciuni, neputințe, păcate și patimi. Și atunci, cum spuneam, aceste fragmente de texte, pe care le consider filocalice, cu efect formativ, practic, au fost primite foarte bine, ceea ce a fost o surpriză plăcută, și pentru mine. Dar aceasta constituie, pe de altă parte, și un semnal că vin în întâmpinarea unor așteptări, mai mult sau mai puțin difuze sau conștiente. Cert este că se produce o deschidere, și, indirect, și o modelare, în acest *orizont personalist*. Au acest rol și efect de oportună modelare. De aceea și insist...

Pe undeva – în afară de calitatea analizei și a formulării, dar și a personalității Părintelui Stăniloae care transpare prin ele –, observ că cei credincioși își doresc și texte de acest fel. Ceea ce confirmă deschiderea credincioșilor către o transcendere de sine, către o mai mare împlinire în viața spirituală, în trăirea duhovicească. Căci așa îmi explic această primire cu bucurie din partea multora. Deși poate volumul, ca întreg, e mai greu accesibil, și mai greu de decriptat în acest sens formativ, de reverberație filocalică. De aceea poate puțină lume se încumetă să-l parcurgă în întregime. Însă, fragmente scurte, de o frază-două, chiar cred că au avut impact.

Revin la text: *Omul – conștiință de sine în mișcarea de transcendere nesfârșită, spre misterul său și spre Misterul absolut de care depinde. Omul este existența care-și pune întrebarea fundamentală: Ce sunt? Dar ca să-și pună această întrebare trebuie să știe de sine.* Trebuie să-ți pui întrebarea fundamentală: ce/cine sunt. *Cine ești?* În prealabil, trebuie să știi de tine. Deci: Ce sunt eu? Ce ești tu? Sau: Cine sunt eu? Cine ești tu? Și pe mine m-a preocupat această întrebare.

Răspunsul este însă și unul sau mai ales este unul al identificării conștiinței de sine. *Cine ești*, într-adevăr, dar (și) în chip fundamental, nu superficial doar, după nume, față și adresă. Și faptul că – așa cum e în textul citat, de la început – omul se întreabă, dar nu poate răspunde nici el definitiv – interesant! –, nici chiar în ceea ce-l privește pe el, este de decriptat în sensul că trebuie să ajungi la taina apofatică. Răspunsul depășește capacitatea de reflexivitate sau de analiză sau chiar, într-un fel, de introspecție. Nu e un răspuns al gândirii reflexive. Conștiința e mai mult decât atât. Ține de trecerea pe tărâmul ființial, cel al tinereții fără bătrânețe și al vieții fără de moarte. E pășire într-un spațiu al nemuririi. Și, într-un fel, conștiința se trăiește ca atare, conștientă fiind de acest tărâm. Personalismul antropologic, fără acest apofatism, este greșit sau insuficient înțeles. Practic, conștiința este și o chestiune de identificare.

În acest sens Părintele Stăniloae conchide că persoana umană este un mister. S-a afirmat, așadar, că este un mister, că este apofatică sau inexprimabilă în sens propriu. Adică este o taină a omului pe care discursul nu o poate exprima, nu o poate cuprinde, nici acoperi. E nevoie, tocmai de aceea, și de o explorare directă a tainei persoanei ca taină în sine. Prin urmare, nu numai Dumnezeu este o taină pe care nu putem să o cuprindem în cuvinte, ci chiar și omul – fiind după Chipul Său – este un chip de ființă nemuritoare care nu poate fi cuprins în discurs. Ne scapă. E *ceva* care rămâne neprins de cuvânt. Și, pe măsură ce ne adâncim în taina noastră, cu atât e mai mare mirarea că suntem și că suntem în acest chip inefabil.

Părintele Stăniloae susține că în însăși conștiința omului de a ști că nu se poate defini ni se arată că el trăiește ca o existență mai adâncă decât se poate cuprinde în cuvinte. Iar aceasta este o taină nu doar meta-discursivă, ci este și o chemare la o altfel de accesare a tainei: la o identificare, la o recunoaștere și la o conștientizare. Consideră că trăirea conștientă ca mister sau ca taină lărgește și adâncește conștiința sa despre sine. Pe măsură ce ajungi la conștientizarea acestei taine... trăiești în realitate! Realitatea ca atare! Nemuritoare!

Avva Ghelasie a vorbit și scris despre chipul ființial al omului, care e acel chip al viului în sine al omului. Trăind acest mister ți se lărgește conștiința spre sine. Prin urmare, tu nu te raportezi – chiar și din perspectiva formării tale spirituale – numai la cădere și la pocăință, vizavi de ceea ești, așa, căzut fiind, pentru că este, totodată, și o taină a ta, peste toate acestea, care îți e ascunsă, dar pe care e nevoie să o conștientizezi în raport de lumina lui Hristos în care e îmbrăcată. Trăirea conștiinței ca mister lărgește conștiința despre sine. Altfel zis, identificarea ta ca *cine* este mai adâncă decât propriile tale maculări. A-ți cunoaște și recunoaște păcatul, nu este de echivalat astfel și cu cunoașterea

de sine, cu regăsirea adevăratului sine. De fapt, se poate spune că și păcatul și patimile ne ascund adevăratul chip. Ne țin în captivitate. Ne maschează și adevărata noastră față. Ne ascund comoara noastră tainică, sufletească, ființială. Părintele Ghelasie precizează apofatismul antropologic și prin caracterul, prin conținutul său ființial. Natura acestui apofatism este una ființială, nu energetică. Aceasta este tușa tare ghelasiană.

Marele Teolog afirmă astfel în chip paradoxal: *Omul se cunoaște și în același timp nu se cunoaște.* Și adaugă, în acest sens: *Se poate spune, despre om, ceea ce spune Sf. Dionisie despre Dumnezeu. Eu îmi sunt cunoscut mie însumi și prin faptul că mă știu mai presus de cunoaștere pentru că port în mine pecetea lui Dumnezeu* (deci chipul lui Dumnezeu din noi). De aceea, trebuie să mergem și pe această cale, din punct de vedere formativ în vederea dezvoltării ca personalitate. Găsesc relevante aceste aspecte din perspectiva unui ghidaj, a unei albii formative care, de multe ori, nu este luată în considerare. Trăirea are și o direcție de aprofundare, un chip de restaurat care deschide altfel capacitatea noastră de participare, de cuminecare.

Și cu atât mai mult, cred, aceste aspecte trebuie luate în considerare pentru că vin ca o sinteză a unui mare teolog, a unui ctitor de *filocalie românească* și a unui mare sfânt, precum Părintele Stăniloae. E o deschidere plinitoare în astfel de texte, iar efectul lor formativ e unul real, pentru cine le asimilează, desigur. Suntem chemați astfel la regăsirea unor coordonate de creștere spirituală, duhovnicească, în modul personalist autentic. De aceea mi se par relevante și cred cu tărie că trebuie aduse în atenție, ca semnificative. Exprimă și o formă autentică de elevare și rafinare spirituală. Spiritualitatea are nevoie și de reglaje și acorduri fine care să cadreze personalist vitalitatea și asprimea nevoinței.

I.M.: Când ne gândim la noi înșine, sunt oportune astfel de linii directoare (ca cele pe care le-ați prezentat) pe

baza cărora să putem evalua ce e bun și ce e mai puțin bun în noi. De asemenea, am găsit la Părintele Ghelasie câteva repere psihoterepeutice ce ne pot sugera care sunt caracteristicile unui psihic armonios, din punct de vedere creștin. Am extras doar câteva:

„Nu admite frica, timorarea, grija zilei de mâine: nu-ți fă iluzii, lasă totul la momentele lor. Timorarea este slăbănogirea Sufletului. Fii optimist, chiar dacă lucrurile par total încurcate; crezi în rezolvarea miraculoasă. Toate simptomele de boală, toate certurile, toate contradicțiile, greșelile tale și ale altora, consideră-le trecătoare și tu astfel vei rămâne neatins. Chiar dacă ai avut și mai ai crize violente, toate vor trece; nu admite teama că va fi mai rău, ci mai bine. Nu admite tristețea după greșeli și conflicte, lasă-le la momentul când te vei analiza pe tine (la spovedanie mai ales). Mulți fac o scrupulozitate patologică din toate." (Toate reperele psihoterapeutice pot fi găsite pe site-ul *chipuliconic.ro*)

N.: Da... e greu... de completat aici sau de comentat, în raport de această îndrumare densă. De multe ori însă e destul de dificil, aș zice, să nu-ți faci iluzii, să nu ai așteptări, să nu ai niciun fel de proiecții. Cum poți să fii optimist fără să-ți creezi iluzii sau să ai așteptări care nu se împlinesc? Care este mecanismul care generează iluzii sau așteptări? Cum poate fi oprit, în caz că poate fi oprit? Unde e butonul? Trebuie să fii prezent în prezent, dar cum?

Una peste alta, e de urmărit, din ceea ce evoci, această modalitate de relativizare, de navigare mediană, care nu lasă loc unei balansări extreme, unui tangaj până la orizontală. Trebuie să lași chiar și greșelile, și ale tale și ale altora, chiar și contradicțiile și certurile, să treacă. E mai degrabă o poziționare cumva atitudinală. În substrat, transpare serenitatea unui act de prezență. Se vede indiciul unei modalități de depășire a fricii, în primul rând, și al tristeții, printr-un chip al prezenței care transcende

valurile, vânturile, străbătându-le. Nu te bifurcă moral, așezându-te la răspântii: *Bă, fii bun, nu fii rău...*

Este, în această sfătuire, o poziționare (tot) gestică, aș zice, ca transcendere, în fond. Asta, apropo de Avva Ghelasie și de viziunea și de practica isihastă carpatină a închinării – a acelui „a sta în a sta" ca act *in actu* – în chipul gestului iconic. O practică ce cheamă la o căutare a acelui *a fi* al tainei prezenței tale singulare. Rămânând în această taină a prezenței, așezat într-un permanent al ființei, conștient, poți să vezi ca dintr-un dincolo relativitatea fricii, timorării, grijilor, iluziilor, conflictelor, contradicțiilor. Scrupulozitatea patologică, amintită la final, de care sunt marcați unii, denotă și o tendință de absolutizare a ceea ce este relativ, trecător. Este o paradoxală încercare de fixare în versatil, prin versatilul însuși. O înșurubare în marmeladă...

E ca o casă, sisific construită, pe nisipuri mișcătoare, pe care vrei cu tot dinadinsul să o fixezi, să o stabilizezi insistent când de fapt ar trebui să schimbi... locul... Cauți soluția unde nu e de găsit! Este o inversare care te prinde într-un vârtej abisal. Descoperă întâi piatra! Locul dens, consistent, afierosit, pe care poți zidi! Aici intervine taina restaurării de sine ca chip de biserică. E o ctitorie, în fond!

Asta, apropo de ce afirma și Dumitru Stăniloae, sfântul, privitor la descoperirea tainei tale prin acest chip al conștiinței. Sunt trecătoare toate aceste frici și timorări, dar în raport de acest chip al permanenței, al ființialității sufletului sau al conștiinței de suflet, care nu se confundă cu conștiența minții. Sunt trecătoare, relative, în raport de această conștiință ființială, care ea, de fapt, și nu mintea, e o transpunere de chip în creație – dar în altă substanță, creată, evident – întru asemănare, reprezentând fondul personal, direct corespondent al chipului lui Dumnezeu-Persoană.

Toate aceste sfaturi, tot în raport de o redescoperire și de o conștientizare a chipului profund – o descoperire și o conștientizare a persoanei ca taină, de fapt – pot fi lecturate

adecvat. Din această perspectivă, poți să treci mai ușor și cu adevărat peste greșelile tale și ale altora, poți să fii și optimist că celelalte idiosincrazii, ostilități, contrarietăți trec. Din această poziționare, ca transcendere infra-antropologică, celelalte apar ca ape curgătoare. Sau dacă este să fie stabilizate, toate aceste emoții, trebuie să se facă și o decantare și o armonizare prin chipul conștiinței, ca suprafromă în care toată această curgere își regăsește o albie, o amprentă a întruchipării într-un sens al Originii.

Ai conștiința că nu va fi mai rău, ci mai bine, pentru că, dacă ajungi în acest chip al nemuririi, ești, cumva, deja în trena veșniciei. Te miști în alt eon! Pe de altă parte și Părintele Stăniloae evoca acel caracter contrastant și unitatea neuniformă, chiar în omul însuși. De fapt, și în raport cu ceilalți, există și o completare reciprocă, pentru că, deși fiecare e un întreg, suntem complementari, totodată. Și de aici poate și nevoia de adecvare în raport de celălalt, prin care ne împlinim, împărtășind același chip al umanității, în taina singularității. Există o permanentă reașezare a plăcilor tectonice în relațiile inter-umane. Și, pe cât posibil, cu cât mai puțină zgâlțâială și cutremur, cu atât mai bine pentru noi, pentru fiecare. Că japonezii au găsit soluții tehnice, de rezistență și reziliență, la cutremur, și sunt obișnuiți cu ele, e altă discuție. La noi, sigur, e altă tradiție: Începem de la nemurire! Trebuie căutată permanența, așadar!

Și de fapt aici, în permanență, este o caracteristică pe care Avva Ghelasie – apropo de suflet, chiar ca specific al locului – o regăsea, mistic, în ființialitate. De fapt, vorbim de acest *a fi* ca permanență întru deschidere. Chiar și în filozofie, *a fi*-ul heideggerian, de pildă, este o permanență care stă de sine, dar într-o deschidere de sine, într-o arătare de sine. *Este*-le se află, în propriul său chip firesc, într-o înflorire. Este în expandare de sine. Caută să se comunice-cuminece. Apropo de ce spune și Părintele Stăniloae – un detaliu important, vizavi de aspectul relațional –, anume că

ești reflexiv sau autoreflexiv, dar că e necesară și transcenderea relațională: transcenderea de sine, ca o autotranscendere, dar și transcenderea către Dumnezeu și către celălalt. Și chiar transcenderea de sine în sensul – indicat de Avva Ghelasie – de regăsire a sufletului creat ca ființialitate.

În restaurarea de sine trebuie descoperit și chipul adevărat sau chipul tainic al omului. Și aici este implicată această dimensiune practică a transcenderii care este asociată cu reflexivitatea despre care ai pomenit. Reflexivitatea, analiza, introspecția însă au mai mult conotație carteziană, ca subiect epistemic. Altul este subiectul apofatic și calea de cunoaștere ca întâlnire directă, prin contact-vedere ființială. Aș sublinia și conștiința unei practici a transcenderii, care nu lasă loc doar unei practici a interiorizării.

I.M.: Despre psihoterapia, pe care o propune, Părintele Ghelasie spune: „Este autovoință, autogândire, autosimțire, este o autoconștientizare cultivată și chiar exersată, este Viul propriului nostru Fond Ființial, prin care suntem și noi, fiecare, o Ființă Personal-Individuală. Sufletul nostru are capacitatea de a se auto-indentifica și a se auto-controla și chiar a-și impune o anume orientare."

N.: Aici mi se pare că cuvântul cheie, sau, mă rog, formularea care trebuie destăinuită este aceasta: *viul propriului nostru fond ființial.* La Părintele Ghelasie se găsește recurent afirmația că mistica isihastă este o mistică ființială. Dar o ființialitate, nu difuză, ci una care subzistă într-un conținut personal, adică singular. Nu poți întâlni ființialitatea ca atare decât numai în subzistența sa singulară ca *ipostas-persoană*. Exact așa cum corpurile noastre au aceeași structură materială, dar totuși sunt individualizate, pentru că e evident că ne diferențiem, la fel și sufletul nostru ca ființialitate, deși este aceeași substanță duhovnicească, prin chipul acesta de persoană, în care subzistă, se singularizează.

Tu ești un *cineva*, și eu sunt un *cineva*, dar acest fond al lui *cineva*, și în mine, și în tine, este *viul ființial* (creat).

Și, prin acesta, suntem și noi și o ființă personal-individuală (adică în această singularitate și particularitate), iar sufletul nostru are capacitatea de a se autoidentifica, controla și impune într-o anumită orientare, în această ordine a permanenței, desigur, sau prin raportare la ea. Acesta de fapt este chipul în sine de persoană în și prin care te identifici pe tine. Prin el există acest autocontrol, dar acesta există și într-o anumită orientare-centrare. Ești cumva într-o deschidere către Dumnezeu și către ceilalți, pentru că chipul în sine, acesta ființial la care ne referim, este un chip al dialogului, chiar din pricina sau datorită temeiului arhechipal, care este Cuvântul. Nu fără noimă spunea și Părintele Stăniloae că omul este creat și ca un chip special al Cuvântului și dezvoltat prin Duhul Lui.

Există, așadar, această pecete dialogală intrinsecă, arhechipală, în chipul persoanei umane. Aceasta nu e o opțiune! Este un dat! Și atunci orientarea noastră este și în afară de noi, ceea ce înseamnă și o centrare, care este una firesc inevitabilă, pentru că te scoate afară din sine, în chip natural, adică întru deschiderea și actualizarea firii ca plinire. Ca atare, ființialitatea creată nu te lasă – apropo de misticile metafizice – într-un gol, într-un hău, într-un abis. Are o orientare de acest fel, care te mișcă înspre comuniune, cea în care te odihnești, întâlnindu-l pe celălalt, și celălalt întâlnindu-te pe tine. Este o con-locuire reciprocă: tu în el și el în tine.

I.M.: Noi cei care nu avem un suflet treaz, putem să ne mulțumim, pentru moment, și cu o orientare de voință de psihic obișnuit?

N.: Trebuie să ne mulțumim... cu ce avem, cu ce și cât suntem, ce să zic... Trebuie să fim cât mai mulțumitori, în toate cele, ca să spun așa, un truism. Mulțumitor mai mult decât de Ziua Recunoștinței la americani, zi care se cinstește cu curcan, care mai are parte uneori și de eliberare publică, necondiționată, de te miri ce-o mai fi ajuns și curcanul în

ziua de astăzi. Un simbol al conștiinței civice scăpate de supliciul de a deveni o apetisantă friptură în farfuria mai-marilor zilei, îndestulați de creveți, și nu de dorința de a elibera binefăcător curcanii.

E un fond al mulțumirii, al recunoștinței, care pune în mișcare, desigur, o anumită coeziune și legătură socială. Chiar și în budism se accentuează această disponibilitate spre a fi mulțumitor și recunoscător, în gol nirvanic, ca paradoxal suport spiritual. Interesantă chestiunea, pentru că budismul, chiar fiind ateu, a sesizat, totuși, un efect pozitiv, spiritual, atunci când omul manifestă mulțumire, atunci când se află într-o stare de recunoștință, pentru propria existență în fond, pentru că nu are și conștiința Originii acestei existențe. Budismul se trezește la o conștiință a naturii umane în sine, ca iluminare de sine, dar nu reușește să se trezească la conștiința, mai bine zis, la supra-conștiința Originii acestei naturi, adică a lui Dumnezeu, Cel care a creat-o. Din această perspectivă, budismul își doarme somnul de veci!

Cu atât mai mult, într-o condiție hristică, în care ai conștiința că tot ceea ce ai primit, ai primit în dar, cu atât mai mult, deci, această mulțumire trebuie să fie, dacă pot spune așa, chiar o rugăciune a inimii de toată vremea. Căci ea, în sensul ei adevărat, este și o formă de întâlnire cu Dumnezeu. Tocmai pentru că este o mulțumire centrată, personalizată. Are adresant! Nu e mulțumire în fața neantului, absurdă! Are conștiința prezenței Lui, a lui Dumnezeu. Sau, altfel zis, mulțumirea aceasta ca manifestare, chiar a recunoștinței tale, care e orientată, aduce prezența lui Dumnezeu în viața ta. E o învelire într-o haină hristică, mulțumirea aceasta! Te îmbracă în lumina hristică!

În fond, fiecare luăm lucrurile de unde au căzut, nu din altă parte. Atunci când le luăm din altă parte, adică de unde nu sunt, trebuie să verificăm dacă ne-am luat medicamentele. Ca atare, trebuie să începem să ne mișcăm de acolo de unde suntem, cu primul pas. Sufletul treaz – în

sensul acesta, ființial, mă gândesc că asta era întrebarea – este mai tainic, ca realitate. Deci și trezirea lui e pe măsură, după cum îi e și somnul, desigur. Îi trebuie mai multă apă, din cea a Duhului, ca să se trezească. Asta, vizavi de ce ai spus aici și cu ce ai început, apropo de Părintele Stăniloae. E relevant detaliul acesta, anume că noi avem drept țintă duhovnicească și o taină a persoanei, ca o realitate apofatică, adică negrăită, ca un mister al sufletului nostru, de descoperit. Cum-necum trebuie și acesta căutat. Trebuie să transcenzi către acest mister. Și când spun mister mă refer la o realitate.

Prin urmare, noi nu ne luăm numai așa cum suntem, fiind preocupați duhovnicește doar de o anumită formă de „auto-curățire", să zic așa, ca des-pătimire/ne-pătimire. Ci trebuie să avem o preocupare, evident mistică, și față de această restabilire de sine, care e legată de conștientizarea acestei taine a ta, ce este comoara ta, sufletul tău: care este ființialitate, nu energie. Această distincție ar trebui subliniată permanent.

Din perspectiva descoperirii realității sufletului, restabilirea de sine nu e numai în raport strict cu căderea și păcatul. E și în raport cu taina aceasta a chipului omului ca ființă nemuritoare. Trebuie să ai conștiința reală a acestei nemuriri. Ca și cum ai trăi-o aevea. Și aceasta e dată de ajungerea la conștiința de suflet, ca ființialitate, care ca permanență îți dă conștiința nemuririi. Atunci chiar ai conștiința nemuririi, la modul propriu, trăit *in actu*! Te miști în ea, în nemurire! Nu fără noimă cei care, în misticile acestea metafizice sau extrem-orientale, ajung la acel sine transcendent, cred că au ajuns în absolut. Au conștiința nemuririi. Numai că, sigur, una e nemurirea și alta este învierea cu trupul și cu sufletul. Nemurirea pentru aceste mistici, lipsite de învierea lui Hristos, este... nemuritoarea moarte... O nemuritoare moarte a sufletului. Somnul său de veci. Numai sărutul iubirii Fiului de Împărat, care S-a Întrupat, poate trezi sufletul și-l poate înveșmânta în Lumina Învierii.

Desigur că ținta, sufletul treaz sau trezirea sufletului, înseamnă și conștiința acestui mister al omului, descoperit *in actu*. Nu e o inițiere misterică, să zic, absconsă, ci e taina conștiinței lui. Dar e o conștiință ființială, la propriu! Nu e un mister în sensul de obscur, de ascuns, de ezoteric, ci este o taină supraluminoasă a chipului omului care se trezește la conștiința că este creat după chipul lui Dumnezeu. Dar există și această taină apofatică a chipului creat. De aceea și ce spune Părintele Stăniloae: ca *restabilire* și *desăvârșire*, aceasta am subliniat că susține și Părintele Ghelasie – apropo de caracterul dublu al misticii isihaste –, de *restaurare* și de *dialog*, care se petrec cumva concomitent. La Părintele Stăniloae e vorba de *desăvârșire* și *restabilire*. Dar *restabilirea* ce înseamnă? Este conștientizarea directă a chipului de suflet, inefabil, diafan. Dacă vrei, este însăși trezirea sufletului, cea de care vorbeam.

Dar, revin la ce ziceai: *Ne mulțumim cu o orientare de voință*... Da, aș zice... Trebuie să te mulțumești cu ceea ce ești la un moment dat, dar nu numai cu atât! Ai și acel citat de început, prin care afli și de o continuă transcendere, care te cheamă și poate să te ducă la mai mult, chiar la descoperirea tainei tale care, de fapt, își are rădăcinile în Taina lui Dumnezeu, cu care nu se confundă niciodată. Unul este Misterul lui Dumnezeu sau Taina lui Dumnezeu, și alta este taina omului sau misterul omului. Diferența între necreat și creat este insurmontabilă. Și atunci sigur că se poate vorbi și de trăirea la măsura la care suntem. Dar nu trebuie să credem că suntem doar atât, numai atât. E important să avem și ținta către care ne îndreptăm. Mă refer la țintă și ca restabilire sau restaurare de sine. Țintim pe Dumnezeu, dar ne țintim și pe noi înșine, fără să confundăm vreodată necreatul cu creatul.

Cel puțin așa înțeleg eu, din ce spune Părintele Stăniloae, aici: *ne apropiem cu întrebare continuă în sensul de a ne cunoaște mai bine. Și* – foarte important – *ne apropiem*

de ceea ce credem că trebuie să fim. Adică este și un fel de devenire, din acest punct de vedere. Prin urmare, suntem mai mult decât ni se pare că suntem, la un moment dat.

Este și un sens de desăvârșire, de împlinire în căutarea aceasta. Nu e numai un raport al nostru cu căderea noastră, cu păcatul nostru. Nici chiar numai o preocupare și un raport cu despătimirea noastră, pe care se insistă mult, ca laitmotiv, și în modelul grec-atonit și în cel slav. Iconarea, chipul întru asemănare, este mai mult decât despătimirea. Asta mi se pare mie remarcabil la Părintele Stăniloae, mai ales în acest volum. Ne indică ținta aceasta și, de fapt, ne cheamă la o creștere, la o împlinire, la o desăvârșire personalistă. Sigur, fiecare având, inevitabil, și căderile și neputințele lui.

Asta nu mai încape în discuție. E ca de la sine înțeles. Dar nu ele sunt cele care ne definesc ca oameni, ca persoane. Ne definim prin acel chip nemuritor către care trebuie să ne orientăm, pe care trebuie să ni-l asumăm, să-l descoperim, nu solitari, ci în relație cu Dumnezeu. Pentru că în Hristos și numai în Hristos poți să-l descoperi. Fără Hristos nu poți să-l descoperi! Restaurarea noastră nu e improvizație după ureche, ci re-facere după modelul veșnic, arhechipal. Implică un raport cu Originea! Este o restaurare iconică! Se întemeiază pe modelul iconic hristic!

I.M.: Iată o altă tușă a sănătății creștine: „Se zice că Sufletul are în primul rând „Primirea", de unde Participarea sa la toate, umplându-se tot mai mult cu „Memoriile" acestora, fără să se piardă în ele. În boli, Sufletul își slăbește până la uitare Propria Identitate și se confundă cu Memoriile sale, care și acestea nu se mai fixează conștient, ci într-un adaos de auto-conștiințe."

Așadar, noi trebuie să fim cât mai participativi la tot ce ne înconjoară?

N.: Apropo de ce vorbeam, de transcenderea de sine și de relaționarea pe care am evocat-o cu privire la Părintele Stăniloae. Aici cred că e din Părintele Ghelasie textul, nu?

I.M.: Da.

N.: Aici e de sesizat faptul că sufletul își poate uita propria identitate, și/sau că și-o poate slăbi până la uitare. Și atunci apare un fel de dedublare, între identitatea în sine și memoriile care se fixează ca un adaos, inconștient. Se confundă sau se amestecă identitatea reală cu memoriile adăugate, nu în chip conștient. Sunt memorii care, paradoxal, nu sunt ale unui chip participativ, metabolizate conștient, ci sunt umpluturi-adaosuri. Sunt un fel de auto/pseudo-conștiințe, memoriile acestea. Devin oarecum autonome, paradoxal, chiar în raport cu conștiința propriu-zisă.

Apar ca o altă structură identitară, parazitară. Această structură-plasă de memorii, la Stanislav Grof, este sistemul de memorii COEX care devine autonom, configurându-se astfel ca o structură identitară. Se aglutinează un sistem de legături între memorii care devine ca o entitate propriu-zisă, care nu trebuie confundată cu duhurile necurate. Acea structură parazitară poate să devină dominantă. E cvasi-autonomă. Deși e un adaos, numai un adaos, în realitate. Sunt memorii ale căderii. Nu sunt memoriile conștiinței conștiente, ca să zic astfel. Aceste memorii umplu un gol de conștiință. Un gol de prezență.

În pandant, un plin al conștiinței – ceea ce înseamnă recuperarea identității de sine, apropo de relaționare, de participativul experiențial, direct – începe să acumuleze memoriile relaționării conștiente, sau trăite prin chipul conștiinței ființiale (a sufletului, care este ființialitate-permanență, căci despre asta vorbim, apropo de limbajul ghelasian). Noi mai degrabă viețuim sau ne identificăm în conștiința aceasta reflexivă, rațională, apanaj al gândirii discursive. Însă, aceasta este, după cum subliniază isihastul, doar o reflexie a conștiinței propriu-zise (care e adormită – apropo de sufletul care trebuie trezit ca taină sau în taina lui). Dar important este raportul acesta dintre un suflet care-și slăbește propria conștiință, care nu-și exprimă propria

identitate, și memoriile adăugate, care în realitate nu-i aparțin, deși se poate, cumva, identifica cu ele. E invadat de alte memorii, din experiențe subconștiente sau inconștiente, interpersonale și personale. Acestea apar ca o fantomă, ca un dublu fantomatic care bântuie într-un fel sufletul, nelăsându-l să-și descopere și să-și arate adevărata față. Duhurile rele sunt și ele purtătoare de memorii.

Iarăși mi se pare tare afirmația că sufletul are în primul rând *primirea*. Această întâietate a primirii e dată și de condiția noastră de făpturi create. În sine, chipul nostru, fiind chip de făptură, are conștiința că a primit darul conștiinței. Asta, dacă avem conștiința existenței noastre ca făpturi create. Ca atare, în primul rând, ar trebui să avem conștiința primirii. Și, dacă avem conștiința primirii – apropo de ce povesteam anterior – trebuie să avem și conștiința mulțumirii, pentru ceea ce am primit. Căci, pe fond, noi ne naștem din... *dar*... Doriți sau nedoriți de părinți, dar sigur voiți de Dumnezeu! Părinții se prea poate să nu știe ce își doresc și dacă își doresc, fiind mai mult sau mai puțin conștienți, dar Dumnezeu nu are discontinuitate sau pauze în conștiință. Și viața, de fapt, e *dar din dar*, în fondul său. Și existența noastră e un dar, pe care îl primim, chiar dacă ea poate că apare fortuit. Dar, pe fond, există o Conștiință peste noi.

Nu apare nimeni în existență fără voia lui Dumnezeu, și fără rost. Om fi noi inconștienți – sau părinții noștri sau eu știu mai care, pentru că sunt care nu-și știu nici părinții – dar în existență nu apare nimeni fără intenția și fără voia conștiinței lui Dumnezeu. Dumnezeu ne are în memoria Sa veșnică! Și atunci, pe fondul lucrurilor, primim existența în... *dar*... Trebuie să avem conștiința aceasta. Dacă o avem... Dacă nu o avem...

Adaosurile de autoconștiință sunt memorii ale căderii. Și acestea au efectul lor. Prezintă riscul de a ne identifica cu ele ca fiind noi înșine. Dar, de fapt, mistic-experiențial, noi trebuie să căutăm adevărata noastră conștiință. Și, din

punct de vedere formativ, una este părerea de rău, căința și pocăința, și alta este conștiința directă de suflet care trebuie trezită pentru a restabili chipul omului, de fapt. Chipul omului se restaurează și prin identificarea chipului în sine, care ține de acel mister, în dimensiunile sale apofatice, evocat de Părintele Stăniloae. Acest chip nu se descoperă doar prin delimitarea de propriile căderi și de memoriile căderii noastre. Acestea sunt niște adaosuri. Eu nu mă identific pe mine, ca un chip în sine sau ca fiind curat, raportându-mă numai la mizeria pe care o am pe mine. Ea există, în măsură mai mare sau mai mică, dar ca un adaos. Este o maculare. Exact cum memoriile de adaos, ca un fel de auto/pseudo-conștiințe (cum zice Părintele aici), se cuibăresc tocmai pe golul sau în spațiul inconștient al conștiinței propriu-zise, adormite, neveghetoare.

De aceea este necesară și identificarea conștiinței de sine, pentru că doar așa îți recapeți puterea de a te mișca participativ, conștient, în tot ceea ce faci, și de a păstra memoriile formative ale întâlnirilor tale. Ca atare, a-ți reface memoriile conștiente care îți dau puterea participativă reală, dar și conștientă în același timp, este o preocupare mistică, în specificul carpatin, cel puțin. Altfel noi, de multe ori, participăm așa alandala, cam... difuzi... și confuzi... Suntem aruncați de ici, colo, în participările noastre. Suntem dezechilibrați, gumilastici. Nu suntem unitari în participarea noastră. Una gândește capul, mintea, alta simte emoția, inima, alta dorește voința, pântecele. E real și aspectul acesta al căderii ca fragmentare de sine. E și un efect al căderii real, ca dez-integrare. Nu e doar o împrăștiere a gândurilor.

Pe de altă parte, există și un chip în sine, unitar și unificator, un chip al unității noastre. Altfel zis, eu nu-mi refac chipul doar prin a reașeza piesele componente, refăcându-le ca într-un *puzzle*, configurând-mă așa după cum mă aflu. E nevoie să caut și chipul meu profund,

apofatic, care este un chip în sine: este ființialitate, permanență. E vorba de a recupera, mistic, și dimensiunea apofatică antropologică, atunci când ne referim la unitatea și integralitatea chipului omului. Însă, nici acest chip integral nu pot să-l refac în mod autonom, doar prin mine și nici numai prin minte. Fiind chip iconic – un chip întru asemănare – trebuie să mă raportez la modelul transcendent, cel care este dat de chipul lui Dumnezeu din noi. Adică, e tot o relaționare în această restaurare..., dar între forme-realități aflate într-o înrudire, într-o asemănare.

Aici e diferența dintre personalizare și supra-personalizare, distincție despre care vorbea Părintele Ghelasie. Conștiința și identitatea de sine noi o recâștigăm, deci, și prin identificarea chipului lui Dumnezeu din noi, ca fiind diferit de noi! Altfel, intrăm experiențial în altă zonă de mistică, cea de tip metafizic, sau de tip panteist, în care omul crede că se confundă cu divinul, atunci când își descoperă, în fapt, doar dimensiunea apofatică. Misticile metafizice numesc și califică drept divin, ceea ce este doar o descoperire a misterului uman, adică natura umană fundamentală.

I.M.: Unora dintre noi, impulsurile din subconștient și din semi-conștient tind să ne insufle cum să înțelegem, cum să ne simțim și cum să ne comportăm în împrejurările vieții, fără ca noi să realizăm că suntem marionetele acestor impulsuri. Sau chiar dacă realizăm, nu avem puterea să ne disociem de ele.

N.: Da... E ca în cuvântul apostolului: *Nu fac binele pe care îl voiesc, fac răul pe care nu-l voiesc*. Ceea ce vorbeam, nu?, că tot aminteam de psihologia transpersonală sau de volumul *Isihasm și psihologie transpersonală*. Să sperăm că o să facem în așa fel încât să reușim să publicăm și volumul doi. Această țesătură de memorii cvasi-autonome o sesizează un mare psihiatru, precum Grof. Mă refer la sistemul de memorii COEX care se autonomizează și devine devorant. Se coalizează anumite memorii pe un anumit element

tipic, pe o temă. Și se pot coaliza și lega între ele. Se fac ca un lanț, cu zale adăugate prin experiențe pe o anumită temă. Se creează o plasă de memorii, țesute din evenimente traumatizante din întreaga ta existență. Acestea pot deveni determinante, marcându-ți traseul existențial, devenind vectori ai unei direcții cu opțiuni specifice. Aceste memorii pot să apară întrețesute ca un fel de personalitate, astfel încât să-ți determine viețuirea (într-o formă mai mare sau mai mică).

De aceea, reversul este chiar vizavi de sensul formativ creștin, legat de păcat, de patimă, de faptul că trebuie să ne despătimim, să lăsăm păcatul cu fapta, cu vorba, cu gândul. Dar trebuie adăugată, trebuie subliniat, și această conștiință prin care trebuie să ne identificăm și descoperim propriul chip, prin care trebuie să acumulăm, ca suport, în participările noastre conștiente, memorii reale, ieșind din jocul acesta de maimuțe, de marionete ș.a.m.d. Altfel zis, preluăm ușor, ușor, controlul. Dar preluăm controlul nu atât printr-un act de voință și prin auto-control strict mental, înțeles mecanic, cât printr-o conștiință adevărată și reală. În sensul acesta ființial, spun reală. De acolo vine... din realitatea ființială. Căci dacă facem încercări numai de *tip auto*... și acestea sunt, cumva, elemente de încercare, de străduință, de angajare, cu un anumit rezultat, desigur.

Însă, problema este să nu viețuiești și să nu rămâi, ca practică și experiență, doar într-o sferă mentalistă – care poate avea și o anumită acuratețe și luciditate –, dar care este, de fapt, o experiență energetică. Trebuie să transcenzi efectiv în acel mister sau spre acea cunoaștere/recunoaștere/descoperire de sine. Trebuie să te identifici ca persoană, dincolo de mental și energii, în realitatea ta ființială.

Pe de altă parte, reflexivitatea înseamnă și identificare, nu numai cugetare. Este și discernere în genul zicerii indiene: *nici acesta, nici acesta*. Așadar, *cine* ești? Cu ce te identifici? Ești numai corpul? Ești numai mintea? Ești numai energie?

Trebuie să ne păstrăm, și practic, și experiențial, într-un chip integrativ. Nici nu trecem în partea cealaltă, într-un mister solipsist, nici nu ne identificăm cu propriul păcat sau cu propria patimă. Acestea sunt adaosuri, sunt căderi, păcate. Sunt slăbiciuni, sunt neputințe. Sunt depersonalizări. Dar avem, sau, mai bine zis, suntem și un chip în sine: *persoană*. Însă, aceste distincții sunt mai clare când harta antropologică este deplin desfășurată și bine întinsă. Atunci vedem și unde ne situăm și unde trebuie să ajungem, asumând întregul antropologic.

Trebuie să ne recâștigăm integralitatea participării. Aici este caracterul deficitar, poate cel mai mare, mistic vorbind. La Părintele Stăniloae s-a văzut această direcție mistică a redescoperirii misterului omului, care nu se confundă cu misterul lui Dumnezeu, dar și importanța întâlnirii și a participării, nu oricum, ci în acest sens personalist, care presupune descoperirea conștiinței de sine, care, altfel zis, implică revelarea tainei apofatice a chipului omului.

În fond, dimensiunea apofatică antropologică te cheamă și la o transcendere de sine, care nu înseamnă altceva decât a descoperi caracterul profund al persoanei. A nu rămâne doar în preocuparea de despătimire, în încercarea de a atinge nepătimirea, depășind pofta și iuțimea, ca în reperele de tip contemplativ evagrian. Este o despătimire prin repersonalizare. Asta, pentru că, în fond, împătimirea este și o consecință a depersonalizării, a uitării, a ascunderii propriului chip.

În acest sens, e o chemare mistică, evident și ascetică, ce te îmbie să te autotranscenzi într-o taină a ta. Și aceasta ce înseamnă? Practic, trebuie să nu te identifici numai cu ce evocai aici, mai înainte: impulsurile de subconștient sau semi-conștient..., și toate aspectele acestea degenerative care ne fac viața, într-o bună măsură, precară. Dar chemarea e, totodată, și nu trebuie uitată, și la accederea în dimensiunea apofatică a omului, nu pentru a ne înneca și stinge nirvanic, ci pentru a descoperi suportul participării depline.

I.M.: Și continuă Părintele Ghelasie: „Conștiința Sufletului nostru nu este „suma" Memoriilor sale, ci este o Conștiință în Sine, ce dă apoi „conștiință Memoriilor", încât Memoriile se structurează pe baza „identificărilor" pe care le face Conștiința față de orice Memorie."

N.: Da, parcă aș fi citit întrebarea. M-am antepronunțat, ca să zic așa. Exact despre asta vorbeam, nu? E nevoie să iasă în prim-plan conștiința de sine. Ea este baza trăirii mistice, autentice! Îți conferă dimensiunea participativă și memoriile personalizării. Asta, coroborat cu ce ai spus înainte, apropo de sufletul care, în boală, își slăbește propria identitate și se confundă cu acele memorii, care, cumva, îl substituie. Vorbim de memoriile de adaos, subconștiente și inconștiente. Memoriile conștiinței în sine sunt grefate pe o mișcare conștientă de sine, în care ești identificat ca *cine* ești. Ești în deschidere sau primire, sau mulțumire, sau relaționare identitară atât cu Dumnezeu, cu care nu te confunzi niciodată, cât și cu celălalt, cu semenul.

Din perspectiva aceasta, conștiința sufletului nu este suma memoriilor sale. Sufletul nu se confundă cu memoriile sale, și acelea cvasi-autonomizate, cumva, însumate. Sufletul are o conștiință directă și ea dă anume amprentă memoriilor încât memoriile se structurează... pe această identitate, ca suport. Sunt memoriile unei conștiințe. Au o amprentă identitară. Memoriile nu sunt în gol de suport, decât dacă devin parazitare și patologice, sufocând conștiința.

E semnificativ, ce semnalam anterior, anume că alta este memoria care se întipărește când ai identificat chipul tău adevărat și te miști, te exprimi prin el. E o mișcare într-o realitate ființială. Sunt memorii în care tu conștient ai participare. Ești prezent *in actu* în această participare. Ești tu însuți. Celelalte sunt, mai degrabă, memoriile de adaos ale căderii care sunt parazitare, structurate fiind în absența conștiinței de sine. Și, de multe ori, ne „angajează" într-un nivel inferior, degenerat, de participare. Se acoperă, se

îmbălsămează cumva conștiința cu aceste memorii ale căderii-morții.

De aceea, din acest punct de vedere, nu trebuie exagerat nici demersul de analiză strictă a acestor memorii ale căderii. Pentru că, mistic, mai importantă este trezirea conștiinței de sine sau identificarea acesteia. Ea trebuie să facă curat în memorii, să le destructureze păienjenișul. Din această conștiință vine puterea de a redescoperi chipul în sine participativ care deschide spre o participare integrală. Și acel chip în sine, redescoperit, dă forța participării și tăria memoriilor care survin, nu prin adaos, ci în chip organic. Se întipăresc prin această participare conștientă, nemijlocită. Și atunci crești prin memoriile acestea conștiente, cumulate în și din întâlniri.

Întâlnirea noastră cu Dumnezeu, prin rugăciune, trebuie să o vedem și în sensul conștientizării prezenței Lui. Tot la fel este și cu conștiința prezenței euharistice a lui Hristos, Dumnezeu și om. Trebuie să avem conștiința aceasta a prezenței lui Dumnezeu. Și creștem în chipul acestei prezențe, ne adâncim în comuniune. Trebuie să ne identificăm și pe noi, permanent, ca fiind distincți de Cel care ni se oferă în chip euharistic. Trebuie să avem – ceea ce ai semnalat anterior – o conștiință a primirii lui Dumnezeu în viața noastră, în taina noastră. Și atunci, avem și mulțumirea – apropo de *euharistie* (care înseamnă *mulțumire,* de fapt, conform traducerii) – ce vine din această primire.

Astfel, creștem și euharistic, în *chip euharistic*, nu doar într-o sensibilitate față de păcat (în sensul de a vedea și păcatul subțire, și de a ne detașa de el), ci și în ceea ce înseamnă această conștiință participativă a persoanei ca prezență, care se deschide și așează în această comuniune, care este o cuminecare. Trebuie să înțelegem, astfel, că deficiența noastră este și una de participare ca *persoane*. Este și o decapacitare: și de comunicare, și de comuniune. Și vorbim de comunicare și comuniune, dar pe un substrat de conștiință identificat,

nu că ne aflăm vorbind și credem că noi chiar comunicăm. Ne referim la o comunicare ființială, și la o astfel de comuniune, ca fond al cuminecării. Și atunci, și aici, este poate „deficitul nostru structural": lipsa de conștiință și de prezență conștientă. Prin urmare, și ca atare, trebuie urmărită calea de regăsire și de transformare, vizând o conștiință trează. De multe ori luăm în evaluare duhovnicească doar faptul că s-a făcut păcatul cu fapta sau cu gândul, cu vorba... Și este adevărat că acestea ne leagă, ne constrâng. Trebuie să ne punem însă și problema că nu suntem suficient de conștienți de *ce* suntem, de *cine* suntem.

Și, apropo de Părintele Stăniloae, avem aceste repere luate în atenție? Formativ, mă refer. Urmărim și aceste aspecte?, ca așezare duhovnicească. Este o sinteză a sintezei filocalice – în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* – dacă vedem lucrarea la modul cel mai aplicat, dar conform unei viziuni integrative, personaliste. E și perspectiva teologică – cu toate elementele triadologice, inclusiv hristologice –, dar e și perspectiva antropologică. Cea teandrică, desigur, pentru că ne descoperă caracteristicile omului ca ființă nemuritoare, respectiv nemurirea omului implicată în mișcarea nesfârșită spre sine și în relațiile sale, și, nu în cele din urmă, împlinirea omului în Hristos.

Calea este structurată, calibrată și modelată teologic, începând de la *Sfânta Treime – plinătate a existenței și deci a iubirii*, apoi, subsecvent, trecând prin *Sfânta Treime și creația lumii din nimic, în timp*, și prin *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu cel întrupat și înviat ca om, reunificatorul creației în el pentru veci*, pentru a se încheia prin *Pregătirea Împărăției Cerurilor ca unitate a tuturor în Dumnezeu, prin jertfa și învierea Fiului lui Dumnezeu cel întrupat*.

Este în esență o direcție formativă, în care sunt puse toate accentele: și personale, și interpersonale, de relaționare *eu-tu-el*, și de transcendere de sine, dar și de asumare, de restabilire, de desăvârșire (și) a cosmosului. Căci, în

acest sens, insistă Marele Teolog pe asumarea trupului, dar și a cosmosului, de fapt, prin trup. Asta, apropo de înveșnicirea și transfigurarea materiei, care conferă, ca viziune, un alt orizont mistic, altul decât cel de factură metafizică. Ceea ce presupune un impact și asupra abordării ascetico-mistice, practice și experiențiale, pentru că altfel te situează perspectiva asupra îndumnezeirii creației ca trup mistic ecleziologic, cuminecabil.

Transcenderea omului spre misterul său și spre misterul Absolut, de care depinde, ne indică de altfel coordonatele apofatice ale personalismului care trebuie avut în atenție, atunci când vorbim inclusiv de relația *eu-tu-el*. Nu e o simplă sau o oarecare dialogică *eu-tu-el* structurată procesual, deposedată de substanță, substituită de atribute. Altfel zis, personalismul la care se referă nu e relevant doar prin nevoia de relaționare, pe care o implică, ci, în primul rând, prin dimensiunea sa apofatică – cea a misterului persoanei care trebuie descoperit și făcut cuminecabil în substanța sa ființială.

Sunt, cred, reiterez, elemente de reală sinteză, dar și de actualizare filocalică în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*. Sunt texte scrise la o măsură a vârstei deplinătății Marelui Teolog. Cum spuneam, volumul se publică pe când avea peste 80 de ani. Din punctul meu de vedere, deși nu sunt doar aspectele deja menționate, cred că este o reală nevoie ca acestea să fie receptate și asimilate ca viziune duhovnicească formativă. Cred că omul contemporan are nevoie de asemenea orientare formativă care dezvoltă mult acest aspect relațional sau participativ, funciar personalist.

Să ne amintim cum C. Yannaras culpabiliza demersul ascetico-mistic filocalic pentru faptul că ar fi fost unul prea individualizat, prea interiorizat. Nu încape îndoială că se caută desăvârșirea de sine. Dar se impută faptul că se realizează prea prin sine sau în sine, în lăuntrul tău și în relația ta cu Dumnezeu, și mai puțin în reperele relaționale,

dialogale: *eu-tu-el*. Chiar în Dumnezeu, așa cum este revelat de întruparea hristică, noi nu avem doar un tu, ci un Eu-Tu-El: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Treime de Persoane.

Pe când, aici, la Părintele, sunt foarte bine trasate și coordonatele relaționării interumane. Și, în plus, receptăm prezența lui Dumnezeu, și directă, și indirectă prin celălalt, chiar și prin cosmos. Totodată, reținem responsabilitatea inclusiv față de trup, inclusiv față de cosmos, nu doar față de suflet. Adică, sunt detalii importante care, apropo de chipul participativ, ne arată că spectrul participativ este și mai pregnant, și mai larg, și mai integrativ. Și această dimensiune relațională, participativă, este o dimensiune filocalică, cred eu, care trebuie cultivată cu atenție, în sens personalist, apofatic în esență, fără îndoială. Este de evidențiat acest personalism în forma unui orizont integrativ, pre-eshatologic. La aceasta suntem chemați: la formarea și trans-formarea întru asemănare, după chipul împărăției Sfintei Treimi. De aceea ziceam că este (și) o sinteză, chiar în raport de conținutul filocalic, dar este și o completare, o rotunjire.

Remarcăm deci caracteristicile participativ-relaționale, dar în formele acestea, asociate cu conștiința de sine, cu identificarea de sine, cu omul ca mister. Acestea nu sunt atât de accentuat puse în atenție în filocalicul clasic. Și este și o posibilă explicație în faptul că, strict ca structură antropologică, *Filocalia* se folosește de antropologia antică, greacă, fără să existe însă limpede conturată dimensiunea apofatică a antropologiei: personalismul apofatic, apofatismul personalist. Clasic filocalic, este orientarea directă spre Dumnezeu, spre Divin, într-un raport eu-tu, calat pe o interiorizare a întâlnirii. Este o focusare pe o direcție mai accentuat mental-spirituală, de iz metafizic, marcată de despătimire și de curățirea minții, de iluminare și contemplație. Pe când aici, în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, vezi că e ceva mai accentuat (și) chipul omului ca mister,

dar vezi și caracterul personalist al acestui mister. Observăm, totodată, și preocuparea pentru nemurirea cu trupul, nu doar cea pentru sufletul nemuritor.

Chipul lui Dumnezeu, fiind Modelul suprem, este un Mister, este o Taină, dar și chipul omului are o taină a lui, fiind creat după chipul acestui Model, care este Absolutul în Persoană. Altfel, dialogul nu ar mai putea fi la fel de acoperitor, de plenar, dacă n-ar fi aproape de la egal la egal, ca vedere față către față. Numai cu darul lui Dumnezeu, desigur, putem sta față către față, pentru că noi, făptura, nu ne comparăm cu El... Dar chiar de aceea Dumnezeu ne-a cinstit cu chipul său, tocmai ca să poată să ne vorbească, să dialogheze cu noi, asumându-ne ca pe niște fii ai Săi, nu? Tocmai pentru a putea fi într-un dialog față către față, inter-personal, ne-a cinstit cu chipul Său, dar transpus în substanța creată, care niciodată nu poate deveni necreată.

I.M.: Citez în continuare: „Conștiința este „Recunoașterea" oricărei Memorii, fără să se confunde cu ele. De aceea are „stăpânire" pe Memorii. În boli nu mai este această „stăpânire", ci Memoriile stăpânesc Conștiința. De aceea Sufletul trebuie să-și „reia" în funcție „Stăpânirea Conștientă" asupra Memoriilor."

N.: E în siajul a ceea ce am vorbit, înțeleg?

I.M.: Da. Aici când vorbește despre *„stăpânirea" memoriilor de conștiință*, Părintele Ghelasie scrie cuvântul *stăpânire* cu ghilimele.

N.: Are noimă, pentru că nu e o stăpânire în sensul de dominare, în sensul de supunere. De fapt – în sensul isihasmului carpatin – și *ascultarea* este legată de o exprimare de sine. Trebuie să se creeze însă spațiul acestei exprimări de sine, de naștere/creștere în chip filiativ. Și aici, accentul este pus pe stăpânire tocmai în acest sens, cred. O stăpânire nu în sensul de dominare, de supunere, de constrângere. E o stăpânire în sensul conștientizării. Conștiința adevărată nu constrânge, dar convinge. Se arată ca ceea ce este. Biruie

prin conștientizarea însăși, prin însăși conștientizarea. Așa câștigă, așa învinge. E necesar de semnalat că nu memoriile stăpânesc conștiința. Dacă o stăpânesc, nu e semn de sănătate, ci de boală.

Aici e lămuritoare distincția pe care o face Părintele Ghelasie în însuși chipul triadic, ființial, al sufletului: *conștiință*, *memorie* și *limbaj*. De fapt, o găsești și la Părintele Stăniloae, dar și la Calist Catafigyotul, dar în alți termeni formulată: *nous*, *pneuma*, *logos*. Părintele Ghelasie însă a acordat o atenție specială triadelor persoanei, și în acest sens a avut formulări specifice. De pildă: *chip*, *față*, *asemănare*; *iubire*, *dragoste*, *dăruire*; *viul*, *viața*, *existența* etc. Conștiința, memoriile, limbajul, în chipul triadic ființial, nu în sensul psihologicului obișnuit, sunt, să le zicem, capacități distincte, dar ordonate. Atunci când *memoriile stăpânesc conștiința*, de fapt ele survin ca o dedublare. Apar ca o altă „conștiință" sau ca o pseudo-conștiință. În acest caz, sufletul trebuie să-și reia stăpânirea conștientă asupra memoriilor... Ceea ce nu este posibil, dacă nu-ți redescoperi conștiința... De aceea, mistic, este necesară această identificare de sine sau redescoperire de sine în vederea restabilirii de sine ca personalitate.

În ceea ce afirma Părintele Stăniloae, restabilirea de sine înseamnă și o restabilire a conștiinței de sine. Iar restabilirea are un sens mistic de restaurare de sine în sensul de descoperire a ta și ca mister, dincolo chiar de conștiința reflexivă sau introspectivă, când te cercetezi tu pe tine, ca sine. Conștiința directă a sufletului este o conștiință în revelare de sine, mai mult și altceva decât autoreflexivitatea aceasta. Nu cunoaștem propria conștiință prin minte, ci prin conștiința însăși.

Prin urmare, noi, și pe noi, ne autocunoaștem – în sensul de taină sau de mister – tot într-un sens mistic, prin transcendere și revelare de sine. Însă, noi nu ne cunoaștem pe noi, doar prin noi înșine, ci avem nevoie – în sensul

revelațional hristic – de supraconștiința hristică, în care ne îmbrăcăm. Noi nu putem să ne cunoaștem pe noi decât prin Hristos. El re-descoperă chipul omului. Asta nu înțeleg unii care, boscorodind creștinismul, ratează întâlnirea cu el. De fapt noi ne descoperim chipul de persoană, care este o taină, numai prin Hristos. Și aici este taina personalismului autentic, în sens mistic isihast. Ca atare, persoana – în sensul misticii isihaste și a ceea ce spune Părintele Stăniloae – este un mister. Este o realitate apofatică și inexprimabilă, de necuprins în cuvinte. Ceea ce e logic, atâta timp cât limbajul ține de gândire, iar gândirea este în ordinea energetică, subsidiară ordinii ființialității. Vorbim de o realitate de acest fel, anume ființială. Iar ea, din punct de vedere mistic, se experiază direct, ca evidență, prin contact. Așa cum avem conștienta concreteții propriilor membre. Tot așa, și din punct de vedere ființial, trebuie să avem conștiința concreteții ființialității, pentru că vorbim de o realitate, nu de o abstracție.

E un demers care mută accentele – un demers de practică, de experiență mistică –, situându-le direct pe conștiință. O conștiință care-și asumă și memoriile acestea de adaos, pentru a le disipa, dar care trebuie să se identifice pe sine, în prealabil, și să-și refacă memorialul propriei conștiințe. Căci celelalte – cum zice și Avva Ghelasie – sunt memorii în gol de conștiință. E fondul acesta inconștient în care apar memorii care nu mai au suport conștient activ. Caz în care se configurează ca fiind de sine-stătătoare, apărând ca o pseudo-personalitate. De aceea e nevoie de conștiința redescoperită sau de re-conștientizarea de sine (și din punct de vedere formativ). Și în acest sens, consider relevante, filocalic, detaliile din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*.

I.M.: Iată o reevidențiere a ideii anterioare: „„Fixarea” Conștiinței pe anumite stări de Conștiință este Psiho-terapia. Sufletul nu trebuie să fie „robul” Memoriilor sale, ci

„Stăpânul", de aceea trebuie să fie „ferm" cu orice „relație" Memorială. Această „fixare" să nu se confunde cu „auto-sugestia". Aici este VOINȚA Conștiinței de a se „impune direct". Psihoterapia nu este nici auto-sugestie, nici logică-rațiune, ci VOLITIV autoimpus, ca „AUTO-STĂPÂNIRE și auto-orientare în Sine, prin care să se „orienteze" tot Memorialul său." Ceea ce spuneați.

Așadar, fixarea conștiinței pe memorii bune de conștiință este soluția?

N.: Important ar fi ca – dacă termenul acesta fixare nu e extrem de *fixativ*, ci mai degrabă este o formă de identificare – să vorbim de o identificare a propriei conștiințe. Și, în baza ei, sigur că poate fi și o fixare, firească, pe aceste memorii. Este și o poziționare, inclusiv cum spune aici, vizavi de relația cu memoriile, care trebuie să fie fermă. Asta pentru că memoriile desprinse de conștiința noastră ne cam bântuie. Și acelea ale păcatului sunt, într-un fel, cele ale căderilor noastre care ne învolburează și ne atrag în același carusel vicios. Și atunci trebuie să avem conștiința care să îndepărteze aceste memorii ale căderii personale și relaționale, în fond. Căci și căderea noastră nu e totdeauna solitară, ci e *în raport de...*

De aceea e necesară această forță a conștiinței care să se impună, chiar în raport de memoriile acestea care, din păcate, ne mai bântuie și ne mai joacă încă feste. Însă, conștientizarea nu e așa simplă, ca realizare mistică, dar e semnificativă ca direcție a practicii. Trebuie să știi că te miști, că te cauți într-acolo, și în orizont apofatic, fără să te identifici ca persoană cu mintea, cu simțurile, cu corpul, deși, ca personalitate, ca integralitate și acestea sunt/ești... tu. În acest sens vorbim de o transcendere, nu de o negare. Nu fără noimă am remarcat în textul Marelui Teolog reprezentativitatea reperelor: de transcendere, de mister... Aceștia sunt vectori formativi și, ca atare, îi ai în atenție pe traseu.

Fără îndoială, n-o să poți să ai peste noapte această conștiință trează. Nici nu vei putea să fii, de pe azi pe mâine, atât de integrat și de identificat, și nici atât de conștient, în tot ceea ce spui și faci, și de prezent în Fața lui Dumnezeu. Nu ajungi la o mișcare conștientă, de la o zi la alta. Dar e important că te orientezi iconic, personalist, și că ți-ai fixat reperele și-ți urmărești țintele formative. Și atunci și aici, într-un fel, chiar din repere, se poate remarca (și) o formă de transcendere a unui anumit război lăuntric, și un mod de a depăși o tensiune. Nu te lupți nici cu propriile memorii. În același timp, nu le lași și nu te lași la cheremul lor, ci, prin propria conștiință, cumva, le gestionezi. Nu te lași biruit de ele, mai degrabă. Nu birui împotriva lor direct. Biruința este a conștiinței, în Hristos. Și aici este încă un aspect interesant, anume că nu te lași atras într-un război lăuntric, ci ești într-o angajare, nu mai puțin hotărâtă, dar de dobândire a conștiinței autentice care se încununează cu biruința în Hristos, deja realizată în numele nostru.

Această redobândire a conștiinței îți dă, de fapt, ușor-ușor, forța de creștere și actualizare, dar – cum afirma Părintele Stăniloae – și de permanentă adâncire în taină, și, totodată, de paradoxală nemulțumire față de ceea ce ești, față de nedeplinătatea în care te afli. Nu ești ce trebuie să fii, dar știi că ai putea fi ce trebuie! Nu ai o mulțumire că, vezi Doamne, ce bun și desăvârșit ești și că uite ce măreții ai săvârșit tu. De ce? Pentru că nu te lasă conștiința – care este vedere obiectivă! – să te identifici cu iluziile de sine, cu impresii fantasmatice. E o nemulțumire care îți dă energia de a te lansa cu mreaja mai adânc, către taina ta și către taina lui Dumnezeu.

În sensul acesta e fundamental, ca practică, acest personalism apofatic... E o nuanță aici, și nu știu dacă reușesc să o subliniez suficient, prin acest tip de abordare, prin mici comentarii, care riscă să fie redundante. Pare

cumva atipic, dacă încerci să receptezi toate aceste coordonate apofatice, personaliste, din orizont filocalic clasic.

Dacă citești atent, la Părintele Stăniloae și la Părintele Ghelasie, observi că sunt niște similitudini de fond, din punct de vedere formativ mă refer, ca personalism intrinsec. Nu găsești genul acesta de abordare... nici măcar astfel de terminologie, în formarea duhovnicească curentă. Din practică – atât cât este, că nu sunt un bun îndrumător, nici un bun duhovnic sau preot spoveditor, știi prea bine – am observat că, în general, oamenii nu prea-și pun problema conștientizării și a prezenței lor, în propria viață, măcar. Nu zic: *Părinte, nu sunt suficient de conștient de mine, de ceea ce spun și fac!* Ci zic, de regulă, ceva standard: *Mai greșesc părinte, cu cuvântul, cu fapta. Am mai zis și cu vorba! „Bă, da pe ce lume ești, știi?! Știi pe unde te afli?! Pe ce planetă? Ai conștiința propriei conștiințe? Ești preocupat de prezența ta? Actul tău de prezență?!"*

Asta, apropo de direcții formative. În general, fiecare mărturisește: am făcut aia, am făcut aia... Și-i pare rău de asta, de ailaltă. Foarte bine că-ți pare rău! Dar trebuie să vezi dacă ai în atenție și direcția aflării propriului mister, și dacă și cum te așezi pe calea regăsirii tale ca persoană. E o nuanță formativă, o punere a unui accent anume, într-un anume fel. Așa mi se pare mie, din ce am înțeles.

Mă întorc la ce ai consemnat: *Prin autostăpânirea aceasta trebuie să avem grijă să nu ne încrâncenăm, să nu ne tensionăm, să nu ne cimentăm.* Exact! Să nu ne războim, dar să biruim! Aceasta ar fi cheia! De fapt, căutând această conștientizare de sine, nu ușor de găsit, biruim. Este o taină care, taină fiind, trebuie cumva să o descoperi: cu migală și răbdare. E ca în filmele cu ninja: trebuie să simți adversarul, să zic așa, și când e în spatele tău, dincolo de perete. Nu e o lucrare de deprindere meșteșugărească. Iubirea e și artă. Stil. Nu e rețetă compensată. Conștiința e o vedere a iubirii

ca iubire. Vedere-lumină în afară... Face cale luminată și celorlați...

Practic, sensibilitatea conștientizări se câștigă prin prezența liturgică, prin toate angajările noastre în rugăciune, și prin toate celelalte practici. De fapt, noi ne luăm în stăpânire prin ele, dar dăruindu-ne lui Dumnezeu, cumva, fiind primitori și mulțumitori pentru darul pe care ni-L face, oferindu-ne posibilitatea să ne transcendem întreit: (și) către noi înșine, (și) către El, (și) către ceilalți. Spațiul liturgic – chiar o Vecernie, o Utrenie, o Miezonoptică – are un efect de personalizare a noastră, adică de trezire a acestei conștiințe. De aceea e nevoie să fim participativi, pentru că se trezește în noi ipostasul-persoana... prin contagiune... Chiar și copiii, dar nu nesupravegheați se-nțelege, trebuie să fie aduși la slujbe, căci Dumnezeu lucrează în sensul trezirii acestei conștiințe, și în chip tainic, uneori insuficient resimțit de noi sau ne-simțit de noi, măcar până la o vreme... *Abis pe abis cheamă*...

Taina lui Dumnezeu, ca Persoană, lucrează asupra tainei tale ca persoană, mai mult decât te conștientizezi tu pe tine, chiar și pe El, la un moment dat. Dar Dumnezeu e prezent. Dumnezeu lucrează, pentru că este Persoană. Dar trebuie să fii acolo, în spațiul consacrat Lui, în care este prezent ritualic. De aceea e necesar ritualul liturgic și participarea la slujbe, la taine, la ierurgii. Acest volum, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, subliniază prezența lui Dumnezeu prin taine și ierurgii. Nu e doar în interioritatea ta, de accesat și captat lăuntric, ci e lucrător prin chipul preoției, prin tainele Bisericii. E lucrător la modul propriu în sensul sfințirii tale.

Însă, sfințenia nu e în afara conștientizării tale ca *cine ești*: ca *persoană*. Nu subscriu alegației: *Cutare e sfânt, dar nu știe că e sfânt.* Păi, cum adică?, vorba unui covrigar (anti-) social- (ne-) democrat. Sfințenia e așa pe neveu, e realizare a inconștienței? A, că ești nemulțumit de ceea ce

ești, că ai conștiința propriei slăbiciuni sau..., asta-i altă discuție. Dar nu poți să ai o măsură duhovnicească și, totodată, să nu ai conștiința prezenței lui Dumnezeu în tine, respirabilă. Nu poți să te sfințești și să nu ai conștiința, cât de cât, a ceea *ce* și *cine* ești. Ar însemna să definim sfințenia ca nesimțire sau ca ceva mort, fapt ce ne aruncă cu sfințenie cu tot în contradictoriu. Sfințenia se pătimește, ca să zic așa. Aude cum iarba crește!

Adevărata noastră creștere este și o creștere în conștiință și în conștientizare de sine și în acumularea memoriilor conștiente. Sau, cum zicea Părintele Teofil de la Sâmbăta: *Cine intră în inima mea, nu mai iese afară*. Asta ce înseamnă? Că se „leagă" această memorie de participare, de întâlnire, nu? Rămâne această memorie a participării, a întâlnirii, ca o amprentă în inimă. Și, cu cât ești mai conștient în viața duhovnicească, cu atât ai și conștiința adevărată, vie, a întâlnirilor tale comuniante. Ești mult mai întrupat în tot ceea ce faci, în fond. Pecetea și amprentarea ta ca prestolnic-persoană e mult mai conștientă, mult mai clară. Sigur că și aici suntem pe trepte, fiecare, și ne zbatem, dar... în sfârșit... măsuri și măsuri...

I.M.: Mai subliniază Părintele Ghelasie: „Prin Psihoterapia Medicinii noastre Isihaste se face astfel „Reidentificarea propriei „PERMANENȚE" Ființiale, prin care „memoriile bolnave" să fie învinse. Nu „admite" Psihic nici o „memorie rea și anormală", ci respinge-o și înlocuiește-o cu una Bună. „Golul" de Auto-Conștiință este semnul bolii."

N.: De fapt, în golul de autoconștiință apar memoriile patologice și ele, de fapt, structurează și boala. Și, în subsidiar, tot ele sunt configurări care ascund acest chip al permanenței ființiale. Nu-ți dau voie să te identifici prin chipul tău de permanență. Reidentificarea propriei permanențe ființiale deja e un pas în recâștigarea sănătății tale, căci atunci când ai conștiința propriei identități ființiale, știi cam cine ești, în realitate, în concret. În viu, ca să zic

așa. Te identifici în raport de ceea ce ești. Nu în raport de adaosuri, nu vizavi de memoriile fantasmatice. Căci noi, de multe ori, ne identificăm cu memoriile acestea și de aici acele multe fețe-arătări care ne fac să nu mai știm cine suntem, și pe unde ne aflăm. Dacă ai ajuns la conștiința aceasta, printr-o reidentificare a propriei permanențe ființiale, ai conștiința a ceea ce ești și știi cine ești, cu adevărat. Acesta este însuși chipul de persoană, în altă prezentare (după cum arată Părintele Ghelasie, aici).

Reidentificarea propriei permanențe ființiale înseamnă să descoperi acest mister al persoanei (despre care scrie Părintele Stăniloae, ca apofatism antropologic). E o substanță ființială aceea, ca un chip al permanenței. Ființa înseamnă *ceea ce este* ca permanență. Și, atunci când îți reidentifici propria permanență ființială, acesta este și pasul spre sănătate, pentru că nu te mai confunzi cu fantomele memoriilor tale. Nu mai ești *în gol*, ci ești *în plin*. Și... când ești *în plin*, ești *în plin*! Trăiești în viul acestei plinătăți. Te deschizi, primești și dăruiești prin el. Aceasta, de fapt, îți dă conștiința și a propriei participări și a memoriilor relaționale, dar acumulate pe acest fond de permanență și de *plin*.

Fondul acesta – revenind la ce spuneai inițial – îți redă capacitatea de a nu fi timorat, de a nu avea teamă, neliniști etc... Ai conștiința permanenței, a unui *acasă* indestructibil. De aici nu te mai scoate nimeni! E ca o redută de neatins. De aceea zice: *Nu vă temeți de cei ce vă pot omorî trupul, căci sufletului n-au ce să-i facă.* Aici răul nu are acces. El vine cu adaos. Vine cu fentă, cu vicleșug. Vine cu dedublare, vine cu paraziți și cu bruiaj. Vine cu memoriile acestea care te ascund și de tine însuți, de nu mai știi cine ești, pe unde ești. Nu mai știi cum să te identifici, și cu ce. Ești nesigur. Vulnerabil. E o hăituială de fantome. Dar când ajungi la propriul chip, vălurile dispar, trăsăturile se limpezesc.

Între ceea ce este permanentul în sine, chipul în sine, și ceea ce este adaos, hotarul e clar. Nu mai încap dubii.

Atunci ai și siguranța și certitudinea a ceea ce ești. Toate celelalte memorii fantomatice încep să se risipească. Nu dintr-o dată. Pot se ne bântuie încă niște memorii, ani de zile. Procesul acesta de personalizare, de renaștere și de împlinire, integrativă, ca personalitate, e de o viață. Dar, formativ, contează și direcția și modul în care te implici. Ritmul, intensitatea, modul păsirii nu e de neglijat, dacă vorbim de Cale.

I.M.: Noi putem să batem și apa în piuă? Am auzit unele persoane (și chiar și eu) spunând că simt că nu au progresat duhovnicește nici după ani de zile, în ciuda preocupărilor de a se îmbunătăți.

N.: Depinde cum identificăm această îmbunătățire, sau cum evaluăm acest progres, din ce perspectivă. Îl identificăm în sensul unei atare conștientizări și personalizări? Sau în ce sens? Depinde de fiecare cum își așează reperele în raport de care își evaluează progresul duhovnicesc. Căci unii spun că s-au rugat rostind de 20000 de ori *Doamne Iisuse* sau au trecut de la 1000, la 2000, la 5000... rostiri pe zi. Și poate fi un progres de... număr, dar nu neapărat este și un progres în ceea ce înseamnă conștiința întâlnirii tale cu Dumnezeu, în sensul aprofundării acestei experiențe. Stai bine în contabilitatea primară. Poate fi un indiciu pozitiv.

Depinde cum își confecționează fiecare reperele. De unde și le ia fiecare. Despre asta am încercat să vorbim: despre repere, despre modele formative. Și – în funcție de așteptări, de orientare – nu încape îndoială că și apa în piuă se mai poate bate. E ca la scăldătoarea Vitezda: Stai, aștepți, aștepți și stai, și nu ești aruncat în scăldătoare, încă. Și ești pe acolo, pe lângă, în buză, de niște ani de zile, chiar de zeci. Lipsește declicul trecerii... păsirea peste prag. Străpungi dincolo de hotar și treci pe tărâmul celălalt. Numai atunci știi că e diferență între *dincolo* și *dincoace*. Diferența e experiabilă, concret. Sigur, ești cu un picior pe aici, cu un picior pe acolo, dar trăiești diferența tărâmurilor. Are alt fond celălalt tărâm, și mă refer la cel infra-antropologic.

Și, din punctul acesta de vedere, e și un prag și un pârleaz, un salt-trecere care face diferența. Dar, pe fond, fiecare crește într-un fel, dacă e onest și sincer. Dumnezeu chiar ne vrea mai aproape de El, și lucrează în acest sens. Doar astfel ne îmbunătățim, prin întâlnire cu El, nu singuri. Dar îmbunătățirea noastră are și ceva imponderabil.

Tu predai matematică – și observi cum are fiecare... metoda și măsura, căci unul crede că se îmbunătățește pentru că știe să facă teste, dar nu-și îmbunătățește în realitate modul de gândire matematică. Și atunci, raportat la anumite elemente, pe spațiu restrâns și în timp scurt, poate să facă mici progrese – găsește similitudini, recurențe, tipare, identifică moduri de operare și modele algoritmice – dar nu dobândește și înțelegerea matematică. Exact ca în cazul în care ți se livrează un pește, dar nu și tehnica de pescuire pentru a prinde pește, la momentul potrivit. Contează cum îți setezi reperele, criteriile, cum îți reglezi ștachetele, și cum bați apa în piuă, în definitiv. Și apa în piuă se poate bate, la urma urmei, trebuie să convenim, cu mai puțin talent.

Și eu am insistat – în ceea ce mă privește – pe găsirea unor repere formative cât mai adecvate. Și acestea țin inevitabil, paradigmatic, și de un specific. Unii „trag" de tine într-un fel, într-un anumit specific, chiar formativ (egiptean, palestinian, sinaitic, athonit, slav sau nu știu de care), punând un accent anume în modelarea de genul: *Avva și ucenicul*. Specificul carpatin – care te scoate dintr-un activ foarte mentalist sau prea sentimentalist, căutând să te așeze într-o direcție personalistă, apofatică – nu e ușor de surprins. Gestul de închinare nu degrabă îl conștientizezi, ca act direct ființial – și te lasă, cumva, mai fără progres, așa, vizibil, palpabil, pentru că nu prea poate fi contabilizat. Nu lesne măsori și cuantifici apofaticul. Ai impresia că nu faci ce trebuie sau cum trebuie. N-ai concreteța aluatului pe care-l frământi, până la o vreme. Nu palpezi realitatea

ființială, duhovnicească. Și aceasta te poate face să-ți zici: *Stai așa! Am progresat?, sau sunt tot așa cum am fost, bătând pasul pe loc? Nu mai sunt bou, sunt vacă. Sunt tot parte într-o cireadă, deci. Nu e rău. Pot să pasc în continuare...*

Dar aici sigur contează (și) îndrumătorul. Te raportezi și la cine evaluează îmbunătățirea, nu? Poate fi un progres și prin faptul că-ți lămurești diferențele dintre modelele specifice amintite. Știm că este un specific carpatin, un altul atonit, un altul rusesc, un altul siriac, sinaitic, egiptean ș.a.m.d. Și acesta e un progres, pentru că-ți iei în atenție orientarea, apropo de prevenirea Părintelui Ghelasie, de a nu amesteca specificurile. Te orientezi. Nu e ușor, și nici puțin lucru, să te orientezi. După ce te orientezi trebuie să începi să mergi în raport de repere, de ținte. Dar e important că ești orientat și că pășești pe Cale. Unele efecte de îmbunătățire au nevoie de mai mult timp pentru a se vedea, pentru a se re-simți și concretiza direct. Dar contează însă că ești orientat bine și că te miști către ținta clară. Contează că acumularea are o depunere organică. Exact cum povestea cineva. Nu prea ești conștient că tu crești, copil fiind, sau poate nici că îmbătrânești, matur fiind, decât după efecte, ce se văd.

Așa și aici, spiritual vorbind, poate că este o acumulare care se depune, pas după pas. N-ai atât de fină conștiința – până ajungi la conștiința ființială – ca să vezi și creșterea în timpul creșterii, să trăiești întâlnirea *in actu*. Dar trebuie să fii conștient și de propria creștere, normal, la un moment dat.

Pe măsură ce ajungi la o conștiință mai clară a prezenței tale în relația ta cu Dumnezeu, în primul și în primul rând (liturgică, ritualică, euharistică), în măsura respectivă ai și conștiința propriei prezențe, și simți și împlinirea, atâta câtă este. Dar parcursul, creșterea noastră nu înseamnă că nu este amestecată, de multe ori, și cu

căderile noastre. E un paradox. Noi nu putem fii într-un progres în linie dreaptă, gen săgeată ascendent vectorizată. Nu există parcurs format numai din victorii fără înfrângere. Nu se poate!

Însă, trebuie să avem conștiința unei dezvoltări personale. Pentru că, după cuvântul Apostolului, știm: *Cine stă pe loc să ia aminte că a și căzut deja.* Mie-mi place mult acest avertisment! Trebuie să știi că pășești, că ai ținta și orientările bune, că ai și angajarea, implicarea, ritmul, intensitatea potrivită. Dacă ești sincer, onest în ceea ce faci, nu se poate să nu existe o creștere. Fără îndoială, fiecare pornește și cu desaga lui, cu potențialul lui. Nu toți fac performanță olimpică. Unii fac ceva aici, la nivel de obște mică, la nivel local de... competiție de... județ. Asta este! Dar fiecare cu pașii proprii. Cu propria măsură!

În principiu – în specificul carpatin, în care se caută gestul iconic, închinarea gestică – poate să-ți pară că nu sporești tocmai pentru că gestul și practica gestică te scoate dintr-un activ mental, emoțional ori corporal. Dar gestul este și rămâne personalist, în esență. De fapt, acesta e sensul acestei practici: să-ți descoperi chipul de persoană, în sensul apofatic, ca un chip al adresării. Ca atare nu trebuie să confunzi mijloacele cu scopul. Nu trebuie să confunzi participarea ta mentală, cu chipul în sine de persoană, ca participare ființială, directă. E mai mult decât mintea și gândurile, participarea ființială. E mai mult și decât simțirea inimii.

Așa încât, fiecare poate mai batem și apa în piuă, până ne trezim conștiința ființială. Dar, pe fond, trebuie să pornim de la premisa că Dumnezeu ne vrea mai aproape de El. Aceasta e șansa noastră! Suntem *fii întru Fiul*! De aceea S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu, nu?, ca să ne arate calea nu doar de mântuire, ci de desăvârșire. Că suntem neputincioși, asta nu mai încape îndoială. Dar șansa desăvârșirii noastre este cuprinsă în asumarea hristică. Ne suflă permanent vânt

în pânze. Dacă ar fi numai după ceea ce facem noi, ar fi greu spre foarte complicat.

I.M.: Unii dintre noi le uităm pe cele bune pe care le aflăm – în loc să le punem perseverent în practică – și ne lăsăm la voia impulsurilor de moment. Soluția ar fi o hotărâre mai mare?

N.: Depinde și ce înseamnă practica aceasta perseverentă, dacă fondul discuției este cel al conștientizării și al conștiinței. Cum să schimbăm conștientizarea și conștiința? Să perseverezi în ce? Să ne schimbăm, poate, printr-un plus de conștientizare a ceea ce suntem și a ceea ce facem, și a aspectelor de specific, pe care, aflându-le, le asumăm și le punem și în practică, dacă putem, consecvent.

Acum diferă și vârsta și măsura noastră spirituală, și momentul întâlnirii... Nu putem fi tot timpul în tonusul unei competiții majore. Așa e natura umană, cu fluctuațiile ei, cu ritmurile ei... Nu putem fi atât de tari, de prezenți, de atenți în orice moment și în orice loc. Dar fondul practicii și al trăirii este chiar acesta al conștientizării. Aceasta este și calea de schimbare. Iar conștientizarea o dobândim – dacă vrei, în sens practic – perseverând, în ce? În primul rând, într-o participare liturgică.

Pun accent pe aspectul ritualic, personalist, pentru că acolo, în spațiul liturgic, Dumnezeu lucrează asupra ta foarte clar ca persoană. Lucrează în apofatic, ca să zic astfel. Dincolo de ceea ce poți tu să oferi, Dumnezeu oferă mai mult. Te aduci pe tine ca pe o prescure și lucrează Dumnezeu asupra ta, la o prefacere a ta, pentru a te face pasibil de integrare în trupul mistic. Lucrează și în sensul de personalizare a ta. Tu poate nici nu te conștientizezi ca persoană, încă. Dar, dacă ești prezent acolo, liturgic, ritualic, gestic, Dumnezeu te ia în considerare ca persoană, ca fiind chip creat după Chipul Său. Dumnezeu lucrează asupra ta, exact cum și cât trebuie, chiar dacă tu nu resimți limpede încă, *hic et nunc*. Și, de cele mai multe ori, nu simțim conștienți

acest fapt, deși îl re-simțim ca efect. Poate nici ca preoți, nu suntem prea conștienți, prea prezenți. Dar aceasta este măsura fiecăruia, dinamică până la urmă.

I.M.: Părintele Ghelasie face o evaluare a naturii umane așa cum a fost ea definită în filosofia antică, grecească: „Noi, ca Medicină Creștină, insistăm pe considerentul unui Psihism de Sine direct al Sufletului, care nu este prin energii și nici prin funcții fiziologice. Psihologia obișnuită este pe reperele antice, în care Psihismul este un „produs de funcții" și nu un „Producător de funcții". Trihotomismul antic – *Nous*-Spiritualul Divin, *Psyche*-sufletul-energeticul Spiritualului și *Soma*-corporalul – este insuficient din punct de vedere Creștin."

N.: Acestea sunt probleme de antropologie. Sau, să zic altfel, ne relevă o viziune antropologică. Antropologia apofatică la asta se referă, la ceea ce depășește psihologia obișnuită și trihotomismul antic, ca structură psihică propriu-zisă. Și la Părintele Ghelasie și la Părintele Stăniloae se vede nevoia aceasta de recalibrare antropologică, prin recuperarea dimensiunii apofatice și prin evidențierea ei. Când am vorbit despre persoana umană ca mister, ca taină apofatică inexprimabilă în sens propriu, la asta am făcut de fapt trimitere, la ceea ce depășește structura antică. Când vorbește despre apofatismul antropologic se situează dincolo de ceea ce înseamnă psihismul acesta care subzistă prin energii sau/și prin funcții fiziologice.

Aici – în ceea ce ai evocat la Părintele Stăniloae, dar și la Părintele Ghelasie – psihismul în sine sau direct al sufletului este chiar taina apofatică a persoanei umane. Aceasta, însă, nu poți s-o descoperi prin abordare psihologică. Ai nevoie de o altă abordare, în primul rând, ecleziologică. Trebuie să renaști în Hristos. Trebuie să crești, să te dezvolți, să te maturizezi duhovnicește în acest chip hristic. Trebuie să te personalizezi iconic, deci: *chip întru asemănare*.

Chipul este persoana. Persoana este suportul asemănării. Asemănarea este supra-personalizare.

Descoperirea acestui mister sau a acestui apofatism, care este chipul direct al persoanei, dintru început ne arată că, paradigmatic, abordarea psihologiei obișnuite este limitată. Din care pricină? Omul căruia i se adresează și pe care îl tratează este limitat. O limită structurală, deci, care este lipsită de dimensiunea apofatică, și, ca atare, de realul chip al persoanei, de misterul ei. Psihologic, avem chipul omului parțial, cel relevat de structura, așa cum este după cădere, în care taina chipului omului – în sensul de mister apofatic al chipului de persoană în sine –, nu e asumată în structura psihologică. E ca o comoară ascunsă în țarină. Vederea psihologică nu străbate către ea. Nici nu știe de ea, de cele mai multe ori. Pot să vorbească despre persoană și psihologii, dar aici vorbim despre persoană în sensul său apofatic (ca taină în descoperire ființială). Nu vorbim de persoană în sens psihologic, în sensul psihicului configurat în chip trihotomic antic, sau actualizat: minte, emoție, corp.

În atare viziune psihologică, este ca și cum s-ar aborda și trata omul din perspectiva unui model antropologic, care reprezintă omul căzut, pe de o parte, a cărui dimensiune apofatică, pe de altă parte, este „amputată", este ștearsă, estompată. Lipsește ca orizont, ca țintă, restabilirea chipului omului. Aceasta implică reconștientizarea sa ca taină ființială, descoperirea permanenței chipului ființial – conștiința de sine prin care se identifică ca ființialitate cu memoriile ființiale și cu limbajul ființial. Nu poți să pătrunzi această adâncime antropologică decât pe o cale spirituală, pentru că e nevoie de o transcendere de sine, de o depășire de sine în taina adevăratului chip al omului. Mai mult, nu pe orice cale spirituală poți să conștienzezi caracterul personal al acestui apofatism, ci numai pe calea revelațională hristică.

Am postat pe canalul Telegram un citat tot din *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu,* în care Părintele consemna – foarte interesant! – că (și) Botezul este o renaștere într-un *chip al personalizării* noastre. Prin Botez începe renașterea și creșterea chipului de persoană, dar în sensul acesta tainic, apofatic. Moștenind modelul antic ca structură a omului, cum se întâmplă de regulă în psihologie, într-un fel se schimbă doar metoda de lucru, dar se operează, de fapt, numai asupra unei dimensiuni a structurii omului. Niciodată nu poți să ajungi la taina omului, urmând un demers strict psihologic. La taina omului, în sensul acesta apofatic, mă refer. Un apofatism antropologic care reflectă dimensiunea teandrică a antropologiei, acesta rămâne inaccesibil psihologiei.

Și, de fapt, abordarea tămăduitoare și vindecarea ar trebui să fie, în primul și în primul rând, o cale de identificare și de conștientizare a chipului adevărat al omului. Este secundară și parțială, posibil complementară, tratarea patologiei numai la nivelul și structura psihologiei obișnuite, de moștenire antică, ca să nu zic păgână. Și, ceea ce evocam anterior, se completează cu ce devine relevant și se reconfirmă, și aici: ai nevoie de modelul antropologic, de modelul deplin. Ai nevoie de... *Ecce homo*. Doar așa înțelegi, și ce spune Părintele Ghelasie, și ce spune Părintele Stăniloae. Înțelegi numai dacă delimitezi modelul antropologic antic (preluat și în psihologia modernă), de un model antropologic creștin.

De aceea a insistat Avva Ghelasie pe tușele de clarificare antropologică, căutând să evidențieze antropologia iconică. La Părintele Stăniloae, după cum se vede, se trasează acest hotar al personalismului creștin răsăritean, care are un specific al său, inconfundabil. În context, devine necesară această evaluare a naturii umane sau a chipului persoanei. Dar în baza cărui model se face evaluarea? Psihologic, poți să schimbi instrumentarul, metodologia,

perspectiva, dar dacă abordezi doar somaticul, doar cu somaticul ai de-a face, dacă abordezi doar mentalul, doar cu mentalul ai de-a face, dacă abordezi emoționalul, doar cu emoționalul ai de a face. Omul nu e doar această structură tripartită: somatic, emoțional, mental. Este și acestea, dar nu numai.

Trebuie afirmat limpede: *Trihotomia aceasta este și ea componentă în structura antropologică, dar omul nu se reduce la această trihotomie.* Dacă rămâi la această trihotomie, înseamnă că n-ai cartografiată harta întreagă cu privire la ce este omul integral. Ceva-ți scapă! E nevoie de antropologie comparată, nu în sens structuralist sau strict cultural, pentru a descoperi sensul recuperării hărții întregi, care te poate orienta în direcția integrală a trăirii.

Ce am vorbit anterior, se înțelege dacă nu rămâi ancorat, paradigmatic, în logica antică. Altfel spus, trebuie o întoarcere la o logică creștină, la o logică hristică, revelațională. Așa înțelegi și nu confunzi chipul iconic al omului cu astfel de abordări psihologice care se configurează într-un raport cu antropologia filozofică antică, doar actualizată, într-un fel, ca limbaj, ca metodă etc. Dar nu acesta este chipul omului în asemănare cu chipul hristic. Nu este chipul care este promovat, aici, în ceea ce vorbim, ca antropologie apofatică. Dacă nu ai această hartă, nu poți să ai deschiderea – despre care am vorbit la început, evocându-l pe Părintele Stăniloae –, față de acel mister al omului, și față de preocuparea către acea transcendere. Nu ai calea, orientarea, dacă nu înțelegi diferența, nu doar de sens, ci de structură. Mă refer la diferența dintre trihotomismul antic și chipul în sine al sufletului, ființial în natura sa, care nu se confundă cu energiile și, evident, cu corporalul.

I.M.: Iată cum vede Părintele Ghelasie, natura umană, din punct de vedere creștin: „Sufletul este Unul dar în Trei Deschideri de Suflet deodată, ca Eu–Conștiință, ca Duh–Memorie de Conștiință și ca Spirit–Limbaj de Conștiință.

Sufletul este Monadă Triadică în Sine. Corpul nostru este Ecoul–Prelungirea Acestor Arhetipuri de Deschidere de Suflet. Așa Energia Corpului nostru este Tripletă ca și Sufletul. Energia Informativă este în Corespondență directă cu Eul–Conștiința de Suflet, Energia Vibratorie Biologică Senzitivă este în Corespondență directă cu Duhul–Memoria de Suflet, Energia Organică Acumulativă este în Corespondență directă cu Spiritul Limbajului de Suflet."

N.: Da, dacă se începea cu acest citat aveam de la început harta a ceea ce încercăm să prezentăm. Trihotomismul antic se restrânge la tripleta aceasta energetică. Dacă se punctează corespondențele se observă că lor, celor calați pe structura antică, le lipsește triada în sine a chipului de suflet, care reprezintă chipul triadic al persoanei. Le lipsește ca explorare, ca accesare, ca experiență (antropologic vorbind).

Aceste trei deschideri ale sufletului: ca *Eu–Conștiință*, ca *Duh–Memorie de Conștiință* și ca *Spirit–Limbaj de Conștiință*, rămân nevalorificate. Trezirea acestei conștiințe, memoriile acestei conștiințe, limbajul acestei conștiințe, nu poate să o facă omul numai prin el însuși. Are nevoie de învățarea limbajului de suflet. Are nevoie de rememorarea limbajului de suflet. Are nevoie de conștiința sufletului. Are nevoie de conștiința acestor memorii și de limbajul-exprimarea conștientă. Iar această conștiință o trezești prin întâlnirea cu și în Hristos. Altfel, nu ai acces la această conștiință de suflet, la memoriile sale, la limbajul său.

Întâi de toate, trebuie să te îmbraci în Hristos. Asta este taina Botezului. Asta înseamnă că, de fapt, creștinismul are o unicitate care nu poate fi substituită sau echivalată de alte spiritualități. Nu e așa pentru că zicem noi, că avem ceva... moț... Asta este realitatea. Se vede din aceste hărți antropologice, chiar discutând numai despre chipul omului, nu direct despre Dumnezeu.

Trebuie asumate însă toate dimensiunile antropologice, în sensul conștient, participativ. Sunt și duhovnici care rămân, chiar și azi, la trihotomismul acesta antic, atunci când vorbesc despre om, chiar despre persoană. E o amestecătură: când e minte, când e inimă, când e simțire, când e intelect și simțuri... de nu mai știi exact... că e chip triadic, că e trihotomie, că e tripartiție, că e dualism, că e... ce-o fi... Dar o dau înainte cu practica, și cu Sfinții Părinți, normal, mai mult din buze invocați.

Părintele Ghelasie are o mare claritate în detaliile antropologice, care se leagă, de ceea ce am vorbit înainte, de mister și de transcendere de sine, care pun în ecuație dimensionarea *prezenței iconice*. Adică, atunci când vorbește despre conștiință, da, se referă la această conștiință, nu la zona informațională-mentală (care e doar corespondență energetică). Se referă la conștiința sufletului, în chip direct, care e în trei deschideri. De ce? Pentru că sufletul e chip triadic. Iar ființialitatea e în esență deschidere.

Aici este vorba, practic, despre reidentificarea propriei permanențe ființiale. Se face o identificare, dar urmând atare distincții între cele trei deschideri de suflet și corespondențele lor energetice. Una este experiența prin energii (chiar dacă sunt triadice: informaționale, vibratorii-senzitive și organice-acumulative), și alta este identificarea prin chipul de suflet, care este chipul permanenței – al nemuririi despre care vorbeam – sau chipul conștiinței ființiale. Orice psihologie care se dezvoltă în acest trihotomism antic (care, în alt limbaj, este această tripletă energetică) se dezvoltă pe un gol de conștiință, deja amintit.

Ca atare, o astfel de psihologie, astfel încadrată, nu trezește și conștiința. Nu deschide și o cale de participare ființială, conștientă. Tratează la nivelul energetic, cel mult. Fără îndoială, pot fi și sunt efecte pozitive și în abordările psihologice. Omul este *și aceste energii*. Omul este și biochimie și neurologie. Ca atare *și acestea* contează, uneori determi-

nant. La fel cum și corpul contează pentru fiecare dintre noi, și nu puțin. Și e firesc, ține de personalitatea noastră: chip al întregimii noastre. Ne afectează și boala, și o mică lovitură, și nu putem fi indiferenți. Toate creează o anumită dispoziție (într-un fel sau într-altul), când ești sănătos, sau când ești bolnav, chiar fizic. Dar contează orientarea.

Contează să realizezi distincția, după natură, a structurilor triadice: *ființiale* respectiv *energetice*. Contează dacă prin această structură relevată de textul propus se înțelege, atunci când vorbește de gol, despre golul apofatic antropologic: vidul apofatic al misticilor impersonale. Mai adânc, dincolo de chipul omului, e golul-prăpastia ruperii legăturii cu Dumnezeu. Este un gol de suflet, așadar, dat de impersonalizarea lui. Dar este și un gol de Dumnezeu, cel al absenței lui Dumnezeu. Un dublu gol, deci. De aici caracterul de dublă mistică a isihasmului, despre care vorbea Avva Ghelasie, ca depășire a dublului gol: de sine și de Dumnezeu.

Pe de altă parte, să gândești prezența lui Dumnezeu ca fiind vie și lucrătoare, dar să o legi doar de această tripartiție sau trihotomie energetică e prea puțin, din perspectiva reprezentării comuniunii interpersonale. O psihologie care se cantonează – chiar dacă-și dă haine și aere duhovnicești – doar în dimensiunea informaționalului, a *vibe*-lui energetic... este doar în aparență duhovnicească. E mai mult impostură duhovnicească, la drept vorbind.

Ascultam pe cineva – posibil candidat la președinție (pe care l-am și întâlnit cândva în București, în urmă cu peste 15 ani) – care afirma că totul e vibrație. Tocmai despre asta vorbim! Nu e totul vibrație! Dacă totul e vibrație, atunci totul e numai informație și numai energie. Antropologic, există și o dimensiune ființială creată, componentă fundamentală a chipului omului.

Isihasmul afirmă că în chipul în sine al omului sunt trei deschideri care transcend – apropo de transcendere – structura energetică, care e vibrațională. Evident. Dar dacă

susții că totul e vibrație, înseamnă că excluzi ființialitatea, care e permanență și care e o realitate a-energetică, o substanță duhovnicească. Unde e vibrație, e energie. Unde e ființialitate, nu e energie, ci este o altă substanțialitate. Și acela e suportul adevărat al energiilor. Energia nu-și poate găsi odihna numai prin ea însăși. Odihna adevărată vine prin ființialitate. Energia e versatilă, cumva. Ea trebuie să-și găsească stabilitatea, dar nu prin ea însăși se odihnește. Prin ea însăși, e dificil spre imposibil.

De aceea, revenind, contează *conștiința ființială* prin care „stăpânești" și structura energetică..., care are propria sa *conștiență energetică*, prin care participi și cunoști energetic pe celălalt. Ca atare, trebuie să descoperi conștiința, memoriile, limbajul de suflet direct (ca permanențe, ca ființialitate). Dar aceasta însemnă că trebuie să ai în prealabil ținta de urmărit. Trebuie să ai cunoștință de drahma pe care ai pierdut-o. Trebuie să știi că există. Trebuie să descoperi această dimensiune ființială a ta (a mea, a fiecăruia), care e dimensiunea de mister al omului. Un mister al întâlnirii dialogale, nucleare.

Acest suflet cu trei deschideri de suflet deodată, în limbaj ghelasian, este – în formularea Părintelui Stăniloae – dimensiunea de mister: *apofatismul antropologic*. E o taină inefabilă. Reală! Experiabilă! Însă, dacă nu se conștientizează ca atare, e ca și cum n-ar fi, aproape, deși este. Căci tu te identifici cu... mă rog... cu ce te identifici.... Și eu... la fel... Și, în consecință, în relaționarea inter-umană nu avem conștiința întâlnirii celuilalt. Nu ne întâlnim ca suflet cu suflet, ca de la suflet la suflet. Poți să plonjezi într-un misticism în care simți doar energiile celuilalt (mai subtile, mai grosiere... așa mai departe, în întregul spectru de diferențiere, de frecvențe), dar aceasta e prea puțin, mistic și experiențial, vorbind.

Nu mai zic, dacă rămâi, și mai ex-centric, suspendat doar pe componenta rațională sau discursivă. Nu zic că e

rea. E necesară, dar nu e suficientă. Trebuie să vedem tot orizontul, dacă vrei, inclusiv pe cel al sănătății. Direcțiile de refacere trebuie urmărite pe componente. Însă, un aspect al sănătății e și cel legat de recuperarea chipului deplin. Nu poți fi cu adevărat sănătos decât ca întreg, ca personalitate. Iar aceasta presupune să ai și traseele recuperării/descoperirii de sine în atenție. Altfel zis, tu, eu sau altul nu suntem sănătoși doar pentru că nu ne simțim bolnavi. Dacă îți lipsește o mână și tu nu știi, nu înseamnă că ești sănătos. Ești chiar handicapat! Tot așa și cu dimensiunea apofatică!

Trebuie să vedem, așadar, dacă avem (sau măcar tindem spre) chipul deplin al omului, actualizat ca potențial; și cu memoriile și cu limbajul său acumulate, de bună seamă, prin acest relațional-participativ: prin personalizare și prin suprapersonalizare (adică prin întâlnirea noastră cu Dumnezeu, în Hristos). Aici suntem, cumva, pe calea personalizării. Despre ea vorbim, în esență. Din această pricină și eforturile, în sens mistic, ale unora care rămân calați pe un tipar antropologic antic, creează confuzii.

De aceea e necesară și descoperirea chipului antropologic ca să ai harta completă, ca să știi *ce* și *cum*. Știm că s-a afirmat încă din antichitate că *asemănătorul se cunoaște prin asemănător.* Care? La *asemănător*, mă refer. Trebuie să ai și perspectiva asupra conștiinței în sine ca taină, dar prin care te identifici conștient. Asta, având în vedere că te identifici prin ea – dacă vrei, ghelasian, este chipul de suflet –, dar te identifici și prin celălalt. Nu poți să nu te identifici deloc. Nu poți să te negi, să te contești, până la anihilare. Și această negare, dacă o practici, devine ea însăși o identificare...

Naturii nu-i place vidul... E nevoie de o identificare. Oricât de mult ar vrea unii să conteste identitatea, nu pot să o anuleze definitiv. E un dat. Trebuie să fie un centru care să... centreze... Fără identitate, te dispersezi. Dar nu poți ajunge la capătul dispersiei, la anulare, chiar dacă vrei. Dacă nu te regăsești în adevărata identitate, te identifici cu

un surogat, vrei nu vrei. Poți să te identifici într-un fel sau într-altul, cu anumite realități sau aspecte ale realității ori chiar cu memoriile acestea parazitare. Te identifici cu o mască. Aici apar problemele de dublare, de fals. Însă, nevoia de identificare, cumva, e intrinsecă. Ai nevoie să știi *cine* ești.

Într-un demers normal – revenind la textul de început – ai și o căutare de sine, ai și o transcendere. Ești și mulțumit și nemulțumit. Cauți, aprofundezi și transcenzi. Ai și orizontul apofatic antropologic, chipul prezenței tale, dar ai și supraorizontul apofatic, teologic, cel al prezenței lui Dumnezeu. Te orientezi concomitent spre o dublă adâncire, și în sine, și în Dumnezeu, fără să te confunzi niciodată tu, făptură, cu Dumnezeu. Astfel îți recuperezi integralitatea ta și, prin urmare, personalitatea ta. Îți recuperezi și sănătatea, sau depășești și boala care e un adaos (legat de cădere și de memoriile ei care te bântuie).

Vedem cum se închide astfel cercul. Se unesc întru nemurire, cele de început cu cele de la sfârșit. Vedem corespondența-echivalența între ceea spune Părintele Stăniloae, în textul de la început, și Părintele Ghelasie, în acest text final. Vedem caracterul omului de ființă nemuritoare, nevoia de transcendere și de descoperire a persoanei umane ca taină apofatică, pe de o parte, și, pe de altă parte, vedem acest chip antropologic detaliat, cu accentul, practic, pus pe conștiință-persoană, respectiv pe identificarea conștiinței, cu memoriile și limbajul ființial, ca activ al personalizării. În acest sens se leagă perspectivele pe orizontul apofatic antropologic, care este personalist. Dacă nu ne clarificăm reperele antropologice, și teologice, fără îndoială, nu înțelegem despre ce vorbește isihastul de la Frăsinei: *Ce e conștiința, ce e identificarea sau ce limbaj e acesta, că nu am întâlnit în Filocalie?!*, zic unii, trăitori în alt eon dogmatic.

Dar, în sens mistic isihast, apofatismul și personalismul sunt o problematică serioasă, chiar definitorie, de hotar apologetic, în contextul de astăzi. Identificarea de sine e

fundamentală. Cu ce te identifici? Și în misticile metafizice se observă aceasta preocupare. De ce creștinismul n-ar avea preocuparea aceasta? Cum să nu o aibă? Mistica creștină ridică doar problema conștiinței păcatului sau a identificării cu păcatul de care ne detașăm? Nu avem în atenție și identificarea de sine prin conștiință de sine, tainică? – identificare de care ține chiar descoperirea chipului nostru nemuritor.

Nemurirea aceasta, conștiința aceasta, personalismul acesta, nu sunt în preocuparea misticii creștine? Cum să nu fie? Avem de-a face, mistic, numai cu paza minții și cu păzirea poruncilor, cu nepătimirea și contemplația? Numai întru acestea subzistă schema formativă duhovnicească, din perspectivă mistică isihastă? Nu cred. Dimpotrivă, cred că trebuie recuperată tușa tare, personalistă, a isihasmului, ca evidență a caracterului său profund dialogal, perihoretic. Personalismul apofatic cred că e astăzi cheia misticii isihaste autentice!

E în joc acum miza unei trăiri mistice, și autentice, și integrale. De la conștientizarea acestei permanențe ființiale, începând, de la descoperirea chipului persoanei în sine, chip al nemuririi, deci, chiar de aici trebuie să ne mișcăm pentru a recupera adevărata experiență sau trăire mistică, personalistă. În rest, poate că tatonăm... sau ne zbatem... sau, mă rog, încercăm... într-un fel sau altul... aproximând cumva duhovnicescul... într-un personalism ambiguu...

Antropologia apofatică este fără îndoială cea în care și prin care se străvăd, de către cine are ochi de văzut, coordonatele și măsura de realizare autentică a persoanei ca personalitate iconică, care se păstrează în acest chip dinamic al integralității participative – în Trupul Mistic –, precum cel revelat în *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu* de către Cuviosul Dumitru Mărturisitorul, adevăratul părinte al filocaliei românești.

Neofit și I. Misailescu

Întrupare sau reîncarnare?

Se știe că metempsihoza sau reîncarnarea este o teorie, evident metafizică, potrivit căreia sufletul, după moartea trupească, intră în alt trup omenesc sau de animal și străbate astfel un ciclu de morți și renașteri până la o zisă iluminare sau eliberare din acest ciclu.

Cineva l-a întrebat pe Sfântul Paisie Aghioritul:

– Părinte, cum oare unii oameni, chiar și cultivați, cred în metempsihoză?

Marele Bătrân a răspuns:

– Metempsihoza le convine oamenilor și mai ales ateilor și necredincioșilor. Este viclenia cea mai mare a diavolului. Diavolul îi ține într-o viață de păcat, cu gândul că sufletul pleacă și revine de mai multe ori în această lume. „Ei, dacă de data aceasta nu reușești, le spune diavolul, vei reveni în viață și vei reuși a doua oară. Și dacă iarăși nu reușești, vei veni, vei reveni, vei evolua[1]... De aceea unii ca aceștia și spun: „Nu-i nimic dacă fac și acest păcat", și nu le pasă. Trăiesc fără luare-aminte și nu se pocăiesc. Vezi cum îi orbește diavolul și cum îi prinde în iad? Nu am văzut un vicleșug al diavolului mai mare decât acesta, cu care să-i adune pe oameni în iad! Și dacă diavolul te prinde bine o dată, oare te va mai lăsa să te întorci? Aceasta este teoria cea mai rea dintre toate teoriile hinduiste"[2].

---

[1] În paranteză să remarcăm că această teorie a reîncarnării e similară cu cea evoluționistă, ambele promovând, fiecare pe nivelul ei, așa-zisa „autodevenire".

[2] Cuviosul Paisie Aghioritul, *Nevoință duhovnicească*, Editura Evanghelismos, București, 2003, pp. 248-249.

Odată, seara târziu, a trecut pe la Coliba Cuviosului Paisie un tânăr. „La vremea aceasta, voinicule, vreau să citesc Vecernia", îi spune Marele Bătrân. „Încă te mai ocupi cu acestea?", m-a întrebat acela și a plecat. A venit a doua zi și mi-a vorbit despre niște vedenii. „Ai folosit cumva haşiş?", îl întreb. „Da, mai demult, însă atunci când am văzut vedeniile nu mai foloseam", îmi spune. „Citești cumva despre metempsihoză?". „Da", îmi răspunde. Ei bine, aici o păţise. A citit despre metempsihoză, a intrat egoismul înlăuntrul său și i-a plăsmuit vedenii cum că în urmă cu mii de ani a fost un om mare și bogat. Apoi a văzut în vedenie că s-a suit la Cer, dar nu-l aveau scris acolo și i-au spus să coboare. Diavolul îi făurise toată această fantezie. „Toate acestea sunt basme, îi spun, iar tu le crezi?"[3].

Din nefericire există și oameni cultivaţi care cred în astfel de bazaconii. Acolo, lângă Coliba Sfântului Paisie, un alt monah avea un măgar pe care, povestește Marele Bătrân, „l-am numit Naser, deoarece era vioi. Într-o zi a venit un grec care trăia în Elveţia și a auzit că-l strigam pe măgar Naser. După o vreme, când a venit din nou, a adus o cutie cu dulciuri ieftine şi o alta cu dulciuri scumpe. „Acestea sunt pentru Sfinția Ta", mi-a spus și mi-a dat dulciurile cele ieftine. „Dulciurile cele scumpe sunt pentru Naser, a adăugat el. Mi-am dat seama încă de data trecută (când am venit pe aici) că acesta este Naser. Atunci când l-am întâlnit, mă privea cu o privire tristă și mi s-a frânt inima". Credea că Naser se reîncarnase și devenise măgar. „Bre, eşti sănătos la cap? l-am întrebat. Eu l-am numit Naser, pentru că era un măgar vioi". Dar în nici un chip nu credea ce-i spuneam"[4].

Legat de același măgar, Cuviosul Paisie mai povestește o întâmplare: „Mai demult, în Sfântul Munte, un monah de la o chilie vecină avea un măgăruș care îl ajuta la treburi.

[3] *Ibidem*, p. 249.
[4] *Ibidem*, pp. 249-250.

Eu i-am pus numele de Naser. La mine venea adeseori un medic, care participa la congrese internaţionale şi a auzit că îl strig pe măgăruş Naser. Într-o zi a venit iarăşi acel medic şi, auzindu-mă că îl chemam adeseori pe Naser, mi-a spus:

– Am simţit, Gheronda, mi-am dat seama că este Naser. Chiar îi seamănă. (Profesorul care credea în reîncarnare voia să spună că măgăruşul era următoarea reîncarnare a preşedintelui Naser al Egiptului).

– Măi, crezi în aceste lucruri? Eu astfel obişnuiesc să-l strig pe măgăruş.

– Gheronda, nu vă ascundeţi de mine, căci mi-am dat seama că el este.

– Tu, un om de ştiinţă atât de mare, care mergi la atâtea congrese în toată lumea crezi în astfel de lucruri?”[5]

Monahul aghiorit care relatează întâmplarea comentează: „Starețul ne-a spus această istorie și pentru a accentua că o învățătură greșită îl poate arăta neghiob chiar și pe un om de știință serios”[6].

Marele Bătrân continuă: „Aceasta nu este nimic. Să vă spun altceva mai grozav. Cu mai mulţi ani în urmă au mers nişte germani în Creta să facă o comemorare a germanilor care fuseseră ucişi acolo în timpul ocupaţiei lor (dintre 1941 şi 1945). În timp ce făceau comemorarea, trece un cretan cu măgarul său încărcat cu diferite lucruri. Când măgarul i-a văzut pe oameni adunaţi acolo a început să ragă. Unul dintre germani a crezut atunci că măgarul era fratele lui care murise în război şi se reîncarnase. Credea că îl recunoscuse şi îl salutase prin răgetul lui. De aceea germanul a luat poziţie de drepţi şi tac, l-a salutat milităreşte... Şi pune-te pe bocete!... Apoi se duce repede la ţăran şi-i spune: „Cât vrei pe el, căci vreau să-l cumpăr?”. „Bre, du-te de aici!”, îl refuză ţăranul. Germanul îi număra mărcile: „Atâtea?

[5] Nicolae Zurnazoglu, *Cuviosul Paisie Aghioritul. Mărturii ale închinătorilor*, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2006, p. 160.
[6] *Ibidem.*

Atâtea?". „Du-te și lasă-mă!", îi spunea acela. În cele din urmă cineva îi șoptește țăranului: „Bre, prostule, îl plătește pe măgar ca pe Mercedes! Dă-i-l". Atunci țăranul a luat lucrurile de pe măgar, i-a scos samarul, l-a eliberat, iar germanul l-a luat cu ochii înlăcrimați și l-a dus în Germania!"[7]

Amiradis Athanasios, ofițer în rezervă din Yanniţa, cel mai mare oraș din regiunea Macedonia Centrală din Grecia, mărturisește: „În perioada 1991-1992 eram ispitit de înșelările și teoriile hinduiste potrivit cărora, chipurile, omul moare și se naște iarăși. Am urmat și anumite seminarii de esoterism și ocultism într-o școală din Athena, care, așa cum am aflat mai târziu, are filiale și, din păcate, victime ale înșelării în toată Grecia. Așadar, am fost influențat de lucrurile acestea, totuși, ceva nu-mi pica bine. Din acest impas m-a scos Starețul Paisie. Am mers la Colibă cu credință în persoana lui. Răspunsul său la faptul dacă există cu adevărat metempsihoză și reîncarnare a fost categoric. Mi-a venit ca o catapultă și am început să mă trezesc din letargie. „Nu există, copilașul meu, metempsihoză și reîncarnare. Toate acestea sunt meșteșugiri ale satanei, ca să vă răpească sufletele. Îți spune: «Păcătuiești în viața aceasta? Să nu te preocupe aceasta. În altă viață ai să te îndrepți». Dar care altă viață? Nu EXISTĂ ALTĂ VIAȚĂ! Și «haț»! Îți răpește satana sufletelul! Toate acestea sunt meșteșugirile satanei!", a subliniat Starețul. Și astfel a început înlăuntrul meu dispoziția pentru pocăință și Spovedanie"[8].

Dionysios Farasiotis, un ucenic al Sfântului Paisie, în perioada sa de căutări a întâlnit în ashramurile din India pe o nemțoaică, care primise acolo numele hindus Prakas.

„Nu-i cunosc numele creștin, mărturisește Dionysios. Era o femeie frumoasă și cultivată, de origine nobilă, având în jur de 45 de ani. Soțul ei se bucura de reputația unui om

[7] Cuviosul Paisie Aghioritul, *op. cit.*, p. 250.
[8] Nikolaos A Zournatzoglou, *Mărturii ale închinătorilor. Cuviosul Paisie Aghioritul 1924-1994*, Editura Egumeniţa, Galați, 2014, p. 326.

puternic și influent în Germania, unde petreceau o viață mondenă, plină de recepții și călătorii". Aceasta i-a mărturisit: „Simțeam un mare gol în felul de viață pe care îl duceam. Toți erau preocupați de lucruri stupide: ce haine port, cât de scump este materialul, ș.a.m.d. Pentru a-și „umple" viața cu ceva, a deschis un magazin alimentar specializat în comercializarea produselor dietetice. Dar n-a rezistat nici cu o astfel de activitate decât câțiva ani. Simțea un vid lăuntric, începuseră, în consecință, și neînțelegerile cu soțul ei.

– Ce aștepți de la propria ta viață? îl întrebam pe acesta.

– Fericire, îmi răspundea el, și să ajung tare ca piatra, să nu mai simt nimic.

Așadar, femeia credea că în viața următoare bărbatul ei se va reîncarna în... piatră, întrucât aceasta era dorința lui. În ciuda vastei sale culturi, nu putea identifica problema soțului ei prin prisma psihologiei, ci prefera fuga iresponsabilă către o explicație metafizică facilă (teoria reîncarnării – n.n.), fără implicații grave pentru prezent. Insist asupra expresiei „pentru prezent", întrucât consecințele pe termen lung ale unei soluții metafizice greșite, izvorâte dintr-o înșelare, sunt uriașe: distrug vieți și provoacă suferințe sufletești insurmontabile (și, în cele din urmă, îți pecetluiește soarta în veșnicie – n.n.).

Prakas se simțea dezgolită. Aspira către un mod și un scop mai înalt al existenței. În căutările ei, a cunoscut yoga, l-a întâlnit pe guru și a părăsit toate lucrurile care o mai legau de trecut. S-a ras în cap, s-a îmbrăcat cu rasa portocalie, a devenit discipolă a gurului și a început să practice yoga. „Copiii mei mă văd o dată – de două ori pe an. Mă roagă să-mi las părul lung și să mă îmbrac normal, fiindcă le e rușine cu mine", îmi spunea ea, amuzându-se pe seama diferențelor dintre civilizații. Era un suflet inteligent, plin de bunătate. Mă simpatiza și își dorea să mă vadă și pe mine devenind swami. Mi-a propus de multe ori să rămân în ashram, numai că eu adulmecasem deja adâncurile

ortodoxiei, în vreme ce pe ea mediul protestant german o secătuise, îi nimicise potențele unei adevărate viețuiri creștine, iar sufletul ei nu se putea hrăni cu ceea ce-i oferea materialismul, cu modul occidental de viață, care nu era altceva decât un ateism practic”[9].

Desigur, acești germani și greci pomeniți mai sus erau străini de creștinism, de duhul Ortodoxiei. Mai ales în Occidentul descreștinat, părăsit de Duhul Sfânt, au intrat alte duhuri, cu alte învățături, prin fel de fel de guru din India și prin organizații de tip New Age, care le promovează învățăturile și folosesc tehnicile corespunzătoare, anume yoga și meditația.

Rectorul Sfântului Munte arăta că celor fără discernământ, deschiși spre astfel de teorii metafizice, „Diavolul le cultivă imaginația într-o măsură foarte mare, iar apoi îi înșeală. ... Hinduşii, deşi sunt un popor inteligent, deşi au neliniști metafizice şi multă inimă, se ocupă cu așa numita filozofie, cu rătăciri şi vrăjitorii zăpăcindu-i pe europeni cu teoriile lor. ... Vin şi aici în Grecia şi înşeală lumea cu nirvana, cu pasivitatea, cu reîncarnările... în cărţile lor folosesc şi părți din Sfânta Scriptură, din Filocalie, de la Sfinții Părinți şi astfel atrag lumea. Unde se auzea mai demult ca ortodocşii să creadă în teoriile hinduiste? Acum însă, deşi e greu s-o spui, chiar şi unii oameni serioşi susțin astfel de neghiobii şi dau bani grei pentru aceasta. Hinduismul a făcut multă vătămare.

Ortodoxia are minunea şi Harul dumnezeiesc. Hinduismul are magia şi filozofia. El înlocuieşte minunea cu magia şi Harul dumnezeiesc cu filozofia. Diavolul dă puteri guruşilor, vrăjitorilor etc, pentru că aceştia îi dau drepturi. Şi astfel, aceia pot face zise „minuni”, iar cel care le vede, îi admiră[10].

---

[9] Dionysios Farasiotis, *Mari inițiați ai Indiei și Părintele Paisie*, Editura Paisios, București, 2019, pp. 206-207.

[10] Cuviosul Paisie Aghioritul, *op. cit.*, pp. 252-253.

Nenorociții de oameni sunt atrași, pentru că s-au depărtat de Dumnezeu și au ajuns la întunecare. ... Ce să mai spui? Mare zăpăceală! La Paris, lângă o biserică romano-catolică scrie: „Aici se învață exercițiul rugăciunii prin metoda yoga". Unde au ajuns! După aceea încep problemele psihologice și înnebunesc"[11].

Preocupat de acest subiect, Dionysios Farasiotis pune față în față învierea creștină cu reîncarnarea hindusă:

„Pe de o parte, cunoaștem prea bine cuvintele Domnului: „Cel ce crede întru Mine are viață veșnică... și Eu îl voi învia în ziua cea de apoi... Eu sunt învierea și Viața" (In. 6, 47; 6, 54; 11, 25).

Pe de altă parte, avem teoria reîncarnării, îmbrățișată de multe popoare antice. Prin puterea adevărului creștin, această rătăcire a încetat să mai tiranizeze viețile oamenilor în multe părți ale lumii. Totuși, se întreprind actualmente eforturi susținute de a o „transfera" mentalității occidentale.

Conform acestei teorii, lumea este o școală prin care sufletul trece de nenumărate ori. El renaște de fiecare dată într-un trup nou, fie bărbătesc, fie femeiesc, fie animal, fie chiar și în „carcasa" oricărei specii din regnul vegetal. Condițiile noii nașteri depind de faptele vieții precedente. Astfel, dacă cineva a dus o viață plină de fapte rele, când se va naște din nou va fi un om sărac, sau un animal, sau chiar o plantă[12].

Ceea ce gurușii indieni ascund însă cu multă grijă de discipolii lor este faptul că, potrivit codicelui intitulat Legile lui Manu, venerabila carte a tradiției hinduse care convertește învățătura Vedelor în legi sociale, este mai probabil ca cineva să se reîncarneze ca animal sau ca făptură

[11] *Ibidem*, p. 257.

[12] Din punct de vedere creștin a te reîncarna într-un animal sau într-o plantă e un nonsens, pentru că fără conștientizare o astfel de ispășire nu poate aduce metanoia, schimbarea de mentalitate absolut necesară.

demonică, decât ca om. Cartea oferă spre edificare și următoarea parabolă: o broască țestoasă trăiește în adâncurile mării și scoate capul la suprafață o dată la o sută de ani. Un inel plutește undeva la suprafața apei. Pe cât este de probabil ca broasca să-și scoată la un moment dat capul la suprafață trecându-și-l tocmai prin acel inel, tot pe atât este de probabil ca o ființă să se reîncarneze după moartea sa în trup omenesc.

Ei bine, această credință este asumată de nenumărate mișcări New Age care vor, în același timp, să se prezinte drept științe! „Știința yoga" – a devenit o sintagmă vehiculată obsesiv de către yoghini. Pe de altă parte, în funcție de context, aceiași yoghini clamează cu vehemență: „Și creștinii, exact ca și noi, cred că...", sau „Știți că Hristos a fost un mare yoghin...", sau „Între noi și creștini nu există diferențe semnificative...". În felul acesta sunt cultivate cu perfidie cele mai stridente autocontradicții, pentru a-i seduce atât pe ignoranții științei, cât și pe ignoranții creștinismului.

Merită semnalat și faptul că teoria metempsihozei nu a existat dintru început în gândirea tradițională indiană. Așa cum arată D. K. Velissaropoulos în „Istoria filosofiei indiene", „Ideea reîncarnării (samsara) era necunoscută arienilor (datați ca ajungând în India la 1500 î.Hr., venind din Iranul și Afganistanul de astăzi). Ideea reîncarnării a pătruns în religia și filosofia indiană pentru ca morala să dobândească un subiect care să poarte greutatea responsabilității faptelor dincolo de moarte[13].

Punctul de vedere al Bisericii este fundamental diferit. Creat de către un Dumnezeu Trinitar și Personal, omul are început, dar nu și sfârșit. Se naște la un moment dat, în timp, pentru a vieții veșnic. În această lume va trăi o singură dată. După moarte, fiecare suflet este judecat de

[13] Din nou: cum ai putea purta responsabilitatea faptelor când te-ai încarnat într-un animal sau într-o plantă?

Dumnezeu și, potrivit cu faptele sale, va dobândi sau nu Raiul. Pe parcursul acestei vieți, Dumnezeu îi oferă omului foarte multe prilejuri de a se face vrednic de fericirea veșnică.

Adresându-se cândva unui grup de tineri, bătrânul Paisie le-a spus: „Ați înțeles că am venit aici ca să dăm examene? Să ne punem temelia duhovnicească, să câștigăm Raiul. Acum și numai acum, căci nu vor mai fi restanțe în septembrie!”[14].

Altă dată, întrebându-l despre reîncarnare, mi-a răspuns: „Fii atent aici! Aceasta este cea mai mare capcană a Diavolului. Omul se gândește că nu contează dacă nu reușește în viața aceasta, că va reuși în cealaltă. Astfel se relaxează în toate privințele și se usucă duhovnicește. Diavolul știe însă foarte bine că nu există data viitoare. De aceea îi și întinde această înfricoșătoare cursă”.

În Epistola către Evrei citim: „Este rânduit oamenilor o dată să moară, iar după aceea să fie judecata” (Evr. 9, 27). Domnul Iisus Hristos va fi Judecătorul tuturor oamenilor. El Însuși ne vorbește despre Sine în Evanghelie astfel: „Când va veni Fiul Omului întru slava Sa și toți sfinții îngeri cu El, atunci va ședea pe tronul slavei Sale și se vor aduna înaintea Lui toate neamurile și-i va despărți pe unii de alții, precum desparte păstorul oile de capre. Și va pune oile de-a dreapta Sa, iar caprele de-a stânga. Atunci va zice împăratul celor de-a dreapta Lui: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea pregătită vouă de la întemeierea lumii”... Atunci va zice și celor de-a stânga: „Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic care este gătit diavolilor și îngerilor lui”“ (Mt. 25, 31-41).

O altă deosebire uriașă: hindușii cred că atunci când cineva ajunge la desăvârșire își pierde persoana, prin identificarea deplină cu Brahman – ipostaza dumnezeului absolut și impersonal. Existența omului se neantizează,

[14] Altfel spus, nu există reîncarnare.

pulverizându-se în oceanul dumnezeirii impersonale. De aceea, el nu se va mai naște niciodată din nou, pentru că nici măcar nu mai există. Creștinii cred exact contrariul. Persoana umană există veșnic, ea nu va cunoaște niciodată un sfârșit. În această viață, omul inaugurează conștient o relație personală cu un Dumnezeu Personal, o relație care se va păstra în veșnicie. Păzind poruncile lui Hristos, împărtășindu-se cu Trupul și Sângele Lui, omul se unește ontologic cu Dumnezeu, devine Dumnezeu prin har, și în acest mod participă veșnic, ca persoană distinctă, la Viața lui Dumnezeu. Desăvârșirea creștină constă în realizarea acestei comuniuni personale cu Dumnezeu. Aceasta este menirea omului în veșnicie.

Așadar, reiese o dată în plus că teza ilicită a pretinselor „asemănări spirituale" dintre creștinism și hinduism este destinată exclusiv racolării acelei mase de așa-ziși creștini care nu stăpânesc nici cele mai elementare cunoștințe despre conținutul învățăturilor lui Hristos, care nu au habar de cuvintele Sfântului Evanghelist Ioan: „Oricine se abate și nu rămâne în învățătura lui Hristos nu are pe Dumnezeu; cel ce rămâne în învățătura Lui, acela are și pe Tatăl și pe Fiul" (II In. 1, 9); „Iubiților, nu dați crezare oricărui duh, ci cercetați duhurile dacă sunt de la Dumnezeu, fiindcă mulți proroci mincinoși au ieșit în lume" (I In. 4, 1)"[15].

Dincolo de tragi-comicul situației cu măgarii din relatările Părintelui Paisie, s-a făcut o comparație între înțelegerea conceptului de reîncarnare în India și metamorfoza pe care a suferit-o prin adoptarea lui în Vest. În societățile tradiționale unde a apărut acest concept, reîncarnarea este înțeleasă ca o perpetuă suferință rezultată din zădărnicia existenței sufletului în afara lui Brahman (principiul impersonal pe care indienii îl gândesc ca sursă

[15] Dionysios Farasiotis, *op. cit.*, pp. 388-392.

originară și transcendentă a întregii creații). Gandhi a intuit lipsa de sens mântuitor a religiei hinduse și spunea despre reîncarnare că este o povară mult prea grea pentru om. În viziunea hindusă, omul poate singur, prin conectarea la acest principiu ultim, să se tragă de moț și să se elibereze din ciclul reîncarnărilor. În înțelegerea occidentală, efortul tragerii de propriul moț până la marea eliberare este eliminat printr-o rezolvare practică: reîncarnarea devine o promisiune mântuitoare *per se*: te tot reîncarnezi și până la urmă se întâmplă. Cumva ca la școală odinioară, când unul tot repeta clasa și până la urmă profesorii îl treceau doar ca să scape de el, fără ca acela să fi învățat ceva, fără să se fi prins ceva de el.

Cred că unul dintre scopurile primelor cărți ale Părintelui Ghelasie a fost acela de a ajuta pe acești rătăciți de care a fost vorba mai sus. Înainte de toate, isihastul de la Frăsinei aduce o clarificare smerită pe care toți cei care îl contestă ar trebui să o ia în seamă: „am căutat câteva „repere" Creștine. „Căutările mele" sunt strict Personale și nu mă consider un „învățător sau un revelator" de Adevăruri și nu vorbesc în „numele teologiei", ci sunt Căutări „strict Personale", care de pot folosi și altora m-aș bucura"[16].

Odată, cineva l-a întrebat:

– Ce părere aveți despre reîncarnare?

Răspunsul a fost:

– Măi, tăticule, sunt lucruri drăcești. Cum are loc pretinsa reîncarnare? În anumiți oameni căzuți locuiește câte un duh necurat. După ce omul moare, acela rămâne pe pământ și caută alt locaș. Și după o generație sau mai multe apare cineva în care se încuibează cu toate memoriile acelea grele ale omului dinainte, iar cel de-al doilea are sentimentul că le-a mai trăit. Și omul care nu e apărat de

[16] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Taina filiației*, Editura Platytera, București, 2011, p. 70.

credință și de tainele dumnezeiești e pradă înșelării, se identifică cu memoriile celui dinainte.

A fost un frate la Frăsinei care era bolnav și psihic, dar și stăpânit de un duh necurat și acesta vorbea prin el. Și se întâmpla că vorbea cu câte un monah și-l caracteriza în câteva cuvinte, de rămânea acesta uluit. Și zicea: „Eee, eu am fost dintre cei care l-au ispitit pe Cain, eu sunt un duh bătrân, ce știți voi!" Îi zicea unuia, de exemplu, „Ieri te-am aruncat în cutare păcat", de ajungeau unii monahi să fugă de el, să-l ocolească. Asta e cu știința lor și memoriile lor le pot imprima în mintea oamenilor în care nu este imprimată dragostea de Dumnezeu"[17].

Iată câteva dintre reflecțiile teologice, dintre „Căutările „strict Personale"" asupra acestei teme ale lui avva Ghelasie.

„ÎNTRUPAREA este o TAINĂ a Creației Lui DUMNEZEU, pe când „re-încarnarea" este o „Întrupare repetată, succesivă și evolutivă". În sens Creștin, nu există decât o „singură Naștere și o singură Întrupare Ființială" a Fiecărei Existențe în parte[18]... Noi avem o „singură libertate": de a fugi de DUMNEZEU și de a ne REÎNTOARCE la DUMNEZEU. Această „UNICĂ INTRARE și ieșire" este supărătoare multora. „Re-Încarnarea karmei" este mai facilă, de aceea este agreată de mulți. Creștinismul nu admite „re-Încarnarea karmei" ... Noi nu ne „prefacem" prin „reîncarnări succesive", ci prin INTRAREA la MASA VIȚELULUI GRAS-TRUPUL HRISTIC"[19], prin comuniunea cu Hristos în mod real în Euharistie. Dacă ne-am preface prin reîncarnări succesive ar fi prin propriile puteri, un fel de „evoluționism spiritual", nu ca dar al lui Dumnezeu.

Iată o abordare a lui avva Ghelasie dintr-o altă perspectivă a aceeași teme, anume din perspectiva asumării

[17] Florin Caragiu, *Cuviosul Ghelasie isihastul*, Editura Platytera, București, 2004, pp. 147-148.
[18] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Taina filiației*, pp. 69-70.
[19] *Ibidem*, p. 107.

Destinului Hristic de Mântuire: „Unii se întreabă cum mai Creează Dumnezeu Suflete Nevinovate pentru niște Corpuri păcătoase și bolnave... Aici este Taina Creștină, a Menirii Hristice de Mântuire și Înviere din moarte a Creației căzute. Unii cred că Sufletul nostru este totodată Naștere din Sufletul Părinților, iar alții că este o Reîncarnare a Unui Suflet ce a mai fost și face evoluția Creației. În viziunea pur Creștină, Creația nu se poate Crea pe Sine, încât Sufletul nostru nu se poate Naște din Sufletul Părinților, iar Reîncarnarea de asemenea este nedemnă de o Creație Completă a Lui Dumnezeu. Creația nu evoluează de la inferior la superior, nici nu trece prin planuri Corporale diferite, nici prin renașteri succesive, ci este o Creație Completă și Deplină ca Rai, dar în involuție și destructurare după căderea din Rai, ca și în Restructurare-Restabilire spre Chipul Perfect primordial pierdut.

Dumnezeu Creează direct Orice Suflet Nou de Copil! (Unii vor zice:) Cum, un Suflet Nevinovat să se Întrupeze într-un corp păcătos și bolnav? Este o condamnare! În sens Creștin nu este o condamnare, ci o „Asumare" de Destin Hristic de Mântuire. După cum Domnul Hristos Vine Nevinovat și ia păcatele Lumii în Vederea Salvării Lumii, ca Act de Dăruire și Supremă Iubire, așa fiecare Suflet nou creat de Copil, Vine în Lume cu Destin Hristic de Mântuirea Părinților lui. Suflete al meu, dacă ești Copil Creat al Lui Dumnezeu și fratele Domnului Hristos Omul Dumnezeu, oare nu vrei și tu să fii Un Urmaș Asemănător lui Hristos pentru Părinții tăi?... Dumnezeu este Iubire Deplină, tu nu vrei să fii asemenea? Noi ne Naștem totodată ca Trup din Părinți păcătoși, fapt care atrage Nașterea-Crearea de Suflet din partea Lui Dumnezeu.

Informațiile păcătoase ale Trupului pătrund până în Conștiința Sufletului. Sufletul meu, ca Iubire, nu se murdărește de acestea, dar le „Primește" ca pe o Cruce în vederea Curățirii lor. Doamne, eu Moștenesc păcatele adamice care

nu îmi distrug Sufletul, ci îl fac Menire Hristică de Curățire a acestor păcate. Doamne, Tu îmi Ceri, ca Demnitate de Fiu al Tău, să iau aceste păcate ca pe o Cruce a Mântuirii Părinților mei. Doamne, Tu mă Creezi cu Daruri Speciale de Suflet tocmai în Vederea acestei Cruci de Moștenire de la Părinți. Eu nu sunt un condamnat al păcatelor Părinților mei, ci un Mântuitor al Părinților mei. Doamne, oare să refuz eu această Demnitate pe care Mi-o Dai? (Oare să) Mă simt nedreptățit?... Iubirea poate lua Suferința nu ca nedreptate, ci ca pură Iubire ce se Depășește pe ea Însăși. ... Tu, Doamne, îmi înzestrezi Sufletul cu Iubire pentru Mântuirea Părinților mei și așa este posibilă ștergerea păcatelor. Eu depășesc egoismul propriei reîncarnări (să reținem această expresie – n.n.), trec peste condamnarea nedreaptă a unor păcate străine, mă Urc până la Dumnezeiasca Iubire de Jertfire Hristică pentru Părinții mei și așa „Eu" sunt Un Suflet Demn de Chipul de Fiu al lui Dumnezeu și un Copil Mântuitor al Părinților mei"[20].

În aceeași lucrare *Isihasm, Dialog în Absolut* Părintele dezvoltă această temă: „Noi, ca Realitate Integrală, suntem Întrepătrundere de Conștiință de Suflet și Rațiuni Energetice de Corp. Dacă nu ar fi fost căderea din Rai, această Întrepătrundere ar fi fost fără adaosurile subconștientului căzut și păcătos... Noi, ca Suflete Nou Născute-Create ne „Asumăm Hristic" tot subconștientul Părinților cu întregul Neam până la Adam, cu Destinul de a Interveni și a-l Mântui de păcat. În Suflet noi avem Ochiul Logos și Haric care ne dă Capacități pe „măsura" moștenirilor de la părinții Pământești, dar totodată avem Libertatea de a ne Asuma sau nu acest Destin Transcendental. Când se Întrupează Sufletul Nou Născut-Creat în Corpul Copil plămădit de Părinți, Sufletul își asumă toată Moștenirea păcatelor, încât

[20] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Isihasm, Dialog în Absolut*, Editura Platytera, București, 2007, pp. 30-31.

subconștientul, atât de Suflet cât și de Energii Corp, se Suprapune și se face o Unitate cu tot Psihologicul. S-a văzut că Sufletul nostru nu se poate Naște din Sufletul Părinților, că Ființa de Creație nu se poate Crea pe Sine Însăși, de aceea Sufletul este Creat Direct de Dumnezeu.

În schimb, Subconștientul Părinților și cel Sufletesc ce este Creația-Adaosul Părinților se Transmite Copilului. Noi Moștenim și subconștientul de Suflet al Părinților, care nu este parte de Suflet, ci adaos de cădere păcat, subconștientul fiind „adaosul căderii" din Rai. Aici fac confuzii unele Mistici, care consideră că așa-zisa „Karmă Mentală" este din Viețile anterioare! Noi Preluăm toată Moștenirea păcatelor ca Subconștient, ca Asumare Hristică pentru Mântuirea Părinților noștri. Dar avem și Capacități de Mântuire, ca Destin Hristic Dăruit la Crearea Sufletului de către Dumnezeu. Noi nu ne Naștem la întâmplare, ci cu Puteri și de Suflet și de Corp pentru Mântuirea Părinților, cât și a noastră personală.

Noi nu Regenerăm Sufletul Părinților Pământești, ci Regenerăm Corpul lor, dar totodată Regenerăm subconștientul lor păcătos dacă nu suntem la Înălțimea de Mântuitori ai Părinților noștri. Subconștientul Sufletelor Părinților este în „jurul Sufletelor lor", nu este în Interiorul Sufletelor, și așa noi, Copiii de Creație, Preluăm din acest subconștient ca Moștenire. Subconștientul căderii nu „atinge" Esența Sufletului, dar îl întunecă, îl murdărește. Noi Moștenim această murdărie și avem Misiunea Transcendentală să o Curățim"[21].

Am reliefat mai sus expresia „egoismul propriei reîncarnări", căci prin comparație cu viziunea creștină, această viziune reîncarnaționistă este strict individualistă. Părintele Ghelasie scrie în acest sens: „Egoismul din Misticile ne-Creștine de a Refuza pe Părinți ca Preluare de

[21] *Ibidem*, pp. 131-133.

propriu Eu, este inferior Iubirii și Dăruirii de acceptare a Continuității Părinților ca Propriu Eu. Părinții rămân Părinți și Eu sunt Eu, neamestecați. ... Nu Părinții mei se Reîncarnează prin Mine, ci Eu îi Reîncarnez[22], Multiplicându-i printr-un Nou Eu Prelungire din Ei, neamestecându-ne[23]. Eu sunt Reîncarnarea lui Adam și totodată încă Un Adam. Și tot așa copiii-Urmași. Copiii sunt Egali cu Părinții și peste Ei și în Plus decât Ei. Căderea Creației își Adaugă și ea Chipul Decăzut de Asociere-Străin și parazitar. Mulți ar Dori Reîncarnarea Calităților Părinților (deci nu a sufletelor – n.n.), dar Refuză Moștenirea Păcatelor Lor.

Măreția Reîncarnării Creștine este tocmai Preluarea Păcatelor Părinților, ca o Mântuire a Părinților de către Copiii lor[24]. Incapacitatea de a fi Mântuitorul altora face Refuzul de a accepta Reîncarnarea Părinților în Tine... (Însă) Creația lui Dumnezeu nu este din Singularități ce fac Cicluri de Reîncarnare, ci este Multiplicare de Creații Părinți Chip de Dumnezeu Tatăl, care nu se Metamorfozează în alte Proprii Chipuri, ci se Transpun în Alte Chipuri de Sine, fără să se Piardă pe Sine, rămânând ca Sine și totodată Transpunându-se în Alți sine-Copii dincolo și peste Sine"[25].

---

[22] Aici expresia e una tare, care va șoca pe mulți. E evident că vrea să spună: nu reîncarnez sufletele părinților, ci asum subconștientului lor, păcătoșenia lor, a neamului – aceasta numește aici Părintele reîncarnare. Cum primele cărți ale sale, din care am și luat acest citat, se adresau căutătorilor confuzi, în capul cărora era la loc de cinste și conceptul de reîncarnare, cred că avva Ghelasie a folosit acest termen dar i-a dat un sens creștin, dinamitând vechiul sens.

[23] Aceasta validează afirmația de mai sus de schimbare completă a sensului cuvântului reîncarnare în acest context. În acest sens vine și expresia următoare din text.

[24] Să remarcăm aici o expresie și mai șocantă pentru un neinițiat în textele Părintelui Ghelasie: „Reîncarnarea Creștină", prin care înțelege neechivoc „Preluarea Păcatelor Părinților" și nimic altceva. Următoarele fraze din text întăresc cele afirmate.

[25] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Memoriile unui isihast. Iscusința trăirii isihaste*, Editura Platytera, București, 2006, pp. 84-85.

Așa cum ne-a obișnuit, Părintele revine nu o dată asupra oricărei teme pentru a ne ajuta să ne fixăm reperele, să o adâncim și să o mutăm din memoria pe termen scurt în memoria pe termen lung. Adesea cu această ocazie adaugă o nouă tușă, fie ea cât de mică, adâncește o altă latură, șlefuiește o altă fațadă a temei.

Iată o mostră legată de subiectul nostru: „Sufletul Chip de Dumnezeu este Creat de Dumnezeu în Vederea și în Legătura cu Noul Corp Format din anume Părinți. De aceea în Mistica Creștină nu este Reîncarnare, ci Întruparea Unui Nou Suflet ce își asumă ca Dăruire și Dragoste o Moștenire a Părinților săi trupești.

Noi, ca Urmașii lui Adam, nu venim pe Lume ca Adam, direct prin Dumnezeu, ci avem o Dublă Venire, ca Suflete venim cu adevărat tot de la Dumnezeu, iar ca Trupuri-Corpuri venim din Părinții noștri trupești. Și mai mult, Dumnezeu ne Creează Noul nostru Suflet ținând cont de Corpul pe care-l avem din Părinții noștri. Unii văd aici o Nedreptate. De ce un Suflet Curat să se Întrupeze într-un Corp Păcătos? (Invers, slăbănoaga noastră rațiune consideră că) Dacă Sufletul a Păcătuit Merită să se Reîncarneze într-un Corp Păcătos ca să Ispășească propriile păcate (să reținem: propriile păcate).

Aici este marea diferență între Creștinism și celelalte Religii. În Creștinism, Creația este Perfectă ca Origine și devine Imperfectă prin Despărțirea de Dumnezeu Creatorul. Dumnezeu însă nu rămâne Indiferent la Degradarea Creației Sale. În mod normal, Dumnezeu ar trebui să sisteze orice Multiplicare de Creație ca să nu se mai mărească Răul Decăderii. Dar aceasta ar fi o Siluire a Creației de a i se Opri Multiplicarea proprie, fără de care nu mai are nici o Bucurie a Vieții[26]. ...

[26] *Ibidem*, p. 117.

Dacă Reîncarnarea Misticilor ne-Creștine pune Raționamentul Dreptății de a purta doar propriile Păcate, Mistica Creștină pune Supra-Iubirea și Supra-Conștiința Mesianică, a Asumării și Participării la o Moștenire Suferindă care Strigă după un Mântuitor (Prin urmare creștinismul nu e raționalism ori dreptate raționalistă, ci iubire, mai mult Supra-Iubire și Supra-Conștiință Mesianică, a Asumării și Participării la o Moștenire Suferindă care Strigă după un Mântuitor.

Părintele continuă: Noi nu ne Reîncarnăm Propria Mizerie-Păcătoșenie, ca să o prelungim în Creație, ci noi ne Întrupăm, să Răstignim Păcatul în vederea Învierii-Mântuirii-Restabilirii totale[27]. ...Reîncarnarea, Reîntoarcerea este Fuga de Propria Vinovăție, Neputința Depășirii proprii. Mistica Hristică este Asumarea Vinovăției și Curajul Crucificării, nu în sensul de Simplă Asceză, ci ca Învierea Conștiinței și prefacerea în Icoană a Celui Păcătos"[28].

Iată o altă tușă la acest tablou, dintr-o altă carte a sa, anume din *Taina hranei*: „Dumnezeu ne dă „MEMORIALUL DIVIN" ținând cont de „Memorialul de Creație al Părinților", prin care se va „Întrupa" Sufletul nostru. Noi nu ne naștem din însuși Sufletul și Corpul Părinților, ci din „Memorialul total" al lor, prin care ne „Înrudim-Întrepătrundem" cu ei. Aici se încurcă cei care vorbesc de zisa „reîncarnare și metempsihoză"[29].

Și o tușă din *Medicina isihastă*: „Adam și Eva devin Păcătoși și Păcatul lor se Transmite tuturor generațiilor de Oameni. Ce avem Noi cu Păcatele lor?... Noi, Urmașii lui Adam, nu suntem Creații doar ale Lui Dumnezeu, cum au fost Adam și Eva, ci suntem Dublă Naștere: și Creație a Lui

[27] *Ibidem*, p. 125.
[28] *Ibidem*, p. 157.
[29] *Idem*, *Taina hranei. Rețetele medicinii isihaste*, Editura Platytera, București, 2011, p. 113.

Dumnezeu ca Suflet, și Naștere-Urmași ai Unor Părinți Omenești. Așa noi suntem Jumătate Creați de Dumnezeu și Jumătate Născuți din Părinți Omenești. Așa este normal ca să Moștenim și pe Părinți. Așa noi Moștenim Păcatele Părinților, ca Fii-Urmași ai lor. Sufletul pare Nedreptățit să se Întrupeze într-un Corp cu Păcatele Părinților...

Aici este Taina Creștină. Sufletul este Asemănare de Hristos, adică se Întrupează ca și Domnul Hristos cu Destinul-Menirea să fie un Mântuitor al Neamului-Părinților Omenești. Dacă Dumnezeu a Acceptat Luarea Păcatelor Oamenilor, oare Sufletele noastre Refuză să se Asemene Lui Dumnezeu?... Dumnezeu acceptă Crearea de Noi Suflete doar în Menirea-Destinul Hristic, altfel Însuși Dumnezeu ar fi Generatorul continuu de Imperfecțiune în Creație. De ce să mai Creeze Dumnezeu Suflete care Păcătuiesc și nu se Mântuiesc?...

Așa Dumnezeu Creează Suflete cu Puteri-Meniri de Mântuire, nu de menținere a păcătuirii. Orice Suflet se Naște astfel doar în Acceptarea Menirii de Mântuitor al Unor Părinți. De aceea odată cu Oul Fătului care are în Sine toată Informația Genetică a Părinților, Dumnezeu Creează Un Suflet căruia îi Dă Puteri Speciale-Daruri specifice după Păcatele Părinților. Noi Copiii nu ne Naștem Condamnați să Preluăm niște Păcate Străine ale Unor Părinți Oarecare din care ne Naștem fără Voia noastră...

Noi, Sufletele Nou Create, suntem Învestiți cu Puteri reale de Mântuitor Real al Părinților noștri. Noi chiar dacă nu Participăm Conștienți la această Menire Transcendentală, o Avem în Firea și Esența noastră Ființială. De aceea Fericiți Părinții care au Copii și Vai de cei care nu au Copii-Mântuitorii lor... Doar cei care fac Eforturi totale de a se Mântui Singuri au Voie să fie lipsiți de Copii. Fără Copii în mod Obișnuit nu este Mântuire după Căderea din Rai. Misticile necreștine visează la Reîncarnare, ca

posibilitatea de Mântuire în mai multe Vieți. În Viziunea Creștină nu este Reîncarnare, dar este Întrupare în Destin Hristic de Mântuire prin Asumarea Păcatelor Părinților de către Copiii lor ca Mântuitori Hristici"[30].

Misticile de tip hindus au fost numite inspirat de Părintele Ghelasie automistici, având ca simbol șarpele care își înghite coada. El observă: „Căderea din Rai „înlocuiește" Mistica SACRĂ cu „automistica profană". Isihasmul Creștin este o Regăsire a Misticii SACRE de Rai, prin ÎNVIEREA HRISTICĂ. Automistica profană are ca „bază" reîncarnarea-autoînvierea, pe când Mistica SACRĂ Creștină are ca „bază" ÎNVIEREA HRISTICĂ SUPRAÎNVIEREA"[31].

În același sens, tot Părintele notează că „mitizarea anticilor, ca metempsihoză și reîncarnare, este o denaturare a Tainei NAȘTERII din NOU"[32]. De fapt, în viziunea aceluiași, „miturile antice de „reîncarnare și reîntrupare", sunt în fond „memoria ancestrală" a Destinului de Refacere a TRUPULUI HRISTIC pierdut pe care trebuie s-o realizeze fiecare Om în parte"[33]. „Ființa Omului nu poate fi decât „Integrală" (Suflet și Corp, în UNIRE TRUP și în HAINA DIVINĂ HRISTICĂ). Anticii au uitat și au deformat mitic Memoriile primordiale ale „Omului Integral de Rai"; au păstrat însă „nostalgia" acestuia, de unde miturile „reîncarnării și transmigrației-căutării Corpului"[34].

Avva Ghelasie mai dă o lovitură teoriei reîncarnării dintr-o poziție total neașteptată pentru cei mai mulți dintre noi: „În sens creștin, Omul nu se poate „reîncarna" în

[30] *Idem*, *Medicina isihastă. Sacro-Terapia*, Editura Platytera, București, 2007, pp. 81-82.
[31] *Idem*, *Mystagogia Icoanei*, Editura Platytera, București, 2010, p. 271.
[32] *Idem*, *Foaia de practică isihastă I-XV*, Editura Platytera, București, 2016, p. 194.
[33] *Idem*, *Mic dicționar de isihasm*, Editura Platytera, București, 2015, p. 253.
[34] *Ibidem*, p. 269.

„corpuri succesive" (că ar trebui să aibă tot atâtea Suflete, Corpul fiind reflectarea Sufletului). Mai mult, Omul este DESTIN HRISTIC, nu „auto-destin", încât doar prin „TRUPUL HRISTIC" se poate „mântui" de păcat[35]. Și TRUPUL HRISTIC este „SUPRACORP" ce se „Dăruiește" doar de DUMNEZEU, nu se „auto-confecționează" (ca la reîncarnări). Creștinul nu-și „caută" propriul Corp, ci TRUPUL SACRU HRISTIC, SUPRA CORPUL DIVIN, ce nu mai este propriu, ci „Cosmic și Supracosmic". De aici „Taina ÎNVIERII HRISTICE", prin care se va face „Restabilirea" Integralității de Rai și a Mântuirii (cât și separării de cei care încă refuză DIVINUL)"[36].

De fapt, „Creștinul jinduiește după „HAINA TRUPULUI SACRU HRISTIC", ca SUPRA-Încarnare[37], ce se „Dăruiește" doar de TRUPUL EUHARISTIC LITURGIC HRISTIC. De aceea „centrul" Vieții creștine este „ÎMPĂRTĂȘIREA" din TRUPUL EUHARISTIC HRISTIC[38], ca „Plămadă" și Reînceperea „CREȘTERII TRUPULUI HRISTIC și în Propria noastră Ființialitate. INTRAREA în TRUPUL HRISTIC este Mântuirea creștinului.

Dacă Viața noastră nu este „de ajuns" ca să ne „Mântuim" (că păcatul nu se poate auto-șterge, lucru pe care îl speră adepții teoriei reîncarnării), compensația o face direct SUPRA PERSOANA HRISTICĂ, în PERSONALITATEA Căreia suntem toți. De aceea, în sens creștin, SACRUL TRUPULUI LITURGIC EUHARISTIC HRISTIC este „reîncarnarea" noastră, că mereu HRISTOS se „REÎN-

[35] Și aici se vede cu claritate că, spre deosebire de misticile orientale, creștinismul nu este o auto-mistică.

[36] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Moșul din Carpați*, Editura Platytera, București, 2013, p. 205.

[37] Să remarcăm și acest termen „SUPRA-Încarnare", care vine și el să anuleze pe cel de reîncarnare și teoria aferentă.

[38] De vreme ce „„centrul" Vieții creștine este „ÎMPĂRTĂȘIREA" din TRUPUL EUHARISTIC HRISTIC", creștinismul nu poate fi o automistică.

CARNEAZĂ LITURGIC" în „Trupul Bisericii" (adică lumea toată) și-l face „TRUP de ÎNVIERE". În sens creștin, prin TRUPUL EUHARISTIC HRISTIC noi mereu ne „reîncarnăm" și ÎNVIEM"[39]. Aici din nou, cei nealfabetizați cu limbajul Părintelui Ghelasie se vor tulbura, vor „sări în sus".

Evanghelia după Ioan se deschide cu celebrul pasaj: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut" (In. 1, 1-3). Aceasta e ceea ce Părintele Ghelasie numește „Întruparea Logosului Dumnezeiesc în Creație". Amintirea ei „se amestecă cu dorința Creației de Reîntrupare a Logosului Creator Care să Restabilească Creația. De aici „mitul reîncarnării". În viziunea Creștină este „Reîntruparea" Logosului Creator în Creația căzută. ...

În viziunea Creștină, nu Sufletul se reîncarnează ciclic în Creație, ci Logosul Creator Hristic Se „Reîntrupează" în fiecare Suflet nou Creat ce este totodată o Asumare-Iubire de Urmași-Copii ai unor Părinți de Creație. Destinul Reîntrupării Hristice este superior „reîncarnării" proprii de Creație. Creația căzută în întunericul antilumii iluzive a păcatului nu poate ieși singură la Lumină. De aceea tot Creatorul Dumnezeu Se Reîntrupează de data aceasta direct în antilumea căderii ca să Recreeze Creația. Prin Întruparea Personală Hristică, Creația capătă capacitate de Reînviere la Viața Adevărată. În fiecare Copil de Creație, ca moștenitor al păcatelor Creației căzute, se Reîntrupează ca Destin-Dar de Mântuire. Aceasta este „Reîncarnarea-Reîntruparea Adevărată", aducătoare de Restabilire și Mântuire. Logosul Personal Hristos este Cel ce Se Reîncarnează în fiecare Suflet de Creație Copil al unor părinți de Creație, El fiind Acela care Reînviază Mântuirea de păcatul căderii.

[39] Ieromonah Ghelasie Gheorghe, *Moșul din Carpați*, pp. 205-206.

Acest Arhetip Logos Hristic în Sine este confuz interpretat de mitul reîncarnărilor ciclice de Creație. Așa trăirea Isihastă este Taina Răspunsului propriu de Creație față de acest Destin Hristic de Mântuire[40].

[40] Avva Ghelasie duce explicitarea și mai departe: „În Natură, fenomenele energetice trebuie să fie „legate" de Formele Create de DIVINITATE. De aceea Natura este sub „Patronajul" exclusiv al DIVINULUI, zisa „Pronie-Asistența DIVINĂ". Formele Create sunt „Memorial de Rațiuni DIVINE", care nu pot fi „distruse" de mișcările Naturii. Ruperile Naturii de Forme produc o „separare" între substanța Naturii și Memorialul DIVIN, care se Reîntoarce la DIVIN și Revine prin ACȚIUNEA Permanentă a DIVINULUI, care nu admite ca Natura să fie „goală". Natura nu are „Suflete în sine", cum are Omul, ci doar „Reflectări de Memorial de Forme". Se vorbește și de o „Permanentizare" a „Formelor Naturii", ca „Rai al Naturii". Anticii au miturile „spiritelor Formelor din Natură", fiecare lucru chiar anorganic posedând un „tainic spirit propriu", care nu se poate rupe de Forma respectivă. Anticii mai consemnează „mitul reîncarnării-reîntoarcerii la Memorialul Formelor", ca o tendință de „Permanentizare a Formelor".

Pe Acestea DUMNEZEUL biblic tocmai în acest fel le-a destinat, ca „Lumea Rai", distrusă de „păcatul Omului", care avea Menirea tocmai în acest sens de a „ICONIZA transfigura Natura" într-o „URCARE a Naturii în DIVIN". Natura este Iconic de „Coborâre" a DIVINULUI; Omul este Iconic de „URCARE a Naturii" în DIVIN. Și doar această URCARE în DIVIN face și o „Nemurire a Formelor Naturii". De aici Taina „Prezenței Omului în Natură și a Naturii în Om". Omul prin păcat se „coboară" în Natură, în locul URCĂRII în DIVIN și așa distruge Formele Naturii. Aici se încurcă știința cu „mitul evoluției", că Natura are „legea formării Omului", pe când adevărata Lege este că „Omul are legea formării Naturii". Omul se „Leagă" de Formele Naturii, nu ca să se facă și el Natură, ci ca să URCE Natura în DIVIN. Ar veni că nu Omul se „încarnează în Natură", ci Natura se „încarnează în Părtășia la Divinitate a Omului". Miturile amestecă „Memoriile primordiale" în „memoriile păcatului". De aceea Omul trebuie să aibă „Trupul Naturii", că altfel își pierde „Menirea de Om", de a URCA Natura în DIVINITATE" (*Idem*, *Chipul Omului*, Editura Platytera, București, 2013, p. 154). Și încă o nuanță: „Dumnezeu nu se Reîncarnează în Creație, ci se Întrupează, Se Unește cu creația, o Asumă Participativ Sieși ca Dublă Realitate de Sine într-o Unicitate de Sine. Creația la fel are acest miracol de a se

Prin Botezul Hristic, Creaţia se „Reînrădăcinează" în Dumnezeu şi supraviaţa Creatoare Hristică se „Reîntrupează" în Creaţie, Reînviind şi propria Viaţă de Creaţie. Creaţia s-a despărţit de Dumnezeu. Acum Renaşte prin Reuniunea cu Dumnezeu"[41]. Acest Botez Hristic îşi află zenitul, apogeul în Euharistie. Florin Caragiu, într-o postfaţă la volumul *Scrieri isihaste* notează: „Foarte interesantă e critica pe care o face Părintele Ghelasie concepţiei despre reîncarnare, privind-o ca o memorie deformată a re-plămădirii şi reînnoirii liturgice repetate a făpturii create în Trupul Hristic prin împărtăşirea euharistică. De aceea, „centrul vieţii creştine este împărtăşirea din Trupul euharistic hristic"[42].

Şi un ultim gând al Părintelui Ghelasie: Mistica isihastă „este o Mistică Serioasă. Asta nu înseamnă simplă şi Egoistă Reîncarnare (precum în hinduism – n.n.) şi nici profană Întrupare de Spirit în Materie (precum în păgânismul grec – n.n.). Creştinismul nu este nici Metafizică Greacă, nici Orientală, ci Mistica ce le completează pe amândouă"[43].

Pr. Dan Popovici

Întrupa în Dumnezeire prin Îndumnezeire, Asumarea Personală Participativă a Lui Dumnezeu de către creaţie, ca Dublă Realitate de Chip de creaţie Unicitate" (*Idem*, *Nevoinţele isihaste. Urcuşul isihast*, Editura Platytera, Bucureşti, 2006, p. 145).

[41] *Idem*, *În căutarea unei psihanalize creştine*, Editura Platytera, Bucureşti, 2014, pp. 226-227.

[42] *Idem*, *Scrieri isihaste*, Editura Platytera, Bucureşti, 2006, p. 404.

[43] *Idem*, *Nevoinţele isihaste. Urcuşul isihast*, p. 235.

Slava deșartă/găunoasă

I

Neofit ieromonahul: Să încep cu „Bine v-am găsit”? Sau poate să facem din nou trimitere la cuvântul lui Arsenie cel Mare, pe care l-ați invocat de atâtea ori...?

Ieronim monahul: Bine ați venit! Da! N-am cum să nu fac apel la cuvântul lui pentru că, de fiecare dată – mai ales când abordăm teme neofitiene – ele sunt foarte sofisticate și la limita dintre catafatic și apofatic. Și atunci cum să nu te sperii când vorbești despre astfel de teme?

N.: Ziceam poate să provoc o intrare în subiect, în anume spirit... Hotarul dintre catafatic și apofatic e unul provocator, recunosc, mai ales atunci când, cum spune Părintele Stăniloae, catafaticul este imprimat, îmbibat de apofatic, și nu se află, așadar, în simplă extensie sau juxtapunere. Este provocator și întrucât cunoașterea catafatică și cunoașterea apofatică, căci despre cunoaștere este vorba, le văd în legătură cu subiectul cunoscător, ceea ce implică, vrem nu vrem, și antropologia, care a devenit o miză apologetică, prin trasarea hotarului autenticului personalism. Un hotar care aduce în atenție și distincția dintre ființă și energii și vizavi de chipul omului, după modelul teologic palamit în care Dumnezeu este Ființă și Energii Necreate. Atributul „necreat” asociat acestor energii, care sunt cele harice, dumnezeiești, este o tușă de hotar care le distinge de orice energie creată, de care „se leagă” multe practici, tehnici și mistici metafizice, astăzi. Sunt o realitate aceste energii create, dar nu trebuie sub nici o formă confundate cu Energiile Necreate!

Mi-a sărit mie în ochi sau, mă rog, mi-a scrijelit urechea, m-a incitat o sintagmă: *slava găunoasă*. Eram obișnuit însă, mult prea obișnuit cu *slava deșartă*. Și mă gândeam cum se poate merge pe acest traseu al găunosului, pornind de la slavă... Sau e o simplă chestiune de traducere? *Slava deșartă*, *slava găunoasă*? Este o opțiune? Deșartă sau găunoasă? Slava!

I.: Nu este același lucru slava deșartă cu slava găunoasă. Cuvântul *deșartă* traduce un cuvânt grecesc care se referă la ideea de *pustiu*, la ideea de *gol*; cum traduc latinii: „*O vanitas vanitatis, omnia vanitatus est*." „*O, deșertăciunea deșertăciunilor, totul e deșertăciune*" – cum traducem noi. *A deșerta,* în limba română, înseamnă *a goli*. Iar slava *găunoasă* înseamnă altceva. E mult mai subțire acest epitet pentru că se referă la ceea ce pare întreg, dar este scobit în interior. Este vorba despre trunchiul unui copac – care este putred și ros pe dinăuntru, este scorburos – dar înfățișarea este aparent întreagă.

Diferența este semnificativă pentru că slava găunoasă este aceea care te poate înșela ca fiind slavă autentică, neavând posibilitatea să deosebești, să vezi găunoșenia. Este diferența între slava pe care o primești de la Dumnezeu, care este consistentă, și slava pe care o arată diavolul Mântuitorului pe Muntele Carantaniei, slava lumii acesteia pe care el i-ar fi dat-o dacă i s-ar fi închinat lui. Or, aceasta este slava găunoasă.

Sensul acesteia nu ține atât de traducere, cât de a face distincția dintre slava dumnezeiască și slava omenească... Ca să mă exprim în termenii Cuviosului Ghelasie: dintre *slava* care vine de la Dumnezeu și *slava* care vine de la creatură. *Slava* care vine de la creatură poate fi de la îngeri sau de la oameni. Cea care vine de la Creator este necreată și vine de la energiile dumnezeiești. Cea care vine de la creatură se împarte: una este aceea a îngerului (de exemplu când se arată Maicii Domnului sau când se arată îngerii oamenilor), dar este și o slavă deșartă, amăgitoare pe care

ți-o dă vrăjmașul, care pe Muntele Carantaniei o oferă Mântuitorului după Botezul Acestuia. Și îi arată toate împărățiile lumii și slava lor și Îi zice: „Toate Ți le dau Ție!" Și atunci Mântuitorul i-a spus: „Înapoia mea Satano, căci Domnului Dumnezeului tău să I te închini și numai Lui să-I slujești." Adică să nu te închini nimănui pentru slava deșartă a împărățiilor lumii acesteia.

Prin urmare avem trei niveluri: slava dumnezeiască (care e de dincolo de Creație), slava care vine de la creatură (adică de la îngeri) și slava care vine de la om (pentru că și omul poate să dea slavă omului, slavă care se concretizează în ceea ce se numește *laudă*).

N.: În sensul acesta, slava este asociată cu un chip atitudinal, cu o cinstire?

I.: Este mai mult, este o energie.

N: Aceasta în sensul...

I.: În toate sensurile. În momentul în care galeria strigă pe stadion: „Hai Dinamo!" îi transmite o energie echipei. La fel în politică. De ce se vânează electoratul? Pentru ca cel care candidează să absoarbă energia, firească, a celor care îl susțin, și cu această energie să câștige puterea. Se pune întrebarea cine dă această energie!? Este numai de la om, sau omul este la rândul lui ... energizat de patima lui?

La fel, când se face pactul cu diavolul. Acesta îți asigură slava lumii acesteia. Gândește-te la cântăreții rock, să zicem. Le dă o energie prin care cuceresc... Uitați-vă ce e la marile concerte, ce prăpăd este acolo de „slavă". O slavă care vine de la oameni, dar, de cele mai multe ori, vine și de la oameni și de la demoni.

Este și slava care vine de la oameni, în sensul bun, adică de la oamenii care apreciază virtuțile și te încurajează să fii virtuos. Ne gândim la cei ce intră în ascultare la un bătrân și cinstea de care se bucură între creștini, și mai ales cei care își dau sângele pentru Hristos și sfinții mărturisitori din temnițele comuniste. Și mai este slava dumnezeiască;

aceea vine la puțini muritori. O recunoaștem la sfinți. Cum îți dai seama, în general, că ai parte de slava dumnezeiască? E un criteriu simplu: te vezi ultimul om. Sfântul Apostol Pavel, care s-a întâlnit față în față cu Hristos, n-a mai putut să scape de acest gând: Sunt cel dintâi dintre păcătoși, sunt ultimul om, sunt vierme și nu om. Deci acesta este semnul. Sau exemplul lui Valeriu Gafencu care, în scrisoarea pe care o scrie la sfârșit, zice că și-a văzut păcatul și s-a cutremurat. Noi nu putem să pricepem ce înseamnă acest lucru, dar putem pricepe că este semnul care arată că asupra lui s-a odihnit slava lui Dumnezeu și s-a văzut în relația lui de om căzut din starea de Rai, care a pierdut strălucirea lui Adam, s-a văzut în comparație cu strălucirea dumnezeiască și în comparație cu ceea ce ar trebui să fie. La fel, pe Muntele Tabor, cei trei apostoli, văzând strălucirea lui Hristos, au căzut la pământ și nu mai știau ce spun.

Acestea ar fi trei forme de manifestare ale slavei. Cu precizarea că slava care vine de la demoni este percepută deopotrivă ca fiind supra-naturală, supra-firească, mai presus decât posibilitățile firești ale omului. De aici și riscul înșelării în lipsa discernământului sau a sfatului. Odată primită această slavă, consecințele sunt în funcție de sursa ei... De exemplu, când asupra unui om adastă slava lui Dumnezeu, omul respectiv se vede foarte jos, este temător, are o smerenie adâncă, are o stare de tânguire, de plângere pentru starea jalnică în care se află. O astfel de stare ar trebui să-i caracterizeze pe monahi... *Monah* în limba siriacă – din câte am aflat – s-ar traduce: cel care plânge, *cel care se tânguiește* pentru păcatele lui; și nu numai ale lui.

Această stare este urmată de slava cea veșnică, odată cu ieșirea din trup. Prin urmare, aici pe pământ, cel care este receptacolul slavei lui Dumnezeu, trăiește într-o tensiune, într-o frică, într-o teamă ca nu cumva să întristeze pe Dumnezeul lui – care e altceva decât frica noastră omenească. Acest om trăiește disprețuit, hulit, neînțeles, chiar

prigonit, după cum zice Mântuitorul: *În lume necazuri veți avea*... Și de-abia după ieșirea din viață, se-ntâlnește și vede cu adevărat ce înseamnă slava dumnezeiască.

Cu alte cuvinte, slava dumnezeiască este potrivită măsurii crucii pe care și-a asumat-o în mod conștient în această viață, pe măsura în care a încercat să-I urmeze lui Hristos până la capăt. Căci cel ce va răbda până la sfârșit se va mântui. Invers: cel ce caută lauda oamenilor, caută aprecieri sau *like*-uri (cum este acum la modă) primește slava și energiile demonice, și are sentimentul că i se împlinește orice dorință, are succes, are puteri. Ajunge în stare de levitație, cum se întâmplă cu asceții din Himalaya sau chiar cu sfinții ispitiți de diavol. Căci diavolul venea și la cei ce căutau sfințenia și îi ridica de la pământ cu puterea lui, ca să-i încredințeze că sunt împreună cu Hristos, și să se mândrească. Toate acestea le face diavolul ca să-i înșele pe cei ce caută mântuirea sufletului și caută să-L cunoască pe Dumnezeu. Diferența care este? Cei care se bucură de slavă aici pe pământ și o caută, vor avea surpriza neplăcută, după moarte, să afle care este izvorul acelei slave – pe care Părinții o numesc deșartă.

Deșartă sau găunoasă nu înseamnă decât că are aparența aurului, dar este aramă sunătoare. La noi la români există expresia: *Și-a dat arama pe față.* Calpuzanii (falsificatorii de bani) făceau bani de aramă și-i spoiau cu aur. La probă (proba se făcea cu ceea ce se cheamă piatră de încercare) se vădea arama. Și atunci concluzia: *Și-a dat arama pe față.* Părea aur, dar era aramă sunătoare. Și mai este iarăși o vorbă frumoasă în legătură cu distincția dintre slava lui Dumnezeu și slava deșartă: *Vai de acela al cărui nume e mai mare decât fapta.* Adică are nume mare, dar fapta îi este mică. E vorba de aramă care pare aur în ochii celor care nu pricep.

N.: Poate fi și o chestiune de idolatrie, din câte înțeleg, slăvirea... într-un anume fel...

I.: Da, se poate vorbi de idolatrie, în sensul în care omul – înșelat fiind de slava deșartă – se închină diavolului care îi făgăduiește slava acestei lumi. Înțelesul idolatriei constă în cinstirea, slăvirea, cultul adus creaturii în locul Creatorului. Și aceasta este suprema biruință a diavolului: să te facă să crezi că el este Dumnezeu și că – dacă te închini lui – și tu ajungi un Dumnezeu. Aici este însăși taina lui Anticrist care va fi luat drept Hristos, *în loc de* Hristos, pentru că va veni cu mare slavă (slavă găunoasă), dar cu aparență desăvârșită, și oamenii i se vor închina neavând capacitatea să deosebească între Cel Adevărat care a venit în chip smerit, pe care L-au răstignit și L-au batjocorit până în zilele noastre. Ne-am lepădat de *Hristosul* (Unsul lui Dumnezeu) pentru a primi *un hristos* pe măsura poftelor noastre. De aceea se spune că cei care vor primi pecetea, numărul sau semnul numelui fiarei, nu vor putea să se mântuiască pentru că vor înțelege pe Hristos așa cum Îl așteptau și evreii, ca pe un împărat care să le dea suprema stăpânire aici pe pământ, adică slava cea pământească, nu cea cerească. Și datorită acestei confuzii, oamenii, înșelați fiind de iluzia acestei slave – această slavă deșartă –, se vor închina doar ca să primească slava cea pământească. Lucrul acesta se vede la aceia care fac pactul cu diavolul, fie prin magie, fie sataniști, fie vedete rock despre care am auzit că fac orice pentru a dobândi aici pe pământ slava acestor împărății trecătoare. Deci laudele, aplauzele, succesul aici pe pământ are mari asemănări cu slava deșartă și pune în primejdie mântuirea sufletului.

Cel care primește laude de la oameni, sau cine laudă pe cineva pe față, este tot una cu a-l blestema*;* înțelesul cuvântului stă în primejdia pentru suflet a laudei, căci cel ce primește laude poate fi înșelat și manipulat de cel care-l laudă. El, de fapt, căutând să fie mereu lăudat, se pierde pe sine și va face tot ceea ce îi cere acela sau cei care-l laudă. În acest fel, foarte ușor se poate pierde, confundând plăcerea

laudelor cu adevărul, confundând slava deșartă cu slava adevărată.

Atât de primejdioasă este slava deșartă.

Acum, ceea ce ar fi de făcut – ca să înțelegem diferența dintre slava deșartă și slava dumnezeiască –, ar fi să luăm câteva locuri din Scriptură, unde se vede manifestarea slavei lui Dumnezeu. Ce putem spune despre manifestarea slavei lui Dumnezeu în Egipt? Este o percepție antagonică a acestei slave în funcție de relația pe care o are, cu Dumnezeu, poporul lui Israel și Faraon, și poporul egiptean. O primă observație ar fi că slava lui Dumnezeu se manifestă în favoarea poporului lui Israel în urma a 430 de ani de robie. O primă observație! Este cea mai importantă: starea de robie, de osteneală, de chin, de părăsire pe care a trăit-o poporul lui Israel l-a pregătit și a atras mila și puterea și bunătatea lui Dumnezeu pentru a-l scoate din această suferință.

Prin urmare poporul lui Israel în Egipt simbolizează, pe de o parte, poporul creștin în lumea aceasta. Dar, pe de altă parte, simbolizează robia sufletului care – până să ne trezim din această robie – este în robia acestei lumi, care se concretizează în robia față de trup și de nevoile trupului, până când nu vine *un Moise* care să ne facă conștienți de această robie. Și chiar dacă vine și ne spune, preferăm să ne întoarcem înapoi sau să visăm la bunătățile Egiptului, adică la plăcerile trupului, decât să ne întindem la drum, tăind Marea Roșie, trecând prin pustie și luptându-ne cu cele șapte popoare ale Canaanului (care sunt cele șapte păcate de moarte). Aceasta-i o primă observație.

O a doua observație ar fi că cei care sunt potrivnici lui Dumnezeu, adică poporul idolatru al Egiptului, percepe slava lui Dumnezeu ca pe o putere vrăjmașă, nimicitoare (ne gândim la plăgile Egiptului și la înnecarea armatei lui Faraon în Marea Roșie). Prin urmare, această slavă dumnezeiască se manifestă pentru oricine, în aceste două

chipuri: pentru omul cel lumesc ca o constrângere, ca o asuprire; Dumnezeu apare ca un tiran care ne constrânge la tot felul de lucruri absurde. Pe când cel care se angajează pe calea nevoinței, care își asumă în mod conștient apartenența la poporul lui Dumnezeu și la Trupul lui Hristos, crucea, postul și nevoința și le asumă cu bucurie ca fiind singura cale pe care ne-a arătat-o Domnul Hristos – calea cea strâmtă și poarta cea îngustă care duce la Viață și pe care puțini o află.

Aceeași observație și despre manifestarea slavei la Sfântul Ilie, când a adus jertfă și i-a provocat la o mărturisire a Adevărului pe proorocii cei mincinoși. Și Dumnezeu, cu puterea Lui, a arătat adevărul lui Ilie și rezultatul a fost uciderea proorocilor, adică slava lui Dumnezeu prin Ilie a adus moartea proorocilor mincinoși. Iarăși deosebim aici între cele două manifestări ale slavei care, pentru cei aflați în adevăr, este o putere mântuitoare, iar pentru ceilalți este nebunie și moarte.

Și iarăși, când se face cortul, apoi când se inaugurează templul lui Solomon, în urma jerfelor aduse. Acest moment este important și voi cita din *Cartea a III-a a Regilor*, cap. 8, când, odată cu ieșirea preoților din naos (vers. 10) ni se spune:

10. *Când preoții au ieșit din locașul sfânt, un nor a umplut templul Domnului.*

11. *Și n-au putut preoții să stea la slujbă, din pricina norului, căci slava Domnului umpluse templul Domnului*.

Acesta este momentul în care – după mai bine de 850 de ani de când poporul căzuse în robia egipteană, după ce trecuse prin atâtea încercări și nevoințe, fiind pregătit de Dumnezeu – își găsește odihna, și pacea și stabilitatea; atunci slava lui Dumnezeu se așează în Templul din Ierusalim. Și de atunci și până la sfârșitul istoriei, Ierusalimul va rămâne în centrul evenimentelor.

Ceea ce pe mine m-a surprins, m-a uimit – și am rămas cu această uimire – a fost momentul când slava lui

Dumnezeu părăsește templul din Ierusalim. Așa cum în citatul din *III Regi* am văzut venirea slavei, tot așa în *Iezechiel*, vom vedea și vom analiza mai departe, plecarea slavei din Templul din Ierusalim. Părăsirea Templului de către slava lui Dumnezeu îl transformă într-un trup fără suflet, într-o carcasă moartă, fapt pentru care va fi apoi dărâmat, iar poporul va fi dus în robie. Prin urmare, ceea ce dă consistență unui popor, unei comunități, este tocmai slava lui Dumnezeu care se manifestă în Templu, sau la noi, creștinii, în Biserică.

Continuitatea acestei așezări a comunității în jurul Templului o vedem în Biserică, în locașul bisericii noastre, în centrul căreia se află masa de jertfă, iar slava lui Dumnezeu, se manifestă prin lucrarea preoților, a Tainelor, și de aici se răsfânge asupra întregii comunități. Biserica este un Ierusalim multiplicat în fiecare Parohie.

N.: Eram fixat pe găunoșenie, pe slava în gol, pe pompa inconsistentă. Mă gândesc la ceea ce ați spus, vizavi de slava dumnezeiască, la ideea aceasta a unei slave – să-i spun ontologică, fiind reală, consistentă – care se poate și retrage, dar se poate și oferi, se poate și arăta. Poate fi chipul unei prezențe în slavă, dar poate fi și o slavă goală, amăgitoare acolo unde nu mai e o prezență, vie și lucrătoare. Pe de altă parte, înțeleg că slava poate să transpară chiar și prin făptură, și prin creație, deci. Slava despre care spuneați – să-i zicem infra-creaturală – care poate să conducă în direcția idolatră, situând în tărâmul deșertăciunilor, nu are nici conținut necreat, veșnic, până la urmă...

I.: Slava este în funcție de nivelurile de creație. Una este slava necreată, slava lui Dumnezeu, strălucirea dumnezeiască. Și, ca să citez Sfânta Scriptură: *una este slava soarelui, alta a lunii și alta a stelelor,* slavă care ține de creație. Și chiar și slava demonilor (care iau chip de îngeri de lumină)... este o slavă, și putem spune că este vie și lucrătoare, numai că este deturnată de la înțelesul ei mântuitor și lucrează spre

pierzare. Dar este tot o energie. Dar e foarte lucrătoare – în sensul rău al cuvântului. Îngerii căzuți au pierdut stălucirea cerească dar au rămas în posesia darurilor date prin creație, adică puterea de amăgire și mintea/inteligența îngerească devenită viclenie.

Mie mi se pare mai ușor de înțeles ce înseamnă această slavă deșartă plecând de la relația dintre vedetă și fanii săi. *Fan* vine din latinescul *fanum*, loc consacrat unei divinități de către pontifex, de către marele preot, adică *lăcaș sfânt, sanctuar, templu*. Iar *fanul* este cel care este inițiat în tainele zeului sau ale idolului căruia i se închină. În opoziție cu *fanul* este *pro-fanul* care este în afara templului și a tainelor care se oficiază, adică este în fața templului și nu are acces la tainele templului. În cele din urmă, faptul de a nu fi inițiat în tainele zeilor atrage după sine calitatea de nelegiuit, spurcat, ticălos.

În acest caz – dacă încercăm să ne apropiem de vremurile noastre – consecințele sunt majore, pentru că acum se legitimează așa-zisa democrație. Or democrația nu mai are calitatea de a pune în centru Sacrul, ci dimpotrivă. Pentru că cei mai mulți sunt neinițiați în tainele divine, democrația ajunge să însemne o susținere a ceea ce este profan și, mai grav, în cadrul acestei democrații moderne observăm că tendința este de a profana tot ceea ce este consacrat prin tradiție ca factor esențial atât în formarea și desăvârșirea omului, cât și în stabilitatea și puterea unui popor, a unui stat. Așa-zisa democrație occidentală a excomunicat din spațiul public Tradiția creștină și *ipso facto* a pierdut slava/energia dumnezeiască care lucrează în Biserică prin credință. Nu e de mirare că am ajuns de rușine chiar în fața păgânilor și a necredincioșilor.

Fan înseamnă a oficia un *cult* unui idol. În modernitate *cultul* este interiorizat. Când ești *fan* al unui fotbalist, nu ai în minte decât isprăvile fotbalistului respectiv, și trăiești alături de el toate emoțiile unui meci. Uneori fanii

dau sute sau mii de euro, sau de dolari pe tricoul sau ghetele unui fotbalist celebru. Aceasta este slava deșartă care este totuna cu a aduce cult unui idol.

Sigur că aceeași situație o întâlnim și în relațiile erotice. Este consacrată formula că, pentru o femeie, un anume bărbat este idol, iar iubita, la rândul ei, este adorată de cel ce o iubește. Este o relație idolatră care, dacă nu se binecuvintează prin Biserică, nu are nici un viitor; și toată lumea știe acest lucru.

Idolul nu este de piatră – cum era în Vechiul Testament – fiindcă este un suflet viu, un om, un artist, un cântăreț, un fotbalist; o vedetă de orice fel. Este ușor de văzut acum în lumea noastră câte mii și milioane de fani există. Tot pe atâta și idolii pe care îi cinstesc; pentru că orice patimă care te stăpânește te transformă în oficiantul unui cult adus celui ce îți satisface patima; la capătul lanțului este însuși diavolul.

Da, sunt milioane de oameni care trăiesc cu emoție fiecare clipă a unui meci... Adică se identifică cu idolul. Și, de fapt, idolul și tu, sunteți în același duh. Ai spus odată, într-o postare anterioară, că așa cum există un *corpus Christi*, poți să te faci un corp cu cel căruia nu i se spune numele. Adică nefârtatul sau vrăjmașul sufletelor noastre.

N.: Da, cred că la Denis de Rougemont am citit pentru prima dată, la începutul anilor *'90*, în *Partea Diavolului*, despre un trup mistic al diavolului... Un *chip mistic al diavolului*, cum ar veni... un *corpus Miki*... cu Miki, de la Michiduță. Și Avva Ghelasie îl mai numea Miki pe întovărășitorul de drum istoric, și grabnic oferitor de slavă... E un alt tip de legătură, de coeziune la mijloc... în acest trup mistic al Nefratelui. E o ființă colectivă, un egregor... marcat, construit de un anumit tip de legătură... Și e mai bine spus legătură, pentru că nu e în joc decât o pseudo-libertate care agregă... Și acesta este un aspect al aparentei libertăți... Aici este și „secretul" membrilor „societăților secrete" care intră

ritualic într-o legătură de acest gen care „creează” și o „ființă colectivă”, un egregor, care devine ca o legătură de vrajă, din care nu mai pot ieși, chiar așa ușor. Doar Adevărul ne va face liberi, nicicând tatăl minciunii! Frica, ura, aroganța nu conferă un spațiu de manifestare a libertății reale, autentice.

I.: Așa este. Se observă acest lucru în momentul când un cântăreț pe scenă (în „marile concerte”) energizează o mulțime de zeci și sute de mii de oameni...

N.: Se configurează o ființă colectivă... care se masifică, manifestându-se fanatic, isteric, conform unei psihologii de masă...

I.: Altcineva este cel care le dă energia. L-am numit puțin mai sus. Dar aici nu este vorba despre o energie omenească. Este o energie *supra* sau *infra firească*, în funcție de unde situăm spațiul demonic. Ei umplu atât văzduhul, cât și părțile mai de jos ale pământului – cum se spune. Aceasta este o energie demonică care-ți dă exaltări și stări cu totul deosebite. La fel sunt stările pe care le trăiesc cei care iau droguri sau alcoolicii, ca să nu mai vorbesc de destrăbălările sexuale. Oamenii aflați în această situație – pe care o numim pătimașă – trăiesc cu mare intensitate această formă de „închinare”, pentru că zeul lor este pântecele, este sexul, este euforia bahică sau muzica psihedelică care te transpune într-o stare de transă. În spatele acestor trăiri, în spatele acestor idoli, cărora oamenii li se închină, sunt puterile întunericului.

N.: Implică un tip de relație și un tip de legătură, un transfer de energie, ceea ce e interesant, din perspectiva nevoii de relaționare sau a „efectului de grup” care anihilează individul. De persoană nici n-are sens să mai vorbim. Este pusă cu totul sub obroc. Dar și individualitatea se „masifică”.

Problema este că, fiind doi factori: fanul și idolul..., intervine și chestiunea receptării. Una este povestea atitudinii, a manifestării fanului, care se adresează sau cinstește

idolul, alta este receptarea, efectul asupra idolului. Este un raport biunivoc în idolatrie, între idolatru și idol. Manifestarea idolatră este depersonalizantă, în primul rând, aș zice...

I.: Ce înseamnă *a fi fan*? *A fi fan* înseamnă a dărui energia ta mentală, volitivă, afectivă și fizică... E o energie pe care o dăruiești unui duh, care, în sine, este neputincios, de vreme ce vorbim de duhurile căzute. Dacă vrei să merg mai departe, pe aceasta se bazează toată magia care are nevoie de jertfe, anume pe faptul că puterea așa-zisului zeu (care e un demon) – o primește de la tine (e vorba despre energia mentală sau jertfele de sânge pe care le cere în funcție de tradiția păgână respectivă). Mă refer la jertfele de animale, până la jertfele umane, cum era în cultura aztecă, de exemplu. Sângele, în magie, este cel mai eficace, pentru că demonii cu acesta se hrănesc: cu sânge... De aceea Leviticul interzice consumul sângelui, pentru că sângele înseamnă viață. Spre exemplu, cinematografia de tip ***horor***, cu vampiri și cu tot felul de entități malefice este marcată de prezența sângelui. Și nu este e o pură ficțiune, ci redă într-o formă „estetică", o realitate.

În magia neagră jertfele sângeroase dau energii demonilor. Dar până acolo, simplul fapt că trăiești cu intensitate și că mintea ta este complet absorbită – de exemplu, de un meci sau de un concert –, și că tu nu mai vezi, nu mai auzi nimic altceva (mă gândesc și la cei care sunt absorbiți de muzică și stau cu căștile în urechi sau stau cu ochii înfipți în ecranul telefonului), te arată a fi un închinător în duh, dar nu în adevăr. Căci **Adevăr** nu este acolo, dar este „adevărul" amăgirii, ca să ne exprimăm paradoxal. Și această trăire este atât de intensă încât arareori noi, cei care mergem la Biserică, o realizăm cu aceeași intensitate cu care se închină fanii unui idol, unei vedete.

Idolatrii, fanii, trăiesc mult mai intens „închinarea" lor, care nu este către o piatră sau un lemn, ci către o făptură în

carne și oase. Și oamenii se „închină" unei făpturi. Și – ca s-o spunem de-a dreptul – de acest lucru se îngrețoșează Dumnezeu. Datorită idolatriei, poporul evreu a suferit cele mai grele pedepse. În ce constă idolatria? În a da făpturii, cinstea pe care se cuvine să o dăm lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu e un Dumnezeu gelos, cum zice Scriptura.

Idolul, la origine, este expresia, reprezentarea materială a unei „divinități" create, un **zeu**, un **înger căzut**, care face obiectul unui cult. În lumea contemporană secularizată, un idol este o persoană care servește drept **model**, mai ales celor mai tineri; adeseori pentru o întreagă generație. Este „**zeul**" modei. El poate fi „încarnat" într-o vedetă de cinema, o vedetă muzicală pop-rock – de exemplu Elvis Presley, Madonna... și câți alții... Michael Jackson – sau un sportiv cum e, să zicem, Zidane în fotbal, sau Pelé sau atâția alții. Se manifestă prin obsesia de a avea contact cu tot ce este atins de o vedetă, de tot ce este legat de viața acestui idol, de viața lui publică și privată, de diverse lucruri pe care le-a purtat sau îl reprezină; fotografii, filme... etc. Idolatria poate să ajungă până la a provoca scene de isterie colectivă atunci când idolul apare în fața fanilor săi.

Idolatria este un fenomen curent în lumea modernă și nici nu este sesizat ca o maladie socială. Și avem aici exemplul Japoniei unde anumiți luptători de sumo sunt veneraţi ca veritabili zei vii. Această idolatrie modernă este pusă în legătură cu dispariția practicilor religioase și a sentimentului religios instituționalizat. Există o nevoie de divinizare a anumitor grupe umane și o nevoie de a se închina, de unde și necesitatea inventării idolilor. Acest lucru se opune practicilor religioase tradiționale.

Activitatea sportivă idolatrizează trupul și nuditatea trupului. Gimnastică, în limba greacă, derivă de la cuvântul *gymnós* (*γυμνός*) care înseamnă *gol, dezbrăcat*. Și tinerii și tinerele, în Sparta, făceau gimnastică în pielea goală, cum ne spune Herodot. Eu însumi am fost martor al acestui cult

al trupului la orele de sport, unde trebuiau despuiați și fetele și băieții și puși împreună. Și dacă pui cele două sexe împreună, la vârsta fragedă a școlii, după aceea nu mai are diavolul nimic de făcut, pentru că totul este deja făcut.

Aici îmi vine în minte o observație, pentru că și eu am fost „beneficiarul" acestei discipline sportive introduse în curicula școlară. Și îmi aduc aminte cât de dificile și de jenante erau două lucruri. Unul: faptul că la orele de sport participau deopotrivă și fetele și băieții.

Întâi de toate aș vrea să spun că până în secolul XX, școlile de fete și școlile de băieți erau separate. Dar, odată cu modernitatea și mai ales cu perioada comunistă la noi, nu s-a mai luat în seamă diferența și educația a fost comună. Adică s-au amestecat lucrurile. Și băieții și fetele primeau aceeași educație. Și, apropo de sport, ceea ce caracteriza introducerea sportului, pentru noi care eram crescuți în duhul tradiției, al satului, pe lângă amestecarea sexelor, era și echipamentul sportiv care de fapt punea în valoare corpul și nuditatea corpului. Îmi aduc aminte și acum, jena cu care fetele se despuiau și cât de greu le era să își expună corpul într-o lume în care încă mai existau urme ale pudorii tradiționale.

Deci acest aspect al nudității și al amestecului este, cred eu, esențial în degradarea ulterioară și în efectul nociv pe care l-a avut asupra evoluției mentalității, până s-a ajuns astăzi la ce s-a ajuns. Nu mai intru în detalii pentru că știe toată lumea ce s-a întâmplat în acest ultim secol datorită amestecului bărbaților cu femeile, nudității, homosexualității, transgenderismului și toate celelalte, care erau de neconceput în **orice** tradiție.

Nu știu dacă am fost cât de cât clar...

N.: Da, da... mai mult decât clar, pentru cine are mintea limpede, ca să priceapă, nu învolburată. Contează totuși niște nuanțe – ca să revin la modul de raportare și de receptare, cu privire la tema fanilor și a idolatriei, cu grija

de a nu generaliza, nedreptățind pe careva, căci, până la urmă, chiar dacă se discută în acești termeni, nu poți să nu observi că poate fi și un cântăreț, un actor, mă rog, un artist care, fiind credincios, are parte de un astfel de eveniment public. Poate fi un fotbalist, un sportiv care este credincios și, în același timp, are un tip de legătură, de genul acesta, aparent cel puțin, cu fanii. Măcar nu e un idol... necredincios, ci credincios, ca să spun așa. Se mai văd niște aspecte, poate ceva mai complexe, de relaționare. Poate și tipul de legătură este altul, în cazul acesta... dacă se poate diferența între un campion, *idol* – credincios, nu necredincios. Ca să nu mai spun că sportivii mari, performanți, sunt modești, în general. Pot fi chiar credincioși, pravoslavnici, ca să dau exemplul marelui campion, în tenis, Novak Djokovic, care-și mărturisește public credința.

Pot să conteze fanii (fanul cred că era la englezi), tifosi (cred că erau la italieni), suporterii (la români), în tipul de atitudine sau în energia degajată – publicul al 12-lea jucător, s-a tot spus. Suporterul e într-un fel un... susținător... Poate că sunt și aspecte care pot duce la o anumită diferențiere, chiar între fani și suporteri. Știu că a fost campionatul mondial de fotbal unde românii s-au comportat, zic unii, minunat – în măsura lor de suporteri *de fotbal*, desigur. A fost o anumită efervescență pozitivă, ca manifestare comunitară... au reliefat alții. Mă gândesc că poate fi și cumva... ceva... care să nuanțeze această atitudine a fanilor, pentru că mi se pare că, dincolo de slava lui Dumnezeu și slava lumii sau a creației, ca disjungere, poate fi și... *altceva* care face să nu se suprapună la muchie pe calapodul idolatriei...

I.: Etimologic, *sport* vine de la o rădăcină, din limba franceză veche, *desport* care înseamnă exact *divertisment*, adică plăcere fizică și psihică. Sau plăcere trupească și sufletească (în sensul materialist al cuvântului, sufletul fiind o funcție a creierului; nu e vorba despre sufletul creat de Dumnezeu, chemat să-L cunoască pe Dumnezeu.) Cele mai

vechi atestări ale acestui termen le găsim în Anglia la 1831, și în Franța la 1828. Se asociază, în primul rând, cu cursele de cai și pariurile care se făceau la aceste curse.

Una din trăsăturile esențiale ale sportului este orientarea spre **competiție**. O noțiune esențială legată de ideea de sport, este noțiunea de ***suporter***, care este un spectator care ia parte sau ține partea unei echipe sau a unui sportiv angajat într-o competiție sportivă. Termenului francez ***suporter***, care a intrat și în limba română, îi corespunde termenul anglo-american de *fan*. Cu ideea de suporter se asociază violența. În Anglia, faptul de a fi suporter a degenerat în **huliganism**, mai ales la meciurile de fotbal. Huliganismul desemna suporterii violenți care aruncau cu pietre, înjurau, se băteau, se dedau la vandalism, distrugeau vehicole, spărgeau vitrine și se ajungea până la ucidere.

În secolul XX, numai la meciurile de fotbal – spune ziarul *L'Équipe*, din 1997 – s-au numărat peste 1300 de morți, în urma actelor de huliganism; în special este vorba despre meciurile de fotbal. Termenul anglo-american de *fan* este mult mai expresiv decât acela de *suporter*. *Fan* este sinonim cu fanatic și desemnează un spectator asiduu al unor întreceri sportive. Există și un fanatism exteriorizat. Faptul că un fan admiră idolul său în public; își asumă admirația sa și nu ezită să se exteriorizeze în diferite moduri prin interacțiune cu idolul. Apropo de sport și suporteri, de fani și jocuri sportive, care este originea Jocurilor Olimpice?

Heracles, celebrul erou, după ce și-a împlinit cele douăsprezece munci, a construit un stadion, cât și toate clădirile din jur, pentru a cinsti pe tatăl său, Zeus. Programul competițiilor cuprindea probe hipice cu doi sau patru cai cu atelaj, probe atletice și gimnastice, aruncarea discului, săritura în lungime, aruncarea suliței, pentatlon, lupte, pugilat și pancrațiu. Semnificativ este că, la jocurile antice grecești, le era interzis femeilor căsătorite să asiste. În caz că erau prinse, erau condamnate la moarte. Ceea ce arată

importanța religioasă a acestor jocuri care, dacă ar fi fost profanate, ar fi fost anulate ca jertfă adusă zeilor.

Olimpiadele au durat aproape o mie de ani – dacă socotim anul de început 776 î.d. Hristos – deși aceste jocuri erau din timpuri imemoriale. Au durat până în timpul împăratului creștin Teodosie I, care le-a interzis în 393-394 sub influența duhovnicului său episcopul Ambrozie al Milanului. Au fost interzise tocmai datorită caracterului lor păgân. Această interdicție nu a vizat în mod special J.O., ci toate activitățile care se desfășurau în arena circului sau pe stadion. După cum știm, deviza imperiului roman: ca să stăpânești poporul, trebuie să-i dai *panem et circenses* (*pâine și spectacole, jocurile care aveau loc în arenă, într-un perimetru circular*). La Roma aceste *ludi circenses* însemnau curse ecvestre pe hipodrom, curse de *care* cu doi și cu patru cai, atletism, box și *ludi scaenici* (adică reprezentări teatrale).

Pe lângă acestea mai erau lupte între fiare sălbatice și lupte de gladiatori. Din secolul întâi, în perioada creștină, erau aduși în arenă sfinții mucenici pentru a fi dați la fiare și uciși. Era una din formele prin care trebuia să fie distrus creștinismul. De aici se vede natura duhovnicească păgână, contrară lui Hristos și Dumnezeului nostru. Deci duhul circului/divertismentului și al olimpismului a fost identificat de creștini care l-au interzis, l-au înțeles în esența lui.

Ceremonia de deschidere se numea *pompa circensis* sau *parada circului*, reflectat de lepădarea de la Botez de *pompa diaboli*. Această deschidere consta dintr-o defilare solemnă prin care era traversat orașul până la locul spectacolului, adică la circ. Cum era, să zicem, Colosseumul la Roma. Acest marș punea în scenă tinerii din aristocrația romană. Urmau caii lor și atelajele cu care se întreceau. Urmau echipe care purtau pancarte anunțând publicului numele cailor și al vizitiilor. Erau urmați apoi de atleți, de mai multe grupe de *ludiones* (copiii care mimau luptele soldaților), dansatori costumați în militari cu cască care se mișcau

precum satirii executând dansuri burlești acompaniate de gesturi obscene, ritmându-și pașii în cadența muzicii care defila în spatele lor. Apoi erau purtătorii de arome, de tămâie în vase de argint și de aur, ofrande destinate divinităților, apoi purtătorii de imagini și de statui a numeroși zei sau persoane divinizate. Procesiunea era încheiată de consuli și de magistrați, adică elita romană. Și ultimii erau preoții – care erau însărcinați cu sacrificiile –, asistenții lor și reprezentații diferitelor colegii religioase.

Ca peste tot calul era animalul de jertfă dedicat zeului Marte – zeul războiului. Toate întrecerile se desfășurau pe Câmpul lui Marte. Cursele de cai erau evenimentul esențial din programul acestor întreceri închinate zeului, forme de cinstire a zeului, de slăvire a zeului.

Acesta era cadrul care este clar ritualic, „liturgic" am putea spune, la Roma.

N.: Evocam, înainte de acest dialog, cuvântul: *Primiți-vă unii pe alții precum Hristos v-a primit pe voi*, dar spre slava lui Dumnezeu. O primire, deci, nu oarecare, nu oricum, ci spre… *slavă*… Slava lui Dumnezeu!

I.: Iată întregul pasaj conform traducerii lui Anania (*Romani, 15:5-7)*: *Iar Dumnezeul răbdării și al mângâierii să vă dea vouă, ca unii pentru alții să fiți într-un gând, potrivit lui Iisus Hristos, pentru ca toți laolaltă și cu o singură gură să-L slăviți pe Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos. De aceea, primiți-vă unii pe alții, așa cum Hristos v-a primit pe voi, spre slava lui Dumnezeu.*

Prin urmare, să vedem care este contextul. Primul lucru pe care trebuie să-l observăm este că Apostolul Pavel se adresează credincioșilor care veneau din lumea iudaică, din legalismul și formalismul Legii vechi, și încă nu se făcuse diferențierea între Lege și Har; în ce măsură să păstrăm și tăierea împrejur și Botezul și rânduielile privitoare la mâncare, la animale curate și necurate. Biserica încă nu alesese, nu diferențiase aceste lucruri.

Și, pentru clarificare, trebuie să cercetăm și capitolul 14 care spune: *Să nu-l judeci pe aproapele tău. Să nu-i fi lui piatră de poticnire.* Citez (14:1): *Pe cel slab în credință primiți-l fără să-i judecați gândurile.* Și acum: *Unul crede că poate să mănânce de toate, cel slab însă mănâncă legume. Cel ce mănâncă să nu-l disprețuiască pe cel ce nu mănâncă, iar cel ne nu mănâncă să nu-l judece pe cel ce mănâncă, pentru că Dumnezeu l-a primit.*

În această stare de nediferențiere, conștiința omului este cea care era măsura alegerii lui. La sfârșitul capitolului 14, zice așa: *E bine să nu mănânci carne, nici să bei vin, nici să faci ceva de care fratele tău se împiedică, se poticnește sau slăbește. Credința pe care o ai, să o ai pentru tine însuți în fața lui Dumnezeu.* Și acum, pasajul esențial: ***Fericit este cel ce nu se osândește pe sine în ceea ce alege****! Dar, cel ce are îndoieli, e osândit dacă mănâncă, fiindcă n-o face din credință.* ***Și tot ce nu e din credință e păcat.***

Atunci era o problemă de conștiință în ceea ce privește opțiunea între Lege și libertatea harului; între libertatea pe care a adus-o Hristos și legalismul dat în vederea pregătirii poporului. După venirea Harului s-au luminat înțelesurile de taină ale Legii. Adică se căzuse într-un bigotism, într-un fel de formalism. Și atunci: Apostolul Pavel ne îndeamnă aici la un lucru care este extrem de adevărat până astăzi, și până la sfârșit: ***Fericit este cel ce nu se osândește pe sine în ceea ce alege!***

Cu alte cuvinte, dacă tu ești încredințat că lucrul pe care-l faci este bun înaintea lui Dumnezeu, ești între fericiți. Și am în minte acum dilemele pe care le au tinerii când se căsătoresc. Împinși de presiunea mediului sau familiei se văd în situația de a se căsători înainte de a avea o încredințare că persoana de care sunt îndrăgostiți este binecuvântată de Dumnezeu. În astfel de situații, când omul nu are certitudinea faptului că ceea ce face nu este din încredințare, adică are îndoieli, are rezerve, are rețineri

lăuntrice în a face – sau a alege, de exemplu, partenerul de viață –, dacă își calcă pe inimă, cum se zice, și totuși face ceea este osândit de conștiința lui, potrivit Apostolului Pavel, *aceasta este păcat*. Spune, citez de la 14:23, *Dar cel ce are îndoieli e osândit dacă mănâncă.* În acest verset este vorba de mâncare, dar cuvântul este adevărat în general, în orice situație. *Tot ce nu-i din credință, e păcat.* Aici cuvântul *credință* îl putem întregi cu înțelesul de *încredințare*. Adică, în inima ta, dacă nu ai nici un fel de îndoială că lucrul pe care-l faci este bun, atunci treci la faptă!... Iar dacă ai cea mai mică îndoială, atunci să nu-l faci!

Acum problema care se pune – în cazul discuției noastre despre fotbaliști, actori și toate celelalte – este mai delicată, pentru că noi vorbim aici de membrii Bisericii și libertatea lor de a alege, care se face în marja unor rânduieli, tradiții, binecuvântări și canoane, care sunt lăsate în Biserică sub asistența Duhului Sfânt. De exemplu, în momentul în care unui actor i se spune că trebuie să-și lase actoria pentru a fi credincios și pentru a se împărtăși de Hristos, dacă rămâne actor este în îndoială. Adică face un lucru pe care Biserica nu l-a binecuvântat. Prin urmare, noi avem de ales între lucrurile care sunt binecuvântate de Biserică în cadrul Tradiției pentru a ne mântui și reminiscențele păgâne sau născocirile modernității care au în vedere poftele trupești, mereu stimulate de „progresul" tehnologic.

În măsura în care facem lucruri care nu sunt binecuvântate, e greu de crezut că putem să ne bazăm pe vreo încredințare. Să ne gândim, de exemplu, la cei care participă la *gay pride*! Ei nu au nici un fel de problemă. Dar, în măsura în care sunt creștini botezați și consideră că ceea ce Biserica și Tradiția spune că e păcat, iar ei susțin că nu-i păcat, prin însăși această atitudine se osândesc pe ei înșiși. Cu alte cuvinte, dacă ar fi ca Biserica să facă o cercetare asupra lor, rezultatul ar fi **anatema**. Adică, excomunicarea din Biserică. Faptul de a spune că este bun un lucru,

considerat de Biserica și de Tradiție că e rău, că e greșit, că e păcat, și că Dumnezeu nu primește așa ceva, înseamnă că te-ai osândit tu singur. Biserica ar putea să-i dea anatemei pe toți cei care fac acest lucru. Faptul că nu-i dă anatemei ține de multa înțelegere față de neputința firii omenești și de porunca Domnului: „Nu vreau moartea păcătosului, ci să se întoarcă și să fie viu".

Prin urmare, acest lucru este foarte important. Dar când este vorba despre cei din Biserică, ei au libertatea de a acționa în funcție de rânduielile Bisericii; nu sunt constrânși, precum în Legea Veche, unde puteau fi omorâți cu pietre pentru fel de fel de încălcări ale Legii. La noi însă, atunci când nu ești încredințat de un lucru, dacă îl faci, te osândește conștiința ta; atunci trebuie degrabă să-ți limpezești conștiința în relația cu un duhovnic. Este necesar să nu rămâi în îndoială și să acționezi după propria voie când în mintea ta există îndoială.

Cuiva care povestea călătoriile lui prin filozofia indiană, înțelepciunea arabă, filozofia greacă, și care susținea, cu oarece superioritate, cum că a avut niște experiențe intelectuale – și știi foarte bine, pentru că ai scris împreună cu părintele Adrian despre un astfel de personaj –, a trebuit să-i spun că experiențele acestea, de fapt, nu sunt decât o prostituare a sufletului. E ca și cum, după ce te-ai căsătorit, te apuci să te lauzi soției câte amante ai avut. Aceasta nu e de laudă! Trebuia să fii fecior. La fel sufletul, când vine la Dumnezeu, trebuie să fie fecior. Iar dacă nu e feciorelnic, atunci trebuie să se curățească. Trebuie să facă toată rânduiala de spovedanie, canon și toate celelalte.

Prin urmare dacă îl primești pe cel care nu este în rânduială și nu se îndreaptă de greșelile lui, degeaba îl primești tu pentru că nu e primit de Hristos. Nici Hristos nu i-a primit pe cei care nu L-au urmat, iar dacă noi îl primim nu este spre slava lui Dumnezeu. Este foarte serios lucru dacă ne gândim că Papa și Biserica Catolică au

început să-i **primească** pe cei care **nu pot fi primiți**. Au început să-i și hirotonească: homosexuali și alții de acest fel. Astfel de „**primiri**" alungă slava și aduc rușine și moarte. Se poate ajunge foarte departe cu acest lucru, cu aceste „primiri". Cât de largă să fie poarta? Sau cât de strâmtă?

În principiu, Evanghelia spune că *strâmtă e poarta, îngustă-i calea care duce la viață*. Și trebuie să fim foarte atenți cu acest lucru. Mă refer la cei care sunt în Biserică. Cu cei care nu sunt, desigur că se fac pogorăminte pentru a-i aduce în Biserică. Însă ei intră în categoria celor invitați, cărora ar trebui să li se aplice cuvântul: *Cei chemați, ieșiți*. Și aici este mult de gândit și nu putem să ne pripim.

N.: Da, dar ce facem cu cei din Biserică, care sunt fotbaliști și suporteri? Ca să nu mai spun că sunt și patroni de echipe de fotbal, și nu mă refer la șeicul Nasser al Khelaifi, de la Paris St. Germain, care are o prezență discretă, elegantă, din ce am văzut, ci la Dj Lecabi, a-românul, din SuperLiga, care cu mâna adâncită într-un soi de metanier, amintind de rugăciune, și, pe undeva, de post, are o ofertă „all inclusive": antrenor-patron, suporter-investitor, comentator-mărturisitor, analist-rugător. Tv-lizat, umple de slavă ortodoxia arătând publicului larg, de pe canalul sportiv, ce sau care este... trăirea doxologică, dragostea și iubirea, pasămite dăruirea...

I.: Răspunsul nu este prea complicat: Fiecare să se cerceteze pe sine în prezența unui duhovnic; sau a nașului, care este responsabil de educația finului. Să zicem că am fi acum în primele secole și grecii sportivi mergeau la stadion și particpau la întreceri sportive; din momentul în care se botezau și intrau în Biserică, nu se mai pomenea așa ceva. Sfântul Ioan Gură de Aur s-a dus la hipodrom în zi de Duminică și i-a izgonit de acolo pe creștinii împătimiți de cai care intraseră în Biserică fără „a se naște din nou". Ei, cu atât mai mult, dacă tu însuți, creștin fiind te-ai duce să faci călărie, să faci știu eu ce făceau grecii (gimnastică, „la sală" cum este moda acum...) Deci, odată cu intrarea în Biserică

comportamentul creștinului se schimbă. Nu vom găsi în tradiția creștină, în tradiția satului românesc și a oricărui spațiu creștin, manifestări „sportive", teatru și altele asemenea (actorii se numeau în limba veche românească „măscărici"). Numai pentru copii se admitea teatrul religios, de exemplu, *Irozii*, cu scop catehetic în cadrul Bisericii, sau pentru tineret, Biserica avea pogorăminte în ce privește jocul/dansul și muzica. Dar în nici un caz în tradiția noastră nu se putea imagina o tânără fecioară care să urce pe scenă să cânte/danseze, să fie cântăreață/actriță/artistă. Ar fi fost rușinea familiei.

De exemplu, o femeie dacă avea talent, la anumite evenimente sau la mese unde se întâlneau rudele, și-i cerea bărbatul să interpreteze un cântec (eu asta îmi aduc aminte), atunci asculta de bărbatul ei, care îi dădea voie să cânte. Dar avem și un exemplu viu, ca să zic așa, în cazul Domnicăi Trop, care, într-un interviu, ne spune că deși a fost chemată la București, bărbatul ei a spus că nu o lasă. Cu toate că putea fi o mare vedetă, a rămas în satul ei, dar asta n-a împiedicat-o ca – sub supravegherea bărbatului – să-și dezvolte talentul și s-o găsim acum pe internet; un talent autentic, care nu s-a pervertit făcând compromisul cu modernitatea.

Ar fi multe de spus.

N.: Aș semnala însă, în treacăt, că am văzut în „practică" și bărbați/soți care în realitate încercau să-și „controleze", să-și „lege" femeia/soția de ei, invocând „temeiul" religios, invocând „tradiția"... Sunt și soți/bărbați, așadar, care deși „nu au cap pe Hristos", vor să li se recunoască „statul de cap" al soției/femeii. În lipsa prezenței lui Hristos – reală! – se trece foarte ușor la o relație bazată pe „principii religioase și de conduită", echivalate cu legea-regula veterotestamentară, care sunt un „surogat hristic". Se depersonalizează astfel relația soț-soție, pierzându-se valențele iconice, în acest caz. Sincer să spun, mi-ar fi plăcut să văd ce-ar fi

fost să fie Domnica Trop, dacă mergea la București, răspunzând chemării...

I.: Trebuie să remarc aici, apropo tot de Jocurile Olimpice, și două componente care ar trebui analizate separat: muzica (care însoțea întotdeauna aceste ceremonii de deschidere și închidere) și dansul (care era un ritual împreună cu muzica, având un caracter invocativ și exprima anumite situații mitologice originare, care erau prezentate spectatorilor „credincioși").

Istoria dansului, despre care aflăm în Wikipedia franceză, este puțin cunoscută, pentru că această artă a suferit – în timpul secolelor, în Europa creștină – o critică și o respingere datorită moralei creștine și a puterii politice pe care a dobândit-o creștinismul. Între aceste dansuri, la mare cinste, erau mimul și pantomima. Ca să nu mai vorbesc despre *menade/bacante* care erau slujitoarele lui Dionisos. Dansul lor se termina orgiastic. La astfel de întâlniri la care participau numai femeile, aveau loc și jertfe umane. De aceea romanii, în secolul II î.d. Hristos, au dat o lege prin care au fost condamnate la moarte femeile care participau la aceste orgii. Ar fi de văzut aici ce spune Tertulian în textul lui *Contra spectacolelor* sau Ioan Gură de Aur în textele *Contra jocurilor și teatrului* și *Despre slava deșartă* și *Educația copiilor*; apoi Fericitul Augustin în *Confesiuni*, cartea a 3-a, a 4-a, a 6-a și a 10-a; și *Discursul asupra Psalmului 128*. Toate aceste opinii ale Sfinților Părinți ar trebui recenzate pentru că, pe baza acestora, s-a ajuns la interzicerea acestor manifestări și s-a creat o opinie negativă a societății creștine în legătură cu acestea. Această judecată negativă s-a păstrat până în secolul XX, în Occident.

Care era scopul dansului? Dansul la Roma este prezentat ca un mod de a cinsti zeii. Dansul, în religia romană, implica integralitatea corpului și locul său central în „gestul de închinare". Prin corp, prin gesticulație, prin dans era imitat și invocat zeul căruia îi era dedicat spectacolul.

Ca și în alte regiuni ale lumii – citez acum din wikipedia – dansul este mai întâi un simbol al identității tribale, coregrafiat într-un ritual religios legat de un ritual de fertilitate foarte vechi. Iar dansatorii se identifică cu preoții zeului respectiv. Deci dansatorul comunică, între popor și zeu, prin spectacol. Divinitățile care erau implicate la Roma – și asta spune tot – erau *satiri, fauni, cele trei grații, nimfe*... fiecare dintre acești termeni este legat de caracterul orgiastic al dansului, care devenea aproape o posesie de către aceste „divinități". Caracterul lor este profund erotic. Când auzim de rituri de fertilitate trebuie să ne gândim că aveau în vedere o dezlănțuire erotică și care avea, între altele, ca scop orgia sexuală.

Sau era zeița numită Flora, care era protectoarea florilor de primăvară. În cultul acestei zeițe femeile dansau goale în aceste spectacole. Erau prostituate care se ofereau publicului. Se spune despre Cato din Utica, celebru pentru virtutea lui, că a fost rugat să părăsească teatrul în timpul Floraliilor, pentru ca poporul să se poată bucura, fără să se simtă vinovat, de spectacolul nudității prostituatelor. Ca și curtezanele – care nu se puteau deosebi pe atunci de actrițe/artiste – scriitorii ulteriori mai ales creștini (cum ar fi Tertulian) nu au văzut în aceste sărbători decât o ofensă adusă pudorii femeilor, în timp ce actrițele profitau de ocazie pentru a-și pune în evidență frumusețea corpului spre aprinderea patimii în bărbați.

Dacă noi acceptăm lucrurile acestea, este o coborâre prin care riscăm să ne facem vinovați devenind moderni prin așa-zisa toleranță a unor lucruri care nu pot fi decât, pe moment, îngăduite în așteptarea unei schimbări.

N.: Dar nu neapărat... coborâm, cât încercăm, mă gândesc, să identificăm și tonuri și subtonuri cromatice pe acest câmp..., să nu-i zic... gazon... sau scenă...

I.: Aceasta am și încercat, deși cu mare greutate și destul de confuz în cele ce am spus. Un om care este coerent

și consecvent cu credința lui știe: *Ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, spre slava lui Dumnezeu să o faceți.*

N.: *Altceva* acela, în ce ar consta? Sau care e plaja de acoperire? Orice *altceva de faceți*?..., pe lângă faptul că mâncați sau beți, cu măsură, cu binecuvântare, recunoștință și mulțumire.

I.: Orice altceva, în măsura în care lucrul făcut este binecuvântat de Dumnezeu și recunoscut prin Tradiție! Să nu fie patimă la mijloc! De exemplu, în cazul sportului, al muzicii, al vedetelor, este vorba despre patima **slavei deșarte**. Pentru că, fără public, nici un sportiv n-ar obține nici o performanță. Îți poți imagina un sportiv care aleargă singur, se cronometrează și vrea să obțină zece secunde pe suta de metri? Ar fi cel puțin într-o ureche.

Pentru că un om trebuie să fie consecvent cu credința lui. Mă gândesc, de pildă, la părintele Valerian Pâslaru. Și nu dau alte exemple... a celor care au rămas și cu actoria și cu credința. Dar un om care este coerent cu propria lui gândire alege între slava teatrului/filmului și credința/închinarea către Hristos. Ei, majoritatea celor despre care zici că sunt credincioși, dar slujesc cu fapta idolilor tribului sunt între două lumi.

N.: Dar, fiind între... două lumi, pot să și deschidă ușa, și-ntr-o parte, și-ntr-alta, pentru intrare și pentru ieșire, deci, dintr-o lume într-alta. Și atunci pot să aibă și un rol deschizător, nu? La intrare! Unii lucrează la margini, la hotare! Chiar pe *site*-uri creștinești se poate vedea poziția corectă, într-un eveniment, a unui actor american, convertit la ortodoxie, care a jucat nu știu ce rol important, dar care a avut o poziție publică... Și ne raportăm și noi la el, chiar în spațiul românesc, ca fiind *o voce*, chiar dacă nu s-a lăsat de meserie. A vuit media ortodoxă că Mel Gibson a fost la Sfântul Munte. În orice caz, nu aș asocia *grosso modo* patima slavei deșarte cu oricine practică sportul sau e muzician sau, mă rog, e artist, în vreun fel. Sunt pentru un „diagnostic" individualizat...

I.: Nu știu cât de ortodoxă e media aceasta care vuiește că o vedetă, care nu e în Biserică, merge la Sfântul Munte. Putem cel mult să încurajăm un astfel de personaj să se adâncească în credința lui și să ajungă la poarta cea strâmtă, să ajungă la mântuire, să-și aibă duhovnic și, evident, că atunci va da mărturie de credință tocmai prin faptul că a devenit un om nou și nu a mai rămas cu solzii pe care îi avea pe ochi în vremea când nu era botezat și nu avea harul Duhului Sfânt.

N.: Cumva, și aici... *între*... sunt spații ale mărturisirii. Nu pot să treacă toți la pustie, la chinovie, lăsând totul. Nu pot să facă un pas decisiv, definitiv, așa cum l-a făcut părintele Valerian, la un moment dat. Căci și aceasta este o mutare... obiectivă... la plinirea vremii. E o atitudine. Este ceva ce ține și de vocație, de menire, până la urmă. Regăsită. Uneori, prin tatonări. Dar așa, în sensul acesta, cumva, mai larg, poate e binevenit și folositor și modul acesta al „măturatului cărării spre Biserică", pentru că și ei, cei de la margini, pot să „curețe" din împăienjenitele cărări de intrare în Împărăție. Nu știu dacă v-ați referit la vreun actor anume... Eu prețuiesc mai mulți actori, și pentru calitatea lor umană, și nu pot să nu-i apreciez și pentru măiestria și performanța lor artistică.

I.: Dar mărturisirea aceasta o face cel care s-a născut din nou. Adică nu cel care a rămas, cum se zice, cu fundul în două bărci. Și nu e vorba de a trece toți la pustie, ci este vorba despre a trăi creștinește conform rânduielilor Tradiției noastre creștine. Adică nu poți să faci rabat de la, de exemplu, decența unui costum tradițional care, dacă acum nu se mai poartă, asta nu înseamnă că dacă te îmbraci modern, trebuie să scurtezi fusta sau să fii indecent, să îți faci părul albastru și să-ți lași unghii de 5 cm și toate cele pe care le vedem. Deci neapărat forma trebuie să se asocieze conținutului, esenței. Și, dacă nu are această adecvare, atunci nici nu se poate pune problema că este un **mărturisitor**.

A fi mărturisitor înseamnă a fi matur în credință. Nu e pentru oricine, după cum știm din viețile mucenicilor. Ca să fii mărturisitor de credință trebuie să ai binecuvântarea Bisericii. Pentru că au fost și oameni care se credeau creștini și se făceau mucenici după voia lor și, bineînțeles, că nu puțini au fost care s-au lepădat de credință. Și asta era spre marea satisfacție a diavolului.

Când cineva care nu s-a curățit, nu s-a îndreptat, nu s-a maturizat, vrea să fie sau se dă mărturisitor, rezultatul va fi lamentabil. Acesta ar fi comentariul meu la acest cuvânt.

Nu sunt întru-totul de acord cu această afirmație că cei de la margine pot să deschidă uși. Nu. Există primejdia ca cei de la margini să deschidă uși false sau să meargă pe drumuri rătăcite și să-i ducă și pe alții în rătăcire. Eu cred că de aici vine și **sectarismul**. Adică, mulți care se cred credincioși, sunt convingători, au talent oratoric, dar ei înșiși nu sunt vindecați, nici măcar nu cunosc Biserica, ci trăiesc în închipuire. Și atunci îi molipsesc și pe ceilalți de boala lor. Aceasta este o caracteristică a așa-zișilor creștini din veacul de acum, care numără mii de secte. Din păcate **instituția** noastră bisericească de astăzi este victimă limbajului corectitudinii politice și numește sectele ***culte***, implicând *ipso facto* că și noi, ortodocșii, suntem un *cult* între alte *culte*. Vai nouă!

N.: În realitate, mulți dintre noi cred am început să ne manifestăm credința, începând de la... margini, pentru că acolo ne-a dus... necredința noastră sau mult prea puțina noastră credință, dintr-o altă vreme a vieții noastre. Cât privește maturizarea, ca orice maturație, este un timp al coacerii. Este și un proces al maturației. Un interval. Nu e atinsă printr-un salt-înainte. De aceea, îmi place să cred că și fiul risipitor, întorcându-se spre Tatăl, pe drumul de întoarcere, din țara îndepărtată, trecând peste margini și hotare, o fi mai întâlnit pe careva căruia să-i fi mărturisit că el e fiul unui Tată, la care se întoarce, după ce și-a risipit întreaga avere, primită drept moștenire.

Pe de altă parte, cred că este nevoie și de o mărturisire de credință, asumată și public, și manifestată *în* și *prin* actul artistic. Și o face fiecare cum știe, cum poate, la măsura proprie și-n modalitatea sa, conformă cu talanții primiți. Omul sfințește locul, chiar și la margini, aș zice. Și, aș adăuga, chiar și prin vocația, profesia și meseria sa ar trebui să străbată ceva din Slava cea de Sus.

I.: Așa este cu condiția să fie în Biserică, mădular al lui Hristos. Aici avem foarte multe de zis. Mărturisirea de credință nu o face fiecare *cum știe, cum poate*. O face cum trebuie. Asta înseamnă să aibă binecuvântare pentru a fi mărturisitor de credință. Vorbeam mai înainte de fenomenul sectar; ei sunt **foarte** „mărturisitori". Aici deschidem ușa tuturor rătăcirilor. Pe de altă parte, mărturisirea de credință nu e conformă cu talanții, ea este conformă cu seriozitatea cu care îți trăiești credința. Talanții sunt diferiți și ei trebuie să fie lucrați spre slava lui Dumnezeu. Deci, orice talant ai avea, îl poți folosi spre slava **ta**, a **duhurilor rele**, a rătăcirilor sau spre slava **lui Dumnezeu**; și aceasta numai cu condiția intrării în buna tradiție ortodoxă; în dreapta credință.

N.: Dacă e fotbalist, până la urmă și-a ales profesia asta... dar poate fi un om credincios, cu talent, cu deprinderi, cu abilități. E greu să-l scoți de pe teren, să-l pui să-și pună ghetele în cui și să fie de acum... monah... Ce să facă? Să bată metanii? Poate! Dar, fiecare are și o menire proprie...

I.: Iarăși trebuie să îndrept aici; zici: „*E greu să-l scoți de pe teren și să-l pui să-și pună ghetele în cui și să fie monah*"... Dar nu se pune problema de a fi monah. Se pune problema de a nu sluji unor patimi. Adică, încă odată, sportul este bun dacă ai nevoie să-ți corectezi un defect, dacă vrei să alergi pentru detoxifiere... Dar în momentul în care devii instrumentul unor pasiuni atât de violente cum sunt cele din stadion!!!... Nu e vorba de a te face monah. Nici vorbă de asta. Dar este vorba de a-ți alege ceva care să

fie spre slava lui Dumnezeu, nu spre slava duhului care stăpânește arena; care este un duh păgân. Este evident că, după Renaștere, Occidentul s-a întors spre păgânătate, reînviind toate ale grecilor... Cred că știi lucrul acesta. Bunăoară olimpiadele au fost reinițiate, pe la sfârșitul secolului 19, de un **mason**, Pierre de Coubertin. Din biografia lui Pierre de Coubertin se poate înțelege **duhul** în care se afla și căruia îi slujea. Apropo de acest duh, aș vrea să observăm că în spațiul rusesc cel mai bine se exprimă acest duh în opera lui Dostoievsky, mai ales în ***Demonii***. La noi, la fel, foarte bine se poate vedea duhul modernității cu care intră în conflict Eminescu, în opera politică mai ales.

În primul rând Pierre de Coubertin este influențat de școala iezuită în care intră la vârsta de 11 ani și stă timp de șapte ani; cea mai influentă școală catolică, întemeiată de sfântul Ignațiu, aflată pe strada Madrid din Paris. Apoi se hotărăște să urmeze cariera armelor și trece pe la Saint-Cyr (celebra academie militară). Renunță și la această idee și în '82 se duce la *Școala liberă de științe politice* (un fel de SNSPA sau *École normale*) unde se pregătea elita politică a Franței. De asemenea studiază dreptul la *Institutul catolic* din Paris și-și ia licența în 1885. În 1883 trece prima dată Canalul Mânecii și este influențat de sistemul de educație englez și mai ales de sporturile englezești. Probabil că tot aici s-a inițiat în masonerie. Acolo practică: boxul, echitația, scrima și, în ultimă instanță, în urma acestei influențe, se dedică olimpismului, adică își dedică întreaga viață apostolatului sportiv (cu rezultate remarcabile de altfel). Pe lângă olimpism, s-a străduit să introducă sportul în sistemul de educație de masă.

De la bun început, pentru Coubertin, sportul are o dimensiune ideologică: îl numește un instrument util pentru disciplinarea indigenilor, adică a acelora pe care francezii îi colonizau. Fără să greșim putem spune că și noi eram între acești indigeni și, se pare, că am rămas în aceeași

situație în raport cu francezii. Cu alte cuvinte sportul era un instrument pentru a-i scoate pe indigeni din propriile lor tradiții și a-i aduce la disciplina modernă franceză.

Când am văzut CV-ul lui Pierre de Coubertin, mă gândeam la un alt mare „preot": Stalin. Și Coubertin și Stalin erau „preoți" camuflați, „preoți" ai unor ideologii/religii păgâne. Deci Coubertin începe cu seminarul (cel mai bun seminar: școala iezuită) unde stă 7 ani. Stalin începe cu seminarul teologic ortodox. Și unul și altul, au ajuns „preoți" și „apostoli" ai lumii moderne, ai ideologiilor modernității. **Duhul** modernității are două aspecte, pe care le-a sesizat Culianu. Unul folosește forța, puterea strivitoare a constrângerii, ca în imperiul sovietic: **Statul tiran**. Iar celălalt folosește magia, iluzionarea, înșelarea, ca statul de tip occidental: **Statul magic**. Acestea sunt cele două arme ale diavolului dintotdeauna; **înșelarea**, **amăgirea** vs **frica**. Dacă nu reușește să te amăgească, să te înșele, să te seducă, atunci te amenință și te înspăimântă. Aici se văd foarte bine și una și alta, din cele două aspecte ale duhului modernității.

Cu deosebirea că Pierre de Coubertin folosește altă strategie decât Stalin. El a fost un „apostol" al sportului (de fapt al divertismentului), care pare foarte plăcut și cu totul benefic din toate punctele de vedere. Stalin/Lenin a fost un „apostol" al comunismului, dar cu mijloace brutale, violente, agresive, care au dus la milioane de victime. În Apus, în lumea occidentală, sportul a dislocat tradiția și credința, adică a devenit unul dintre **idolii** principali ai modernității. În Răsărit, în spațiul ortodox, comunismul a fost idolul care s-a impus. Așadar Lenin, Stalin sunt „apostoli" ai comunismului căruia i s-au închinat și l-au slujit cu toată ființa lor; i-au dat **slavă** și l-au impus, până la urmă, întregii planete la fel cum Occidentul a generalizat industria divertismentului.

Așadar acum noi trăim într-o înfrățire a celor două aspecte ale modernității: comunismul, în varianta neo marxistă, generalizat la nivelul întregii planete și divertis-

mentul – a cărui origine este în Occident – devenit ideologia supremă a tuturor guvernelor „democratice". Până la urmă am ajuns la formula deja cunoscută de acum 2000 de ani: *panem et circenses*. Aceasta este deviza sub care întreaga planetă urmează să se închine lui anticrist.

Revenind la biografie și ce înseamnă olimpismul sau reinițierea J.O., voi relata doar datele pe care le găsim cu toții în Wikipedia, comentându-le pe măsură ce avansăm.

În 1892 Pierre de Coubertin arbitrează primul campionat la Franței de rugby. Din 1894 se dedică cu totul olimpismului. Acest olimpism este apostolatul său, este ideologia căreia i se dedică cu totul. Iar capacitatea lui de propagandist, de a impune o ideologie era remarcabilă. Era foarte dăruit în acest sens. Chiar avea calități de „apostol", numai că aceste calități au fost deviate către un apostolat ideologic care, de fapt, camufla o idolatrie arhaică, păgână. Acest **spirit/duh** al olimpiadei își are originea în Revoluția Franceză. La Paris, în 1796-1797-1798 au fost încercări de a restabili J.O. În Anglia încă din 1850 a fost fondată o societate (*Olimpian Society*) care avea ca scop să organizeze o*limpian games*. Așadar sunt multe încercări care anticipează această explozie a Jocurilor Olimpice de astăzi. Primele jocuri olimpice au avut loc la Atena în 1896; pe 6 aprilie 1896 regele George I al Greciei deschide oficial primele jocuri olimpice ale erei moderne.

Pierre de Coubertin a introdus pentru jocurile moderne **simboluri**, **protocoale** și **devize** care sunt încă în curs. A introdus **drapelul** olimpic și **jurământul**. De atunci au rămas viabile până astăzi, cu excepția salutului olimpic. În ce consta salutul olimpic? Era vechiul salut roman, cu brațul mâinii drepte întins, ridicat oblic în sus, și palma spre înainte. Este exact modul cum se salutau naziștii. Și, datorită acestei asemănări, a fost interzis. Dar faptul că a fost interzis nu schimbă semnificația „duhovnicească" a acestui salut.

Trebuie să remarcăm că și fascismul în Italia, pornea de la *fascii* care erau un simbol al unității și al puterii romane. *Fasciile* constau într-o legătură de nuiele cu o secure în mijloc, strâns legate între ele ca simbol al puterii romane. Germanii au luat **salutul roman**. Din păcate și la noi, fiind un simbolism general european, cunoscuta mișcare politică și-a asumat terminologia păgână: *legionari, tribuni, decemviri, nicadori*... etc. Legionarii se salutau cu același salut roman, de unde identificarea lor până astăzi cu nazismul și fascismul. Toate acestea s-au plătit scump, pentru că această simbolistică era păgână și nu avea nimic de a face cu așezarea tradițional-creștină românească.

Deci preluarea acestor simboluri are aceeași semnificație fie că au fost preluate de Hitler, fie că au fost preluate de sportivi. **Duhul** acestui salut este același pe care-l avea pentru Roma păgână și care, evident, nu are nici o legătură cu tradiția creștină.

Simbol al Jocurilor Olimpice este drapelul cu celebrele cinci inele care reprezintă cele cinci continente. Albastrul corespunde Europei, galbenul Asiei, negrul Africii, verdele Oceaniei și roșul Americii. Este, de fapt, aici, o expresie a teoriei raselor. Pieile roșii erau numiți în interbelic „indienii" din America. Galbeni sunt chinezii și asiaticii. Negrii, evident, africanii. Despre semnificația verdelui pentru Oceania nu știu cum s-a făcut legătura. Că albastrul e Europa, se vede și astăzi. De fapt aici este vorba despre șase culori: sunt cinci inele colorate, pe un fond alb. Acesta este drapelul cu celebrele inele.

Între simboluri mai sunt și flacăra olimpică, medaliile olimpice, imnul olimpic, cununa din ramuri de măslin. În bună parte toate aceste simboluri sunt preluate din Grecia antică, mai puțin cele cinci inele care sunt simbolul **globalismului**. Dar cel mai important element (care ne trimite direct la idolatria modernă) sunt ceremoniile olimpice de deschidere și de închidere a jocurilor (care sunt preluate

după modelul grecesc). Aceste protocoale de început și de sfârșit (pe care nu le descriem în detaliu) reprezintă montura ideologică a acestor jocuri, forme de „liturghie"/cult, de închinare către divinitățile cetății. La fel și în cazul festivalurilor/concursurilor dramatice care durau patru zile, iar în prima zi se aducea, ca jertfă, un țap. De unde și denumirea de tragedie (*tragos* înseamnă țap, iar *tragodia* înseamnă *imn/cântare/odă* închinată țapului). Adică lui Dionisos care era simbolizat de acest țap, care de fapt dădea nota orgiastică a teatrului (vezi *Bachantele* lui Euripide) cât și a filmului, care continuă teatrul antic.

Cel mai semnificativ mi se pare jurământul olimpic. Și aici se vede direct caracterul păgân și necreștin, mai bine zis anticreștin al acestor manifestări.

Iată cum sună acest jurământ: „*În numele tuturor concurenților eu (este vorba despre sportivul care jură) promit că vom lua parte la jocurile olimpice respectând și urmând regulile, angajându-ne pentru un sport fără dopaj și fără droguri, într-un* ***spirit*** *de sportivitate, spre* ***gloria*** *(înțelege,* ***slava****!) sportului și* ***cinstea*** *echipelor noastre.*" Mă voi opri la aceste cuvinte. Într-un **spirit** de sportivitate (a se citi: în **duhul** sportului). Cu alte cuvinte, acest *esprit de sportivité*, reprezintă **duhul** care stăpânește sportul. Și, mai important: pentru **gloria** sportului. Aici este vorba despre **slavă**. Gloria este echivalentul latin al noțiunii ortodoxe de slavă. Traducem *gloire* din franceză cu *slavă* în românește.

Deci, două elemente clare: Duhul sportului și ce urmărim, adică slava sportului, până la urmă, **slăvirea acestui duh**. Și onoarea sau cinstea echipelor noastre.

Evident că echipele care-și închină toată energia, cinstirii acestor duhuri, se bucură și ele, la rândul lor, de slavă. Cu alte cuvinte, este vorba despre un pact, de un contract. Eu mă angajez să slujesc unei anumite divinități (printr-un ritual anume) și la rândul ei divinitatea se angajează să-mi dea gloria și succesul.

Din 2020, s-a modificat acest jurământ; va fi rostit de **șase** persoane: trei cupluri bărbat-femeie, doi arbitri (sau judecători) și doi antrenori. Se vede aici impactul ideologiei de gen. Alte modificări: *„ne angajăm, promitem să luăm parte la aceste jocuri, respectând și urmând regulile, într-un spirit de fair play”.* Atenție la cuvântul **spirit**! Ce se înțelege prin acest *spirit de fair play*, rămâne să stabilim. Deci: *dans un esprit de fair-play,* d'inclusion et de egalité. Aici este clar marcată ideologia. Și ar trebui lămurit fiecare cuvânt: ce înțelegem prin *incluziune* și prin *egalitate*. De fapt nici nu mai e nevoie să explicăm pentru că lucrurile au devenit acum limpezi pentru toată lumea.

„Noi împreună suntem solidari și ne angajăm pentru un sport fără dopaj, fără înșelăciuni și fără nici o formă de ***discriminare****. Toate astea le facem spre* ***cinstea*** *echipelor noastre, în respectul principiilor fundamentale ale olimpismului, pentru a face o lume mai bună* ***datorită sportului****”.* Toate par bune și frumoase. Dar cât de bună se face lumea prin sport, asta rămâne de văzut!?... Și de fapt se va vedea și din analiza care urmează mai departe.

Fondul acestui jurământ a fost scris chiar de către Pierre de Coubertin, pentru a aduce aminte de ceremoniile antice unde atleții făceau jurământ înaintea lui Zeus Horkios.

Ce înseamnă Zeus Horkios? *Horkos* în limba greacă înseamnă *jurământ*. Acest Zeus Horkios este păzitorul jurămintelor. Și pe ce se jurau de fapt? Și asta ar fi de aflat pentru că se leagă de originea jocurilor, pe care o putem vedea în Cântul 23 al Iliadei lui Homer.

Deci, din capul locului, când se face un jurământ înaintea lui Zeus Horkios, nu mai este nevoie de nici un comentariu, pentru că este o resuscitare de-a dreptul a unei divinități păgâne.

Trebuie să știm lucrurile acestea ca să vedem dacă ceea ce alegem să facem este binecuvântat de Dumnezeu. Avem două lucruri de făcut: să cercetăm **Tradiția** ca să vedem

dacă întâlnim rădăcinile acelui lucru/practici în Tradiție; dacă da, e lucru binecuvântat. Și să cercetăm izvoarele: adică, de unde s-a inspirat acea practică, acel sport, acea muzică ș.a.m.d. E foarte ușor de văzut dacă este acceptabil sau nu. Indiferent de ce domeniu.

Deci ne interesează istoria, adică inspirația. Și ne interesează binecuvântarea și a găsi în Tradiție această practică.

Ce să facă? Să bată metanii?, zici. Cred că da. Căci dacă este bun sportiv și bun fotbalist, mult mai de folos i-ar fi și lui, pentru sufletul lui, să bată metanii. Întărit cu puterea metaniei și a rugăciunii, ar fi într-adevăr de folos tuturor celor care îl cunosc, pentru că s-ar deschide harului Duhului Sfânt.

Dar, zici că *fiecare are și o menire proprie…* Menirea proprie este aceea de a te desăvârși prin credință, de a-ți mântui sufletul, de a redobândi asemănarea pierdută. Pentru că orice altceva face omul pe lângă **a mânca** și **a bea** spre **slava lui Dumnezeu** să facă. Fotbalul nu are nici o legătură cu slava lui Dumnezeu.

Reamintesc: vorbim de cei ce sunt membri ai Bisericii, de cei ce fac parte din Trupul Mistic al lui Hristos, care pot spune despre ei înșiși, asemenea Apostolului: **Nu eu trăiesc, ci Hristos trăiește în mine**, sau tind spre această realizare.

Acum ți-am spus de ce n-am vrut să cobor discuția: pentru a nu intra cumva în divergență.

N.: Și coliziunea divergenței e uneori folositoare, că poate aduce o recalibrare, o ajustare. E adevărat că este o linie, de nevăzut pentru unii, de demarcare certă între idolatrie și… cinstire-evlavie sau iconodulie…

I.: Da, despre asta am vorbit. Sigur! Sigur că da! Deci încă o dată: un om care e coerent cu sine însuși și își duce consecințele propriei credințe până la capăt – un om matur, zic – nici nu va pune problema alegerii. Pentru că aici este vorba despre o patimă, în principiu… Vorbim de o patimă. Și care este patima? Este patima slavei deșarte, care este

cumplită. Aceasta ce înseamnă? Că tu, de exemplu, ca actor sau ca muzician, ca vedetă, ești dependent de galerie, de aplauze. Altfel ești mort.

N.: Nu toți actorii sunt chiar așa de dependenți de aplauze. Sau, mă rog, le gestionează cu pricepere.

I.: Aici povestea cu aplaudatul, nu este revelatorie, pentru că faptul că ești aplaudat...

N.: În fond și a aplauda este o formă de manifestare care arată o primire, o recunoaștere și o cinstire a reprezentării artistice respective. Este o recunoaștere a valorii actului dăruirii care oferă ceva în chip artistic, performant. Nu știu chiar de unde și de când o fi povestea cu aplaudatul, dar...

I.: Ascultă-l pe Dan Puric să vezi ce spune el despre aplauzele pe care le primesc niște spurcați care mimează sexul pe scenă sau vin în pielea goală sau fac tot felul de drăcovenii... Ia exemplul *Beach, Please!* sau *Untold*; țiganul acela, amărâtul acela care zicea că se p... pe România și toți îi țineau isonul. Nu se poate să coborâm atât de mult vorbirea noastră. De aceea repet, nu putem coborî discuția până la acest nivel.

N.: Da, incredibil sub-nivelul la care s-a ajuns, și mai ales cu ținerea isonului de înjurături, chiar de către public. Este și cu împingeri agresive, cu zgâlțâială, cu smuceală. Este și bătut din picioare. Bătăi din palme. O manifestare entuziastă, mă rog, bătaia din palme. Și în psalmi e un verset: *Bateți din palme toate popoarele, strigați lui Dumnezeu cu glas de bucurie!*

I.: Nu se compară Untold sau nu știu ce manifestări din astea rock cu veselia Împăratului David când sărea în sus și dănțuia în extaz de bucurie spre mulțumire lui Dumnezeu. E cu totul altceva și nu se pot confunda lucrurile acestea. Și, după cum vezi, în Biserică nu s-a generalizat, nu s-a luat în sens literal acest bătut din palme. Căci ar fi o tropăială de râsul lumii. Să ne apucăm să

tropăim în biserică de bucurie că ne-a ținut popa o predică. Să vezi toate babele și toți moșnegii aplaudând. Nu merge. Nu intră în etosul creștinesc.

Și aici am putea face o discuție mai amănunțită, cum deosebim între bucuria care vine de la Dumnezeu, care vine din prezența slavei lui Dumnezeu, care te face să tresalți, să te ridici de la pământ, să fii în extaz, și cea care vine din exaltările/„extazele”... celelalte... Diferența este uriașă.

Încă o dată, acesta este un transfer de energie către cel care ți-a satisfăcut o dorință, o patimă. Tu îmi oferi mie o satisfacție, iar eu îți sunt recunoscător prin laudele și prin apluauzele pe care ți le dăruiesc. Este un schimb foarte concret...

N.: Evident e un *schimb*...

I.: Nu este așa, o simplă ficțiune. Numai că aici, în manifestarea sportivă, Stăpânul nostru, Dumnezeu și Hristos și Duhul Sfânt, nu sunt părtași la acest schimb... De exemplu, hai să ne întoarcem la originile sportului. Unde crezi că am găsit eu originile „sportului”? La o „petrecere” funerară! Dacă citești cântul XXIII din Iliada vei descoperi că Ahile își cinstește prietenul, Patrocle, ucis în luptă, după rânduiala de atunci; îi pregătește rugul, îi aduce jertfe nenumărate, chiar și oameni (doisprezece prizonieri troieni) care sunt înjunghiați pe rug. Exact cum am spus, se vede clar tot scenariul magic, arhaic. Și după ce a ars complet trupul, se instituie întrecerile „sportive”; hipodrom, întreceri de cai, întreceri de gimnastică, întreceri de tot felul... Toate întrecerile pe care le știm de la Olimpiade sunt de fapt, la origine, părți ale ritualului funerar. Parcă sună altfel!!!...

Și nu intru mai departe în hermeneutică, dar cuvântul *petrecere* – am mai zis odată la Tismana – vine din latinescul per-*trans+iacio* care înseamnă *a trece peste*, precedat de particula *per* indică trecerea definitivă, fără întoarcere, până la capăt. Este vorba despre trecerea din lumea aceasta

în cea de dincolo. De exemplu: Apostolii au petrecut-o pe Maica Domnului... Știm că i s-a tăiat mâna atunci... acelui evreu... Ei, de aici, atunci când cineva îți moare, în familie sau în comunitate, el este *petrecut* pe ultimul drum, din viața aceasta spre viața cealaltă. Și, în cadrul acestei *petreceri*, au loc niște ritualuri. Încă și la noi...

N.: Ritualuri *de trecere*...

I.: Așa! Și la noi, în tradiția satului, se adunau rudele celui mort și chefuiau, și beau și spuneau chiar glume nelalocul lor, iar mortul era acolo, lângă. Astea sunt manifestări păgâne pe care le-am găsit în Iliada lui Homer, operă mai veche de 3000 de ani. Și probabil că sunt în toate tradițiile.

Jocurile sportive făceau parte din ritul funerar și se deschideau cu jertfe aduse zeilor; cu hecatombe, adică zeci și sute de animale jertfite. Și se închideau de asemenea cu mulțumirea adusă zeilor, în funcție de fiecare manifestare sportivă. La Homer se și indică zeul care guverna fiecare întrecere sportivă și care dădea vlagă, adică slavă, sportivului care îi era iubit acestei divinități. Fiecare întrecere sportivă era închinată unui anume zeu. Prin Jocurile Olimpice erau cinstiți toți zeii Olimpului.

Și atunci parcă începi să privești altfel tot spectaculosul acestor manifestări. Pentru ca, nu cumva, noi aici petrecând, să ne anesteziem conștiința în fața morții inevitabile. Căci noi cam asta căutăm... industria aceasta a distracției. Cum se cheamă? Entertainment? E o denumire tehnică... Nu cumva noi acum ne petrecem spre... moarte? Pentru că, încă o dată, este vorba despre ceea ce însoțește moartea. Și toată veselia aceasta a noastră este exact ceea ce face omul care nu vrea să se gândească la moarte.

N.: Dar gândul la o moarte ca la *o trecere*, totuși, nu ca extincție. Căci este altceva, ca trecere, decât ca dispariție, ca neantizare. Căci poate unii... nu mai percep că este ceva netrecător prin această trecere. S-ar putea să fie astăzi și

dintre cei care nici măcar pe această *trecere* n-o mai... *pe*-trec. Am văzut oameni care au o grozavă frică de moarte... Nu le mai arde nici de petrecere... Nu vor nici să audă... Sunt speriați!

I.: Trecerea era din lumea aceasta în hades, în iad. La greci – acolo unde cât de cât știu – faptul de a fi sub soare era ceva... Tu ai murit, iar noi suntem aici, și avem atunci conștiința acestui mare dar al vieții sub soare. Pentru că, după aceea, după moarte, intrai în mucedele locașuri ale morților. Ceea ce era cumplit, înainte de Hristos.

N.: Aceasta înseamnă măcar o recunoaștere a unei treceri, a unei nemuriri. Chiar în forma aceasta. La asta mă refer. Alții nici măcar pe aceasta nu o mai au în conștiință, din pricina unui materialism de neînțeles.

I.: Da, bun. Nu vorbim despre aceștia. Vorbim despre cei care erau conștienți și știau ce fac. Deci, înainte de Hristos, cei mai luminați oameni aveau o bucurie extraordinară a faptului de *a fi*, de *a fi vii.* Pentru că știau că după ce trece viața aceasta – mă rog, indienii mergeau cu reîncarnarea și e altă poveste – urmează moartea veșnică. Deși preexista speranța unui mântuitor. La toate popoarele exista speranța unui izbăvitor din mucedele case ale lui Hades.

Și, invers. Odată cu venirea Mântuitorului, toate aceste ceremonii de pe-trecere ale celui decedat au fost suspendate. Cum să spun... nici măcar bocetul nu e permis de Biserică. Pentru că nu mai e cazul să-l bocești pe cel care nu mai merge în Hades. Pe cel care merge în Împărăția lui Dumnezeu, nu-l bocești!

Sunt niște lucruri la care am putea să ne gândim pe mai departe, că sunt adânci. Foarte adânci! Și dacă noi ne-am gândi am vedea că, de exemplu, *monah* în siriacă cred, se traduce prin *cel ce plânge, cel ce se tânguiește*. În general, creștinii cei mai conștienți, cei care-și văd păcatele lor aici, nu mai pot să petreacă. Nu mai participă la petreceri. De exemplu, cum suntem noi, monahii: nu te poți

duce să dănțuiești la nuntă. Cred că nu ți-ar sta bine. Nu? S-a schimbat complet paradigma. Noi aici suntem într-o stare de trecere, într-o stare în care, cum să spun... Am căzut de unde trebuia să fim, dar avem nădejde și ne pregătim să ne întoarcem înapoi de unde am căzut. Pe când, păgânii, aici, sub soare, au maximum de ființare, și de aici ei trec, nu în neființă, ci într-o împuținare a ființării, în Hades.

La Homer am găsit toate lucrurile acestea. Și multe altele. N-avem timp acum să le adâncim.

La Homer în Cântul 23, de pildă, se vede foarte clar caracterul funerar al jocurilor. Adică sunt închinate morții și îmblânzirii divinităților infernale. Jurământul (*horkos*) se făcea pe Stix, unul dintre cele trei fluvii care înconjurau infernul sau iadul. Aceste fluvii au denumiri semnificative în limba greacă. Unul era Periflegheton; al doilea Aheronul; și al treilea Stixul. Ce înseamnă Periflegheton? Înseamnă *flacără de jur-împrejur*. Acesta era fluviul de foc care înconjura iadul. *Aheron* vine de la strigătul de durere (*Ah!* sau *ai, ai!* în limba greacă). Nu întâmplător Aiudul are această denumire, de la Ai! sau Au! sau Ah! (toate sunt strigăte de durere). Aheronul era fluviul în care se chinuiau și strigau de durere... Aheronul era fluviul care aduna durerile celor chinuiți în Hades și țipetele lor. Iar Stixul este cel mai grozav, pentru că pe Stix se jurau și zeii și era cel mai cumplit jurământ. Dacă-l încălcai, chiar și zeu de-ai fi fost, erai cumplit pedepsit.

Stix în limba greacă a dat *stiugheros* care înseamnă oribil, urât, înspăimântător. Cuvântul *stics* este exact opusul frumuseții. *Stiugnos* înseamnă înspăimântător, groaznic, oribil, respingător. Ei, dintr-o dată, acel jurământ care se făcea în numele lui Zeus Horkios, plasează jocurile sportive într-un spațiul infernal, așa cum de fapt îl prezintă și Iliada, într-un spațiu al morții. Și aceasta cu mult înainte de începerea propriu-zisă a jocurilor, în 776 î.d. Hristos. Pentru că războiul troian se desfășoară cu patru-cinci sute de ani înainte.

N.: Aș reveni la *Primiți-vă sufletește unul pe altul precum Hristos v-a primit pe voi.* E modelul hristic! Primiți-vă spre slava lui Dumnezeu. Asta vreau să accentuez. În ce măsură se poate descoperi, și în faptul curent, modelul acesta hristic al primirii sufletești în chip hristic? Model al unei primiri reciproce, sărbătorești. Căci și acestea sunt aspecte, și cel al dăruirii și cel al primirii. Căci chiar în tipul acesta de relație, despre care s-a pomenit – chiar între fan și... idol, să zic – este sau poate fi o formă de dăruire. În ce măsură și în ce fel aceasta poate să aibă la un moment dat și o reverberație creștină, cumva... Căci sunt și evenimente de sărbătoare sau de bucurie interpersonală care se revarsă, dar nu găunos, și se pot prelungi și asupra comunității, asupra cosmosului ș.a.m.d. Mi se pare că trecerea de la o lume păgână (cu traseul ei) la cea creștină, este un pas fundamental. Dar, totuși, problema se poate pune și altfel. În ce măsură există și demersul de încreștinare sau de sfințire a unor acțiuni și activități chiar din viața cotidiană?

În ce măsură Dumnezeu poate să intre și în viața cotidiană a omului, a comunității, și să lucreze cumva – sigur, într-un mod sinergic. Să conlucreze, deci, iar modelul hristic să nu fie unul asumat în sensul unei radicale separări de lumea aceasta, ci ca pe un model al Celui Care întru ale Sale a venit, în lumea aceasta. Că ai Săi nu L-au primit, e adevărat... Asumat, deci, ca acel model care a sfărâmat peretele cel din mijloc al vrajbei. Apropo de formularea ghelasiană, asumat în chip iconic, adică dialogal, nu doar așa ca imitație și simplu conformism. Adică, până la urmă, la extrem se poate ajunge să nu mai țină nimeni nici o sărbătoare... nici o agapă, măcar. Trebuie să găsim totuși o cale mediană... Sau nu?

I.: Nu-i atât de complicat. Cuvântul cheie este cateheza, inițierea în Taina creștinismului, inițiere care separă cele două lumi: lumea păgână (cu petrecerile ei), și – cum zice la *Everghetinos*, în volumul IV, căci acolo am descoperit lucrul

acesta – și poporul lui Dumnezeu, format din monahi și creștinii care trăiesc fără să se îngrijoreze *de ce vom mânca și ce vom bea și cu ce ne vom îmbrăca*. Aceasta este distincția care separă cele două lumi. Sunt oameni care l-au pus pe Dumnezeu pe primul loc, căci dacă Dumnezeu nu e pe primul loc, atunci nu e pe niciun loc. Și este restul lumii care stă și se gândește la facturi, la poșete, la pantofi...

N.: Sau îi fac alții pe unii să se gândească, la facturi cel puțin... Grija zilei de azi, nu doar a celei de mâine, devine apăsătoare, preocupantă. Există o metodică a abaterii atenției... Mai mult, chiar o tehnică a orientării atenției... Nu doar în direcția civilizației de consum... O direcție paradoxală a unei apăsătoare lipse de sens, de orientare a dezorientării... O lume buimacă... Iar conform DEX-ului, buimăceală e o amețire, care poate fi cauzată de somn, de beție, de frică... O frică care se poate solidifica societal... Se poate mineraliza, corporaliza! Ca o spaimă împietrită, ca un vis încremenit..., minunatul vers eminescian!

I.: Între aceste două lumi, aceste două moduri de a-ți trăi viața, cu grijile acestei lumi sau cu grija la mântuire, o exprimăm, nu noi, ci, în mod ideal, monahii care se retrag din lume – *se leapădă* de lume, conform ritualului respectiv. Dar majoritatea dintre noi trăim într-o lume intermediară.

N.: Cam asta e povestea... cu acest spațiu al interferențelor.... și al conviețuirii în interval. O lume deposedată de propria sa identitate și împinsă într-un terminal, într-un spațiu al nimănui, al non-cetățeniei...

I.: Da, deci trăim într-o lume intermediară. Și cuvântul care ne caracterizează, sau cheia ieșirii din acest indeterminat, este cateheza care, din păcate, nu mai funcționează astăzi. Pentru că între lume și Biserică era o instituție numită școală. Deci, tu veneai pe lume. Copil fiind aveai parte de prima „școală", cei șapte ani de acasă. După aceea mergeai la școală, iar școala era în curtea bisericii.

Din școală intrai în Biserică și te uneai cu Hristos, după ce învățai principiile de viață bazate pe poruncile lui

Dumnezeu. E foarte limpede lucrul acesta. Deci ești într-o lume a iluziei, a petrecerilor de tot felul, ceremonii, spectacole... De exemplu, acum e vară și peste tot auzi de festivalul de teatru de nu știu unde, festivalul de muzică, *Untold*, de nu știu unde... Asta este **Lumea**... De partea cealaltă, este **Biserica** care te pregătește pentru Împărăție. Ei, lumea care petrece, fără să-i pese de Împărăția lui Dumnezeu, o să aibă o surpriză, la sfârșit. Cei care se străduiesc să ajungă în Împărăția lui Dumnezeu o să aibă și ei o surpriză. Dar cu alt semn decât surpriza celor dintâi. Și atunci fiecare dintre noi alege.

Când ai ales pe Dumnezeu, atunci urmează cateheza, adică inițierea în credință. Cateheza separă lumea ca lume de Împărăția lui Dumnezeu, și atunci în urma acestei inițieri marea masă a celor care sunt în interval se aleg; fie – după cum sunt chemați de Dumnezeu – mai de aproape sau mai de departe, cum ai zis, ajung credincioși. Atunci să-și pună problema: Stai puțin! Ce fac eu cu credința mea? La ce-mi folosește așa-zisa profesie? Dacă se mai poate numi profesie asta... Pentru că știi că, după canoane, bancherii, lăutarii, actorii și toți care se ocupă cu divertismentul, sunt invitați să se lase... de meserie... și să se apuce de treabă.

Sportul face parte din așa-zisul divertisment, care este definit de către Pascal, în *Pensées*, ca fiind un mod al omului de a-și deturna atenția de ceea ce este într-adevăr existența umană. Adică o existență mizerabilă și muritoare. Pentru că, în lipsa divertismentului și a activității, omul descoperă propria vacuitate și neantul care îl locuiește. În fața acestei realități ființa umană preferă divertismentul, adică să nu-și privească în față propria condiție și să se ocupe de tot felul de activități care îi anesteziază conștiința nefericită. Divertismentul este deci indisolubil legat de condiția umană. Este un mod de a nu îți înfrunta adevărul existenței și, mai ales, de a nu privi, în față, moartea.

„Deci oamenii neputând să se vindece de moarte, de mizerie, de ignoranță, încearcă să fie fericiți refuzând să se

gândească la aceste lucruri" – citat din *Pensées*. Acestui fel de a înfrunta viața, Pascal îi opune filozofia creștină, pentru care singurul mod adevărat de a te raporta la adevărul ființei constă nu în alegerea divertismentului, ci în a recunoaște atotputernicia și purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Pentru creștini, experiența vacuității, a vidului, a absurdului vieții și meditația asupra condiției umane, trebuie să ducă la cunoașterea lui Dumnezeu și la închinarea și slăvirea Lui.

Toate aceste activități de deturnare a atenției de la angoasa existenței sunt necreștine și în opoziție cu creștinismul, care îl îndreaptă pe om către Dumnezeu. Spun acest lucru pentru că se vede limpede că toate aceste activități sunt inspirate tocmai de deturnarea omului de la calea cea strâmtă care duce la Viață.

Iată câteva exemple de activități care, după Wikipedia, sunt incluse în categoria divertismentului: artele plastice, cinematograful, teatrul, circul, dansul, diverse festivități, internetul, jocurile pe internet, muzica, parcurile de distracții, fotografia, radioul, televiziunea, turismul, sporturile, jocurile video. Toate acestea sunt forme prin care omul este deturnat de la a-și privi propria viață, și de la cunoașterea și contemplarea lui Dumnezeu.

În Roma antică, mai ales spectacolele de gladiatori, erau însoțite de teribile violențe, cum mărturisește Tacit relatând evenimentele care au antrenat interdicția acestor divertismente timp de 10 ani. Citez: „Ei se lansau în injurii, aruncau cu pietre, apoi foloseau armele". E vorba despre lupta dintre galerii, dintre suporterii diferiților luptători.

De asemenea, aceeași violență se întâlnea și la cursele de cai. Fiecare echipă avea suporteri în întregul imperiu, mai ales cursele de *care* făceau obiectul unui adevărat cult, la fel ca și fotbaliștii de astăzi. Nebunia sportivă a persistat încă și în Bizanț. Iar grupele de suporteri s-au transformat în facțiuni politice. Este cunoscut masacrul răsculaților, din 532, care a costat viața mai multor zeci de mii de suporteri politizați.

Această răscoală, a avut loc în timpul lui Iustinian, în anul 532, și avem mărturii de la Ioan Malalas, Procopie din Cezareea și Teofan Mărturisitorul. Se pare că această răscoală Nika (adică Victorie, care era strigătul suporterilor pe hipodrom) ar fi pornit mai ales de la împărăteasa Teodora, care venise din mediul teatrului, iar pe acea vreme (și nu numai) între o actriță și o prostituată nu prea se făcea diferență din punctul de vedere al aristocrației bizantine creștine. Dar, în concret, răscoala a pornit de la suporterii a două echipe, a două atelaje de cai. De fapt curse de *care*, la care erau înhămați caii. Fiecare avea o culoare iar lupta era între albaștri și verzi.

Pe data de 1 ianuarie 532, trei membri ai acestor facțiuni (doi verzi și un albastru) au fost condamnați pentru tulburarea ordinii publice. Ceva de genul galeriilor de pe stadion. Și au fost condamnați la moarte prin spânzurare. Dar, când a avut loc execuția a doi dintre ei (un verde și un albastru) s-a rupt funia cu care erau spânzurați. De două ori! Mulțimea – care asista și care era și așa nemulțumită și încordată – a luat semnul drept o minune de la Dumnezeu și s-a hotărât să treacă de partea celor condamnați. Și s-au refugiat în biserica Sfântului Conon. Din această biserică au încercat soldații să-i scoată, dar nu au reușit. Au fost omorâți mai mulți dintre ei și s-a creat o alianță, între albaștri și verzi, împotriva puterii imperiale percepută ca represivă. Continuând cursele la hipodrom s-au încăierat aceste facțiuni și au cerut, în această ridicare, să fie grațiați condamnații. Nu li s-a dat satisfacție. În timpul celei de-a 22-a curse a zilei, au început să strige: *Nika!* Adică: *Învinge!* Și așa a început răscoala. Și au început violențe care s-au concretizat în incendii în forum, în mijlocul orașului. Flăcările s-au răspândit repede în diferite cartiere.

Pe 15 ianuarie Iustinian este înconjurat în palatul său și face apel la generalul Belizarie ca să trimită trupele pentru a sparge încercuirea. Până la urmă armata, condusă

de Belizarie, a înconjurat hipodromul, unde erau masați rebelii, și au fost învinși. Se pare că în urma acestei răscoale ar fi murit aproximativ 30 000 de oameni.

În urma acestor evenimente și a multor altora, s-a ajuns la interzicerea acestor activități, cu caracter să zicem „sportiv", de către organizarea creștină a imperiului bizantin.

N.: Da, dar la un moment dat trebuie să ținem cont totuși, revin, și de această lume de mijloc sau intermediară, în care mulți se află...

I.: Aș zice că ne aflăm și noi, cu toții...

N.: Tocmai asta e problema... că nu toți se pierd și nu sunt de pierdut toți. Ce facem cu cei care nu s-au „tras" complet din maimuță?... S-ar putea să fie o frământătură... un aluat... de dospit...

I.: Aici se produce... frământătura, cum zici, sau cernerea. În limba greacă, *a cerne* este *κρίνομαι/krinomai* sau *κρίνο/crino.* De unde vine *a cerne* în latină și *cernere* în românește. Noi suntem grâu amestecat cu neghină. Și sita se mișcă. Acestea sunt crizele. Deci noi acum, vara lui 2024, trăim, de exemplu, o astfel de criză. De fapt cred că lumea niciodată n-a fost lipsită de crize pentru că niciodată nu se poate alege grâul de neghină decât dacă se mișcă sita. Or mișcarea sitei înseamnă criză, înseamnă cernere.

Neofit și Ieronim

Dincolo de simptom: L. Binswanger – psihiatrie existențială și viziune antropologică

– psihiatria fenomenologică a secolului XX –

I. *Psihologia existențială*
– origini istorice și filosofice: fundamente –

În iarna lui 1841, Schelling a ținut o serie de cursuri la Universitatea din Berlin în fața unui public care îi includea pe Kierkegaard, Burckhardt, Engels și Bakunin. Schelling și-a propus să-l desființeze pe Hegel, al cărui sistem raționalist (identificarea adevărului abstract cu realitatea și reducerea istoriei la un întreg absolut) era popular în Europa. Ascultătorii lui Schelling au fost dezamăgiți de replica dată lui Hegel, însă mișcarea existențialistă de acolo ar fi plecat.

Kierkegaard s-a întors în Danemarca și în 1844 a publicat *Fărâmele filosofice*, pentru ca doi ani mai târziu să scrie declarația de independență a existențialismului, *Postscriptum neștiințific, concluziv*. În 1844 a apărut a doua ediție din *Lumea ca voință și reprezentare* de Schopenhauer, cu accent pe vitalitate, pe voință, nu doar pe reprezentare. Lucrările timpurii ale lui Marx sunt semnificative pentru existențialism datorită atacului împotriva adevărului abstract ca ideologie, din nou din dorința de a-l desființa pe Hegel.

Totuși, în lucrările lui Hegel se găsesc mai multe elemente existențialiste latente decât doreau să recunoască detractorii. Alte două titluri sunt importante pentru abordarea existențială: *Conceptul de anxietate* de Kierkegaard și *Inhibiție, simptom și angoasă* de Freud. Numai că Freud se exprimă la nivel tehnic, pe când danezul în registru

existențial, ontologic, pentru că el a și trăit propriu-zis anxietatea. Ceea ce reprimăm în noi ar fi sentimentul ființei, care este un sentiment ontologic. În *Boala de moarte* a lui Søren Kierkegaard, exponent al curentului existențialist, avem cea mai importantă carte dedicată interpretării existențial-analitice a schizofreniei. Cu geniul său intuitiv, Kierkegaard a recunoscut schizofrenia care îl pândea. Pentru el adevărul era relațional, înțeles ca interioritate și libertate, numai că Kierkegaard și Nietzsche au fost etichetați drept cazuri patologice în cercurile medicale.

Nietzsche ar fi înțeles că mai înainte de a fi un bun filosof trebuie să fii un bun psiholog. În *Dincolo de bine și de rău* el susținea că psihologia va trebui recunoscută ca regină a științelor, pe care celelalte științe ar avea menirea să o slujească, să o pregătească. Psihologia ar fi calea regală care ar duce către problemele fundamentale. *Nu mă urmați pe mine, urmați-vă pe voi*. Nietzsche vorbește aici despre cei puternici, dă conotații ontologice unor termeni psihologici, pe când Kierkegaard de *individul adevărat*. Esența lăuntrică a Ființei ar fi voința de putere, care s-ar referi la actualizarea de sine. Analizele profunde ale lui Kierkegaard sunt dedicate anxietății și disperării, iar observațiile lui Nietzsche sunt mai mult legate de dinamica resentimentului, ei nefiind preocupați de reacțiile psihologice izolate în sine, cât de ființa psihologică a omului, folosind termeni psihologici cu un sens ontologic.

La sfârșitul secolului XIX s-ar fi dat deci o bătălie în urma căreia știința psihologică s-ar fi debarasat de metafizică. Existențialismul este un termen cu referire la filosofie și la literatură, iar vocabula *existențial* se referă la psihologie și la psihoterapie. Existențialiștii sunt foarte aproape de psihologia abisală. În cartea sa, *Omul organizațional*, William Whyte avertiza că adevărații inamici ai omului modern ar putea fi psihoterapeuții pașnici care ne vor transforma radical sub pretextul că nu fac decât să ne ajute

(este vorba de conceptul de inginerie socială, dezavuat până și de structuralismul francez). Se referea la utilizarea științelor sociale pentru a transforma obiceiurile societății contemporane.

Friederich Nietzsche a fost și el un promotor al curentului de filosofie a vieții, urmat de Henri Bergson. După primul război mondial, Kierkegaard și lucrările timpurii ale lui Marx au fost redescoperite, iar criticile lui Nietzsche la adresa bazelor spirituale și psihologice ale Occidentului nu mai puteau fi ignorate. Etapa datorează mult fenomenologiei lui Husserl, care a furnizat lui Heidegger și Jaspers instrumentarul pentru a submina ruptura dintre subiect și obiect.

Martin Heidegger (+1976) este figura centrală a existențialismului contemporan. *Ființă și timp* (1927) a fost de o importanță crucială pentru Binswanger, pentru ceilalți psihiatri și psihologi existențialiști, oferindu-le o bază de înțelegerea a ființei umane. Heidegger și Buber refuzau însă să fie etichetați drept existențialiști, pentru că titulatura ar fi devenit sinonimă cu opera lui Sartre. Cea mai bună contribuție a francezului este reprezentată de descrierile fenomenologice ale proceselor psihologice. Pe lângă Jaspers, psihiatru și autor al unui manual de psihopatologie, gânditori existențialiști importanți au fost Gabriel Marcel în Franța, Nikolai Berdiaev care venea din Rusia, dar mutat la Paris, Ortega y Gasset și Miguel Unamuno din Spania.

Paul Tillich abordează și el existențialismul în cartea sa *Curajul de a fi*, cea mai bună prezentare a respectivului curent. Existențialismul reprezintă o cale de abordare a problemei, nu un set de soluții și norme date de-a gata. *Străinul* și *Ciuma* de Albert Camus sunt exemple în care existențialismul devine autoreflexiv. Proza lui Franz Kafka ilustrează disperarea culturii moderne, de la care ar pleca existențialismul. *Guernica* de Picasso oferă o imagine a condiției fărâmițate, fragmentate, a societății europene și

reprezintă ceea ce se găsește în sufletele multor occidentali ca tulburare, îndoială existențială, pustietate sau lipsă de noimă. Existențialismul se naște astfel într-un moment de criză culturală, regăsindu-se pe muchia revoluționară a artei, a literaturii și a gândirii moderne.

II. *Câteva obiective*

În ultimele decenii, în fața crizelor de sens, a alienării culturale și a standardizării ființei umane prin limbajele tehnice sau medicale, revin în forță întrebările fundamentale: *Ce este omul? Cum se constituie umanul? Care este relația sa cu alteritatea, suferința, iubirea și puterea?* Într-un timp în care ființa umană este din ce în ce mai fragmentată între date, diagnostice și definiții, apar astfel de voci care reamintesc că omul nu poate fi redus la o funcție biologică, la o categorie psihologică sau la o statistică socială. Printre acestea, Ludwig Binswanger, Martin Buber, Emmanuel Levinas și Michel Foucault, gânditori care, în moduri distincte, au articulat o antropologie a alterității, a relației, a responsabilității. Antropologia existențială însă, este o viziune filosofică asupra ființei umane care își are rădăcinile în existențialismul lui Kierkegaard, Heidegger, Sartre și a altor gânditori care au pus în centrul reflecției experiența vie a omului concret, nu o esență abstractă sau universală.

Iată câteva dintre elementele definitorii ale acestei perspective: a) existența care precedă esența este ideea fundamentală a lui Sartre; omul nu are o natură prestabilită, ci își construiește identitatea prin alegeri și acțiuni; b) nu suntem *gata făcuți*, ci devenim ceea ce alegem să fim; c) ființa umană este radical liberă, dar această libertate nu este confortabilă, ea vine cu responsabilitatea totală pentru propriile alegeri; de aici și angoasa existențială; d) omul trăiește într-o lume lipsită de sens, absurdă obiectiv, iar această lipsă de fundament generează angoasă, însă angoasa nu este doar o emoție negativă, ci și o poartă spre

autenticitate, pentru că ne obligă să ne asumăm existența; a trăi autentic înseamnă a fi fidel propriei libertăți, a nu te ascunde în spatele convențiilor sociale sau al rolurilor; Heidegger numea această evitare *viața în impersonalul se* (*das Man*), în care omul se pierde în anonimat; e) moartea nu este doar un eveniment biologic, ci orizontul ultim, finitudinea care dă greutate fiecărei alegeri; omul este o *ființă pentru moarte* (*Sein-zum-Tode*), iar conștientizarea acestui fapt ne poate trezi la o viață autentică. Deși accentul cade pe individ, existențialismul relațional nu ignoră alteritatea, pe Celălalt. La Sartre, celălalt este o oglindă care ne revelează, dar și o sursă de conflict, la Merleau-Ponty sau la Binswanger, relația cu celălalt fiind parte integrantă a *ființei-în-lume*.

Această antropologie nu oferă rețete sau definiții fixe, ci ne provoacă să ne asumăm condiția umană în toată fragilitatea și libertatea ei. Rândurile de față își propun să exploreze (și) antropologia acestora printr-un fir comun: modul în care relația cu celălalt definește ființa umană, înscriindu-se tocmai în coordonatele unui astfel de demers, de reconstrucție teoretică și critică, explorând (și) cele patru modele antropologice semnificative pentru gândirea secolului XX, amintite mai sus, investigând patru perspective majore asupra ființei umane, prin analiza contribuțiilor aduse de aceștia. Contextul intelectual și cultural al secolului XX ar fi fost generat de tensiunea dintre știință și umanism.

Fără a ne limita la o abordare descriptivă, ne propunem în rândurile de față o confruntare critică și comparativă între concepții existențial-fenomenologice, dialogice, etice și genealogice, urmărind modul în care acestea definesc esența umanului în relație cu alteritatea, iubirea, responsabilitatea și normativitatea socială, o analiză comparativă între o viziune fenomenologică și existențială a ființei (Binswanger), o antropologie relațională și dialogică

(Buber), o antropologie etică a responsabilității față de celălalt (Levinas) și, în contrapunct, o antropologie critică și genealogică (Foucault), care deconstruiește presupunerile umaniste despre *subiect*. Ele vor fi analizate din perspectiva raportului lor cu alteritatea, cu instituțiile normative și cu constituirea subiectivității, într-un efort de a înțelege diversitatea modalităților prin care umanul este gândit, trăit și problematizat.

Întrebări precum: *Este ființa umană un dat ontologic sau un construct istoric? Se revelează umanitatea în iubire, dialog și responsabilitate sau în modurile în care este guvernată și normată?* sunt importante. Poate fi reconciliată o viziune existențială asupra omului cu o critică a regimurilor de putere care îl definesc? Prin acestea, reflecția vizează nu doar o prezentare teoretică a acestor modele, ci și evidențierea implicațiilor lor pentru psihologie, etică și cultură. Abordarea este transdisciplinară, articulând perspective din psihiatrie, fenomenologie, etică relațională și istoria ideilor. În final, oferim o cartografie conceptuală a gândirii despre om, între deschiderea existențială și responsabilitatea etică, între întâlnirea umanizantă și regimurile de putere care conturează norma. Prin această explorare, oferim harta conceptuală a modurilor în care ființa umană este gândită și (re)definită, punând în dialog psihiatria existențială, filosofia dialogului, etica alterității și critica discursului. Susținem că înțelegerea umanului nu poate fi separată de relație, de responsabilitate și de contextul istoric în care apare ideea de om.

Știi care este lucrul cel mai greu, dintre toate, pe care este dat unui om să-l poarte? Să fii în iubire, să fii constrâns la existența ta cea mai proprie, îi scria M. Heidegger lui Hannah Arendt din faimoasa lui cabană din Todtnauberg, situată în Munții Pădurea Neagră. *Amo volo ut sis*, ar fi spus și Fericitul Augustin, adică *te iubesc, vreau să fii ceea ce ești* (Martin Heidegger, Hannah Arendt, *Lettres et autres*

documents, 1925-1975. Paris: Gallimard, 2002.) Este iubirea altceva decât un concept romantic, care idealizează și ascunde violența dorinței? Ce poate însemna a iubi, dacă nu este doar trăirea unui impuls vital, inevitabil egoist, orientat către satisfacerea propriei nevoi? Care să fie legătura dintre un curent filosofic și o psihoterapie? Afinitatea existențialismului cu psihoterapia existențială este că ambele se preocupă de persoane aflate în criză. Conștientizarea profundă a contingenței vieții umane, care apare și la Blaise Pascal, este numită în existențialism *faptul de a fi aruncat în lume*. Este probabilă o similitudine și între existențialism și budismul zen, ambele preocupându-se de ontologie, de studiul ființei, căutând o conexiune cu realitatea, care să meargă dincolo de raportul subiect-obiect. Existențialismul și psihanaliza discută despre angoasă, anxietate, disperare, alienarea omului față de sine sau față de societate, ambele încercând să aducă în viața persoanei un plus de integrare și de sens.

III. *Freud: între psihanaliză și existențialism – viziunea freudiană asupra conștiinței și inconștientului –*

Antropologia lui Sigmund Freud (+1939) nu este o antropologie în sensul clasic al termenului, etnografică sau filosofică, ci o viziune psihologică asupra naturii umane, construită în jurul ideii că omul este ființa conflictuală modelată de forțele inconștiente, de pulsiuni și de mecanismele de apărare. Totuși, Freud a avut o contribuție semnificativă în planul cultural și antropologic, mai ales prin lucrări precum *Totem și tabu*. Freud nu este desigur vinovat pentru reducționismul continuatorilor săi anglo-americani, cum nu poartă răspunderea nici pentru psiholingvistica franco-heideggeriană a lui Jacques Lacan & Co. Inconștientul ar fi motorul cu ardere internă, structură alcătuită din foneme sau pur și simplu o metaforă străveche. În siajul

vienezului, refugiat din Viena și decedat la Londra, Jacques Lacan a dezvoltat o teorie complexă despre limbaj și structura psihicului. Numai că oamenii nu sunt doar colecții de pulsiuni sau de vectori comportamentali. Mai degrabă Shakespeare poate fi socotit inventatorul psihanalizei, iar Freud (altfel, cititor asiduu al operei dramaturgului din Stratford-upon-Avon) trebuie văzut drept cel care ar fi codificat-o. Freud ar fi avut un *complex* Hamlet, iar psihanaliza, la rândul ei, ar putea fi un complex Shakespeare.

O altă metodă universală de vindecare, asemănătoare cumva metodei psihanalitice, este preluarea suferinței prin empatie de către un șaman, studiată de antropologi și de istorici ai religiilor. Șamanismul a apărut înaintea psihanalizei și îi va supraviețui; el ar fi astfel forma cea mai pură a psihiatriei dinamice. Pentru Freud, omul este definit de pulsiuni (*Triebe*), în special de cele sexuale (libidoul) și agresive. Acestea sunt forțe inconștiente care determină comportamentul, visurile, simptomele, chiar cultura.

Antropologia sa este, așadar, una instinctuală, în care civilizația apare ca o formă de reprimare a dorințelor. În ce privește inconștientul și structura psihică, Freud propune o viziune tripartită a psihicului: id (sursa pulsiunilor), ego (instanța rațională) și superego (interiorizarea normelor sociale). Omul este văzut ca un câmp de tensiuni între dorință, realitate și morală, ceea ce face din el o ființă fundamental ambivalentă. Cultura funcționează ca sublimare. În lucrări precum *Disconfort în cultură* (*Das Unbehagen in der Kultur*), Freud susține că civilizația ar fi construită pe reprimarea pulsiunilor. Arta, religia, morala sunt forme de sublimare, transformarea dorințelor inacceptabile în creații acceptabile social; cultura este ambivalentă: ne protejează, dar ne și frustrează. *Totem și tabu* discută despre rădăcini mitico-antropologice. Această lucrare este mai apropiată de antropologia propriu-zisă, fiind propusă o teorie mitică a originii religiei și moralei, pornind de la ideea unei crime

originare comisă de fiii unui tată totemic. Narațiunea simbolică ar explica apariția interdicțiilor, vinovăției și a formelor sociale. Deși controversată, *povestea* a influențat gândirea antropologică și psihanalitică ulterioară. În esență, Freud vede omul ca o ființă tragică, prinsă între dorință și interdicție, între natură și cultură. Antropologia sa este una pesimistă, însă relevantă: ne arată că ceea ce este cel mai uman în noi, limbajul, religia, arta, își are rădăcinile în inconștient, în conflict. Această viziune a fost criticată sau completată de Jung, Lacan, chiar de gânditori ca Eliade și Ricoeur. Jung este cel care explora arhetipurile și inconștientul colectiv.

Sigmund Freud este arhitectul inconștientului dinamic, iar contribuția lui la înțelegerea ființei umane constă în modelul dinamic al funcționării minții, model care susține că există forțe intrapsihice aflate în *război civil*, că gândirea, emoțiile și comportamentele, adaptative sau psihopatologice, sunt rezultatul forțelor aflate în conflict. Psihicul ar fi un câmp de conflicte între pulsiunile în special sexuale, între apărare și cenzura supraeului. Aceste forțe există pe diferite paliere de conștientizare, unele inconștiente. Psihodinamica individului include motive, temeri conștiente/inconștiente care operează, iar psihoterapiile dinamice sunt terapiile bazate pe modelul dinamic al funcționării minții. Nevroza ar fi rezultatul reprimării dorințelor inconștiente, iar vindecarea, aducerea acestor conținuturi la suprafață prin interpretare.

IV. *Michel Foucault – puterea și individul – psihologia ca instrument de control social –*

Antropologia lui Michel Foucault (+1984) este una critică, istorică, profund diferită de modelele umaniste tradiționale, fiind în același timp o alertă: să nu luăm de bun adevărul despre om, pentru că el este adesea în serviciul controlului. Nu ne oferă o definiție *pozitivă* a omului,

ci mai degrabă el deconstruiește ideea de *natură umană*, arătând cum aceasta a fost produsă istoric prin discursuri, instituții și relații de putere. Moartea omului pe care o proferează este o antropologie negativă. În *Cuvintele și lucrurile* (1966), Foucault afirmă că omul este o invenție recentă, *figură trasată în nisip la marginea mării*. Cu alte cuvinte, ideea de *om* ca subiect autonom, rațional și universal este o construcție a modernității, apărută în secolul al XIX-lea.

Foucault nu neagă existența ființei umane, ci critică modul în care aceasta a fost gândită și instituționalizată. Antropologia este un efect al discursurilor științifice, medicale, juridice și religioase, nu o știință neutră despre om. El arată cum omul a fost produs ca obiect de cunoaștere prin clasificări medicale (nebun/ sănătos), norme juridice (normal/ anormal); discursuri morale și sexuale (pervers/ acceptabil). Astfel, antropologia ar fi inseparabilă de registrele ubicue și ubuești de putere, de regimurile de adevăr care definesc ce este umanul. Omul ar fi un subiect ubuesc, aidoma paiațelor beckettiene, supus și produs.

Foucault propune o viziune în care omul nu mai este un subiect liber, cât un produs al tehnologiilor de putere: educația, medicina, psihiatria, închisoarea sau sexualitatea. Acestea nu doar controlează, ci formează cu adevărat subiectul, de aceea vorbește despre subiectivare, proces prin care devenim ceea ce suntem, în funcție de normele epocii. Antropologia ca știință nu ar avea conținut esențial. Spre deosebire de tradiția umanistă (Kant, Rousseau, chiar și Binswanger), Foucault refuză ideea unei *esențe* umane, pentru el omul fiind un nod de practici, de discursuri și de relații istorice. Nu există un adevăr despre om care să fie descoperit, ci doar moduri istorice de a-l construi și de a-l guverna. Relevanța lui contemporană este semnificativă, pentru că antropologia lui Foucault a influențat studiile culturale și de gen (Judith Butler, Paul Rabinow), critica bio-politicii (Giorgio Agamben, Roberto Esposito), antropologia

politică și studiile postcoloniale. Posibila confruntare dintre ideile lui Michel Foucault și ale lui Ludwig Binswanger scoate în evidență două moduri fundamental diferite de a înțelege ființa umană: unul critic și istoric, celălalt existențial și fenomenologic, astfel premisele de plecare fiind diferite: critica istorică vs. înțelegerea existențială. Ea ne-ar învăța să fim atenți la cine definește umanul, în ce scop și cu ce consecințe, în schimb considerând că ideea de *om* ca subiect interior, rațional și suveran ar fi o construcție istorică, aproape un artefact produsă/ produs de discursuri, de relațiile de putere moderne. Omul foucauldian ca mașină dezirantă este închiderea terminală, produsul puterii, capătul beckettian al *sfârșitului de partidă* jucat de niște fantoșe, efectul unor dispozitive istorice de control și de cunoaștere, rezultatul tehnologiilor de guvernare (școala, psihiatria, închisoarea, sexualitatea), care îl formează ca subiect normat și controlat.

Foucault descrie cu detalii structuraliste cum este *produsă* această ființă de către asamblajele invizibile de putere. Suferința psihică sau abnormalul ar fi efectul normativității, al etichetărilor sociale și medicale, al marginalizării prin discurs psihiatric. Psihiatria ca știință a nerațiunii ar trebui supusă unui scrutin critic. El deconstruiește ideea modernă de *om* ca subiect unitar, arătând că umanul este produsul unor dispozitive istorice de putere și de cunoaștere. Fiind mult mai sceptic, pentru el sexualitatea și iubirea ar fi reglementate de discursuri, nu de către spațiile pure ale libertății.

Ca metodologie, Foucault practică o arheologie a cunoașterii, o genealogie a subiectului, dezvăluind originea puterii în locuri aparent neutre, dezvăluind mecanismele care decid cine este normal, cine este om deplin și cine nu. Confruntarea ideilor lui Michel Foucault scoate în evidență un mod fundamental diferit de a înțelege ființa umană, unul critic și istoric, astfel premisele de plecare fiind critica istorică sau critica ideii moderne de *om* ca efect al puterii.

Când se face trimitere la antipsihiatria lui Michel Foucault, este vorba mai ales de critica sa radicală asupra modului în care societatea a tratat nebunia de-a lungul istoriei. El nu a fost un antipsihiatru în sensul clasic (precum Laing sau Szasz), dar a oferit una dintre cele mai influente fundamente filosofice ale mișcării antipsihiatrice.

Istoria nebuniei în epoca clasică, apărută în 1961, este o lucrare ce ne ajută să înțelegem mai bine viziunea lui Foucault asupra nerațiunii. El susține că nebunia/ nerațiunea nu este o realitate pur medicală, ci o construcție socială și culturală, în Evul Mediu nebunii fiind tolerați sau considerați purtători ai unui adevăr aparte. În epoca modernă, odată cu apariția raționalismului, nebunia a fost izolată, închisă, medicalizată. El critică instituțiile psihiatrice și vede psihiatria ca parte a unui sistem mai larg de putere, de control social. Spitalele de psihiatrie nu ar fi doar locuri de tratament, ci și de normalizare, ele definind ce este normal, excluzând ceea ce nu se conformează. Astfel, psihiatria ar deveni instrument de disciplinare, nu doar de vindecare.

Un concept central la Foucault este relația dintre putere și cunoaștere. Psihiatria, ca știință, nu este neutră: ea produce cunoaștere despre individ, dar exercită putere și asupra lui. Diagnosticul psihiatric nu este descriere, cât etichetare care poate marginaliza și reduce persoana la patologie, la forme de excludere socială, nu doar de tratament medical. Deși Foucault nu s-a identificat direct cu mișcarea antipsihiatrică, ideile sale au influențat profund gânditori ca Franco Basaglia sau Thomas Szasz. El a oferit astfel un cadru teoretic pentru a înțelege instituțiile psihiatrice.

Cum se leagă aceste idei de alte lucrări ale lui Foucault, cum ar fi *A supraveghea și a pedepsi* sau *Nașterea clinicii*? Cum a influențat gândirea contemporană despre sănătatea mintală? *Nașterea clinicii* (*Naissance de la clinique*, 1963) este altă lucrare importantă a lui Michel Foucault, în care analizează transformarea medicinei moderne și apariția a

ceea ce numește privirea medicală (le *regard médical*) aplicată pe vizibilitatea corpului. În această lucrare Foucault analizează cum medicina modernă a transformat corpul într-un obiect de cunoaștere și de control. Clinica nu este doar un loc de tratament, ci un aparat de clasificare, observație și disciplinare. Aici apare ideea de privire medicală, care va fi extinsă ulterior la alte forme de supraveghere. Ce este privirea medicală?

Foucault arată că, începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, medicina occidentală a suferit o mutație epistemologică, corpul pacientului devenind obiectul central al cunoașterii medicale. Medicul nu mai tratează o boală în abstract, ci vede boala în corp, printr-o privire analitică, aproape disecantă. Această *privire* este o formă de putere: ea reduce persoana la un obiect de studiu, separând suferința de subiectivitate.

Foucault urmărește apariția spitalului modern de tip clinic, unde se face nu doar tratament, ci și cercetare și formare, clinica devenind spațiul de producere a cunoașterii medicale, de disciplinare a corpului. Aici medicina se instituționalizează și se leagă de stat, de biopolitică, de controlul populației. Regimurile de adevăr sunt în continuă schimbare, precum paradigmele științifice. Înainte de această mutație, medicina era bazată pe teorii generale, pe umori, pe echilibre etc., iar după revoluția clinică adevărul medical se bazează pe vizibilitate, pe observație, pe clasificare. Boala nu mai este o idee, ci o realitate vizibilă în carne, în organe, în leziuni, astfel medicina devenind știință a vizibilului.

Puterea și cunoașterea ar fi inseparabile de corp. Ca în multe dintre lucrările sale, Foucault arată că puterea și cunoașterea sunt inseparabile. Medicul nu doar cunoaște, ci exercită o formă de autoritate asupra pacientului, corpul devenind un teritoriu al științei, al controlului social. În acest sens, *Nașterea clinicii* este genealogie a modului în

care medicina a devenit parte a unui sistem mai larg de bioputere. Cum se leagă aceste idei de *A supraveghea și a pedepsi* sau de *Istoria sexualității*, unde Foucault continuă analiza modului în care corpul, sexualitatea și sănătatea sunt reglementate prin discursuri științifice, prin instituții? Cum influențează aceste idei gândirea medicală contemporană? *Nașterea clinicii*, *Istoria nebuniei în epoca clasică* și *A supraveghea și a pedepsi* formează un triptic al gândirii genealogice a lui Foucault despre putere, despre cunoaștere și instituții.

În *Istoria nebuniei* este descrisă excluderea nerațiunii din spațiul public. În epoca modernă nebunia ar fi fost separată de rațiune și instituționalizată, azilul devenind un spațiu de izolare, nu de vindecare. Puterea nu este doar represivă, ci simbolică: definește ce este normal și ce trebuie exclus. Este începutul unei arheologii a excluderii.

În *A supraveghea și a pedepsi* (1975) se insistă pe aceeași idee a disciplinării corpurilor, ducând mai departe ideea de instituție ca mecanism de represiune, de formare a subiectului. Foucault descrie tranziția de la pedeapsa corporală la supravegherea invizibilă (*Panopticonul lui Bentham*). Școala, închisoarea, spitalul, armata, toate devin spațiile de disciplinare a comportamentului, de producere a docilității. Așadar, care ar fi legătura dintre ele? Toate cele trei lucrări arată cum instituțiile moderne nu doar tratează sau corectează, ci produc subiectul uman: nebunul, pacientul, deținutul sau elevul.

Foucault nu vede puterea ca pe ceva ce se deține, ci ca o rețea care circulă prin discursuri, arhitecturi, reguli și practici. De la azil la clinică, de la clinică la închisoare, toate sunt expresiile unei puteri care normalizează. Aceste idei se continuă în *Istoria sexualității*, unde Foucault analizează cum chiar și intimitatea devine obiectul cunoașterii, al controlului. Aceste concepte influențează gândirea critică de azi despre educație, despre sănătate sau justiție.

Cuvintele și lucrurile (*Les mots et les choses*, 1966) este una dintre cele mai provocatoare și mai influente lucrări ale lui Michel Foucault. Subintitulată *O arheologie a științelor umane*, cartea explorează modul în care cunoașterea umană s-a organizat de-a lungul epocilor, cum ceea ce considerăm *adevăr* este, de fapt, produsul unor condiții istorice și culturale specifice. Astfel, epistemele sunt structuri ale gândirii. Foucault introduce conceptul de epistemă, cadru istoric inconștient care determină ce este considerat drept cunoaștere validă într-o anumită epocă. Identifică trei mari episteme în cultura occidentală: a) Renașterea, bazată pe asemănare și analogie; b) epoca clasică (sec. XVII–XVIII), dominată de reprezentare și clasificare și, în sfârșit, c) modernitatea centrată pe omul ca subiect și obiect al cunoașterii. *Moartea omului*, una dintre celebrele (și controversatele) afirmații ale cărții este că omul este invenție recentă, că ar putea dispărea ca o față desenată pe nisipul de la malul mării. Foucault nu neagă existența omului, ci critică ideea modernă că omul ar fi centrul tuturor științelor, idee care, spune el, este istorică, nu universală.

Foucault nu face istorie în sens tradițional, ci practică o arheologie a discursurilor și a cunoașterii: sapă în straturile adânci ale limbajului, ale științei și culturii, pentru a arăta cum s-au constituit formele de cunoaștere, analizează limbajul, economia, biologia ca exemple de științe umane care s-au format în modernitate, dar și ideea de *moarte a omului*, ce înseamnă ea pentru filosofia modernă. Cartea este o critică subtilă, dar radicală, a umanismului modern, Foucault arătând că științele umane (psihologia, sociologia, antropologia) nu sunt neutre, ci construiesc o imagine a omului care servește anumite structuri de putere și de cunoaștere. *Arheologia cunoașterii* este *locul* unde Foucault își clarifică astfel metoda, discutând despre influența pe care cunoașterea a avut-o asupra poststructuralismului, a gândirii critice contemporane.

V. *Martin Buber: dialogul ca spațiu psihologic transformator*

Filosoful, teologul și educatorul evreu-austriac Martin Buber (+1965) este cunoscut mai ales pentru filosofia dialogului și pentru celebra sa lucrare *Ich und Du* (*Eu și Tu*). A fost o voce unică în gândirea secolului XX, punând accentul pe relația vie, autentică dintre ființele umane, dar și dintre om și Dumnezeu. Ideea centrală a lui este *Eu–Tu vs. Eu–El*, distingând între două moduri fundamentale de a ne raporta la lume: relația *Eu–Tu (Ich–Du*), care ar fi întâlnirea autentică, vie, în care celălalt nu este un obiect, ci un partener de dialog, ca relație de prezență, de reciprocitate și deschidere, de relația *Eu–El (Ich–Es)* care ar fi o relație obiectuală, în care celălalt este tratat ca un lucru, ca o funcție sau un mijloc. Pentru Buber, viața autentică se naște din relațiile *Eu–Tu*, iar în forma lor supremă, aceste relații ne deschid către Tu-ul etern, adică Dumnezeu.

Buber a fost influențat de misticismul iudaic, în mod special de hasidismul pe care l-a și popularizat în Occident. A studiat filosofia la Viena, la Berlin și la Zürich, fiind marcat de gânditori precum Kierkegaard și Nietzsche. Contribuțiile lui majore ar fi acelea că a tradus Biblia ebraică în germană împreună cu Franz Rosenzweig, că a predat la Universitatea din Frankfurt și apoi la Universitatea Ebraică din Ierusalim, sau că a pledat pentru educație ca spațiu de întâlnire autentică între oameni. Gândirea lui Buber a influențat psihoterapia existențială a lui Irvin Yalom și a lui Carl Rogers, teologia dialogului, deci cu impact inclusiv în creștinism, sau etica relațională și pedagogia umanistă. Cum se leagă însă ideile lui Buber de cele ale lui Binswanger, mai ales în privința relației *Eu–Tu* și a iubirii ca formă de deschidere existențială?

Cum se împletesc gândirea lui Martin Buber și cea a lui Ludwig Binswanger, două perspective diferite, dar

surprinzător de complementare în ceea ce privește ideea de relație, prezență și autenticitate umană? Este o punte fascinantă între filosofie și psihiatrie care merită retrospecție atentă:

a) relația *Eu–Tu* la Buber vs. *nostritate* (*Wirheit*) la Binswanger; Buber vorbește despre relația *Eu–Tu*, care apare atunci când două ființe se întâlnesc fără măști, fără obiectivare, relație de recunoaștere reciprocă, de prezență autentică. Binswanger, în mod asemănător, vede în iubire și în *nostritate* o formă ontologică de *a fi-împreună* în care ființa umană se afirmă nu prin izolare, ci prin deschiderea față de celălalt. Ființa omului nu se poate vindeca în izolare. Așadar, amândoi pun relația autentică în centrul existenței umane. Buber se opune modului *Eu–El (Ich–Es)*, în care ceilalți sunt văzuți ca obiecte, instrumente sau funcții, Binswanger critică abordările mecaniciste ale psihicului (inclusiv psihanaliza clasică), care reduc omul la mecanisme interne. Ultimul propune o privire fenomenologică asupra lumii trăite a persoanei, însă în ambele cazuri, se cere o reevaluare a modului în care ne raportăm la ceilalți, nu ca la obiecte de analizat sau de controlat, ci ca la subiecte vii, prezente;

b) prezența ca vindecare; *Eu devin Eu doar prin Tu*, ar spune Martin Buber; pentru el, Dumnezeu este *Tu*-ul etern, iar dialogul viu cu ceilalți are o dimensiune spirituală; vindecarea psihică nu vine doar din interpretare, ci din regăsirea unui mod autentic de a exista, unde iubirea și prezența celuilalt refac încrederea în lume; putem spune că amândoi văd relația ca loc de revelație, fie filosofic sau terapeutic, fie spiritual;

c) influența asupra psihoterapiei existențiale – gândirea lui Buber a influențat profund psihologia umanistă (Carl Rogers), psihoterapia existențială (Irvin Yalom), exact cum a făcut-o Binswanger, cei doi oferind fundamente pentru o terapie centrată pe relație, pe autenticitate și pe încredere.

O apropiere semnificativă poate fi deci făcută între conceptele lui Ludwig Binswanger și Martin Buber, amândoi plasând relația autentică în centrul experienței umane. Pentru Buber, raportul *Eu–Tu* reprezintă o întâlnire vie, deplină, reciprocă în care celălalt nu este obiectivat, ci recunoscut ca prezență. Similar, Binswanger afirmă, prin noțiunea de *nostritate* (*Wirheit*), că iubirea nu este doar o emoție, ci deschidere ontologică către celălalt, formă fundamentală de existență. Amândoi refuză perspectiva obiectivantă asupra omului: Buber critică relația *Eu–El*, iar Binswanger contestă psihologia behavioristă care reduce omul la funcții sau la traume. Astfel, atât în viziunea filosofică a lui Buber, cât și în cea psihiatrică a lui Binswanger, vindecarea, sensul și autenticitatea derivă din prezență, dialog, recunoaștere reciprocă.

Paralela dintre Binswanger și Buber dezvăluie posibila convergență dintre gândirea psihiatrică și cea filosofico-religioasă, ambele punând în centrul existenței umane puterea transformatoare a relației autentice. Psihiatria ar trebui să asculte nu doar suferința, cât sensul spre care tinde persoana. În contextul terapeutic, dar și existențial, prezența *celuilalt* devine nu doar un sprijin, ci și condiție a ființării autentice. Într-o epocă în care psihiatria riscă uneori să devină o știință a simptomelor mai mult decât o înțelegere a ființei, Ludwig Binswanger propune o cale care reumanizează suferința, o psihiatrie ancorată în dialog, în prezență și în iubire; întâlnirea cu celălalt, văzută ca loc ontologic al vindecării și al devenirii autentice, face din el nu doar un medic, ci și un filosof al întâlnirii umane.

Asemenea lui Martin Buber, el ne amintește că nu suntem singuri în lume, ci devenim cu adevărat oameni doar prin și pentru celălalt. Astfel, contribuția sa rămâne nu doar relevantă, ci profund necesară pentru o psihologie care nu uită de suflet.

VI. *Emmanuel Levinas: etica existenței și chipul celuilalt*

Cariera lui Emanuel Levinas (+1995) se va împărți între studiile fenomenologice și cele iudaice, fiind profesor de filosofie la Universitățile din Poitiers, Nanterre și Paris IV, dar și director al Școlii normale israelite orientale din Paris. Maurice Blanchot le-a ajutat pe soția și pe fiica lui Levinas să petreacă războiul într-o mănăstire, scutindu-le de Holocaust. Blanchot, cu un risc personal considerabil, s-a asigurat, de asemenea, că Levinas a putut păstra legătura cu familia sa prin scrisori și alte mesaje. *Persecuția nazistă ne-a făcut să simțim că evreii sunt frații noștri, iar iudaismul, mai mult decât o cultură, chiar mai mult decât o religie, reprezintă fundamentul relațiilor noastre cu celălalt*. Alți membri ai familiei lui Levinas nu au fost la fel de norocoși; soacra sa a fost deportată și nu s-a mai auzit de ea, în timp ce tatăl și frații săi au fost uciși de SS în Lituania.

După cel de-al Doilea Război Mondial, a studiat Talmudul sub îndrumarea enigmaticului Monsieur Chochani, a cărui influență a recunoscut-o abia târziu în viață. Filosoful și comentatorul talmudic francez Emmanuel Levinas, a cărui abordare s-a dezvoltat din tradiția fenomenologică a filosofiei, a fost descris ca fiind un existențialist evreu. Conform necrologului din *The New York Times*, Levinas a ajuns să regrete entuziasmul său timpuriu pentru Heidegger, după ce acesta din urmă s-a alăturat naziștilor. Levinas a încadrat în mod explicit mai multe dintre lucrările sale filosofice mature ca încercări de a răspunde filosofiei lui Heidegger, având în vedere deficiențele sale etice.

Pentru Levinas, *Celălalt* nu este cognoscibil și nu poate fi transformat într-un obiect al sinelui, așa cum se întâmplă în metafizica tradițională (pe care Levinas a numit-o *ontologie*). Levinas preferă să se gândească la filosofie ca la *înțelepciunea iubirii* mai degrabă decât la *iubirea înțelepciunii* (traducerea obișnuită a grecescului *φιλοσοφία*).

În viziunea sa, responsabilitatea față de *Celălalt* precedă orice căutare obiectivă a adevărului.

Levinas povestește că studiosul Rav și-ar fi supărat dascălul, pe Rav Hanina (sec. II î.Hr.), venind la ore cu întârziere. Rav Hanina a refuzat să-și ierte discipolul preferat, deși acesta și-a cerut iertare 13 ani la rând, în ajun de *Iom Kipur*. De ce a refuzat să-l ierte? Levinas sugerează mai multe variante. Apoi, subit, suntem proiectați în prezent. Se poate, raționează Levinas, să i se ierte celui care greșește în mod inconștient; dar cuiva pe deplin conștient? Să nu uităm că Rav era menit unui destin măreț. Putem ierta, susține filosoful, multor germani, dar sunt germani pe care e greu să-i ierți. Este dificil să-l ierți pe Heidegger, deși Levinas a recunoscut întotdeauna ce-i datorează.

Într-o scrisoare a lui Blanchot, se spune, apropo de *cazul Heidegger*: *este evident că persecuția nazistă s-a exercitat de la origine, contrar a ceea ce vor unii profesori de filosofie să ne convingă, pentru a ne face să credem că în 1933, atunci când Heidegger a aderat la național-socialism, acesta reprezenta o doctrină convenabilă, care nu merita condamnare*. Rav Hanina, ar spune, și după el Levinas, că tocmai celor meniți unui mare destin li se cere mai multă responsabilitate, ca unor modele, figuri tutelare, șefi de generație, care pot fi și au și fost urmați de mii de tineri într-o aventură tragică, din care ei, *stegarii*, au știut totuși, la timp, să se sustragă. Dar să ne amintim că în împrejurări similare s-au orientat diferit Martin Heidegger și Thomas Mann. Ceea ce miră cel mai mult la unii intelectuali este rebranșarea lor în domeniile culturale cele mai sensibile la alteritate, la înțelegerea diversității și a celuilalt: morala și istoria religiilor! Aceasta este una dintre modalitățile, pe care le-am folosit, ca exemplu de extrapolare, poate *riscante* dar necesare, avansate de Levinas, utilizând texte clasice de referință pentru a judeca prezentul, fiindcă el ne cere să fim mereu atenți la problemele cetății.

Să revenim la ideea de bază: greșeli mici, exigențe mari... În sprijinul tezei sale, trebuie să observăm că nu o dată exegeții evrei pun pe seama unor greșeli incomparabil mai mici decât cele amintite mai înainte, ale oamenilor însemnați, veritabile catastrofe, naționale sau chiar cosmice (tot pentru *mici greșeli*, primii oameni sunt alungați din rai, iar Moise nu va călca pe Pământul Făgăduinței). O supra-omenească exigență sau pedagogie divină paradoxală? Iudaismul cunoaște iertarea (*rahamim*), doar că greșeala față de oameni nu poate fi iertată de către Dumnezeu, ci tot de către oameni, de către cei prejudiciați.

Sensul vieții este unul etic, nu ontologic: el se naște în responsabilitatea nelimitată față de Celălalt. Înaintea feței celuilalt, omul se trezește la sine. Levinas pune accent pe responsabilitatea infinită față de chipul *celuilalt*, depășind ontologia clasică printr-o etică radicală. Moartea nu este o temă centrală pentru Levinas, pentru că responsabilitatea față de celălalt este mai profundă decât propria finitudine. Totuși, moartea celuilalt este un eveniment radical care zguduie eul, îl deschide spre infinit.

Comuniunea este o responsabilitate etică; chipul celuilalt este apelul etic absolut, iar libertatea este suspendată în fața responsabilității față de celălalt, pentru că în mod paradoxal, libertatea nu este afirmarea eului, ci limitarea lui în fața celuilalt. Responsabilitatea față de Celălalt precedă libertății: sunt liber doar atunci când recunosc că existența mea este marcată de datoria față de altul. Subiectul etic este pe deplin responsabil în fața suferinței ca apel etic suprem, care nu poate fi justificată prin vreo *finalitate* teologică sau ontologică. Suferința ar fi un mister tragic care cere un răspuns, nu o explicație. Levinas nu fundamentează relația cu ființarea respectată în ființa ei, și în acest fel absolut exterioară, adică metafizică, pe ființa în lume, pe *grija* sau pe *facerea Dasein*-ului heideggerian. Conceptul de bază al vocabularului levinasian este acela de

responsabilitate. Acesta decurge dintr-un alt *weltanschauung* decât acela care ne definește ca *Ființă-pentru-moarte*, alternativa fiind *ființa-pentru-celălalt*, ființe cu ceilalți, rezultând din izvorul iudaic exprimat de Rosenzweig prin cuvintele *alege viața* și din formula lui Levinas *bucură-te de viață*! Fără a fi o negare a Eului, eu trec în planul secund, mă expun altuia, am de dat socoteală Celuilalt (la Gershom Scholem *chipul* este manifestare). Celălalt contează mai mult decât mine, trece înaintea mea, eu având față de el o responsabilitate *nelimitată* (responsabilitățile mele sporesc pe măsură ce sunt asumate). Intervenția mea este însă o asumare gratuită, în sensul că ea nu se întemeiază pe grija reciprocității.

Spre deosebire de viziunea lui Heidegger, care revendică o libertate fără răspundere, Levinas susține că, dacă celălalt este oprimat, *eu nu pot fi decât obligat*. Eu sunt *ostaticul* celuilalt, adică unicul răspunzător. Nu te poți spăla pe mâini dacă celălalt suferă, chiar dacă el nu suferă din cauza ta. Altminteri te afli în fața întrebării lui Cain: *Sunt eu păzitorul fratelui meu?* (*Facerea, 4, 9*). Levinas generalizează această idee, parafrazând celebra formulă dostoievskiană: *toți oamenii sunt responsabili unii pentru alții, iar eu mai mult decât întreaga lume*, înlocuind cuvântul vinovat cu responsabil.

Să nu uităm că Levinas venea din răsăritul Europei, făcea parte, cum se exprima Maurice-Ruben Hayoun, dintre acei *ostjuden* care se simțeau desconsiderați de *westjuden*, obișnuiți cu luminile Cordovei (prin Maimonide) sau ale Berlinului (prin Mendelssohn). Însă Levinas mergea pe urmele lui Hermann Cohen, filosoful care a stabilit o echivalență între iudaism și etică, și ale lui Franz Rosenzweig, mai întâi student al lui Cohen, apoi prietenul și editorul său, unul dintre cei mai mari gânditori moderni ai iudaismului din diaspora, un iudaism etern, dar sustras istoriei (ceea ce nu va mai repeta Levinas), punte între

iudaism și creștinism, fiecare cu misiunea sa (tărâm frecventat și de Levinas). Dar el mai avea în spate tradiția Gaonului din Vilna opusă sentimentalismului, pateticului, cerând discipolilor săi efort intelectual în cunoașterea talmudică și a științelor profane. În *Ieșivot* lituaniene se studia îndeosebi Rachi care, versat în științele naturii și matematici, afirma: *acela care este ignorant în materie de științe va rămâne ignorant în științele Torei.* Levinas critică ideea de totalitate, ca îngrădire, ca o maladie a conștiinței, suficientă sieși, care crede că nu are de primit nimic de la celălalt, presupune promovarea spațiului inter-subiectiv, subiectivitatea fiind tocmai tensiunea către celălalt, căci a *fi înseamnă a fi pentru celălalt*.

Plăcerea și reprezentarea ca mod în care viața se raportează la propriile conținuturi nu sunt oare forme ale intenționalității în sensul husserlian al acestui termen, într-o accepțiune foarte largă, ca fapt universal al existenței umane? Pentru evrei, religia a fost factorul esențial de coeziune și de supraviețuire, ca popor. *Trebuie să se recunoască, remarca filosoful, că acest popor s-a identificat și s-a păstrat peste două mii de ani prin religie*. Răspunzându-i lui Jean Daniélou, Levinas scria: *Dacă nu ar fi fost Talmudul n-ar fi existat astăzi evrei sau cu alte cuvinte suntem supraviețuitorii unei lumi dispărute*. Lecțiile talmudice ale lui Levinas sunt astfel modele de interpretare nedogmatică.

Lecțiile noastre, comenta filosoful, speculând elemente ale misticii hasidice, *vor să schițeze o posibilă lectură a Talmudului care nu s-ar mărgini la filologie, nici la pietatea față de un trecut drag, dar perimat, nici la un act de adorație, ci o lectură în căutare de probleme și de adevăruri*. Altă dată, însă, ne spune: *Nimic din textele sacre nu trebuie ocolit, nimic nu este anacronic. Marile idei sunt atemporale*. Să fie vorba de o contradicție? Sau mai degrabă de cerința unei discriminări de finețe? Dezbateri de acest gen, dar, mai ales, pe literă și pe cuvânt purta Levinas cu Chouchani,

geniul vagabond fără operă scrisă, căruia filosoful îi este îndatorat, pe care el îl pune alături de Husserl și de Heidegger, ca metodă și ca anvergură. Cum s-a văzut, fără un maestru spiritual te poți rătăci în iudaism.

Un alt orizont al meditației sale este legat de cele două spiritualități majore care au edificat Europa. Este vorba despre interferența dintre universul grec și cel iudaic, dintre cunoaștere și credință. Formula paulină: *nici grec, nici evreu*! (*Galateni 3, 28*), vizând ștergerea hotarelor de rasă și de neam, poate fi văzută acum altfel: *și grec, și evreu*, ca dublă înrădăcinare spirituală, moștenire dublă și binefăcătoare. Oricum, separația devenise, încă din Antichitate, tot mai artificială. Spiritul elin se infiltrase deja în viața societății israelite, încât, în anul 60 î.Hr., la Ierusalim s-a dat un edict, sub forma unui epigraf, care este de găsit la Kierkegaard și care sună astfel: *blestemat să fie acela care crește un porc și își învață fiul filosofie greacă*, ceea ce denotă faptul că ambele păcate erau destul de răspândite.

Levinas ne asigură însă că, cu toate interdicțiile, comentatorii evrei erau la curent cu ereziile grecești, măcar pentru a le combate (vezi, de pildă, Josephus Flavius, *Contra lui Apion*). Dar și diaspora evreiască, mai veche decât distrugerea celor două temple, a rodit în spiritul elin. Așa cum se exprima Levinas, *dacă-l zgârii pe grec, dai de evreu* sau, cum spunea Constantin Noica, *grecii au fost niște semiți care se ignorau.* Levinas nu apelează doar la greci și la filosofie. Instrumentarul său conceptual pune la lucru marile literaturi europene, mai ales pe cea rusă (Dostoievski, Tolstoi) și franceză (secolul XVII și Marcel Proust, îndeosebi). Filosoful nu vorbește doar pentru credincioși, ci și pentru necredincioși (nu de alta, dar *nu se știe cu certitudine dacă Dumnezeu există sau nu*, afirmă Levinas). El însuși face ca soarele să strălucească deopotrivă pentru unii și pentru ceilalți. Astfel încât Levinas reușește să fluidizeze frontierele dintre filosofie și religie, spunându-se

chiar despre el că este *cel mai laic dintre gânditorii religioși și cel mai religios dintre gânditorii laici*.

Levinas a înlocuit chestiunea ființei prin etică și a făcut din ea *filosofia prima*, iar aceasta începând din 1930, adică înainte de Shoah. A fost maniera sa de a înțelege ceea ce numim adesea sfârșitul metafizicii. Heidegger ține deja de vechea filosofie, Levinas de cea nouă. El a substituit problemei ființei problema omului, a persoanei. Existențialul este bazat pe trans-obiectiv; orice reprezentare a chipului poate fi interpretată ca o constituire transcendentală. Sub influența unui Emmanuel Levinas (sau a lui Paul Ricoeur, bunăoară) ar putea avea loc o *turnură etică* a religiilor, evreiască și creștină. Reinserția fenomenologică a binelui și a răului, a dreptului, a responsabilității, a celuilalt, a chipului, legate firește de religios, au jucat un rol esențial pentru una sau două generații. Orice relație socială provine din prezentarea *Altuia* către *Acelaşi*, fără intermedierea nici unei imagini sau semn, prin simpla expresie a chipului. A fi pentru *Celălalt* înseamnă bunătate, iar transcendența ca atare este o conștiință morală. Pluralismul presupune o alteritate radicală a altuia, pe care nu îl concep pur și simplu în raport cu mine însumi, ci pe care îl *înfrunt* pe baza egoismului meu.

Forța lui Levinas nu constă oare în a neliniști atât religia, cât și filosofia, una prin cealaltă, a le expune una celeilalte? O linie de corelație poate fi trasată în raport de ontologia lui Levinas, cu substratul unor elemente hasidice. Levinas a fost însă un fenomenolog de o coloratură teologică suspectă. Mai mult, reluând o mai veche meditație asupra lui Dumnezeu, Levinas inversează termeni ai diagnosticului heideggerian, prin care filosofia l-a confundat pe Dumnezeu cu Ființa, în așa măsură încât nu atât al doilea termen (Ființa), cât cel dintâi (Dumnezeu) a fost eclipsat. Gândirii îi revenea sarcina de a-L elibera pe Dumnezeu din sechestrarea ontologică și teologică în care îl împotmolise

metafizica. Căci *ceea ce numim Dumnezeu nu poate dobândi sens decât pornind de la relația inter-umană*. Chipul, cu sensibilitatea lui, are îndreptare către exterior și astfel își manifestă epifania. Ipseitatea ar fi identitatea proprie în manifestare. Gândirea ca interioritate reprezintă ruptura însăși a ființei și producerea (nu reflexul) transcendenței. Levinas face un tur de orizont al filosofiei contemporane, constată stadiul ei: omul este gândit acum ca *intenționalitate* (Husserl), *ca ființă aruncată în lume* (Heidegger), sub regimul unei *reînnoiri neîncetate a duratei* (Bergson). Altfel spus, *omul este în situație chiar înainte de a se fi situat*.

Înțelegem prin aceasta că el este în relație imediată cu lucrurile, maniera sa dintâi fiind contactul. Dar întoarcerea la lucruri, la realitate, cerută de fenomenologie, nu garantează încă schimbarea, care pretinde o angajare spre exterioritate, cu alte cuvinte o mișcare a *Aceluiași* către *Celălalt*, care să nu se întoarcă însă niciodată la *Același*. De aceea eroul preferat al lui Levinas nu este Ulisse, care, peregrinând, ajunge înapoi la locul de plecare, ci Avraam pornit spre necunoscut. Aici el dezvoltă filonul iudaic contemporan, corectând viziunea buberiană din *Eu și Tu*, sistemul dialogic de parteneriat, *echitabil*, susținând asimetria, punându-l pe *Celălalt* înaintea *Mea*, cu riscul asumat al încălcării legilor firii.

Ca urmare a acestei consecințe, pentru a ne conforma mai mult *fenomenului*, am putea numi *rațiune* coerența internă a unei ordini ideale. Ea s-ar realiza în ființă pe măsură ce conștiința individuală în care se învață sau se clădește ar renunța la particularitatea sa de individ, de ipseitate, fie s-ar retrage către sfera noumenală.

În această sferă și-ar exersa fie intemporal rolul ei de subiect absolut în acel *Eu gândesc,* fie s-ar resorbi în ordinea universală a statului pe care ar crede, la început, că-l poate întrezări sau constitui. Rațiunea nu instaurează în impersonalul *se*, ci un eu-însumi capabil de societate,

apărut în plăcere ca separat, însă a cărui separare a fost la rândul ei necesară pentru ca infinitul, iar infinitudinea sa se realizează ca un *în față*, să poată *fi*. Acel cine corelativ dorinței, acel cine căruia îi este pusă întrebarea este în metafizică o *noțiune* la fel de fundamentală și de universală ca și quidditatea, ființa, ființarea și categoriile. Întrebarea cine? vizează un chip. Se știe, quidditatea (substantiv feminin), este un concept aristotelic care desemnează cauza primă a obiectului, substanța, esența acestuia.

Afirmând separarea, Levinas nu transpune în formula abstractă imaginea empirică a intervalului spațial care își reunește extremitățile prin chiar spațiul care le separă. Separarea trebuie să se precizeze în afara acestui formalism ca eveniment care nu e echivalent, de îndată ce se produce, contrariului său. A te separa, a nu rămâne solidar cu o totalitate, înseamnă în mod pozitiv a fi undeva, într-o casă, a fi în mod economic. Acel *undeva și casa* explicitează egoismul mod de a fi originar în care se produce separarea. Se numește *Același* la Levinas fiindcă în reprezentare își pierde tocmai opoziția față de obiectul său; ea (reprezentarea) se șterge pentru a lăsa să se ivească identitatea eului în ciuda multiplicității obiectelor sale, adică tocmai caracterul inalterabil al eului. A rămâne *Același* înseamnă a-ți reprezenta. Acel *eu gândesc* este pulsația gândirii raționale. Identitatea *Aceluiași* inalterat și inalterabil în raporturile sale cu *Altul* este chiar eul reprezentării. Obiectul reprezentării se reduce la niște noeme, iar noema se întâlnește în filosofia fenomenologică a lui Husserl.

Termenul desemnează obiectul gândirii, conținutul ideii, datul intuiției, conținutul unei propoziții. Reprezentarea este locul adevărului. De la prima expunere a intenționalității ca teză filosofică, apărea acest privilegiu al reprezentării. Dispunem de corpul nostru în măsura în care am suspendat ființa elementului care ne scaldă, *locuind*. Structura formală a limbajului anunță și inviolabilitatea etică a

Celuilalt precum și, fără nici o mireasmă de numinos, *sfințenia* sa. Semnificația ființelor nu se manifestă în perspectiva finalității, ci în aceea a limbajului. Instrucția prin limbaj ca sfârșit al echivocului sau al confuziei, este o tematizare a fenomenului. Asociere căreia Levinas îi precizează structura, structură care nu poate fi decât morală, așa încât adevărul se fondează pe raportul meu cu *Altul* sau pe dreptate. Exterioritatea conținutului gândit în raport cu gândirea care îl gândește este asumată de către gândire și în acest sens nu depășește conștiința.

Rolul originar al psihismului nu constă doar în a reflecta ființa. El este un mod al ființei, rezistentă la Totalitate. Punerea în cauză este o conștientizare a satisfacției. Obiectivitatea în care ființa este propusă conștiinței nu este un reziduu al finalității. Obiectivitatea obiectului și semnificația sa provin din limbaj. Limbajul se definește poate ca fiind puterea de a spulbera continuitatea ființei sau a istoriei. Limbajul ca vehicul exprimă alteritatea, dualitatea noastră, el se joacă între substanțe, între ființe care nu intră în cuvintele lor, dar pe care le dețin. Iată de ce arta sofistului este tema lui Levinas în raport cu care se definește adevăratul discurs al adevărului sau discursul filosofic. Însă natura specifică a retoricii (a propagandei, a flatării, a diplomației) constă în a corupe această libertate. Din chiar acest motiv ea este violență, adică nedreptate. Nu e violență exersată asupra unui obiect inert, nu ar fi vorba atunci de o violență, ci asupra unei libertăți care, ca libertate, ar trebui să fie incoruptibilă.

Posesia trimite la niște relații metafizice mai profunde. Lucrul nu rezistă dobândirii; ceilalți posedanți – cei care nu pot fi posedați – contestă și chiar prin aceasta, consacră posesia însăși. În așa fel încât posesia lucrurilor conduce la discurs. Iar acțiunea, dincolo de muncă, ce presupune rezistența absolută a chipului unei alte ființe, este poruncă și cuvânt, sau violență și crimă.

Modul de a accede la obscuritatea insondabilă a materiei nu este o idee a infinitului, ci munca. Lucrurile sunt smulse elementalului care, fără început și fără sfârșit, scaldă și înecă ființa separată. Agitația elementalului este incontrolabilă, neliniștitor până în inima plăcerii înseși. Celălalt nu este infernul, ca la Sartre, ci legătura noastră cu transcendentul: în el văd chipul lui Dumnezeu, nu un chip particular, ci chipul infinit. *Fără chipul celuilalt, nici eu nu aș avea chip, nu m-aș întruchipa, n-aș apărea așa cum sunt, pentru că Celălalt îmi permite să fiu ceea ce sunt.* Fără exterioritate, ființa umană în filosofia lui Levinas rămâne veșnic ecranată, cu ferestrele îngropate, surdă și mută în fața aproapelui, cufundată în egolatrie, în ontologic. Orice gând obscur al ființei se orientează către ceva. Orice prezent în nuditatea sa temporală tinde către un viitor și se întoarce către trecut, reia acest trecut, fiind în același timp prospecție și retrospecție.

De fapt semnificația a fost surprinsă întotdeauna la nivelul relației. Lucrurile încep să capete o semnificație în grija ființei aflată încă pe drum. Reprezentarea își conține sieși relație intențională. *Același*, raportându-se la *Altul*, refuză ceea ce este exterior propriei sale clipe, propriei sale identități, pentru a regăsi în această clipă care nu ține de nimic, respectiv proprie gratuitate, tot ceea ce a fost refuzat, ca *sens acordat*, ca noemă. Prima mișcare este negativă, ea constă în a regăsi în sine și a epuiza sensul unei exterioriități, convertibilă în noeme. Chipul rămâne absolut și exclusiv doar în relație.

Relația dintre *Același* și *Altul*, sau relația metafizică, se petrece în mod originar ca discurs în care Același, adunat în ipseitatea sa de eu, de ființare unică și autohtonă, iese din sine. Transcendența chipului este în același timp absența sa din această lume în care el intră, înstrăinarea unei ființe, condiția sa de străin, de sărman, de proletar. Între mine și altul există un raport care e dincolo de retorică. Prezența

Celuilalt are caracter incomprehensibil, apofatic, iar caracterul incomprehensibil al prezenței *Celuilalt* nu se descrie în mod negativ. Se numește *dreptate* această abordare din față în discurs. Retorica este înstăpânire, viclenie și exploatare, iar în acest sens depășirea retoricii și dreptatea coincid. Stranietatea celuilalt este însăși libertatea sa. Altul în mod absolut este Celălalt. Viața constă din a consuma hrana pământească și cerească, a trăi din ceva.

Reculegerea *eului* se petrece în locuință. Maniera *eului* față de altul lumii constă în locuire, în a se identifica locuind acasă. Relația între libertăți este bazată în ultimă instanță pe ambiguitatea voinței de a fi și de a avea în același timp; ființa care se posedă este exterioară posesiunii sale, dar împotmolită în ea însăși și care se trădează pe sine. Altfel spus, structura ontologică a celui de-al treilea se schițează ca un corp: în același timp acel *eu pot* al voinței, corpul propriu, și vulnerabilitatea sa, corpul psihologic.

Posibilitatea de a poseda, cu alte cuvinte de a suspenda alteritatea însăși a ceea ce nu e altul decât la prima vedere și altul în raport cu mine, aceasta este tocmai maniera *Aceluiași* la Levinas. Ceea ce este *altul* în mod absolut nu doar că se sustrage posesiei, ci o contestă și tocmai prin aceasta poate să o consacre. Prima mișcare a economiei este egoistă, ea nu este transcendență, nu este expresie. Această interioritate ca interval al separării va apărea, la rândul ei ca o prezență acasă, ceea ce înseamnă locuire și economie.

Momentele identificării de sine ar fi deci pentru Levinas corpul, casa, munca, posesia, economia. Ele sunt chiar articulațiile acestei structuri. De unde posibilitatea unei metafizici. Pretenția dorinței metafizice de la care se pleacă este relația cu cel absolut Altul. Nevoia este susceptibilă de satisfacție ca un vid care se umple. Plăcerea deformalizează noțiunea de separare, care nu este ruptură în abstract, ci existența acasă a unui eu autohton. Trăim din

acte și din actul însuși de a fi, așa cum trăim din idei și din sentimente. În spatele teoriei și practicii se află plăcerea teoriei și practicii: egoismul vieții. Relația ultimă este *plăcere,* fericire, iar plăcerea este însuși freamătul eului. Fericirea în care ne mișcăm prin chiar simplul fapt de a trăi este într-adevăr întotdeauna dincolo de ființa în care sunt decupate lucrurile. Fericirea e desăvârșire, deja depășire a ființei.

Antropologia lui Emmanuel Levinas este una radical diferită de cea tradițională, pentru că nu pornește de la ideea omului ca subiect autonom, ci de la responsabilitatea față de *Celălalt*. Prezența *Celuilalt* este deja limbaj și transcendență. Acel *eu-tu* în care Martin Buber vede categoria relației interumane nu este relație cu un interlocutor, ci cu alteritatea feminină. Discreția acestei prezențe, a locuirii și a femininului, include toate posibilitățile relației transcendente cu *celălalt*. Ea nu se înțelege, nu își exercită funcția de interiorizare decât pe fondul deplinei personalități umane, care însă în cazul femeii, poate să fie rezervată pentru a deschide dimensiunea interiorității.

Pentru Levinas omul nu este definit în primul rând prin rațiune, voință sau conștiință de sine, ci prin deschiderea etică spre alteritate. Omul este o ființă responsabilă, sau cel puțin ar trebui să devină pentru soarta *Celuilalt*, susținând că esența umanului este responsabilitatea infinită. Nu *cogito*-ul cartezian definește omul (*gândesc, deci exist*), ci relația cu fața *celuilalt*, *fața/chipul celuilalt* (*le visage*), acel *Tu* care mă privește, mă cheamă la răspundere. În fața *celuilalt* eu nu pot rămâne neutru: sunt deja implicat, deja vinovat, deja dator.

Unul dintre cele mai importante concepte ale lui Levinas este deci acela de față, nu în sensul fizic, ci ca prezență vie, fragilă, imposibil de redus la obiect. Fața *celuilalt* mă interpelează, mă oprește din voința mea de a domina, de a înțelege totul, ea este locul în care se revelează umanitatea și transcendența. Morala este ca o filosofie

primă. Spre deosebire de tradiția occidentală, care pune ontologia (studiul ființei) la temelia filosofiei, Levinas afirmă că etica este mai importantă decât ontologia. Înainte de a fi o ființă care gândește sau care este, omul este o ființă care răspunde, care este chemat de *celălalt*. Antropologia lui Levinas este o antropologie a alterității radicale: omul nu se definește prin sine, ci prin ceea ce nu este el, adică prin *celălalt*.

Această viziune este profund influențată de tradiția iudaică, dar și de fenomenologia lui Husserl și Heidegger, pe care Levinas o depășește în direcția unei etici a responsabilității. Implicațiile contemporane ar fi că gândirea lui Levinas are un impact major în etica relațională, în filosofia dialogului, în psihoterapia umanistă și existențială, în teologia post-holocaust (unde ideea de responsabilitate devine centrală), în filosofia politică, în special în reflecțiile despre drepturile omului și ospitalitate.

Lectura atentă a lui Heidegger [pe care o face (și) părintele Stăniloae în *Iisus Hristos și restaurarea omului*] este cu certitudine dictată (și) de ideea că eul uman, sinele însuși, unicitatea eului, este imposibilitatea de a te sustrage *celuilalt*. Atât timp cât nu există altul nu putem vorbi nici de libertate, nici de lipsa libertății: nu există încă identitate a persoanei care să fie identitate a *indiscernabilului*, interioară în raport cu ceva, identitate care este unică tocmai că nu se poate sustrage altuia. A nu se poate sustrage este tocmai marca unicității: persoana întâi rămâne persoana întâi chiar și atunci când din punct de vedere empiric ea se sustrage. A se sustrage, verb pronominal: atunci când mă sustrag obligațiilor pe care le am față de celălalt, rămân totuși eu. Nu facem aluzie la sentimentul păcatului pentru a spune că prin acest sentiment de păcat atestăm că suntem în vederea altuia; am spune: *sunt în vederea* tocmai pentru că sunt eu. În acest sens eul este absolut de neconstruit conceptual. În cunoaștere, desigur, există o întoarcere de la

mine la sine, însă dacă există în curentul conștiinței un centru către care întoarcerea este posibilă, nodul acestei întoarceri provine dintr-o altă intrigă. Eu sunt eu prin etică, prin *emfaza* obligației mele.

VII. *Ludwig Binswanger și analiza existențială – relația cu Freud, diferențe epistemologice –*

Opera lui Ludwig Binswanger (+1966), fondatorul analizei existențiale (*Daseinsanalyse*), a devenit treptat relativ cunoscută în rândul cititorilor francofoni, de la primele traduceri apărute în anii 1950 și 1970 până la o redescoperire, în anii 1980, prin lucrările de reinterpretare, în special filosofice, ale operei sale. Influența lui Husserl i-a fost covârșitoare, în special fenomenologia intenționalității. Poate cea mai originală contribuție a lui Binswanger este ideea că iubirea nu este doar o emoție sau o pulsiune, ci o formă de *a fi-împreună*, o deschidere către celălalt care fundamentează încrederea în sine și în lume, iar această perspectivă a fost preluată și dezvoltată în psihologia relațională și în terapiile centrate pe atașament.

Binswanger a fost deci influențat de fenomenologia transcendentală a lui Husserl, în special prin ideea de intenționalitate, anume faptul că orice conștiință este întotdeauna conștiință despre ceva. El a preluat această idee pentru a înțelege viața psihică a pacientului ca o totalitate trăită (*Erleben*), nu ca o sumă de simptome, astfel încercând să pătrundă în modul în care pacientul trăiește lumea, nu doar în ce are sau manifestă. Influența lui Heidegger, respectiv conceptele acestuia de *ființă-în-lume* și *Daseinsanalyse*, a fost semnificativă. O ruptură majoră survine însă cu Heidegger odată cu declanșarea celui de-al Doilea Război Mondial. Interesant este că, deși Binswanger s-a inspirat din Heidegger, acesta din urmă a fost critic față de modul în care psihiatrul i-a aplicat ideile, considerând că Binswanger a psihologizat conceptele ontologice, pierzând din vedere dimensiunea fundamentală a ființei. Cu toate

acestea, dialogul lor a fost fertil și a deschis calea pentru o psihiatrie fenomenologică profund umanistă.

Binswanger a fost printre primii care au aplicat conceptele din *Ființă și timp* în psihopatologie, preluând ideea de *Dasein* (ființa care se întreabă asupra propriei ființe) și de *ființă-în-lume* (*In-der-Welt-sein*) pentru a înțelege alienarea psihică nu ca o boală în sens medical, ci ca o modificare a modului de a fi în lume. De exemplu, în schizofrenie, Binswanger nu a văzut doar o disfuncție biologică, cât o ruptură în structura existențială a relației cu lumea și cu ceilalți. Iubirea nu ar fi doar o formă sublimată a pulsiunii, cât o expresie fundamentală a existenței noastre în lume, o formă de a fi, fără de care omul nu s-ar putea defini ca om. *Geworfenheit* (*aruncarea*) și *Sorge (grija)* sunt alte concepte introduse de filosoful german Martin Heidegger pentru a descrie existențele individuale ale oamenilor ca fiind *aruncate* în lume și copleșite de angoasă.

Binswanger a încercat să unească toate acestea, respectiv rigurozitatea descriptivă a lui Husserl cu ontologia existențială a lui Heidegger, pentru a crea o psihopatologie care să nu reducă omul la un obiect, ci să-l înțeleagă ca ființă trăitoare, suferindă, căutătoare de sens. Astfel, el a fost pionierul unei psihiatrii care ascultă ființa, nu doar diagnostichează simptomele. Ludwig Binswanger a avut un impact profund atât în psihiatrie, cât și în psihoterapie, prin introducerea unei perspective existențial-fenomenologice care a schimbat modul în care înțelegem suferința psihică.

În psihiatrie a practicat o viziune umanistă și fenomenologică, respingând modele strict medicale și biologice ale bolii mintale. În loc să reducă tulburările psihice la dezechilibre chimice sau simptome, a propus o înțelegere a pacientului ca ființă trăitoare, aflată într-o relație cu lumea. Ceea ce mai târziu s-a numit *Daseinsanalyse* (analiza *ființei-în-lume*), a fost inspirată din filosofia lui Heidegger. Această abordare a influențat profund modul în care psihiatria

modernă privește schizofrenia, depresia sau anxietatea, nu doar ca disfuncții, ci și ca modificări ale modului de a fi în lume, ale relației cu sine, cu ceilalți și cu sensul. În psihoterapie teoriile lui au fost punte către existențialismul clinic, influențând ulterior școli întregi de gândire, precum psihoterapia umanistă, logoterapia lui Viktor Frankl sau terapia existențială a lui Rollo May. Suferința psihică nu poate fi înțeleasă fără a ține cont de experiența subiectivă a pacientului, de libertatea sa, de angoasă, de relația cu moartea și cu sensul vieții. Prin această viziune, terapeutul nu mai este doar un reparator de simptome, ci un însoțitor al pacientului în căutarea autenticității și a reconectării cu propriul mod de a fi.

Binswanger a fost, în esență, un constructor de poduri: între filosofie și clinică, între știință și umanism, între suferință și sens. Vecinătățile culturale ale lui le putem identifica cu mistica hasidică sau cu Levinas. Totuși, ceea ce poate fi considerată lucrarea sa fundamentală – apărută în 1942 sub titlul *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formele fundamentale și cunoașterea existenței umane*), rămâne o carte încă netradusă în franceză. În acest volum de peste 600 de pagini, este expusă problematica lui *Wirheit* sau a *nostrității*, care trebuie înțeleasă ca iubire. Deși *Grundformen...* este o lucrare profund filosofică, Binswanger nu a pierdut niciodată legătura cu psihiatria practică. A tratat și studiat pacienți celebri (precum cazul Elenei, prințesă de Saxa-Weimar) și a contribuit decisiv la înțelegerea stărilor de melancolie, manie și delir, pe care le-a interpretat nu doar ca simptome clinice, ci și ca eșecuri existențiale sau derapaje în relația individului cu propria lume. Scopul filosofic al lucrărilor sale a fost acela de căutare a formelor fundamentale ale existenței umane.

Binswanger a fost, mai înainte de toate, un psihiatru confruntat cu patologia și preocupat de aspectul terapeutic, influențat de Freud, care i-a devenit prieten, și, când în 1910

a preluat conducerea clinicii fondate de bunicul său la Kreuzlingen, în Elveția, a introdus psihanaliza, considerând-o cea mai adecvată metodă în relația cu pacientul. Însă nu se poate înțelege introducerea conceptului de iubire în reflecția sa fără a ține cont de vasta sa cultură și de pasiunea sa timpurie și profundă pentru filosofie, în special pentru fenomenologie.

Încă din 1913, Binswanger îl citea pe Husserl, iar în criticile acestuia asupra *psihologismului* găsim primele sale argumente împotriva psihanalizei, în special contestarea abordării freudiene a dorinței, care ar mecaniciza relațiile interumane. Mai ales după apariția în 1927 a capodoperei lui Martin Heidegger, *Ființă și timp*, Binswanger a descoperit fecunditatea, din perspectiva psihopatologică, a noțiunii heideggeriene de *ființă-în-lume*. Dacă iubirea i se părea inițial o alternativă la pulsiunea freudiană, în *Grundformen...*, el va purta un adevărat *dialog* cu Heidegger, opunând iubirea grijii existențiale heideggeriene. *Grundformen...* este rezultatul unei îndelungate reflecții, fără îndoială opera vieții sale. Binswanger a publicat-o în 1942, dar, după propriile spuse, lucra la ea de peste 20 de ani. Psihopatologia ca variantă de manual menit să clasifice bolile mintale este aproape absentă aici. El și-a propus să scrie o lucrare filosofică, pentru a se ridica poate, la nivelul marilor autori pe care i-a citit și admirat. Conceptul de *iubire* apare de la început ca o noțiune puțin științifică, ușor romantică și desuetă, Binswanger devenind adesea liric, citând poeți și romancieri, ale căror evocări înlocuiesc adesea demonstrația riguroasă.

Analiza *dasein* a viselor se concentrează pe conținutul fenomenologic. Starea de vis a unui individ este gândită ca o continuare a stării de veghe și trebuie considerată reală, deoarece *dasein*-ul uman exprimă ceea ce *luminează* în interiorul său, la fel de reală ca și starea de veghe; altfel, conținutul fenomenologic este luat la valoare lui nominală.

Pentru că starea de vis este o stare autonomă a existenței umane, terapia daseinsanalitică poate supune conținutul visului aceleiași analize a rezistenței pe care o face terapia normală a ființei în lume. Terapeutul încearcă să conteste limitele și barierele autoimpuse pe care visătorul și le pune asupra lui, pentru a permite o relație liberă cu propria lume a viselor, care este scopul general al *daseinsanalysis*.

Așadar, se poate pune legitim întrebarea: ce aduce reflecția asupra iubirii a unui psihiatru care, totuși, zi de zi a condus clinica Bellevue? Este cartea *Grundformen...* (vastă și greu de citit) doar un capriciu literar al unui medic în căutare de filosofie? Recurgerea la conceptul de *iubire* trădează, așa cum ar sugera Freud, naivitatea unui autor care își sublima propria relație cu sexualitatea? Sau trebuie luată în serios direcția teoretică pe care vrea să o urmeze, aceea a unei cercetări a formelor fundamentale ale existenței, adică a formelor fondatoare și esențiale, condițiile de posibilitate ale existenței însăși?

Dialogul său cu Heidegger îl determină să caute care sunt pentru om *existențialele* fundamentale care ne definesc *ființa-în-lume*. Acolo unde Heidegger descrie grijile, convențiile sociale (*das Man*) și ruptura produsă de angoasă sau de conștientizarea morții, Binswanger descoperă o formă originară care singură ar permite omului să existe ca om, respectiv o formă non-solitară: *nostritatea* (*Wirheit*) sau *Noi*-ul (*Wir*), sursă și origine a încrederii în sine, definită printr-o tonalitate mai aparte: *iubirea* (*Liebe*). Când, mult mai târziu, Binswanger reflectează asupra maniei, melancoliei (1960) și a delirului (1965), chiar dacă revine la o abordare mai husserliană a bolii, nu renunță la conceptul de iubire, ci dimpotrivă.

Binswanger este prin urmare fenomenologul *ființei-în-lume*. Deși influențat inițial de Freud, a mers într-o direcție radical diferită, integrând filosofia existențială (Husserl, Heidegger) în psihoterapie și punând accent pe modul în

care omul trăiește lumea sa. Nu inconștientul, ci *modul de a fi* al persoanei, relația cu timpul, spațiul și ceilalți, este esențial. *Iubirea* pentru el nu este o pulsiune, ci o formă originară de deschidere către celălalt.

Cum putem înțelege, așadar, că iubirea este necesară pentru a descrie orice existență? Și cum poate fi definită patologia ca o deficiență a acestei forme fundamentale?

Influența lui Binswanger asupra psihologiei contemporane este subtilă, dar profundă, mai ales în domeniile psihoterapiei existențiale, fenomenologice și umaniste. Propune o viziune holistică asupra ființei umane. Binswanger a fost printre primii care au susținut că omul nu poate fi redus la simptome sau mecanisme psihice izolate. El a introdus ideea că pacientul trebuie înțeles în contextul propriei sale lumi trăite (*Lebenswelt*), adică în relație cu ceilalți, cu spațiul, cu timpul, cu sensul propriei existențe. Relația terapeutică este văzută diferit, ca un spațiu de întâlnire.

În locul unei relații terapeutice ierarhice, Binswanger a promovat ideea unei întâlniri autentice între două ființe umane. Abordarea a influențat psihoterapia umanistă și existențială, în special lucrările lui Carl Rogers și Irvin Yalom. Prin influența fenomenologiei lui Husserl și a ontologiei lui Heidegger, Binswanger a criticat psihologia mecanicistă, contestând abordările psihologice care tratează omul ca pe un obiect de studiu, pledând pentru o psihologie care să respecte subiectivitatea și unicitatea fiecărei persoane.

Chiar dacă nu este la fel de cunoscut ca Freud sau ca Jung, Binswanger a influențat gânditori contemporani care au căutat să *transgreseze* limitele rigide dintre psihologie, filosofie și spiritualitate. În plus, ideile sale care căutau modalități de deschidere către lume au fost redescoperite în contextul actual al sănătății mintale, care pune un accent special pe sens, pe conexiune și pe autenticitate. Dacă

Freud vede omul ca un sistem de forțe interne, iar Jung ca un căutător de sensuri arhetipale, Binswanger îl vede ca pe o ființă care *există* în lume, în relație cu ceilalți, cu moartea, cu iubirea.

Câteva cuvinte în plus despre contextul biografic și influențele exercitate asupra lui Binswanger, despre relația sa cu Freud și introducerea psihanalizei la clinica Bellevue. De reamintit influența majoră a filosofiei fenomenologice (Husserl, Heidegger). Termenul husserlian de *intenționalitate* evocă într-adevăr relația cu obiectul, cu cel dat, cu *tematizatul*, în vreme ce relația metafizică nu leagă un subiect de un obiect. Astfel se face trecerea de la psihanaliză la analiza existențială, la conceptul de *Daseinsanalysis* (*analiza ființei-în-lume*).

Ce înseamnă a fi în lume în raport cu ceilalți, cu spațiul, cu timpul, cu moartea? Sunt diferențe față de psihanaliza freudiană și de abordările mecaniciste? De ce iubirea este înțeleasă nu ca emoție, ci ca modalitate ontologică de a fi cu celălalt? Ce înseamnă a fi în *deschidere* față de lume și de ceilalți? Cum folosește Binswanger conceptele filosofice în tratamentul tulburărilor psihice? Care ar fi contribuțiile lui la înțelegerea melancoliei, maniei și delirului? *Nostritatea* (*Wirheit*) și iubirea sunt văzute ca forme originare de existență.

Dialogul (tacit și explicit) a fost cu Heidegger: opunerea între *iubire* (Binswanger) și *grijă*/*angoasă* (Heidegger). Într-adevăr, Heidegger este cel dintâi care a aplicat metoda fenomenologică pentru înțelegerea sensului ființei, a explorat ființele umane în lume într-o manieră care a modificat ideile clasice despre sine și psihologie, dând recunoaștere timpului, spațiului, morții și relațiilor interumane. A favorizat hermeneutica, (metodă filosofică de investigare) care ar fi arta interpretării. Spre deosebire de analiza practicată în psihanaliză, care constă în trimiterea experienței unei persoane la un cadru teoretic prestabilit, acest tip de

meditație caută să înțeleagă modul în care persoana însăși experimentează subiectiv ceva. Conceptele sale de criză a sensului, de anxietatea existențială, sunt relevante pentru epoca modernă.

Antropologia lui Ludwig Binswanger este o componentă esențială a gândirii sale, care îmbină psihiatria, fenomenologia și filosofia existențială într-o concepție umanistă asupra ființei umane. Ce înseamnă *antropologie* la Binswanger? Pentru el, antropologia nu este doar studiul omului ca specie biologică sau ca subiect psihologic, ci o înțelegere a omului ca ființă care trăiește, iubește, suferă, caută sens. Ne propune o antropologie fenomenologică, adică o abordare care pornește de la modul în care omul își trăiește lumea, nu de la teorii abstracte sau clasificări clinice. De ce este importantă această perspectivă? Binswanger a fost nemulțumit de reducționismul biologic și psihanalitic al vremii sale, considerând că psihiatria nu poate înțelege suferința umană doar prin simptome sau mecanisme psihice, că este nevoie de o viziune holistă, care să țină cont de spațiul trăit, de timp, de relațiile interumane, de sensul existenței. Astfel, el ne-a creionat o antropologie existențială în care omul este definit prin modul în care există în lume, nu prin ceea ce are (simptome, traume), ci prin ceea ce devine în relație cu sine și cu ceilalți.

Se impune deci de la sine o privire clară și coerentă asupra lui Ludwig Binswanger, figură importantă pentru psihiatria existențială, punte între medicină, filosofie și umanism, provenind dintr-o familie cu o lungă tradiție medicală. Conducând faimoasa clinică Bellevue din Kreuzlingen, întemeiată de bunicul său, a fost zilnic confruntat cu realitățile clinice ale suferinței psihice. Deși profund influențat de Sigmund Freud (cu care a și corespondat), Binswanger a depășit psihanaliza clasică printr-o orientare spre fenomenologie și existențialism, fiind astfel un psihiatru filosof, iar ceea ce îl face unic este modul în

care a integrat filosofia fenomenologică a lui Husserl și Heidegger în practica psihiatrică. Iudaismul nu l-a interesat în mod special, decât într-un decupaj universal. Odată cu el, fenomenologia devine o etică, iar etica trebuie să țină locul ontologiei și chiar al metafizicii. A respins mereu ideea că omul este definit doar prin pulsiuni sau mecanisme inconștiente, în schimb a propus ca ființa umană să fie înțeleasă ca o *ființă-în-lume*, adică în raport cu lumea sa trăită, cu spațiul, timpul, ceilalți și cu propriul sens al existenței. Această *ființă în comuniune* se fundamentează pe *iubire* (*liebe*), înțeleasă nu ca emoție romantică sau ca dorință, ci ca un mod originar, ontologic, de a exista. Iubirea este condiția de posibilitate a încrederii în sine și în lume. Aici se diferențiază profund de Freud și de ceilalți psihanaliști, pentru care iubirea derivă din pulsiuni.

Binswanger s-a poziționat diferit vizavi de psihiatria modernă, fiind printre primii care au avertizat că psihiatria riscă să devină o știință a clasificării, nu a înțelegerii, de aceea a pledat (și) pentru o psihologie care să nu uite de omul concret, trăitor, vulnerabil, capabil de iubire. A căutat prin analiza *ființei-în-lume* o cale de înțelegere, de vindecare a suferinței psihice, prin restabilirea relației autentice cu sine, cu lumea, cu celălalt. Contrastul cu ceilalți terapeuți ar fi că pentru Binswanger *omul* este punctul de plecare. Suferința este experiență existențială inevitabilă, legată de anxietatea ființei în lume, nu are un sens ultim, însă poate deveni autentică dacă este confruntată direct și integrată în destinul personal.

Binswanger pornește de la convingerea că omul este o ființă deschisă care își trăiește propria lume, iar suferința psihică apare din rupturi în această deschidere. Persoana se definește prin modul în care este în lume, în iubire, spațiu, timp și relație, abordare care caută naturalețe și deschidere. Urmărește ființa care caută sens, analizând structura existențială a pacientului, punând accentul pe libertate, pe

firesc, pe relațiile interpersonale. El interpretează depresia, melancolia sau delirul ca rupturi în ființarea autentică, ca eșecuri de orientare în lume, proferând o abordare fenomenologică și concentrându-se pe modul în care pacientul își trăiește realitatea. Binswanger a aplicat principiile psihoterapiei existențiale în tratamentul lui Aby Warburg, ajutându-l să își recupereze echilibrul mental prin explorarea experienței personale și a relației sale cu imaginile și cultura.

Ca metodologie, Binswanger a fost un pionier al psihiatriei fenomenologice, abordând tratamentul pacienților dintr-o perspectivă existențială și umanistă. Spre deosebire de alți psihanaliști, precum Sigmund Freud sau Carl Gustav Jung, care puneau accent pe inconștient și pe simbolism, Binswanger a încercat să înțeleagă experiența subiectivă a pacientului și modul în care acesta își percepe propria existență, lucrând cu concepte fenomenologice și terapeutice, construind o metodă care vrea să însoțească omul în suferință. Antropologia deschiderii existențiale a lui Binswanger este o invitație la empatie, la întâlnire, la reconstruirea sensului în lume. Vindecarea ar surveni prin iubire, forțându-ne să regândim ce înseamnă cu adevărat a fi om, conturând o antropologie a *ființei-în-lume*. Iubirea capătă statutul unui mod ontologic de existență.

Recapitulând, elementele cheie ale antropologiei existențiale a lui Binswanger ar fi: a) ființa-în-lume (*Dasein*): omul este mereu într-o relație cu lumea sa, nu un obiect izolat; *b) nostritatea* (*Wirheit*): ființa umană este, în esență, o ființă-împreună; iubirea este forma originară a acestei comuniuni; c) spațiul și timpul trăit: nu cele măsurabile, ci cele percepute subiectiv (de exemplu, timpul anxios sau timpul melancolic); d) boala psihică nu este doar o disfuncție, ci o ruptură în modul de *a fi-în-lume*, o criză de sens, de relație, de deschidere.

VIII. *Convergențe și tensiuni*

Terapeuții asociază uneori abordarea existențială cu un număr de termeni care ar fi imprecișI, fără legătură, cum ar fi: autenticitatea, responsabilitatea, alegerea, umanismul, autoactualizarea, centrarea, sartreanismul, heideggerianismul. Specialiști din domeniul sănătății mentale o consideră o orientare confuză, fără rigoare, irațională, romantică, văzând în ea mai puțin o abordare, cât un prilej pentru improvizație, pentru ca terapeuții încâlciți să își facă numărul. Suspiciunea este că analiza existențială este o intruziune a filosofiei în psihoterapie și că nu are de-a face prea mult cu știința.

Numai că în medicina clasică eul este conceput ca relativ slab și confuz, ca un agent ale cărui acțiuni sunt epifenomenele unor procese mult mai puternice. Conceperea eului ca slăbit și derivat constituie un simptom al pierderii sentimentului ființei, al refulării grijii ontologice.

De ce Binswanger merită atenție astăzi și cum redefinește el psihiatria? Ce aduce nou în psihiatrie față de Freud și de Jung, el fiind cumva discipolul acestora? Când Robert Binswanger a murit în 1910, Ludwig, în vârstă de puțin sub 30 de ani, prelua conducerea sanatoriului de boli nervoase de la Bellevue. A studiat medicina cu Eugen Bleuler la Burghölzli în Zurich și cu unchiul său Otto Binswanger la Jena. În 1907, a fost prezentat lui Sigmund Freud de către Jung, cu care a rămas în legătură până la moartea sa. Prietenia dintre Binswanger și Freud ar fi singurul exemplu al unei prietenii durabile a lui Freud cu unul dintre colegii săi care avea păreri radical diferite de ale sale.

Pacienții săi au fost artiști sau oameni de știință precum pictorul Ernst Kirchner, dansatorul Vaslav Nijinsky, poetul Simon Frank, actorul și regizorul Gustaf Gründgens și antropologul cultural Aby Warburg. A fost excepțional de bine educat, îi plăcea să citească Homer în original, fiind în corespondență frecventă cu colegi intelectuali ai timpului

său, precum Karl Jaspers, Husserl, Max Scheler sau Kurt Goldstein.

În 1907, și-a primit diploma în medicină la Universitatea din Zurich. Din 1911 până în 1956, Binswanger a fost director medical al sanatoriului din Kreuzlingen, în același timp medic psihiatru. Aici a tratat pacienți cu schizofrenie, depresie sau manie. Credea că lumea vieții este cheia înțelegerii experienței subiective a unui pacient. Boala mintală ar implica refacerea lumii în mintea pacientului, inclusiv modificări ale experienței trăite în timp, spațiu, simțul corpului și relațiile sociale, numind acest concept analitic timpuriu antropologie fenomenologică. Deși influențat de Freud, Binswanger nu a fost de acord cu psihanaliza că boala mintală ar fi cauzată de atașamentul față de mamă.

Intenția care guvernează *daseinsanalysis* a fost aceea de a înțelege simptomele psihiatrice ca expresie a unei alterări a componentelor structurale ale *ființei-în-lume*. Pentru a face acest lucru, Binswanger a trebuit să ia existențialele determinate ontologic ale lui Heidegger și să le aducă în cadrul existenței umane concrete. Pe măsură ce și-a continuat cercetările, a început să-și relaționeze analiza mai mult cu ideile despre *dasein*, așa cum au fost ele discutate de Heidegger, dezvoltând ideile în cartea din 1942, *Formele de bază și percepția asupra daseinului uman*. După publicarea acestei cărți, Binswanger s-a referit la abordarea sa ca *daseinsanalysis*, însă a fost împotriva ideii de a-și institutționaliza *daseinsanalysis* în psihiatrie, concentrându-se exclusiv pe cercetare. Altă afirmație a gândirii daseinanalitice este că experiența subiectivă a unei persoane este cea care contează. Un terapeut nu ar trebui să contrazică niciodată fenomenul pe care îl trăiește pacientul său. Lumea fenomenologică este *pâinea și untul* pentru a ajunge la conflictul din *dasein*-ul uman.

Abordarea fenomenologică scoate la iveală complicațiile pe care psihoterapia le aduce prin exprimarea conți-

nutului manifest al existenței pacientului cu sens latent. Medard Boss spunea că acest lucru pune pacientului stres și anxietate și acoperă adevăratele limitări pe care pacientul le simte în sine. Motivația principală în terapia daseinanalitică ar fi de a face transparentă lumea fenomenologică a persoanei. Transparența lasă intactă construcția generală a *dasein*-ului original pentru a nu fi nevoiți să reconstruim ființa unei persoane. Acest construct este folosit pentru a analiza lumea și a rezolva problemele din jurul existenței.

Un alt mod în care *daseinsanalysis* se îndepărtează de conținutul latent este întrebarea *de ce nu* care este adresată pacienților în legătură cu întrebarea *de ce*. Întrebarea *de ce* cineva face sau crede ceva poate fi înșelătoare și presupune că evenimentele și gândurile din viața unei persoane sunt cauzele obstacolelor pacientului; în plus, înțelege doar sensul din spatele unui comportament și nu cauza principală. Gândirea daseinanalitică respinge această noțiune și se întreabă mai degrabă *de ce nu*. *Daseinsanalysis* respinge relația cauzală, propunând clientului gândul că se poate schimba. Schimbarea se poate petrece independent de evenimentele, de comportamentele care au avut loc, și îi permite terapeutului să încerce să-l facă pe client să se gândească *de ce nu mă pot elibera?* O altă schimbare față de psihiatrie este evitarea unor moduri care pot fi folosite pentru a eticheta cu ușurință indivizii.

În gândirea daseinsanalitică, există mii de moduri de a fi care alcătuiesc fiecare *Dasein* uman (existență), însă doar o natură fundamentală generală a *dasein*-ului. Exemplul pe care îl folosește Boss pentru a-i ajuta pe oameni să înțeleagă acest lucru este că există mii de tipuri diferite de mese comune, dar toate au aceiași natură; toate sunt etichetate drept *masă*. *Dasein*-ul uman este deschis tuturor experiențelor, însă corpul poate experimenta un singur lucru la un moment dat, iar acest lucru pune corpul uman la o *datorie* față de *dasein*, ceea ce duce la vinovăție. Acceptarea este punctul în care o persoană își atinge potențialul maxim de a

trăi cu adevărat în lume, astfel experiența devenind iluminată în *ființa autentică*; va fi experimentată la conținutul său maxim.

Conceptul heideggerian de ființă în lume a fost preluat de către Binswanger și dus înspre efectele clinice semnificative cunoscute de către *insideri*. Astfel se face trecerea de la ontologie la patologie, prin critica psihologiei behavioriste sau mecaniciste a ecuației pavloviene de tipul stimul-răspuns (cu pretențiile ei majore de validitate științifică).

Daseinsanalysis (analiza *ființei-în-lume*) este deci o abordare psihiatrică și psihoterapeutică profund influențată de filosofia existențială, în special de Martin Heidegger. Ludwig Binswanger este cel care a transformat acest concept filosofic într-o metodă clinică aplicată pacienților, de aici aflând detalii importante despre cum trebuie să ne raportăm la *Celălalt*. Termenul german *Dasein* înseamnă literal *a fi aici* sau *prezență*. În filosofia lui Heidegger, *dasein*-ul desemnează existența umană conștientă, adică ființa care se întreabă asupra propriei ființări. Spre deosebire de obiecte, omul este conștient de faptul că există și trăiește într-o relație deschisă cu lumea. Binswanger a preluat acest concept, l-a aplicat în psihiatrie, propunând o analiză a modului în care pacientul există în lume, respectiv cum trăiește spațiul, timpul, relațiile, moartea, iubirea.

Nu mai este vorba doar de simptome sau de traume inconștiente, cât de structura existențială a persoanei. *Ființa-în-lume* înseamnă că omul nu este o entitate izolată, ci trăiește mereu în relație cu ceilalți, cu lumea sa. Elementele definitorii ale *daseinsanalyse* ar fi: a) autenticitatea vs. inautenticitatea; suferința psihică apare adesea când omul trăiește *înstrăinat* de sine, conformându-se normelor sociale fără a-și asuma propria existență; b) *deschiderea către celălalt*, adică iubirea, ca formă originară de a fi cu celălalt, nu simplă emoție; c) *spațiul și timpul*

existențial nu sunt cele măsurabile, ci cele trăite, adică cum percepe pacientul trecutul, viitorul, proximitatea sau distanța. Aplicațiile clinice și contribuțiile psihoterapeutice subîntind tratarea melancoliei, a maniei și a delirului, deplasarea zonei de interes în relația terapeutică de la interpretare spre întâlnirea autentică.

Moștenirea și relevanța contemporană a psihiatrului elvețian sunt evidente, într-o epocă a anxietății și a crizei de sens. Binswanger este considerat părintele psihoterapiei existențiale, alături de Viktor Frankl și Rollo May, ideile sale influențându-l pe Carl Rogers, în accentul pe autenticitate și pe relația terapeutică empatică. Irvin Yalom a preluat la rândul lui teoriile psihiatrului elvețian în terapia axată pe sens și pe confruntarea cu moartea. Dezvoltarea psihologiei umaniste și a terapiilor axate pe relație și pe sens a fost marcată de asumpțiile psihiatrului elvețian, medic, filosof și umanist. De ce ar fi importantă pentru noi *Daseinsanalysis*? Pentru că a generat o revoluție tăcută în psihiatrie, mutând accentul de la discuția despre ce este în neregulă cu tine la cum trăiești tu lumea, pentru că a inspirat terapiile existențiale moderne și a deschis calea către o psihologie umanistă centrată pe sens, pe libertate și responsabilitate.

IX. *Daseinsanalyse și psihanaliza – precursori și promotori –*

Să vedem cum se deosebește *Daseinsanalyse* de psihanaliza clasică sau cum a fost preluată în psihoterapia contemporană. Diferențele dintre *Daseinsanalysis* (analiza existențială) a lui Ludwig Binswanger și psihanaliza clasică freudiană sunt semnificative, ținând atât de viziunea asupra ființei umane, cât și de metoda terapeutică. Psihanaliza clasică îl vede pe om ca sistem psihic dominat de instinctele inconștiente, în special de cele sexuale (libidoul), care sunt reprimate și care generează conflicte interne. Personalitatea

este structurată în id, ego și superego, iar comportamentul determinat de dinamica acestor instanțe. Jung, desprins de Freud, este cunoscut ca un explorator al inconștientului colectiv; este cel care a propus o viziune simbolică, arhetipală, spirituală. El a introdus conceptele de arhetipuri, de inconștient colectiv, susținând că psihicul uman este structurat de imaginile universale, vindecarea însemnând integrarea acestor aspecte prin procesul de individuare.

Daseinsanalysis, inspirată de Heidegger, înțelege omul ca *ființă în lume* (*Dasein*), adică o ființă care se definește prin relația sa cu lumea, cu ceilalți, cu propriul sens. Nu instinctele sunt în prim-plan, ci modul de a fi, libertatea, angoasa, autenticitatea. În psihanaliză, suferința este rezultatul conflictelor inconștiente nerezolvate, adesea legate de traume din copilărie, refulări și de mecanisme de apărare. În *Daseinsanalysis*, suferința este văzută ca o modificare a modului de a fi în lume. De exemplu, depresia sau schizofrenia nu sunt doar tulburări, cât expresii ale unei rupturi în relația existențială cu lumea, cu ceilalți sau cu sinele. Ca metodă terapeutică, psihanaliza folosește tehnici precum asocierea liberă, analiza viselor, transferul și interpretarea inconștientului. Terapeutul este adesea o prezență neutră, care interpretează din *umbra* relației.

Daseinsanalysis pune accent pe dialogul autentic, pe înțelegerea modului în care pacientul trăiește lumea. Terapeutul nu caută să descopere inconștientul, ci să înțeleagă existența pacientului în termenii propriei sale lumi trăite. Psihanaliza folosește un limbaj și concepte psihodinamice, cu termeni precum *libido, complexul Oedip, refulare, mecanisme de apărare*, pe când *Daseinsanalysis* utilizează limbajul filosofic existențial, cu vocabule precum *ființă-în-lume, autenticitate, angoasă, deschidere, temporalitate.*

În rezumat, psihanaliza caută să *sape* în trecutul inconștient, în timp ce *Daseinsanalysis* să lumineze prezentul existențial, aceste diferențe reflectându-se în relația

terapeutică, în maniera în care fiecare abordare înțelege visul sau simptomul. Se certifică astfel validitatea actuală a unei psihiatrii care nu uită de suflet, iar *nostritatea* și iubirea sunt formele ontologice de a fi. Iubirea este definită ca mod de a fi, nu ca emoție sau pulsiune, iar relația se joacă între iubire, încredere și autenticitate.

Medard Boss (+1990), prietenul și colegul lui Binswanger, dar și al lui Heidegger, a vrut să ducă *daseinsanalysis* dincolo de cercetare, să o transforme într-o terapie practică. Inițial, Boss era un adept al psihanalizei freudiene, dar după al Doilea Război Mondial a simțit că metapsihologia psihanalizei era fundamental defectuoasă și că *daseinsanalysis* era corectă.

În 1957, Boss a publicat o lucrare în care critica direct nu numai pe Freud și pe Jung, ci și pe Binswanger. Acest scrutin critic a dus la o rupere a prieteniei dintre Boss și Binswanger. Prin studiile sale cu Heidegger, Boss a descoperit că medicina și psihologia, inclusiv psihanaliza și forma lui Binswanger de *daseinsanlysis* ar fi făcut presupuneri incorecte cu privire la ceea ce înseamnă a fi om. Pentru Boss și Heidegger, boala mintală nu este cauzată de o alternanță a experienței trăite a pacientului, ci mai degrabă de un conflict între el, sensul vieții și scopul lui, sau *dasein*.

Boss a simțit că psihologia s-a îndepărtat de Dumnezeu, iar dacă un pacient ar înțelege religia ca răspuns la conflict, l-ar rezolva. Nu există modalitate obiectivă de a explica deschiderea *dasein*-ului uman, iar singura modalitate de a-l privi este prin *fenomenele parțiale* pe care le experimentează. Este una dintre primele divergențe cu psihanaliza, pentru că aceasta încearcă să definească condiția umană prin constructele bine știute precum instinctul, libidoul sau activitatea onirică. Evitarea constructelor pentru definirea pacienților este ceea ce deosebește *daseinsanalysis* de psihanaliză.

Teoria permite unui daseinanalist să fie un terapeut obiectiv; ea evită aducerea prejudecăților anterioare în ședințe și permite ca analiza să fie individualizată. Medard Boss afirma că libertatea în terapie ar permite analizei să devină o *analiză a rezistenței*. Pacientul se confruntă cu limitele percepute ale propriei existențe, fiind împins până la punctul de a respinge limitările pe care și le pune. *Dasein*-ul uman nu poate vedea aceste limitări din interiorul său și el trebuie să fie expus unei libertăți de dincolo de limitări.

Rollo May (+1994) a jucat și el un rol important în psihiatria de sorginte existențială, fiind considerat de către mulți drept fondator al terapiei existențiale. Scrierile sale din anii 50-60 ai secolului trecut au devenit fundamentul terapiei existențial-umaniste care avea să înflorească în America. De asemenea, May a lucrat îndeaproape cu Carl Rogers și cu Abraham Maslow, fondatorii mișcării psihologice umaniste. Terapia existențială în America a devenit strâns asociată cu psihologia umanistă, cu principiile terapiei centrate pe persoană a lui Rogers, în ce privește modul în care trebuie să interacționeze terapeutul și clientul.

Viktor Frankl (+1997) un alt nume important în psihoterapie, a fost responsabil pentru răspândirea psihologiei existențiale în lume. Cartea sa din 1959, *Man's Search for Meaning*, a creat o ramură unică a terapiei existențiale cunoscută sub numele de logoterapie, bazată pe ideea că motivația primară a indivizilor este aceea de a găsi sens în viață.

Un cadru comun pentru terapia existențială este oferit de Irvin Yalom, psihoterapeut care împarte problemele existențiale în patru mari teme: a) *moartea*: faptul că oamenii sunt conștienți de propria lor moarte inevitabilă și sunt nesiguri cu privire la ceea ce se întâmplă după poate provoca o suferință considerabilă; b) *libertatea și responsa-*

bilitatea: alături de psihologia umanistă, terapia existențială acordă o mare importanță conceptului de liber arbitru; oamenii au libertatea de a face alegeri, de a-și crea propriul sens în viață; c) *izolarea*: Irvin Yalom descrie izolarea existențială ca un decalaj de nerezolvat între sine și altă ființă, referindu-se la izolarea fundamentală, la separarea dintre individ și lume; d*) sensul și lipsa de sens*: oamenii caută sens, iar întrebarea *care este sensul vieții?* este una centrală. Filosofii existențialiști susțin însă că nu există un sens inerent în lume; sarcina revine individului pentru a descoperi propriul sens în viață, iar această realizare poate fi incredibil de supărătoare pentru oameni.

În terapia existențială, clienții învață să creeze un sens prin acțiunile, valorile și relațiile lor, mai degrabă decât să se bazeze pe surse externe fixe de semnificație. Pe lângă aceste patru teme, un concept central care stă la baza terapiei *Dasein* este anxietatea. Când oamenii devin conștienți de temele existențiale, ei simt anxietate, angoasă, sentimente de vinovăție sau alte forme de suferință. Spre deosebire de modelele freudiene sau medicale de boli mintale care privesc strict anxietatea ca pe un simptom care trebuie vindecat, terapia existențială subliniază că anxietatea este partea inevitabilă a vieții. Nu este văzută drept ceva ce trebuie eliminat, ci partea naturală și necesară a vieții, iar lucrul cu anxietatea poate oferi o sursă puternică de creștere și de transformare personală.

Terapeuții *dasein* îi ghidează pe clienți să reflecteze asupra valorilor, alegerilor și tiparelor de comportament pentru a identifica zonele în care ar putea trăi neautentic. De exemplu, un client poate fi blocat într-o slujbă neîmplinită care nu se aliniază cu valorile sale sau blocat într-o relație problematică din cauza fricii de singurătate. Ajutându-i pe clienți să se confrunte cu anxietatea, să-și clarifice valorile, să găsească domenii în care își pot exercita libertatea, terapeuții îi sprijină în crearea unei vieți care să

fie adevărată, semnificativă, pe deplin a lor. Acest model terapeutic utilizează calități precum compasiunea, disponibilitatea, grija, interesul pentru celălalt, faptul de a influența pacientul la un nivel profund, înțelepciunea.

Eticheta atașată abordării, aceea de terapie existențială, rezistă unei definiții exhaustive, pentru că fundamentele tendinței existențiale nu sunt empirice, ci intuitive, reprezentând o abordare dinamică centrată pe grijile din existența persoanei. Înțelegerea propriei finitudini poate fi catalizator pentru schimbarea de perspectivă, iar relația ar fi cea care tămăduiește; alegerea însă torturează pacienții. Terapeutul catalizează voința de a acționa a pacienților, majoritatea lor fiind chinuiți de lipsa de sens a vieții.

Cultura noastră limitată, trecătoare, este însă mai puțin dispusă să discute despre tema ființei netrecătoare, pentru că sentimentul ființei este legat de întrebări mai adânci despre dragoste, despre moarte, anxietate sau grijă pentru semeni. Alte trăsături ale terapiei existențiale ar fi caracterul nemediat al experienței, unitatea dintre gând și faptă sau importanța deciziei și angajării personale.

Cuvintele cheie pentru o astfel de abordare ar fi grija, anxietatea, ființa, neființa, sensul, moartea, relația, întâlnirea, *dasein-ul*, *faptul de a fi aruncat în lume*. *Dasein* se traduce literal prin *ființă care se află aici* sau *persoană existentă*. Principiul fundamental al filosofiei occidentale dintotdeauna a fost *Ființa*, uneori greșit înțeleasă ca fiind ceva static. În America, Abraham Maslow pune *Ființa* în opoziție cu devenirea, cu dinamismul, cu mișcarea, cu faptul de a fi în schimbare. Dacă nu posezi curajul de a fi, îți pierzi propria ființă. Analiza existențială se concentrează astfel pe ontologie, pe știința ființei, pe *dasein*, pe existența ființei particulare care stă față în față cu terapeutul.

Compus din verbul *sein* (a fi) și adverbul *da* (aici), *dasein* indică faptul că omul este ființa care există aici, că dispune de un *aici*, adică poate lua distanță cu referire la

acest fapt. *Aici* este punctul particular din timp și spațiu al existenței mele din acest moment dat. Prin ființă este vizată o persoană care ființează, ființa fiind aflată într-o relație dialectică cu neființa, cu moartea. Terapia capătă astfel un sens doar în contextul ontologic, iar omul nu mai este înțeles plecând de la teoriile mecaniciste, biologice sau psihologice. Cea mai importantă contribuție a terapiei existențiale constă astfel în înțelegerea omului ca ființă, în contextul structurii existențiale a persoanei la care ne raportăm.

O comparație se impune între antropologia lui Ludwig Binswanger și antropologia etică a lui Emmanuel Levinas, două perspective care, deși vin din discipline diferite, se întâlnesc în jurul ideii de alteritate, de responsabilitate față de celălalt. Astfel, punctul de plecare este *ființa* vs. *etica*. Binswanger pornește de la ontologia existențială inspirată de Heidegger, analizând modul în care omul *este-în-lume*, trăiește spațiul, timpul, iubirea, moartea și înțelege suferința ca o ruptură în această deschidere existențială.

Levinas, în schimb, inversează raportul: pentru el, etica precedă ontologiei, nu: *sunt, deci pot relaționa*, ci: *sunt pentru că sunt chemat de către celălalt* să comunic. Binswanger descrie cum ființăm împreună, Levinas se întreabă ce înseamnă să fim responsabili pentru *celălalt* (care reprezintă deschiderea și chemarea), chiar înainte de a fi noi înșine. La Binswanger, *celălalt* este partenerul esențial al deschiderii ontologice: prin *nostritate* (*Wirheit*), ființa umană se împlinește în iubire, ca o prezență împreună, în schimb, pentru Levinas, fața *celuilalt* este o revelație etică obligatorie, nu o deschidere care să țină de voință, cât o expunere: eu nu îl aleg pe celălalt, ci sunt deja vinovat față de el.

Așadar, Binswanger accentuează împărtășirea ființei, Levinas interpelarea morală. Levinas nu caută vindecare psihologică, ci transcenderea eului în responsabilitate, pentru el, adevărata umanitate începând în momentul *în*

care încetez să mai fiu centrul propriei lumi. Amândoi refuză reducționismul (fie el biologic, psihanalitic, ontologic), punând în centrul antropologiei alteritatea: ființa umană nu poate fi înțeleasă fără relație, oferind o viziune umanistă în care omul nu este doar un individ, ci deschidere și dăruire.

Dacă Binswanger ne arată că a fi în iubire este o cale de ființare autentică, Levinas ne provoacă să înțelegem că a fi responsabil față de celălalt este chiar începutul umanului, invitând la ieșirea din solitudine, din schizoidie, nu doar pentru a fi fericiți, ci pentru a fi cu adevărat oameni. Eul arată o față, nu se referă decât la sine. În vorbirea dintre ființe singulare se constituie doar semnificația interindividuală a ființelor și a lucrurilor, adică universalitatea. Plasarea mea în fața *Altuia* se produce ca și chip, iar *Altul* se revelează *Aceluiași* în responsabilitate.

Este multiplicitate în ființa care se refuză totalizării, dar ea se conturează ca fraternitate, ca discurs, situându-se într-un *spațiu* esențialmente asimetric. Impersonalul este asimetric, iar a fi în relație, în același timp a te sustrage relației, înseamnă a vorbi. Conștiința nu cade într-un corp, nu se întrupează; ea este o dez-întrupare sau, mai exact, o amânare a corporalității corpului. Aceasta nu se produce în eterul abstracției, ci ca orice concret al locuinței și al muncii. Astfel, viitorul nesigur al element(al)ului se suspendă, se fixează între cei patru pereți ai casei, se fixează în posesie. Posesia lucrurilor vii este fondată de casă și se produce prin muncă, se distinge de relația imediată cu non-eul plăcerii, de posesia fără dobândire de care se bucură sensibilitatea scăldată de element, care posedă fără a lua.

Posesia fondată pe locuință se distinge de conținutul posedat, de plăcerea acestui conținut. Cuprinzând pentru a poseda, munca suspendă, în elementul care exaltă, dar și duce cu sine eul juisant, independența elementului: ființa sa. Lucrul atestă această prindere, această comprehensiune, această ontologie. *Viitor imprevizibil* nu fiindcă depășește

puterea vederii, ci fiindcă fără chip și adâncit în neant, el se înscrie în abisul insondabil al elementului, venind dintr-o consistență opacă și fără origine, din infinitul rău sau indefinitul, din *apeiron*.

Modelele antropologice sugerate sunt profund centrate pe relația cu celălalt, însă venind din direcții diferite, pentru că Binswanger este mai mult inspirat de fenomenologia heideggeriană, definind omul ca *ființă-în-lume* care se realizează prin iubire și comuniune, *nostritatea* (Wirheit) fiind forma fundamentală a ființei. Pe de altă parte, Levinas fondează umanul nu pe ființare, ci pe etică, fața celuilalt fiind începutul responsabilității, iar omul definit prin datoria infinită față de alteritate. Dacă la Binswanger *celălalt* este partenerul iubirii care permite vindecarea, la Levinas *celălalt* este un apel imposibil de evitat, care precedă orice libertate sau alegere. Cele două viziuni se întâlnesc în refuzul obiectivării umane și în afirmarea unei antropologii relaționale, în care omul nu există în sine, ci mereu pentru celălalt.

Într-un timp în care științele umane caută din nou fundamente etice, afective și existențiale, contribuțiile lui Ludwig Binswanger, Martin Buber și Emmanuel Levinas se dovedesc esențiale. De la *iubirea* ca formă ontologică de deschidere, la relația *Eu–Tu* ca spațiu viu al prezenței, și până la fața *celuilalt* ca sursă a responsabilității, acești autori conturează o antropologie a relației, a fragilității, a sensului. Omul nu mai este doar un individ izolat, ci o ființă a întâlnirii, iar psihiatria, filosofia și etica devin împreună drumuri spre o înțelegere mai profundă a umanului prin celălalt, pentru celălalt. Antropologiile lui Ludwig Binswanger și Emmanuel Levinas, deși născute în contexte diferite, cel clinic și cel etic, se întâlnesc în jurul unei idei fundamentale: aceea că omul se definește prin *relație*.

În gândirea lui Binswanger, celălalt este partenerul esențial în procesul de vindecare și devenire de sine, prin

Wirheit, o formă de ființare împreună susținută de iubire. La Levinas, *celălalt* nu este ales, ci *apare* ca față, ca interpelare radicală, necondiționată, sub chipul văduvei, al săracului, impunând responsabilitate înaintea oricărei decizii sau libertăți. Dacă Binswanger pleacă de la ontologia *ființei-în-lume* pentru a înțelege suferința, Levinas inversează perspectiva: etica față de celălalt precedă, fundamentează orice ființare. Alteritatea nu este simplă relație (în ambele viziuni), ci temelia umanului, fie ca iubire vindecătoare, fie ca responsabilitate absolută.

Gândirea lui Binswanger, în dialog tăcut cu Martin Buber, în convergență tensionată cu Emmanuel Levinas, schițează o antropologie a deschiderii: omul nu este ființă solitară, ci una care se constituie în întâlnire. De la iubirea ca formă originară a vindecării existențiale, la dialogul viu dintre *Eu și Tu*, până la etica față de chipul *celuilalt*, aceste perspective redefinesc umanul ca relație, într-o lume marcată de fragmentare și dezrădăcinare. Reîntoarcerea la alteritate, la responsabilitate, la prezență, nu este doar relevantă, ci absolut necesară. Psihiatria, filosofia și etica, unite prin aceste voci, devin împreună o chemare către o umanitate mai atentă, mai vulnerabilă, mai profundă. *Eu devin Eu doar prin Tu*, ne spune Martin Buber.

Antropologia lui Martin Buber este relațională și existențială, viziune în care omul nu este definit prin sine însuși, ci prin întâlnirea vie cu celălalt, fundamentându-se pe celebra filosofie a dialogului, în special pe distincția dintre relațiile *Eu–Tu și Eu–El*. Omul este o ființă a relației, nu o substanță izolată, persoană care (re)devine ceea ce este prin relație. El afirmă: *Omul devine Eu în măsura în care spune Tu*, cu alte cuvinte identitatea umană nu este dată, ci se construiește în și prin întâlnirea autentică cu celălalt.

Buber subliniază rolul central al relației *Eu–Tu* ca spațiu de constituire a subiectului. Relația *Eu–Tu* constituie spațiul umanului autentic, această comuniune fiind carac-

terizată de reciprocitate: ambii parteneri sunt prezenți ca subiecte vii; prezență, adică nu există mască, rol sau obiectivare; deschidere: celălalt nu este un mijloc, ci scop în sine. În relație omul trăiește plenitudinea ființei sale, locul unde se revelează divinul, pentru că *în fiecare Tu adevărat, ne adresăm Tu-ului etern*. Relația *Eu–El* este în schimb raport instrumental, funcțional, obiectivant; bazat pe utilitate, nu pe prezență; necesar în viața cotidiană, dar incomplet din punct de vedere existențial. Buber nu îl condamnă, dar avertizează că o viață trăită exclusiv în registrul *Eu–El* duce la înstrăinare și la pierderea umanității. Buber ne propune o antropologie dialogică, în care omul este definit nu prin rațiune sau voință, ci prin capacitatea de a intra în relație autentică. Această viziune are implicații profunde: în educație, profesorul și elevul ca parteneri de dialog; în religie, Dumnezeu ca *Tu* etern, nu ca obiect de cunoaștere; în etică: responsabilitatea față de celălalt ca fundament al umanului.

Antropologia lui Buber a influențat, la rândul ei psihologia umanistă (Carl Rogers), teologia relațională, pedagogia dialogică, filosofia politică a ospitalității și a alterității. Într-o lume tot mai reificată, Buber ne reamintește că umanitatea noastră se naște în întâlnire, nu în izolare sau în posesie, ci în acel *Tu* care ne cheamă să fim prezenți. Binswanger considera, la rândul lui, că experiența conștientă, relația individului cu lumea, sunt esențiale pentru înțelegerea bolii mentale.

Suferința ar fi o criză existențială. Wittgenstein spunea că cel mai grav lucru care i se poate întâmpla omului este acela de a fi nefericit. Psihiatria va trebui să înțeleagă rolul iubirii, al relației ca deschidere originară a ființei. Iubirea ar fi formă originară de ființare, sursă de încredere, de autenticitate, de vindecare. Binswanger, dar și Marin Buber, par a fi evocat o relație ontologică ca la René Guénon, în zona de Principiu și de Ființă. Acolo ar fi de găsit întâlnirea, *Infinitul* lui Levinas fiind *Principiul* guénonian, iar *Totalitatea* ar fi

Unul ca manifestare din care apare creația. Importante sunt însă identificările riguroase, repartizate pe ordine de realitate. *Unul* ar fi în zona manifestării; numai în cheia aceasta poate fi înțeles Binswanger, influențat de Heidegger, care insistă pe ideea unei antropologii fenomenologic-existențiale. Germanul înțelege omul ca *ființă în lume* (*Dasein*), definită prin relația sa cu lumea și cu ceilalți. Accentul cade pe experiența trăită, pe libertatea de a da sens propriei existențe, pe tensiunea dintre autenticitate și alienare. Nu există însă referințe teologice, ci deschidere către sensul existenței prin trăire autentică.

Comuniunea este posibilitate existențială, identitatea fiind (de) construită fenomenologic, prin modul de a fi în lume. Ea nu este dată, ci devine prin confruntarea cu propriile alegeri, limite și experiențe. Accentul cade astfel pe lumea trăită. Libertatea, condiție esențială a existenței naturale, constă în a fi autentic; viața își capătă sensul în autenticitate, în alegerea liberă a propriei căi. Nu este de căutat și de găsit un sens extern, cât unul trăit, construit din tensiunile vieții. Libertatea nu este completă în absența alegerii conștiente și asumate. Omul se definește prin modul în care răspunde provocărilor vieții și își construiește ființa. Moartea este orizontul final al existenței, dar nu ca *nihil*, ci ca limită care dă greutate și autenticitate vieții. *A fi pentru moarte devine* o formă de luciditate și asumare de sine. Ființa este de aflat în căutarea autentică.

X. *Părintele Dumitru Stăniloae și comuniunea eu-tu-el în chipul hristic, după asemănarea Preasfintei Treimi – antropologia iconică –*

Contextul existențialist a fost cunoscut și întâmpinat critic de către Dumitru Stăniloae, încă din 1943, anul apariției volumului *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Referindu-se la Binswanger în *Mistica și ascetica ortodoxă*, părintele critica impersonalismul acestuia: *Binswanger*

socotește că infinitul dragostei este un infinit al naturii universale, că drumul spre întâlnirea cu acest absolut duce numai printr-un tu concret. De aceea pentru el nu există un drum care să ducă întâi la Absolutul ca Persoană, pentru că nu se gândește la un Absolut Persoană. Noi creștinii, care credem în Absolutul Persoană, socotind că ne putem întâlni întâi cu acest Tu absolut, abia apoi El poate și vrea să ne îndrepte iubirea spre persoanele create după chipul Lui.

Marele teolog era de părere că responsabilitatea mea față de celălalt ar fi dată de responsabilitatea mea în fața lui Dumnezeu pentru celălalt, criticând (și) impersonalismul lui Buber cu al său *Tu*, dar și Infinitul impersonal, de găsit cu precădere în misticile metafizice sau în filosofia lui Levinas. Nu existăm decât în măsura în care există un suport treimic interpersonal *eu-tu-el*, nu doar un *eu-tu* generic, iar ontologia nu ar trebui lipsită de întrupare, de înviere, elemente care nu se găsesc în ideologiile razante cu hristologia *singulară* propusă de creștinismul răsăritean.

Prin Hristos, *Calea, Adevărul și Viața*, găsim comuniunea perihoretică întrupată. Numai acea voință a altuia, manifestată în cuvânt, ne ajută să experiem intens, clar și durabil, subiectul *celuilalt*, voință pe care o simțim că nu urmărește scopuri egoiste, reducerea subiectului nostru la starea de obiect, ci comuniunea și înțelegerea. Numai cuvântul altuia, care ne cere nouă cuvânt, răspuns bun la întrebare, cuvântul care se mișcă între doi naște subiectul tău și al meu, nu cuvântul monolog. Numai atunci o persoană omenească ne devine cu adevărat un *tu*, când face din noi un adevărat *eu*, încărcat plenar de caracterul subiectului, al raportului *eu-tu*. Chiar când în cuvântul altuia se manifestă voința de comuniune, nu o voință egoistă, putem rămâne surzi la apelul lui. El fulgeră o clipă în fața conştiinței noastre, ca pe urmă să nu mai auzim decât sunetul unor vocabule laterale. Omul a căzut pentru noi atunci din calitatea de om, adică de *tu*, de subiect care

caută comuniunea, ca să rămână un obiect cu un loc precis și modest în locul celorlalte.

Antropologia preotului recent canonizat de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române este astfel una dintre cele mai profunde, mai coerente viziuni teologice despre om din gândirea ortodoxă contemporană, înrădăcinată în tradiția patristică, exprimată într-un limbaj viu, actual, profund personalist. Contrastul devine semnificativ între antropologia teologică și cea filosofică. Răspunsul creștin într-un astfel de context nu poate fi decât în reperele unei hristologii și triadologii *axiale*, omul fiind după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu.

Pentru părintele Stăniloae chipul reflectă raționalitatea, libertatea, capacitatea de comuniune, iar asemănarea este chemare a omului la îndumnezeire, prin har și iubire. Viziunea este filocalică și hristocentrică, pentru că omul este creat după chipul Logosului întrupat (Logosul fiind chip al chipului Tatălui) iar scopul său este unirea cu Dumnezeu (*theosis*) în Hristos Iisus, Domnul și Dumnezeul nostru. Persoana umană este o ființă relațională și iubitoare, iar discursul antropologic nu poate fi decât unul personalist: omul este persoană indestructibilă, nu doar individuație, fiind definit prin deschidere spre celălalt, prin capacitate de a iubi, sete de infinit, comuniune.

Omul este *cuvântul cuvântător inepuizabil*, ființa inconturnabilă care se exprimă prin dialog, prin iubire și taină. Păcatul este închidere de sine, rupere a comuniunii cu Dumnezeu, cu ceilalți. Restaurarea vine prin întruparea lui Hristos *la plinirea vremii*, prin jertfă și înviere, care ne deschid nouă cale îndumnezeirii, prin viața în Biserică, trup tainic al Mântuitorului, spațiu al comuniunii, al harului primit în Duhul Sfânt. Suferința nu este absurdă, ci poate deveni cale de curățire, de comuniune cu Hristos. Ea poate fi asumată în lumina crucii, ca participare la suferința mântuitoare a lui Dumnezeu.

Suferința nu este idealizată, dar este transfigurabilă prin iubire. Scopul ultim al omului este îndumnezeirea (*theosis*) prin har, participarea euharistică la viața în Hristos, fără a pierde propria identitate, aceasta realizându-se prin curățirea de patimi, prin sinaxă eclesială și ascetică, prin lucrarea energiilor necreate ale lui Dumnezeu. Moartea este efectul păcatului, dar nu are ultimul cuvânt, pentru că prin învierea lui Hristos este transformată în trecere spre viața veșnică. Speranța eshatologică dă sens vieții de aici, omul ca preot al creației este chemat să unească lumea cu Dumnezeu, să o transfigureze prin rugăciune și iubire.

Creația este un dar, iar omul răspunsul viu și euharistic la acest dar. Această antropologie este teologică, mistică și metafizică, nu reduce omul la psihologie sau la biologie, ci îl vede ca taină vie, chemată la comuniune veșnică, iconică și teologică. Omul este ființă creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, cu vocație spre comuniune, nemurire si îndumnezeire. Persoana este realitate dialogică deschisă spre alteritate, spre Dumnezeu, nu singularitate izolată, ci ființă în comuniune care devine ea însăși în măsura în care reflectă iubirea dumnezeiască între persoanele create.

Cunoașterea de sine este inseparabilă de cunoașterea lui Dumnezeu, libertatea orientată spre iubire și comuniune, aceasta fiind și finalitate ontologică a persoanei. Chipul celuilalt este văzut ca reflectare a lui Dumnezeu. Pentru părintele Stăniloae libertatea ține de iubire, iar sensul vieții este îndumnezeirea, devenirea întru Hristos, în comuniune cu Dumnezeu, cu ceilalți. Libertatea este darul fundamental al omului, dar ea capătă sens deplin doar când este folosită în dragoste față de Dumnezeu, de aproapele; nu este autonomie absolută, ci libertate de a iubi, de a dărui, de a trăi în comuniune. Identitatea persoanei este ancorată în chipul divin imprimat în om.

Antropologia iconică a părintelui Stăniloae este o viziune teologică asupra ființei umane care pornește de la

ideea că omul este creat după chipul (icoana) și asemănarea lui Dumnezeu, antropologie profund hristologică, relațională, dezvoltată în mod special în gândirea ortodoxă.

Elementele definitorii ale antropologiei iconice ar fi: a) chipul lui Dumnezeu în om: omul nu este doar o ființă biologică sau psihologică, ci icoana vie a lui Dumnezeu, iar *iconicitatea* nu este metaforă, ci exprimă conținut ontologic, omul fiind chemat la comuniune, la iubire, la transfigurare; b) persoana ca ființă relațională: în această viziune, persoana umană nu este individ izolat, ci ființă deschisă spre alteritate, spre ceilalți, spre Dumnezeu, identitatea construindu-se în relație, nu în izolare; c) cunoașterea prin comuniune: spre deosebire de antropologiile moderne care pun accentul pe rațiune sau pe biologie, în antropologia iconică omul se cunoaște pe sine în măsura în care îl cunoaște pe Dumnezeu, trăiește în comuniune cu El, fiind una teologică, poetică, euharistică, articulată în jurul ideii că omul este ființă a dăruirii de sine, a comuniunii întru Cuvânt. Altfel spus, omul este chemat să devină transparență a Cuvântului, să trăiască într-o stare de dăruire, de rostire de sine, în care ființa să devină loc al prezenței divine.

Întruparea Cuvântului este modelul și taina umanului, iar omul chemat să se înveșnicească prin participare la întrupare. Pentru antropologia iconică omul nu este monadă izolată, ci vector al consensului, ființă care își regăsește împlinirea în comuniune euharistică, în dăruire, în gestul liturgic al vieții. Viața însăși este văzută ca o cuvântare de sine în fața celuilalt, a lui Dumnezeu.

Muritorul este ființă a regăsirii, nu doar un condamnat la moarte, ci persoana care poate transforma moartea în loc al întâlnirii, al rostirii, al sensului. Este o viziune profund isihastă, dialogică. Limbajul este spațiu ontologic de manifestare, nu doar instrument, pentru că omul se constituie prin cuvânt, prin gest, prin comunicare. A fi înseamnă a rosti, a dărui, a fi împreună în transparența

sensului. Antropologia iconică respinge tendințele de a reduce omul la dimensiuni economice, sociale, culturale și transcende reducționismul vremii, afirmând că taina persoanei umane nu poate fi epuizată de niciun sistem ideologic sau științific. Viziunea are implicații profunde nu doar în teologie, ci și în educație, etică, psihologie, în modul în care înțelegem demnitatea umană.

Părintele Dumitru Stăniloae, considerat cel mai mare teolog ortodox român al secolului XX, a avut astfel o relație complexă, profundă cu ideile filosofice contemporane, inclusiv cu existențialismul, dialogând critic cu gânditori precum Ludwig Binswanger și Martin Buber. Raportându-se la existențialism, Dumitru Stăniloae nu îl respinge, ci îl reevaluează, îl filtrează din perspectiva teologiei ortodoxe, apreciind accentul existențialismului pe libertatea persoanei umane, pe autenticitate, dar considerând că lipsa unei dimensiuni teologice ar duce la dezontologizare. Spre deosebire de existențialismul ateu (Sartre, Camus), Stăniloae propune o existență personală în comuniune, fundamentată în relația cu Dumnezeu, pe raportul *eu, tu și el* în transparența Preasfintei Treimi. În raportul *eu*/*tu*/*el* se reflectă raportul Persoanelor Sfintei Treimi. Existența umană ar fi poziționată în fața unei continue alternative, dezvoltată prin exercițiul responsabilității.

În ce privește dialogul cu Ludwig Binswanger, psihiatrul existențialist mai sus pomenit, pare că gândirea acestuia l-a influențat în ce privește ideea de persoană și relație. Stăniloae preia de la Binswanger ideea că omul nu este individ izolat, ci ființă relațională, dar o duce mai departe teologic: relația autentică este cu Dumnezeu, cu ceilalți prin iubire. Critică abordarea psihologică a lui Binswanger ca fiind incompletă, lipsită de dimensiunea spirituală, eshatologică, oferind vectori de depășire, de *perspectivă inversă*.

Stăniloae valorifică și viziunea dialogică a lui Martin Buber, dar o transfigurează: relația *eu–tu* devine comuniune în iubire, nu doar întâlnire interpersonală. În teologie,

relația *eu–tu* este împlinită în relația cu Dumnezeu, care nu este un *tu* impersonal, ci Persoană iubitoare. În mod evident, teologul nu se aliniază curentelor existențialiste, ci le transfigurează în lumina revelației ortodoxe. El ne oferă o viziune personalistă, în care omul este chemat la îndumnezeire prin comuniune și iubire, nu doar la autenticitate psihologică sau filosofică.

Cel mai frumos și mai convingător discurs despre dragoste (ar fi) *îmbrățișarea.* Acest citat extras din *Iisus Hristos sau restaurarea omului exprimă* ideea că iubirea nu este doar emoție sau idee, cât realitate trăită, concretă, *experiență* care presupune comuniune în iubire.

Împărtășania mai deasă face ca în trupul și sângele nostru să se întipărească tot mai mult trupul și sângele cel curat și înviat al lui Hristos, astfel fiind depășit existențialismul secular, propunând restaurarea ontologică a persoanei prin participarea la viața divină. *Sfânta Treime este suprema taină a existenței, care explică toate, fără de care nu se poate explica nimic.* Spre deosebire de filosofia existențialistă care pornește de la individ, existența este fundamentată aici pe comuniunea interpersonală a Treimii.

Religia nu este o teorie, ci un mod de a fi, gândul fiind poate decupat din existențialismul autentic, însă depășit prin integrarea iconică în trupul hristic al comuniunii interpesonale. *Egoismul îi face pe oameni netransparenți între ei, face lumea un zid opac între ei și Dumnezeu*, individualismul fiind evaluat critic în favoarea unei antropologii a transparenței, a comuniunii.

Numai în dependență, provocat de Logosul suprem, spiritul uman este în dialog cu Preasfânta Treime. Dialogul existențial este transfigurat într-unul teologic, omul definindu-se prin relația cu Unul din Treime, cu Logosul întrupat.

Adrian Olteanu

5 / *Începând de la nemurire*
Neofit și I. Misailescu

63 / *Întrupare sau reîncarnare?*
Pr. Dan Popovici

87/ *Slava deșartă/ găunoasă* (I)
Neofit și Ieronim

135 / *Dincolo de simptom: L. Binswanger – psihiatrie existențială și viziune antropologică – psihiatria fenomenologică a secolului XX*
Adrian Olteanu

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO S.R.L.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
e-mail: office@luminatipo.com
www.luminatipo.com
tel.: 0744.509.520