

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului

Anul VIII (XLVII), serie nouă, nr. 10–12, octombrie–decembrie 1997

Editorial: Împotriva suficienței ● **Studii:** Inspirația profetică și oracolele lui Moise, de Smaranda-Mărculescu Bădiliță; „Piatra-lumină”. Statutul imaginii în tradițiile aristoteliciană, eriugeniană și chartreză, de dr. Anca Vasiliu; Idol și icoană. Încercare pentru o tipologie a imaginii, de Ciprian Vălcan; „Vorbe și sensuri”: Confluente între poezie și teologie, de lector dr. Luminița Niculescu; Persoană și relație. Criza antropologiei în sec. XX, de prof. dr. Michael Welker; „Misterele” lui Mircea Eliade, de pr. prof. dr. Wilhelm Dancă ● **Pro-Logos:** „Biblia pauperum” – un exemplu de exegeză biblică medievală aplicată, de Constantin Jinga ● **Texte patristice și medievistice:** Sfântul Anselm din Canterbury, Monologion; Kekaumenos, Sfaturi către împărat ● **Lecturi esențiale:** Richard Granville Swinburne, Autobiografie spirituală ● **In memoriam:** Pierre Nautin (1914–1997) ● **Biserica, azi:** Europa de Est 1996, de dr. Jonathan Luxmoore; Cultura politică rusească și Biserica Ortodoxă, de dr. Jonathan Sutton; Un călugăr anglican în România, de pr. Nicolas Stebbing C.R. ● **Restituiri** ● **Note, discuții, comentarii** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Altarul Banatului

revista eparhiilor din Mitropolia Banatului: Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Aradului și Episcopia Caransebeșului.

Redacționale:

- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele trei eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate și cultură de asemenea probleme vizând trecutul și viața bisericească din fiecare eparhie.
- Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin autorilor.
- Materialele publicate pot fi reproduse cu condiția de a se menționa sursa.
- Manuscrisele nepublicate nu se restituie.
- Adresa redacției la care se pot trimite colaborările este: Arhiepiscopia Timișoarei, pentru redacția revistei „Altarul Banatului”, 1900 Timișoara bd. C. D. Loga, nr. 7.

Administrative:

- Revista apare trimestrial.
- Prețul unui număr începând cu anul 1998 este de 10 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 40 000 lei.
- Suma reprezentând abonamentul la revistă se trimite prin mandat poștal specificând destinația, la adresa *Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga, nr. 7 – 1900 Timișoara*, sau se poate depune în contul 45.10.8.192 la Banca Comercială Română – filiala Timișoara.

Telefon și fax

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 056 - 19 02 8 sau fax-ul nr. 056 - 19 11 76

ALTARUL BANATULUI

10-12



Anul VIII (XLVII), serie nouă, nr. 10-12
octombrie-decembrie 1997

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Altarul Banatului

Revista parhilor din Arhiepiscopia Banatului, Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Aradului, Episcopia Ienopolei și Hălmeagului, Episcopia Caransebeșului.

Redacție

Curierul este trimis în două rânduri la două săptămâni înaintea revistei.

Revista este trimisă în două rânduri la două săptămâni înaintea revistei.

Revista este trimisă în două rânduri la două săptămâni înaintea revistei.

Revista este trimisă în două rânduri la două săptămâni înaintea revistei.

Revista este trimisă în două rânduri la două săptămâni înaintea revistei.

Revista este trimisă în două rânduri la două săptămâni înaintea revistei.

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Mîtropolitul Banatului.

Vicepreședinți: P.S. Tîmotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmeagului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului

Membri: Preot Ilie Maier, vicar administrativ la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la Episcopia Aradului; preot Ioan Petras, consilier cultural la Episcopia Caransebeșului; preot Vasile Pop, consilier cultural la Episcopia Aradului; preot Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar, prodecanul Facultății de Teologie din Timișoara; preot Ionel Popescu, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș; preot Sorin Cosma, profesor la Seminarul teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș.

Redactor responsabil: Robert Lazu

Corectori: Preot Ioan D. Tîrnea
Constantin Gurău

Redacția și administrația: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 – 1900 Timișoara – telefon: 056 - 19 02 87 – fax: 056 - 19 11 76

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

ÎMPOTRIVA SUFICIENTEI

„Suntem în fața unui fapt istoric brutal. Din diverse motive, Biserica epocii pre-constantiniene este respinsă. O mână de oameni fără nici o priză istorică care-și proclamă mesajul în fața unei lumi ostile. Mai precis, e vorba de epoca post-constantiniană. Lumea nu mai este păgână, pentru că a devenit profund atee. Ascultă alte evanghelii și alți profeți. Forțe dinamice intră în acest joc, încercând mereu să integreze în lume o seamă de dominante noi, incompatibile cu morala creștină“ (Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, București, Editura Anastasia, f.a., p. 165).

Pe fondul (pro)clamării celor 87% de creștini ortodocși români, afirmații ca cele de mai sus – aparținându-i lui Paul Evdokimov – par cel puțin ciudate. Și cum ar putea fi altfel când, noi înșine, în repetate rânduri, afirmăm că „ne-am născut creștini“ ș.a.m.d.? Desigur, dacă ne asumăm axioma unității și interdependenței dintre ortodoxie și românism, vom conchide în mod logic că Evdokimov, ca trăitor în Occident, se referă (doar) la situația specifică locului în care a viețuit, nicidecum la starea țărilor răsăritene. Și totuși... cuvintele lui Evdokimov sunt perfect valabile și în ceea ce ne privește.

O mulțime de date și de fapte (concrete și dureroase deopotrivă) vin să ne arate fără putință de tăgadă nu numai că nu suntem un popor creștin, ci chiar și că *numărul celor cu adevărat credincioși este redus*. Care sunt aceste fapte? În primul rând genocidul săvârșit prin milioanele de avorturi făcute din 1990 până în prezent. Fără a insista asupra cifrelor, subliniem că *suntem țara cu cel mai mare număr de pruncucideri (prin avort) din Europa*. Să fie aceasta fapta de căpătâi a unui popor creștin? Porunca a șasea „Să nu ucizi!“ ne arată fără echivoc că NU. Biserica s-a pronunțat categoric în sensul denunțării acestui păcat de moarte: „Gravitatea acestui păcat este maximă. Faptul în sine privește adevărul că Dumnezeu însuși intenționează să creeze o făptură omenească și că această făptură, apărută în sânul mamei, este, prin avort, în mod deliberat, privată de viață, iar *acest lucru nu este altceva decât un asasinat* (subl. nt.). Orice crimă este un ultragiul adus persoanei și trupului omenesc, însă nici una nu se aseamănă cu pruncuciderea, care secătuieste tezaurul vieții, distrugând familia și ruinând neamul“ (pr. prof. Ilie Moldovan, *Darul sfânt al vieții și combaterea păcatelor împotriva acestuia. Aspecte ale nașterii de prunci, în lumina moralei creștine ortodoxe*,

București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 42). Nerespectarea învățăturii Bisericii în privința darului vieții indică un singur lucru: *lipsa credinței* din sufletul mamelor, medicilor și a tuturor celor care contribuie direct sau indirect la înfăptuirea avorturilor. Precizăm că atunci când spunem „credință” avem în vedere *viața trăită deplin și fără compromisuri în concordanță cu învățătura Mântuitorului Hristos*, așa cum este ea zugrăvită în Evanghelii și propovăduită de către Biserica apostolică, iar nu afirmarea orală dar lipsită de fapte pe măsură crezului creștin ortodox. Prolificitatea acestui păcat de moarte indică o altă carență cât se poate de gravă a vieții noastre bisericești: lipsa unui program catehetic adresat tuturor membrilor societății civile românești, fie credincioși sau atei, tineri, vârstnici, țărani sau intelectuali. Din nou impune o precizare. Când vorbim de „program catehetic” ne gândim cuvintele aceluiși Paul Evdokimov, care, descriind setea de nemurire și nefericirea profundă a omului (post)modern, zugrăvește chipul adevăratului călăuzitor al acestuia: „Omul modern și-a schimbat ceva în chiar structura tipului său antropologic atât prin magia exercitată de cei posedăți, cât și prin licența lui «totul este permis»”. Dar acest om este nefericit în adâncul sufletului său. Tristețea lui răsună adesea în setea de libertate. Pentru singură clipă, el este capabil să renunțe la tot, doar-doar îl va vedea pe Hristos și va putea vorbi cu El o clipă. Dar pentru ca acest lucru să se întâmple, va trebui ca *misionarul creștin să nu mai molfăie lecțiile din catehism, să fie adică un om care vorbește despre Dumnezeu, devenind ca în care Dumnezeu Se povestește pe Sine* (subl. nt.). Dacă Îl întâlnim pe Hristos în Evanghelie, faptul este explicabil, pentru că fiecare cutvânt din acolo este deja plin de prezența Lui. *Vestitorul trebuie ori să se identifice cu Hristos prin rostire, ori să-și închidă gura pentru totdeauna*” (subl. nt. (*idem, o.c.*, pp. 175–176). Deopotrivă cu P. Evdokimov, credem că dă asemenea călăuze – pe deplin identificate cu Hristos, deci îndumnezeite – este nevoie acum mai mult ca oricând. Altfel, păcatul va domni în continuare peste viața noastră, sfidând triumfalismul găunos și patriotard al așa-zisilor creștini ortodocși, care, incapabili să mai învie morții prin tăria credinței lor, sunt buni doar să sape gropi.

Avem, însă, noi astfel de „călăuze” al căror glas inspirat poate răsună precum odinioară vocea Sfântului Chiril al Ierusalimului? Această întrebare atrage după sine o altă, la fel de gravă: unde este acel loc în care își pot modela sufletele viitorii credincioși creștini? Greu de spus. O dată cu ridicarea credinței creștine la rangul de doctrină imperială, inițierea catehetică a fost cu desăvârșire abandonată. La rândul său, pedobaptismul a constituit mereu un „argument” în plus în favoarea excluderii instituției catehismenatului. Iar în vremurile din urmă, sub dictatura comunistă, orice inițiativă catehetică a fost reprimată cu brutalitate (am cunoscut noi înșine preoți și credincioși care au făcut ani grei de închisoare pentru „îndrăzneala” de a-i fi

ajutat pe credincioși să-și înțeleagă și să-și trăiască mai temeinic credința). Astăzi, în fața proliferării celor mai ciudate doctrine neo-spirituale pentru care crezul creștin nu este decât cel mult un „travesti”, înțelegem cât de nefastă este absența catehezei din viața „cetății”. Ce putem face pentru a remedia, până nu e prea târziu, această carență mortală?

În primul rând să recunoaștem cu maximum de sinceritate că nu suntem încă adevărați creștini ci, vorba lui Marcel Moré, niște „oameni care s-au tolănit, nu știu cum, dar foarte comod, peste Cruce”. Evdokimov ne ajută să înțelegem pe deplin cuvintele lui Moré: „Templul a devenit o vastă «companie de asigurări» pentru viața veșnică: un minimum de riscuri, o tehnică bazată pe niște «trucuri» adaptate de la caz la caz. Credința creștină este prezentată ca o investiție de viață sigură, iar împărțășania este oferită ca un fel de comprimat pe bază de eternitate. Afectat de instabilitatea valorilor curente, omul se agață de ce-i mai rămâne, de «stabilitatea» valorilor spirituale, dar acest fapt contrazice în fond ordinea spirituală: prin pierderea sentimentului kierkegaardian care te face să te simți la o mie de leghe sub mări, precum și prin căutarea unor garanții ale mântuirii, omul compromite în final mântuirea însăși. Burghezia creștină a făcut din Evanghelie prelungirea optimă a aspirațiilor umane către cea mai bună dintre lumile posibile: Împărăția lui Dumnezeu. *Optimismul bigot și dulceag, golit de orice trăire tragică, este cel care a dus la pierzanie creștinismul istoric* (subl. nt.). În realitate, Evanghelia este în mod funciar inadaptabilă și explozivă; ea pretinde o metamorfoză, o *metanoia* care sfârșimă nu doar formele istorice, ci istoria însăși” (o.c., pp. 170–171).

Din cuvintele lui Moré și Evdokimov aflăm păcatul capital cu care avem a ne lupta noi, cei ce pretindem că suntem credincioși: *suficiența*. Trebuie cu orice preț să eliminăm, cu gesturi hotărâte, din viața noastră eclezială inerția, comoditatea, oportunismul și, mai ales, cele două vicii esențiale propagate la scară națională de comunism: neîncrederea în celălalt și duhul pustiitor al compromisului cu „lumea aceasta”. Și să nu mai lăsăm bunele noastre intenții să se transforme într-o nouă limbă de lemn, „demnă” de fariseii și cărturarii care l-au răstignit pe Hristos fără ezitare, în ciuda „bunelor lor intenții” față de Moise, prooroci și Legea Veche. Până ce nu vor vedea fapte pe măsura cuvintelor, „ceilalți” nu-și vor recăpăta niciodată încrederea în cei care ar trebui să fie „prin excelență” călăuzele spirituale ale neamului românesc. Dacă impostura, mediocritatea și pseudovalorile vor fi pulverizate și respinse cu gesturi hotărâte, poate Cel Prea Înalt Va binevoi cândva, văzând strădaniile noastre demne (atât cât este omenește cu putință) de jertfa Fiului Său, să ne ofere bucuria unei vieți bisericești desăvârșite.

Tot Paul Evdokimov este cel care ne pune înainte întrebările și soluțiile adecvate fiecărei categorii de credincioși. „Au oamenii Bisericii cunoașterea cuvenită a mediului social și a condițiilor umane concrete?”, întreabă el. Au ei omeneasca înțelegere de a spune fiecărui ins, care este sensul exact al

vieții, al muncii și al locului pe care-l ocupă în lume?“. Dacă răspunsul la această întrebare e negativ, iată și soluția: „Nu devii peste noapte propovăduitor. A te apropia de om, de omul modern, este o artă. Esențial este acea putere minunată de a te pune în pielea lui, de a privi lumea cu ochii lui și de a aduce încet la suprafață ceea ce dormitează în el: comuniunea. Esențial este să te estompezi pentru a-L lăsa pe Hristos să vorbească“ (o.c., pp. 179–180).

Noi, credincioșii, avem, așadar, o responsabilitate aparte față de Biserica și semenii noștri: „Atunci când nu este falsă, o comunitate creștină sse înfige ca un spin în trupul lumii, se impune ca un semn și se raportează la Ilume ca la un loc de întâlnire între om și Dumnezeu – un loc al dialogului dintre făptură și Evanghelie, un loc unde omul sosește, pricepe și trăiește, în sfârșit, un loc unde prezența creștină se pune în slujba celorlalți“ (o.c., p. 179).

Câte asemenea comunități „ca un spin în trupul lumii“ cunoaștem? Și de câte ori nu constatăm cu durere că – direct proporțional cu absența unor asemenea „biserici“ vii – individualismul și egoismul au căpătat proporții sufocante?

Deschizând larg ușile pentru orice dialog animat de dorințe izbăvitoare încheiem evocând modelul exemplar al comunității creștine zugrăvit în Faptele Apostolilor, a cărui realizare *aici și acum* sperăm să mai pari posibilă măcar câtorva credincioși: „Iar toți cei ce credeau erau laolaltă și aveau toate de obște. Și își vindeau bunurile lor și averile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și în fiecare zi, stăruiau într-un cuge în templu și, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie inimii, laudând pe Dumnezeu și având har la tot poporul. Iar Domnul adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau“ (2, 44–47).

INSPIRAȚIA PROFETICĂ ȘI ORACOLELE LUI MOISE

(Philon, *De Vita Mosis* II, 187–292)

SMARANDA MĂRCULESCU-BĂDILITĂ

Unul dintre cele mai importante texte pe care Philon le consacră profetismului este *De Vita Mosis* II, 187–292. După ce a prezentat cronologic în prima carte viața și întâmplările lui Moise, Philon trece în a doua carte la o expunere sistematică, centrată pe cele patru atribute pe care trebuie să le aibă persoana „conducătorului cu adevărat desăvârșit” (*Mos.* II, 187): acelea de rege, legiuitor, preot și profet. Povestirea primei cărți pusesese suficient în lumină rolul de rege al lui Moise (*Mos.* II, 1). Îi mai rămâne lui Philon să demonstreze superioritatea lui Moise în ultimele trei funcții.

Aspectele asupra cărora Philon insistă în prezentarea lui Moise ca legislator sunt cu precădere: 1. definirea legislatorului, perfect (II, 1–11); 2. perenitatea și superioritatea legislației mozaice în raport cu alte legislații (II, 12–16); 3. atracția irezistibilă exercitată de Lege asupra oricărei *oikoumene* (II, 17–24)¹; 4. povestirea traducerii LXX care nu face decât să susțină ideea precedentă (II, 25–44); 5. originalitatea lui Moise manifestată în așezarea și echilibrul celor două secțiuni ale Torei, cea istorică, cuprinzând „facerea lumii și biografiile” și cea care „are în vedere poruncile și interdicțiile” (II, 45–65).

Prezentarea funcției sacerdotale a lui Moise este fondată pe ideea, foarte importantă, că idealul înțeleptului este cultul lui Dumnezeu, al Ființei veritabile (§ 67).

În această „secțiune”, Philon include: 1. instrucțiunile primite de Moise pe muntele Sinai în legătură cu construirea tabernacolului (§ 72–94), a arcei (§ 95–100), a cădelniței, a sfeșnicului (§ 101–105), a altarului pentru sacrificii; veșmintele marelui preot și simbolismul lor (§ 109–135); construirea bazinei de bronz (§ 136–140); 2. alegerea preoților (mai ales a lui Aaron ca mare-preot) și a leviților, rolul pe care aceștia din urmă l-au jucat în pedepsirea adoratorilor vițelului de aur (§ 141–173); 3. revolta slujitorilor templului (§ 174–177), judecata lui Dumnezeu (§ 178–179) și simbolismul nodurilor bățului lui Aaron (§ 180–186).

În descrierea funcției profetice, Philon pleacă de la principiul că „tot ceea ce e scris în Cărțile Sfinte sunt oracole ale lui Moise” (§ 188). De aceea el încearcă să delimiteze *ta idiaitera* care îi sunt proprii, incluzându-le în trei categorii:

¹ Comparația între Legea evreiască și alte legislații, grecești și barbare supuse întotdeauna schimbărilor, nu este, bine-nțeles, favorabilă acestora din urmă. Nu suntem departe aici de o temă frecventă în literatura iudeo-helenistică, aceea „a abordării lui Homer și lui Moise” studiată de J. Pépin în *La tradition allégorique de Philon d’Alexandrie à Dante: Études historiques*, Paris, 1987, pp. 41–56: „Născută în mediul evreiesc încă înainte de ecloziunea creștinismului, reluată și amplu orchestrată de Apologetii secolului al II-lea, apoi de școala din Alexandria, ideea că Moise l-ar fi precedat și inspirat pe Homer va persista mult timp în mediul creștin” (p. 48). Vezi și Arthur J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989.

1. cele care vin de la persoana lui Dumnezeu (*ek prosopou tou theou* — § 188 date prin profetul său; 2. cele de tip întrebări-răspunsuri: acestea sunt rezultate unei „împietiri și unei asocieri“; „pe de o parte profetul întreabă într-o stare de posesie (*enthousia punthanomenos*) iar de cealaltă Tatăl transmite oracole (*thespizeî*) și îl determină pe profet să participe la cuvântul Său și la răspunsul Său“; 3. cele care vin de la persoana lui Moise (*ta d'ek prosopou Mfoyseou* „Dumnezeu coborând în el și ducându-l dincolo de el însuși“ (*epitheiasantos ke ex hautou kataschethentos*). Tocmai această stare de posesie divină (*enthousiodes*) face ca Moise, „în mod esențial și în stricta proprietate a termenilor să fie considerat profet“ (§ 191).

Această clasificare, care va ghida apoi expozeul lui Philon este, pe alocuri foarte enigmatică și a suscitât un număr considerabil de discuții și de interpretări.

I. Oracole ale primei categorii [§ 188: cele care „vin de la persoana lui Dumnezeu“ (*ek prosopou tou theou*), în interpretarea dată de profetul său (*di'hermenos tou theiou prophetou*)].

Considerate de Philon manifestarea prin excelență a virtuților divine, a milostivirii și a bunătății lui Dumnezeu care îndreaptă sufletul spre *kalokagathia*, perfecțiunea morală (§ 189), aceste oracole nu vor face obiectul unor discuții separate în *De Vita Mosis*, fiind, precizează Philon, „prea mari ca să fie celebrate de om“ (§ 191). Cel care le pronunță este, de altfel, un interpret iar „interpretarea (*hermania*) și profeția (*propheteia*) sunt două lucruri diferite“.

Dar care sunt, concret, oracolele aparținând acestei categorii?

După Bréhier² printre aceste oracole se află în mod necesar poruncile Decalogului, numite *thesmoi*, *chresmoi* „pe care Tatăl universului le-a profetizat“³. Pe de altă parte, ca să explice distincția philoniană între interpretare și profeție Bréhier apelează la tema raporturilor între Moise și Aaron⁴.

Pentru Wolfson⁵ acest prim grup de oracole se încadrează în tipul profeției prin „vocea divină“⁶. Wolfson constată că expresia „cei ce vin de la persoana lui Dumnezeu“ ar fi putut fi sugerată lui Philon de versete biblice ca *Exodul* 33, 11 și *Deuteronomul* 24, 10⁸. În orice caz ar fi vorba de „comunicări“ făcute de Dumnezeu mai întâi lui Moise și apoi aduse de către acesta poporului. În ceea ce privește identificarea oracolelor din prima categorie cu cele 10 porunci, Wolfson invocă același text ca și Bréhier, anume *De Decalogo* 175, unde Philon spune

² *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950, p. 187 și următoarele.

³ *De Decalogo* 32, 175; vezi de asemenea și *De Praemiis* 2.

⁴ Cf. *De Migratione Abrahami* 81, 169, cf. Bréhier, o.c., p. 186: „Dumnezeu însuși intelectului (*nous*) lui Moise gânduri și intelectul le transmite cuvântului său (Aaron). Cuvântul este interpretul intelectului și intelectul, la rândul său, este interpretul lui Dumnezeu, căci gândurile intelectului inspirat nu sunt diferite de cuvintele divine; (...) cuvântul inspirat (Aaron) nu este interpretul lui Dumnezeu ci al gândurilor divine conținute în intelect; raportat la Dumnezeu, cuvântul va fi profetul (...) în timp ce intelectul va fi, în sens propriu, nu profetul ci interpretul lui Dumnezeu“.

⁵ *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. II, pp. 36-37 sq.

⁶ După acesta (*ibid.*, p. 24) se pot distinge trei tipuri de profeții în opera lui Philon, după sursele lor: 1. profeția făcută prin intermediul *sufletului divin*; 2. prin însuși Dumnezeu sau mai ales prin *vocea lui Dumnezeu* și 3. prin *înger*. Doar primele două constituie sursele profeției mozaice.

⁷ „Și Domnul îi vorbea lui Moise față către față, cum ai vorbi unui prieten“.

⁸ „Și nu se mai află în Israel profet ca Moise, el, pe care Domnul l-a cunoscut față către față“ (*prosopon kata prosopon*).

„Era în conformitate cu natura lui Dumnezeu să fi scris personal (*autoprospopos*) capitolele generale de legi speciale și să fi exprimat legile particulare prin intermediul celui mai desăvârșit dintre profeți pe care, date fiind meritele acestuia, El l-a ales ca interpret al oracolelor după ce l-a umplut de spirit divin“. Aceste oracole au fost transmise printr-o voce divină mai degrabă decât de Dumnezeu însuși și această „minune“ este îndelung comentată de Philon⁹. Bineînțeles, Dumnezeu nu are nevoie de gură, de limbă și de cuvinte; El creează o „voce invizibilă“, *echon aoraton*, fără corp „un suflet rațional (*psyche logiken*) plin de luciditate și claritate“, care se transformă în foc și face să răsună o voce articulată (*phonen enarthron*), incomparabil mai puternică decât cea omenească, materială, provocând auditorilor o percepție auditivă la fel de miraculoasă. Este interesant de văzut că ceea ce începe în acest pasaj prin a fi descrierea unui fenomen fizic, corporal, este imediat transformat prin alegoria philoniană într-un fenomen acorporal, o comunicare „mind-to-mind“, cum spune Wolfson.

Anumiți autori ca Guy Soury¹⁰ și apoi D. Winston¹¹ au distins în explicația philoniană a acestei voci „noetice“ o influență a tradiției neo-platoniciene, în special a diverselor interpretări a faimosului *daimonion* al lui Socrate¹². După Plutarch, care consacră un întreg dialog acestui subiect, este vorba mai degrabă de înțelegerea unui cuvânt (*noesis logou*) decât de percepția reală a unei voci (*phones aisthesis*). Exemplul vocii pe care credem că o auzim în timpul somnului merge în acest sens. Cuvântul fără voce al unui demon atinge în Socrate principiul gânditor (*nous*) care, pur și lipsit de pasiuni, este gata să-l primească. Intelectul Ființei superioare (*ho tou kreittonos nous*) atinge un suflet născut fără să aibă nevoie de acest șoc care este vocea¹³. Această comparație poate contribui la clarificarea problemei mesajului divin.

Distincția dintre profeția prin voce divină și cea prin suflu divin pe care Wolfson își construiește interpretarea celor trei categorii philoniene de oracole i-a sugerat lui Winston ideea că în cazul lui Moise este vorba de două tipuri de profeții: una noetică (sau hermeneutică, corespunzând primelor două grupuri de oracole din *Viața lui Moise*) și alta extatică (caracteristică celui de al treilea grup oracular, unde intervine starea posesiunii divine). În realitate D. Winston se însărcinează să arate că nici această formă extatică a profeției nu atinge la Moise gradul său ultim, adică pierderea conștiinței sub efectul posesiei divine. Spre deosebire de Balaam care devine un instrument pasiv în mâinile lui Dumnezeu (Mos. I. 247), „entuziasmul“ pune stăpânire pe Moise, lăsându-i însă intacte capacitatea de a gândi și puterea de a acționa.

⁹ De Decalogo 32–36.

¹⁰ La Démonologie de Plutarch, Paris, 1942, p. 128.

¹¹ În „Two Types of Mosaic Prophecy according to Philo“, *Society for Biblical Literature. Seminar Papers*, 1988, pp. 449–450 și n. 19.

¹² Despre aceste interpretări în filosofia medioplatoniciană și neoplatoniciană vezi și J. H. Waszink, „La Théorie du Langage des Dieux et des Demons dans Chalcidius“, în *Epektatis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, ed. Jaques Fontaine et C. Kannengiesser, Beauchesne, 1972, pp. 237–244 care îl citează, între alții, pe Apuleius, *De Deo Socratis* 20; în comentariul său la *Timaios* în cap. 138, Chalcidius observă că nu este întâmplător faptul că Platon lasă o ființă divină să pronunțe propriile sale dogmata: „Hoc in loco dogmata etiam sua studiose asserit, ut non tam a se inventa quam a deo praedicta videantur, praedicta autem non illo sermone qui est positus in sono vocis ad declarandos motus intimos propter humanae mentis involucra“.

¹³ Cf. De Genio Socratis, 588d–588e.

II. Oracole prin întrebări și răspunsuri (Mos. II, 192–246)

Oracolele celei de a doua categorii, cu „caracter mixt” corespund unui tip de profeție foarte răspândit în lumea greco-romană și în vechea profeție israelită. Formula stereotipă în ceea ce privește tipul de consultare oraculară prin întrebări și răspunsuri este „să-l întrebe (*darash*) pe Domnul” (*Geneza* 25, 22; *I Regi* 22, 5, 7; *II Regi* 8, 8) sau „să-l întrebe pe profet” (*I Samuel* 9, 9; *II Regi* 3, 11; 8, 8). Se poate să se fi recurs la o astfel de consultare din diverse motive: recuperarea bunurilor pierdute (*I Samuel* 9, 3, 10), vindecarea (*II Regi* 1, 2; 8, 7–15), rezultatele unei viitoare alianțe militare (*I Regi* 22, 6), ritualuri de calmare a mâniei divine (*I Chr.* 21, 18–19). Cele patru exemple furnizate de Philon au la rândul lor un caracter destul de concret. Acestea vizează episodul blasfematorului și pedeapsa sa (*Leviticul* 24, 10–23), al celui care violează Sabbatul (*Numerii* 15, 32–36) – exemple negative, ca să spunem așa –, data ritului pascal (*Numerii* 9, 1–14) și moștenirea fiicelor lui Salapaad (*Numerii* 27, 1–11). Scenariul propus de Philon este susținut de textul *Septuagintei*; pentru primele 2 cazuri există totuși o îndoială privind pedeapsa dată¹⁴. Fraza tip care introduce oracolul divin în *Septuaginta* este „Domnul îi vorbi lui Moise astfel...”. Celelalte două exemple fac încă mai clară ideea unei consultări. În *LXX* din *Numerii* 9, 8–9, Moise spune: „Așezați-vă aici și voi asculta ceea ce Domnul îmi va spune pentru voi”. Și apoi în *Numerii* 27, 5, pentru ultimul exemplu citim: „Și Moise duse judecata lor în fața Domnului”.

Relectura pe care o face acestor pasaje biblice Philon, ne interesează mai ales din perspectiva imaginii pe care vrea să o creeze despre relația dintre profet și Dumnezeu său. De fiecare dată Moise se umple de îndoială. Philon insistă mult asupra acestui aspect al îndoielii și al limitelor umane în luarea unei decizii, mai ales în cazul ultimelor două exemple. Moise „oscilează ca pe un taler de balanță” (*hosper epi plastiggos antirrepon*, § 228) „având, cum este și firesc, spiritul înclinându-se de o parte și de alta și solicitat în direcții contrare” (§ 237). Doar Dumnezeu poate distinge „prin criterii lipsite de minciună și incertitudine, micile diferențe pentru a servi manifestării adevărului și dreptății” (§ 237).

Întrebările profetului iau mai degrabă forma unei implorări, nuanță pe care nu o găsim în textul *LXX*: un verb de informare ca *pythnasthai* este înlocuit de termeni ai vocabularului imploratorilor: *potniasthai*, *hilaskesthai* (§ 201), *hiketeuein* (§ 228). În cazul blasfematorului consultarea propriu-zisă se împletește cu tema purificării. În opoziție cu limbajul murdar al egipteanului, puritatea celui care enunță profeția trebuie să fie totală. De aceea, înainte de a întreba ce pedeapsă trebuie dată celui care nu este pios, Moise îl imploră pe Dumnezeu să-l ierte că „a trebuit să suport senzații prin care vedem ceea ce legea divină interzice să fie văzut și auzim ceea ce aceasta nu permite să auzim” (§ 201).

Cât privește răspunsurile divine Philon preferă formulei neutre a *Septuagintei* pe care noi am citat-o, imaginea unui Dumnezeu judecător prin excelență, atotputernic, dar în același timp plin de bunătate pentru fetele lui Salapaad de exemplu. Vocabularul revelației se împletește cu cel al ordinului divin. Domnul *prostattei* ordonă să fie lapidat blasfematorul (§ 202) și transmite un oracol, *thespizei logion*, pentru data ritului pascal (§ 229).

Ideea pedagogiei divine asociată profeției ne apare extrem de importantă în această descriere a oracolelor celui de al doilea grup. Aceasta este de altfel enunțată

¹⁴ *Leviticul* 24, 12: „a fost închis ca să-l judece după legiurile Domnului”; *Numerii* 15, 34: „Și l-au închis, căci nu hotărâseră ce trebuie să-i facă”.

încă din § 190. Dumnezeu instruește profetul prin răspunsurile sale. Este vorba de un fel de câmp de relații care leagă un individ de excepție de Dumnezeul său¹⁵.

III. Oracole date într-o stare de transport divin (Mos. II, § 246–292)

Starea de poezie divină face ca Moise să fie considerat, „în mod esențial și respectând proprietatea termenilor, profet“ (§ 191) afirmă Philon. Se găsesc în alte tratate, pasaje în care profeția inspirată se opune divinației tehnice și mincinoase¹⁶. Philon face o altă afirmație importantă pentru comprehensiunea celui de al treilea tip de profeție mozaică: el spune că Dumnezeu îi dă lui Moise facultatea de premoniție, grație căreia va revela viitorul prin oracole. Aceste două afirmații pot părea contradictorii mai ales dacă ne gândim la definiția profetilor din *De Specialibus Legibus* I, 65¹⁷. „e de o parte profetul se află în stare de posesie (și de inconștiență dacă luăm în sens literal definiția pe care tocmai am citat-o) dar, pe de altă parte Dumnezeu îi împărtășește cunoașterea sa despre viitor. Această contradicție i-a sugerat lui D. Winston ideea pe care am relevat-o deja, a existenței unei duble forme de profeție extatică la Philon: Spre deosebire de Balaam, Moise nu devine un instrument, „un canal extatic“¹⁸ pentru vorbele divine. Alte surse, ca de exemplu *Midrash Tehillin*, 194 a (*Psalmul* 90), susțin ideea că dintre profeți numai Moise și Isaia erau conștienți de faptul că profetizau când pronunțau oracolele¹⁹. Urmând această cale de interpretare, Winston sugerează că numai Moise ar fi avut unicul privilegiu să-și provoace, el însuși, starea extatică după propria sa voință, spre deosebire de alți profeți care intră în această stare „by an involuntary principle“²⁰.

Această interpretare este, poate, excesivă. Totuși este adevărat că Philon vorbește despre asceza²¹ practică de Moise care din primul moment în care a început să profetească în tansă a considerat că e bine să se mențină întotdeauna în stare să primească oracolele²². De aceea, „el găsea preferabilă hrana contemplării grație căreia, inspirat de un suflu venit din înaltul cerului, a devenit mai bun, mai întâi din punct de vedere intelectual, apoi fizic, prin intermediul sufletului, făcând progrese în cele două domenii, în privința forței și a sănătății, astfel încât i-a făcut să se îndoiască de ei înșiși pe cei care l-au văzut mai apoi“²³. Acest pasaj conține teme importante în opera lui Philon, ca aceea a contemplării și a sporirii inspirate de suflul divin (*katapneomenos*). Le vom regăsi și în legătură cu Abraham.

Pe de altă parte, ideea unui model de inspirație profetică propriu lui Moise este confirmată de celebrul pasaj din *De Gigantibus* 53–55. Philon explică mai întâi

¹⁵ *L'Ange, le Devin et le Prophète, chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit „le Juif“*, Bruxelles, 1994, p. 118.

¹⁶ Vezi, de exemplu, *De Specialibus Legibus* I, 315 și IV, 52: falșii profeți distrug (compromit – n.tr.) starea de inspirație divină.

¹⁷ „Profetul inspirat de Dumnezeu... nu va spune nimic care să vină de la el – căci el nu poate înțelege ceea ce spune, acela care este într-adevăr posedat de inspirația divină –, declarațiile doar vor trece prin el, căci este un Altul care i le insuflă“.

¹⁸ *Art. cit.*, p. 447.

¹⁹ *Cf.* p. 31.

²⁰ *Cf.* Winston, *art. cit.*, p. 442, n. 1.

²¹ Despre caracterul ascetic al lui Moise în Biblie, vezi, de exemplu *Exodul* 24, 18, *cf.* R. Martin-Achard, „Moise, figure du médiateur, selon l'Ancien Testament“, în *La Figure de Moise*, Genève, 1978, p. 25.

²² *Mos. II, 69, cf. Exodul* 34, 28 (*De Somniis* I, 36; *Legum allegoriae* III, 141).

²³ *Ibid.*, 69.

²⁴ „Și Domnul spune: «Spiritul meu nu va rămâne în acești oameni pentru totdeauna fiindcă sunt truștii, dar zilele lor vor fi de 120 de ani“.

(§ 19–57) în cadrul unei exegeze a *Genezei* 6, 3²⁴ de ce suflul divin nu poate rămâne prea mult timp în sufletul omenesc, îngreunat de apăsarea cărnii și a vieții terestre. După el există o categorie de oameni care pot renunța la tot ceea ce este în devenire și la care acest suflu poate rămâne mai mult timp. Moise aparține acestora din urmă; el trăiește prezența permanentă a *pneumei* (*De Gigantibus* 55).

Ca să explice fenomenul profetiei mozaice sub efectul inspirației divine, Philon alege cinci exemple: 1. episodul traversării Mării Roșii²⁵; 2. acela al manei²⁶ în legătură cu care profetul transmite trei oracole; 3. pedepsirea adoratorilor vițelului de aur²⁷; 4. revolta și pedepsirea lui Core²⁸; 5. binecuvântările date de Moise: celor douăsprezece triburi înainte de a prooroci propria moarte²⁹.

În jurul fiecăruia dintre aceste episoade, dar în special în jurul primelor patru, se construiește un fel de „scenariu” oracular³⁰ care este respectat cu diestulă rigurozitate. Este mai întâi o „constatare a faptelor” mai mult sau mai puțin emoționantă din partea lui Moise, apoi o descriere a intrării sale în starea de inspirație divină și în final discursul profetic propriu-zis.

Pe de altă parte, în toate aceste povestiri Philon insistă mai ales asupra veracității oracolelor lui Moise care sunt, de altfel, imediat confirmate de fapte. Aceasta dovedește de asemenea eficacitatea remarcabilă a cuvântului profetic. După profetia despre trecerea Mării Roșii „oamenii verifică prin fapte adevărul oracolului” (§ 253). În ceea ce privește mana „Tatăl a confirmat oracolul profetului prin două dovezi uimitoare” (§ 262). Și al treilea oracol a fost „confirmat de fapte”, ca să nu mai vorbim de cel care privește pedepsirea lui Core care s-a împlinit „nu la un anumit timp după, ci chiar în momentul în care era transmis”. Iar Philon comentează: „Succesiunea, lovitură după lovitură, a acestor pedepse și întinderea lor în fiecare din cele două cazuri a manifestat în mod remarcabil și cu strălucire mila profetului, Dumnezeu fiind martor pentru adevărul oracolului său” (§ 284). Această ultimă frază amintește pasajul din *De Praemiis* 53–56 în care cele patru funcții – regalitatea, puterea legislativă, preoția și profetia – erau prezentate ca recompense, *athloi*, ale celei mai importante virtuți a lui Moise, *eusebeia*. Pentru Philon, profetia nu poate fi concepută în afara acestei relații foarte puternice între grația divină pe de o parte și *eusebeia* profetului pe de alta. Confirmarea imediată a acestor oracole îi asigură lui Moise titlul de *alethomantis*³¹ și de unic „vizionar” al evenimentelor ascunse. Caracterul apologetic³² al *Vieții lui Moise* poate explica insistența asupra

²⁵ § 246–257, cf. *Exodul* 14.

²⁶ § 258–269, cf. *Exodul* 16.

²⁷ § 270–274, cf. *Exodul* 32.

²⁸ § 275–287, cf. *Numerii* 16.

²⁹ § 288–292, cf. *Deuteronomul* 33 și 34.

³⁰ Comparăția făcută de Aune, *Profecy in Early Christianity and the Ancien Mediteranean World*, Grand Rapids, pp. 147–151 între *Mos. II*, 280–281, *Mos. II*, 250–252 și *Liber Antiquitatum Biblicarum* de Pseudo-Philon, 28, 6–10, demonstrează că este vorba de un model comun de povestire în care viziunea joacă un rol deosebit de important.

³¹ Cf. Eschyle, *Agamemnon*, 1341; termenul „mavnti” are de obicei o conotație negativă în opera lui Philon. Este aplicat de exemplu lui Balaam, *Mos. I*, 282.

³² Relația dintre caracterul apologetic și prezența temei inspirației profetice în această parte a *Vieții lui Moise* de care ne ocupăm a fost pusă în lumină de recentul articol al lui J. Levison „Inspiration and Divine Spirit in Writings of Philo Judaeus” *Journal for the Study of Judaism*, 1995, pp. 309–312. Autorul constată că Philon, descriind oracolele celui de al treilea grup, înlocuiește cuvântul *eipen* care, în pasaje corespunzătoare din *Septuaginta*, introduce discursul printr-o foarte mare concentrație de termeni ai vocabularului inspirației: calitatea de profet inegalabil atribuită lui Moise devine astfel și mai evidentă.

împlinirii profeției: increduli care nu acordă atenție oracolelor lui Moise s-ar putea afla și printre cititorii lui Philon. Ajungem astfel la concepția sa despre miracol care, de fapt, nu este tratat ca miracol ci „doar ca marcă a unei prezențe permanente a lui Dumnezeu alături de profetul și de poporul său“.

Un alt aspect care merită să fie relevat este acela al dimensiunii comunitare și „umanitare“ (*philantropia*) a profeției mozaice.

IV. Ultima profeție a lui Moise

Ultima profeție a lui Moise ne arată, poate, mai bine, adevăratul sens pe care Philon vrea să-l dea acestei dezvoltări despre cele trei tipuri de oracole. Pasajul se prezintă, în fapt, ca o apoteoză a întregului tratat. În același timp această profeție face legătura cu altă experiență, esențială pentru spiritualitatea philoniană, aceea a contemplării și a extazului.

Se poate discerne, fără îndoială, o gradare chiar în descrierea instanțelor profetice în *Viața lui Moise*. Se pleacă de la imaginea unui Moise ezitant, plin de îndoială, care se instruiește alături de Dumnezeu său, pentru a se ajunge la profeția omniscientă privind, pe de o parte viitorul fiecăruia din cele douăsprezece triburi, iar pe de alta propria sa moarte, cu toate detaliile.

Moise este prezentat pregătindu-se pentru migrarea sa (*apoikia*) de aici, de pe pământ, spre cer. Într-un text din *De Virtutibus* care evocă acest episod, Philon readuce moartea la aceeași idee ca aici, adică la despărțirea de suflet și de corp. El împrumută din *Phaidros*³³ comparația corpului cu o cochilie³⁴. Dar dacă imaginile migrării și plecării apar și în acest pasaj din *De Virtutibus*, abia textul din *De Vita Mosis* ne lămurește asupra scopului acestei călătorii. Moise pleacă „la chemarea Tatălui care readuce la unitatea primară dualitatea (suflet și trup) pe care el o constituia, transformându-l în întregime în spirit la fel de luminos ca soarele...“. P. Boyancé³⁵, comentând expresia *nous helioeidestatos*, apropie acest pasaj de mitul din *De facie in orbe lunae* a lui Plutarh (§ 927–928), care arată sufletul separându-se de corp pentru a atinge luna și apoi intelectul, *nous*, desprinzându-se, la rândul său, de suflet, pentru a atinge soarele. Sursa comună a acestei tripartiții mai puțin evidentă la Philon, trebuie căutată, după P. Boyancé, în școala lui Antiochus din Ascalon³⁶.

Chiar în momentul părăsirii acestei lumi Moise apare ca un conducător de car pregătit de plecare (§ 291). Starea de inspirație intervine chiar „pe linia de plecare“. Această imagine se apropie de texte philoniene despre emigrarea înțeleptului spre lumea contemplației unde sufletul care se află încă între corporal și divin este împins, sau mai bine zis ridicat de inspirație pentru a reuși să se unească cu aceasta din urmă. Ne gândim în special la un „text extraordinar“ după expresia lui Jean Daniélou³⁷, Her. 68–75, comentariu alegoric al triplei ieșiri a lui Abraham (*Geneza* 12, 1) – ieșirea din pământ (corpul), din rudenie (senzație), din „casa

³³ Cf. A. Méasson, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance, images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Leiden, f.a., p. 401.

³⁴ *De Virtutibus*, § 76: „...începu să treacă de la viața muritoare la cea nemuritoare și, pe nesimțite, devenea conștient de separarea elementelor din care era format: se desprindea de corpul care-l învăluia ca o cochilie și sufletul său dezghiocat părăsea această lume, conform naturii sale“.

³⁵ „Études philoniennes“, *Revue des Études Grecques*, 1963, pp. 64–110; aici pp. 103–104.

³⁶ Cf., de exemplu, *De Ebrietate* 99, *Quis rerum divinarum heres sit* 46 și 69, *De Somniis* II, 233 etc.

³⁷ *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 193.

tatălui" (limbajul) – la care Philon adaugă ieșirea sufletului din sine însuși³⁸ (*Quis rerum divinarum heres sit* 69)³⁹. Această dezvoltare din § 68–75, este construită în jurul celei de-a doua părți a versetului biblic (*Geneza* 15, 4): „Căci acela care va ieși din tine, acela te va moșteni“, iar interpretarea pe care i-o dă Philon constituie, de fapt, subiectul întregului tratat. Moștenirea este esențial legată de această ieșire din sine: „Dacă deci, o, suflete al meu, intră în tine vreo dorință de a moșteni bunuri divine, nu vei abandona doar «pământul», adică corpul, nici «rudenia», adică senzația, nici «casa tatălui», limbajul, ci fugi tu însuși, ieși din tine însuși, ca posedată și coribanții cuprinși de beția bacantelor, purtat de Dumnezeu într-un fel de entuziasm profetic“.

Acest text, unde exegeza face loc unei interpelări a sufletului, urmată de prosopopeea dianoia-ei (§ 71–73), anunță a patra formă de extaz care va fi descrisă în § 249–262 (unde Philon discută sensurile cuvântului *ekstasis*) ca „cea mai bună dintre toate“, „posesia divină“ și „delirul divin“, „apanajul rasei profetice“. Remarcăm influența imaginilor din *Ion* 536c⁴⁰. Urmarea acestui pasaj, care constituie o veritabilă definiție a moștenirii, conține și una din metaforele celebre din dialogul platonician, cea a iubitului⁴¹.

Asocierea inspirației profetice cu alegoria ascensiunii sufletului se găsește în *De Opificio Mundi* § 71 și în *De Vita Contemplativa* § 12. În *De Opificio Mundi* suirea intelectului se face în trei etape: în primul rând explorarea lumii – a pământului și a mării, a aerului și apoi a eterului, unde are loc unirea în jurul astrelor; în al doilea rând intelectul, ghidat de înțelepciune „depășește întreaga substanță sensibilă și tinde spre inteligibil“; în al treilea rând, „transportat de o beție fără vin“⁴² el este atins, ca și coribanții, de inspirația divină. Intelectul este cuprins de dorința arzătoare de a-l vedea pe Dumnezeu. Atunci „razele pure, neamestecate, ale unei lumini concentrate se revărsă în el, în fulgere, până când umplu de exaltare, sub efectul splendorii lor, ochii intelectului“. La originea acestei a treia și supreme etape a ascensiunii se află, deci, inspirația divină. În *De Vita Contemplativa* 12, aceleași imagini revin în legătură cu *Therapeuții* care suportă un transport divin ca și coribanții „până când văd obiectul dorit“. Aceste două pasaje exprimă atât „dorința arzătoare de a-l vedea pe Dumnezeu cât și iminența acestei viziuni“⁴³.

³⁸ Ideea de „ieșire“, impusă de verbul *exerchomai*, prezent în textul biblic, ar putea evoca imaginea platoniciană a sufletului ținut în închisoarea corpului de unde filosoful trebuie să înceapă a se elibera cu mult înaintea morții (vezi, de exemplu, *Timaios* 43 a) dar, în același timp, după cum remarcă M. Hare (introd. la *Her.*, p. 131, n. 1) verbele folosite la pasiv în § 68 ar putea trimite și la tema Dumnezeului eliberator al Israelului. Totuși expresii ca *kataleloipos... autos heauton* evocă mai cu seamă existența unei mișcări în partea spiritului.

³⁹ Această ultimă ieșire de care vorbește autorul întâlnește tema ofrandei, adesea abordează, cf. *De Confusione Linguarum* 124–127, pentru diferența dintre ofranda lui Cain și cea a lui Abel. Ofranda, *anathesis*, celui care iese din sine însuși semnifică trecerea din lumea sensibilă în lumea inteligibilă.

⁴⁰ A. Méasson, care compară detaliat *Ion* 533 d 4–6, 533 e 8–534 a 2, 534 b 3–6, 536 a 1–3, 536 a 7–8 și acest pasaj din *Quis rerum divinarum heres sit*, observă că nu este vorba doar de un împrumut din vocabularul posesiei divine al lui Platon, ci de o amintire foarte exactă a expozeului consacrat inspirației poetice în *Ion*.

⁴¹ Vezi, de asemenea, și *De Gigantibus* 44, *De Praemiis* 58: aceeași metaforă a pietrei magnetice este folosită pentru a descrie o mișcare irezistibilă a sufletului spre înalt.

⁴² Pentru acest concept trimitem la cartea lui H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, Giessen, 1929, cât și la articolul lui H. J. Sieben, „Ivresse spirituelle“, în *Dictionnaire de Spiritualité*, 7, 1971, 2312–2322.

⁴³ Cf. A. Méasson, *ibid.*, p. 224; pentru tema viziunii lui Dumnezeu cf. J. Martin, *Philon*, Paris, 1907, pp. 142–154, H. Leisegang, *Der Heilige Geist...*, pp. 223 sq.

Ultima ieșire din sine descrisă în *Quis rerum divinarum heres sit* este împlinită de Moise abia la sfârșitul vieții sale. Înainte nu i-a fost permisă. Această idee apare cu claritate în *Mos.* II 163 și 165⁴⁴. Moise întârzie coborârea din muntele Sinai căci „nu se putea hotărî să pună capăt discuțiilor cu Dumnezeu, cu care se întreținea față către față”⁴⁵. Și totuși, el primește (*Exodul* 32, 7) ordinul să coboare să aibă grijă de poporul său rătăcit.

Paralela dintre textul final din *De Vita Mosis* și aceste trei texte despre ieșirea din sine (*Quis rerum divinarum heres sit*) și ascensiunea sufletului (*De Opificio Mundi* 71 și *De Vita Contemplativa* 12) ne sugerează faptul că Philon nu exclude la Moise un tip de experiență profetică înrudită cu cea trăită de Abraham. Bine-nțeles, această ipoteză se va verifica sau nu în lumina altor texte philoniene privind profetia lui Moise și ideea migrării în afară de sine. Să ne limităm, pentru moment, la a pune doar problema.

Traducere din limba franceză
de ALINA MANEA

RÉSUMÉ

Notre étude essaie de montrer quelle est la pensée de Philon sur la fonction prophétique dans *De Vita Mosis* II, 187–292. Le noyau du texte est la classification des oracles rendus par Moïse en trois catégories: ceux qui «viennent de la personne de Dieu» à travers l'interprétation donnée par son prophète, oracles par questions et réponses et oracles rendus dans un transport divin. Le premier groupe d'oracles suppose une communication faite par Dieu à Moïse et rapportés ensuite par celui-ci à l'ensemble du peuple. En fait, plutôt que par Dieu lui-même, c'est par une voix divine que ces oracles ont été rendus. Les oracles de la deuxième catégorie correspondent à un type de prophétie très répandu dans le monde gréco-romain, mais aussi dans l'ancienne prophétie israélite. On peut avoir recours à une telle consultation pour diverses raisons: récupération des biens perdus, guérison, résultats d'une future alliance militaire, rituels d'apaisement de la colère divine. Le dernier groupe d'oracles a comme trait spécifique le fait que le prophète se trouve dans un état de possession divine et que lui est accordé la faculté de prescience, grâce à laquelle il révélera l'avenir. D. Winston a suggéré que, dans le cas précis de Moïse, il s'agit de deux types de prophéties: l'un noétique (ou herméneutique, qui correspond aux deux premiers groupes d'oracles de la *Vie de Moïse*) et l'autre extatique (caractéristique du troisième groupe oraculaire, où intervient l'état de possession divine). Mais cette forme extatique de la prophétie n'atteint pas chez Moïse son degré extrême, la perte de la conscience, car il garde sa capacité de jugement et son pouvoir d'agir. Notre hypothèse c'est que Philon n'exclut pas pour Moïse un type d'expérience prophétique apparenté à celui vécu par Abraham, mais, pour l'instant, nous nous limitons à poser seulement le problème.

⁴⁴ Cf. *Exodul* 32, 1.

⁴⁵ Avem aici ilustrarea temei intimității cu Dumnezeu care este una dintre caracteristicile esențiale profetului. Rasa profetilor constituie un „synhedrion” (sau un *thiasos*) de prieteni ai lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu îi cheamă pe nume, așa cum a făcut cu Abraham (*Geneza* 22, 1–2; 9–12; *Somm.* I, 193–195), și cu Iacob (*Geneza* 31, 12) și, bine-nțeles, cu Moise (*Exodul* 3, 4): Cuvântul divin li se adresează ca un prieten „care, cu o dulceță convingătoare, revelează numeroase secrete pe care nici un profan nu le poate înțelege” (*De Somniis* I, 191). Această chemare divină trezește spiritul profetului: Iacob „fiindcă a fost chemat pe numele său, devine atent, caută să interpreteze semnele care i se arată” (*De Somniis* I, 197).

«PIATRA-LUMINĂ»

Statutul *imaginii* în tradițiile aristoteliciană, eriugiană și chartreză *

Dr. ANCA VASILIU

Centrul de studiu al filosofiei
arabe și latine, C.N.R.S. – Paris

Între ceea ce vedem și *imagea* sau proiecția mentală care ia act de percepția noastră vizuală, altfel spus între receptivitatea estetică (*aisthêsis*) și reflexivitatea noetică (*noêsis*), imediatetea aparentă a relației nu exclude, potrivit gândirii aristotelice, necesitatea unei anumite distanțe sau, cel puțin, a unei distincții operante, dar asta fără a reduce în același timp acest raport la o opoziție sau la o apofatică ruptură de nivel între termeni. Determinată în mediatețea sa dialectică printr-o referință explicită la *eidos* – *tertium quid*, nod al analogiei (sau al unei similitudini care duce la entelehia unității) între recepția sensibilă și reflexivitatea noetică, *imagea-idee* care umple, prin propria sa eterogenitate (sensibilă și inteligibilă în același timp), eterogenitatea relației astfel concepute între percepția senzorială și actul gândirii –, această distanță fără recurs la opoziție determină, la rândul ei, natura relației pe care o folosește și pe care o face explicită. *Nu piatra este în suflet, ci forma ei* („*image*“ sau „*idee*“) – οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος (*Despre suflet*, III, 431 b29), spune Aristotel într-un pasaj celebru¹ – și aceasta va fi una dintre definițiile cele mai citate și comentate ale gândirii și a instrumentului său inseparabil, privilegiat în orice operație noetică, instrument revelator al manifestării: *imagea-eidos* pusă la dispoziție atât de facultatea sensibilă, cât și de activitățile *phantasia*-ei și ale intelectului în act înrudit cu lumina. Dar raportând distanța mediatoare dintre senzație și gândire la acest *eidos* dublu (formă sensibilă și inteligibilă), Filosoful definește, în fapt, chiar statutul

* Acest text reprezintă comunicarea pe care doamna Anca Vasiliu a susținut-o pe data de 6 iulie 1997 la Chartres, în cadrul unui colocviu despre aristotelismul secolului XII. Îi mulțumim pentru amabilitatea cu care ni l-a oferit spre traducere și publicare în paginile revistei noastre (Redacția).

¹ „Și sufletul este analog mâinii: precum mâna este un instrument al instrumentelor, *intelectul la rândul său este formă a formelor, pe când simțul este formă a calităților sensibile* (ὁ νοῦς δὲ εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν). Dar pentru că se pare că nici un obiect nu poate exista separat de mărimi sensibile, *inteligibilele există în forma sensibilelor* (ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι), atât cele pe care le numim «abstracții», cât și toate calitățile și atributele obiectelor sensibile. [...] Iată de ce, dacă nu am avea nici o senzație, nici nu am putea să învățăm nimic, nici nu am putea să înțelegem nimic; și, pe de altă parte, când gândim, gândirea e însoțită în mod necesar de o *image*, fiindcă imaginile sunt, într-un anume sens, senzații, în afară de faptul că ele sunt fără materie. [...] Să nu fie aceasta mai degrabă pentru că ele nu sunt imagini [conceptele prime], deși nu sunt date niciodată fără imagini? (ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν τὰ γὰρ φαντάσματα ὥστερ αἰσθηματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ...Ἡ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα [τὰ πρῶτα νοήματα], ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων)“ (*Despre suflet*, 432a 2–5, 8–10, 13–14; sublinierea noastră).

eidos-ului; el îl identifică într-o manieră operatorie cu această distanță, cu această depărtare opologică și tropologică, precum și cu mediul transparent care îi dă măsura și, într-un anume fel, o umple, o copleşte cu „nimicul” său luminos sau diafan, cordiție *sine qua non* a vederii și a manifestării luminii imateriale.

În această perspectivă, aserțiunea lui Scottus Eriugena „*lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est*; et si quaeris, quomodo, ratio me admonet, ut tibi respondeam, hunc vel hunc lapidem consideranti multa mihi occurrunt, *quae animum meum illuminant*”², care nu este, cu siguranță, un comentariu al pasajului aristotelic, ci o exegeză a tratatului dionysian despre *Ierarhia cerească*, ni se pare a avea, lăsând de parte perspectiva „teologică”, o proximitate mult mai intimă cu noetica-estetică a tradiției peripatetice decât cu gândirea platoniciană a asemănării și a cōpiilor ideilor și, de asemenea, mai imediată și mai adecvată, în anumite privințe, vs-à-vis de statutul estetic-noematic al *eidos*-ului aristotelic, decât mai târziu la comentatorii scolastici ai gândirii Stagiritului. Plecând și de la acest aristotelism difuz și pregnant al gândirii lui Eriugena, născut din frecventarea unei anumite paritici bizantine (mai ales Maxim Mărturisitorul, dar și Cappadocienii), filosofia secolului al XII-lea, îmbibată, la rândul său, de Boethius și nu numai de tradiția platonismului latin, va dezvolta, desigur, fără a teoretiza prea mult, însă cu o mulțime de exemple (literare, artistice, filosofice), o concepție despre statutul imaginii ca *intermediar între ființă și ne-ființă*, asemănătoare rolului intervalului în muzică, supusă unei tensiuni numite *asemănare* și acordând materiei sensibile o dispoziție către forma care subliniază în aceasta din urmă cauzalitatea unui model, iar nu, în maniera platoniciană, „realismul” abstract al Ideii. Într-un cuvânt, concepția despre *image* ni se pare a ține, în secolul al XII-lea, de sunetul pe care îl profera, potrivit expresiei lui Alain de Libera, *aristotelica tuba* – trompeta Filosofului (sinonim al „orgilor Logicii”). Dar apelul la logica aristotelică nu se oprește la utilizarea strictă a *categoriilor* și nu se poate face fără a induce și o critică a opoziției platoniciene între sensibil și inteligibil, cu toate că această dualitate este transferată în planul relației fără opoziție dintre *materie* și *formă* și dându-i o dimensiune ontologică; la aceasta din urmă participă și statutul *imaginii* – formă, loc și instrument al gândirii.

Pentru Eriugena, această piatră *îi* e lumină și ea îl luminează. *Quomodo omnia, quae sunt, lumina sunt?* – se întrebese el, înainte de a afirma, abrupt, că piatra sau bucata de lemn erau pentru el lumină, reverberau o lumină pe care o primiseră și pe care o transmiteau, la rândul lor, ca pe o strălucire. Dar despre ce fel de piatră și ce fel de lumină este vorba în acest text, care e, în același timp, și eriugenian și dionysian? Dacă piatra, *lapis iste*, luminează sufletul celui care o privește, aceasta nu se întâmplă în legătură cu această piatră, nici ca piatră în-sine (*idee* sau *prototip* al pietrei), ci în măsura în care aceasta este, pur și simplu, văzută, în măsura în care constituie expresia vizibilă a unui *eidos* intern, mod de recepție specific al naturii apariționale, al epifaniei oricărui lucru apropiat naturii receptoare a sufletului. Nu asemănarea cu o „primă piatră” (o piatră deja văzută, o „piatră

² *Expositiones super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii* (P. L. t. CXXII, col. 129C). „Această piatră sau acest lemn îmi este lumină (*lumen*, strălucire); și dacă mă întrebai cum (e aceasta cu putință), rațiunea vrea să îmi răspund: când consider această piatră sau acea piatră, în fața mea se ivesc tot felul de lucruri care îmi luminează spiritul”. A se vedea și ediția critică a textului publicat de J. Barbet în seria *Corpus Christianorum. Continuatio medievalis*, t. XXXI (Johannis Scoti Eriugenae, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, Brepols, 1975).

dintotdeauna") este cea care îi permite spiritului să sesizeze această piatră, ci o vizibilitate luminoasă, epifanică, a lucrului văzut care deschide accesul către cunoaștere. Specia inteligibilă (a pietrei sau a lemnului) este redusă astfel, cel puțin la Ioan Scottus, la lumină – adică, potrivit opiniei noastre, la luminozitatea unui *diafan-în-act* – în măsura în care Eriugena (în speță, fiecare om) vede în interiorul pietrei, ca printr-un mediu transparent, o multitudine de „lucruri” distincte de piatra-imediată: forme de a fi care sunt dincolo de această piatră, dar nimic, în schimb, dintr-o specie abstractă, dintr-o inconsistentă „piatră-în-sine”; în plus, aceste forme pot să nu aibă nici un raport de asemănare imediată cu piatra³, situate așa cum sunt pe un alt plan decât aspectele vizibile, soliditatea și opacitatea oricărei pietre (excluzând, în privința acestui ultim aspect, gemele). Problema este plasată, dintr-odată, pe terenul noeticii, logica venind, la rândul său, prin apelul său prim la categorii, să adauge grila necesară înțelegerii acestor *moduri de a fi* specifice. Comentatorul textului dionysian se situează astfel pe o poziție care nu e îndatorată doar viziunii ierarhice a cosmologiei neoplatonice, în ciuda originilor și a orientării filosofice a textului comentat. Desigur, el preia de la Areopagit (și nu direct de la Stagirit) tactica definiției în manieră negativă și o duce chiar mai departe; el face să explodeze, în același timp, orice similitudine și disimilitudine și, în final, orice negație care, în termeni teologici, continuă să afirme „ceva” în privința unei transcendente de nedefinit prin natură. Deci, nu poate să fie vorba aici de a-l identifica pe Dumnezeuul lui Ioan Scottus (*Domine Pater caeli et terrae et Pater luminum*) cu transcendența supra-celeastă a lui Aristotel (Primul Motor – v. *Metafizica* Λ), nici teologia negativă a lui Dionysie cu calea negativă care, pentru Filosof, constituia singurul remediu acordat omului pentru a regăsi fără a trăda, întorcându-se și asumându-și finitudinea, concepția unui transcendent radical separat de lumea sublunară sau, potrivit cuvintelor lui M.-D. Chenu, „sentimentul acut al inviolabilei transcendente”⁴. Funcția distanței cerute între percepția sensibilă (a pietrei) și actul noetic care dă sens cunoașterii (pietrei) ni se pare, în schimb, susceptibilă la Eriugena de o interpretare mai degradă aristotelizantă, apropiată, în același timp, de definiția estetică-noetică a *diafanului* și de concepția instrumentală a *imaginii-eidos* în gândirea Stagiritului.

Într-adevăr, a afirma că piatra *îi este lumină* înseamnă a admite că piatra pe care o privește îl lasă să vadă *eidos-ul* său, *eidos-ul* pietrei, și că acest *eidos*, care nu e nici *ființa*, nici *neființa*, ci un intermediar între cele două (potrivit limbajului din *Sofistul*), nu este, propriu-zis, nici asemănător, nici neasemănător cu obiectul, fiindcă este total altceva – este o „creatură” de lumină, o formă a strălucirii, adică un „fenomen”, o „epifanie” sensibilă și inteligibilă în același timp, având legătură cu specia eidetică, cu *imagea* pietrei, și în nici un fel direct cu piatra. Asimilând, prin paradox și metaforă, așa cum are adesea obiceiul să facă, *eidos-ul* (al pietrei – *ceea ce vedem*, iar nu piatra însăși) luminii, Ioan Scottus introduce în acest fel, precum Stagiritul, o spațiere inteligibilă în interiorul obiectului celui mai opac, un

³ Iată continuarea fragmentului citat: *Eum quippe animadverto subsistere bonum et pulchrum, secundum propriam analogiam esse, genere specieique per differentiam a ceteris rerum generibus et speciebus segregari, numero suo, quo unum aliquid fit, contineri, ordinem suum non excedere, locum suum juxta sui ponderis qualitatem petere. (ibid.).* „Observ, într-adevăr, că ea (piatra) subzistă bună și frumoasă potrivit ființei sale proprii analogice, că ea e separată în gen și specie de toate celelalte genuri și specii ale lucrurilor, că ea este conținută de către numărul său, prin care ea este ceva unic, că ea nu-și depășește rânduirea și că își caută propriul loc potrivit calității greutatei sale.”

⁴ *La théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 296.

interstițiu figural, o natură imaginală chiar în sânul oricărui lucru care poate fi văzut. Altfel spus, el deschidea un spațiu de exercițiu pentru această lumină eidetică, pentru ca aceasta să poată să revele (luminând obiectul cunoașterii) multitudinea „lucrurilor” pe care autorul le citează în continuare și care nu sunt, în fapt, decât „categorii” (aristotelice, cu siguranță, dar și „calități” platoniciene în anumite privințe) potrivit cărora ajunge să cunoască/gândească propriu-zis piatra văzută⁵. Aranjarea acestora în interiorul pietrei-lumină-eidetică nu ține de ordinea unei ierarhii, care articulează, de altfel, întreaga cosmologie în concepția dionysiană. Încă o dată, în același pasaj, Ioan Scottus va enumera aceste „categorii” sau aceste calități, pentru a preciza că ele nu se găsesc natural ca și participante „substanțiale” la „creaturi” vizibile sau invizibile „luate” în interiorul pietrei (*eidôlon* sau *inteligibile*), ci că intelectul este cel care conduce la descoperirea lor, căutând cauza, natura și modul de a manifesta și de a predica în legătură cu toate aceste „lucruri date și cu toate darurile” care îi sunt distribuite⁶. Știind că în perspectiva creaționistă în care se situează Eriugena, orice creatură, corporală sau pur inteligibilă, se raportează la Creator (și, la urma urmelor, îl laudă), am putea să credem că identificarea creaturii (piatra) cu lumina ar fi aici o identificare numai de factură teologică (ba chiar anagorică și prin rezonanță „teo-fanică”). De altfel, Ioan Scottus utilizează pe scară largă metafora luminii și figurile sale proprii, „teofaniile”, în toate scrierile sale. Totuși, comentatorul lui Dionysie precizează că lumina nu este decât „introdutivă” la creatură și chiar că ea se identifică cu aceasta pentru toți cei care caută și disting, prin privirea limpede a spiritului, rațiunile sau cauzele lucrurilor („...*lux introductiva est, sui rationibus considerantis, liquidoque mentis contuitu perspicuis*”⁷) și care ajung în consecință la „speciile pure ale lucrurilor inteligibile” prin consensul grației divine și al travaliului rațiunii⁸. Rezultă astfel

⁵ Gen, specie, număr, calitate, cantitate etc. – a se vedea *supra*. Să remarcăm că această gândire „categorială” a lui Eriugena nu a scăpat admiratorilor săi și nici criticilor săi, *De divisione naturae* purtând titlul *De decem categoriis in Deum* atât în *Didascalion*-ul lui Hugues de Saint-Victor, cât și în *Liber exceptionum* a lui Richard de Saint-Victor.

⁶ *Haec horumque similia dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est, me illuminant. Cogitare enim incipio, unde et talia sunt, et intueor, quod nullius creaturae sive visibilis sive invisibilis participatione naturaliter haec ei insunt, ac mox ratione duce super omnia in causam omnium introducor, ex qua omnibus locus et ordo, numerus et species genusque, bonitas et pulchritudo et essentia, ceteraque data et dona distribuuntur.* (*Ibid.*). „Aceste lucruri și altele similare, în timp ce le disting în această piatră, îmi devin lumini, adică mă luminează. Încep, într-adevăr, să concep unde și cum sunt și îmi dau seama (*intueor*) că (aceste ultime calități) nu îi sunt intrinseci prin nici un fel de participare naturală a vreunei creaturi vizibile sau invizibile, ci sunt condus de îndată prin rațiune, care guvernează totul, la cauza tuturor de la care, pentru fiecare, locul, ordinea, numărul, specia și genul, frumusețea, bunătatea și esența și tot restul (calităților) date și oferite sunt distribuite.”

⁷ *Similiter de omni creatura, a summo usque ad deorsum, hoc est, ab intellectuali usque ad corpus, ad laudem Creatoris referentibus eam et se ipsos, et Deum suum studiose quarentibus, et in omnibus, quae sunt, eum invenire ardentibus, et super omnia, quae sunt, eum laudare diligentibus lux...* „Potrivit unui demers similar privind orice creatură, de la cea mai înaltă la cea mai de jos, adică de la intelect la trup, pentru cei care o raportează și se raportează ei înșiși la slava Creatorului și care îl caută pe Dumnezeu lor cu zel în toate lucrurile care sunt și care sunt înflăcărați să îl găsească și răbdători să îl slăvească deasupra tuturor lucrurilor care sunt, lumina este introdutivă, când considerăm rațiunile sale printr-o intuiție «lichidă» (limpidă) a spiritului transparent.” (*ibid.*).

⁸ *Hinc est, quod universalis hujus mundi fabrica maximum lumen fit, ex multis partibus veluti ex multis lucernis compactum, ad intelligibilium rerum puras species revelandas et contendas mentis acie, divina gratia et rationis ope in corde fidelium sapientium cooperantibus.* (*ibid.*). „Deci aici vine și faptul că fabrica universală a acestei lumi produce cea mai mare luminozitate (*lumen*) din numeroasele sale părți, precum din numeroase surse de lumină pentru a releva speciile pure ale lucrurilor inteligibile și a le aprecia cu strălucirea spiritului prin grația divină și opera rațiunii cooperante în inima înțelepților credincioși.”

că dacă piatra *este lumină*, ea nu se identifică, în mod sigur, cu sursa acesteia, chiar dacă ea luminează la rândul său (asemenea celor care, deveniți luminoși, reflectă, precum niște oglinzi, strălucirea primită), ci ea cade, în schimb, sub incidența faptului că luminozitatea nu poate să fie separată de cauza sa, așa cum raza solară nu poate să fie separată de soarele din care emană. Căutând cauzele a tot ceea ce este dat și urcând de la *data* sensibile la speciile pure inteligibile, spiritul poate să vadă în obiectul hyletic al pietrei calitățile acestuia și, apreciindu-le în raport cu ceea ce (cu Acela) este cauza lor primă, el poate să *vadă* exact piatra, având, de fapt, viziunea transfigurării sale în lumină. De acum înainte, orice lucru surprins în mod sensibil devine, pentru spirit, inseparabil (prin chiar calitățile sale, „virtuți” care constituie, în fapt, definiția epifanică a eidos-ului pietrei, a pietrei devenite *cu adevărat* vizibile) de cauza (de Acela) din care provine piatra și orice altceva. Astfel, procesiunea neoplatoniciană (dionysiană) se bazează, în comentariul eriugenian, pe noetica aristotelică.

Inseparabilitatea lucrării în raport cu cauza sa, chiar peste bariera unei diferențe ontologice radicale și insurmontabile, calchiază astfel modelul indentificării sau participării prin asemănare a luminozității la sursa de lumină din care provine – temă recurentă în patristica greacă, atât la Pseudo-Dionysie, cât și la comentatorul său. Dar *asemănarea* despre care este vorba aici (fie că o numim *methexis* sau deificare, *theosis*) desemnează atât o „asemănare fizică”, cât și, printr-un ocol prin ontologie, modul de a fi al imaginii – o ființă a imaginii (εἰκὼν ὄντως), preexistentă și determinând asemănarea, făcându-se prezentă, sub-înțeleasă în mod practic de fiecare dată când e vorba de ὁμοίωσις la autorii latini care „au fost în contact” cu Dionysie și cu tensiunea dinamică instalată între *imago* și *similitudo* de către gândirea grecească⁹. Desigur, există *procesiune* la Ioan Scottus și, desigur, cunoaștere prin *reditus* și prin proiectarea unei lumini care se reflectă, precum în nenumărate oglinzi (precum în ochii care acoperă întregul trup al heruvimilor) în multiplicitatea creaturilor unei lumi care, vastă teofanie, îi permite în același timp spiritului să urce către Creatorul său și să reducă, astfel, această multiplicitate la unitatea deifantă a Principiului său¹⁰. Totuși, dincolo de orice limbaj metaforic, acest imens câmp de exercițiu al luminii emanate instalate în orice lucru și care

⁹ Potrivit lui M.-D. Chenu „asemănare crescândă pe care o îndeplinește conversiunea ierarhică, potrivit unei legi interne al cărei efort moral nu e decât desfășurarea: realism al participării, care e de o inspirație spirituală diferită atât de eficacitatea cauzală (din partea lui Dumnezeu), cât și de imitare (din partea omului). În orice caz, realismul va rămâne până la sfântul Thoma (*Ja Pars*, q. 93); doar mai târziu ea se va șterge între o aristotelizare a antropologiei thomiste și pietismul augustinian al spiritualilor” (o. c., p. 296).

¹⁰ A se vedea exegeza lui Maurice de Gandillac la același fragment din comentariul lui Ioan Scottus la *Ierarhia cerească* a lui Dionysie: „Acolo unde Pseudo-Dionysie, citând Iacov 1, 17, evocă o vizitare luminoasă venită de la Tatăl pentru a-și aduce creaturile la propria-i simplitate deifantă (*IC*, I, 1, 120 b–121 a), Ioan Scottus pare să identifice *maximum lumen* cu *fabrica mundi*, adică cu acea procesiune pe care o descria cândva drept «diviziune a naturii». Luând o bucată de piatră sau de lemn în singularitatea sa, el arată ce subzistă «bun și frumos», pe măsura sa (*secundum propriam analogiam*), potrivit genului său și speciei sale. În fața acestei creaturi, rolul spiritului luminat nu e doar acela de a se purifica și converti, ci de a urca de la multiplicitatea creată la simplitatea creatoare, iar aceasta prin intermediul unor *pure species* (I, 132, p. 4). Ocazie de a preciza că «virtuțile supra-mundane» se situează «după cauzele primordiale», care se interpun între lumină și primele sale oglinzi (I, 141, p. 4)”. („Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la «Hierarchie Céleste»” în *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Actes du colloque international, Laon, 1975, éd. du C.N.R.S. 1977, p. 394; autorul îl citează pe Ioan Scottus după ediția din *Corpus Christianorum*).

permite să vezi reflectându-se în bucata de lemn sau în piatră luminozitatea lui *Pater luminium*, îi permite și lui Eriugena să vadă în aceeași bucată de lemn sau în aceeași piatră o *image* prin intermediul manifestării luminoase a Acestuia: imaginea *strălucitoare* a unui Principiu invizibil manifestat ca exces de vizibilitate, ca „fenomen saturat“ la orizontul aparițional al oricărui lucru pe care îl privim. Faptul *de a fi* al oricărui lucru se identifică cu imaginea; dar această imagine nu e definită ca și oglindă, copie, simulacru al unui model invizibil, mai „real“ decât obiectul însuși, ci ea e definită ca epifanie, manifestare luminoasă, fenomen exterior al speciei pure situate în suflet. În consecință, piatra constituie ea însăși un *mediu* în care luminozitatea strălucește, revelându-și imaginea dincolo de orice asemănare sau lipsă de asemănare – imagine eidetică nu a acestei pietre, ci a manifestării, a fenomenalității cauzei sale prime și a „virtuților“ sau „calităților“ pe care aceasta le determină: număr, gen, specie, loc, greutate, bunătate și frumusețe etc. Acest mediu sau acest intermediar, care servește ca mediere/intercesiune pentru a obliga spiritul să „urce“ (prin lucrarea rațiunii și manifestarea grației divine) către sensul oricărui lucru „dat“, nu are nevoie să fie ierarhizat, căci este plin în întregime, copleșit de lumina-luminozitate prin participare, prin deschiderea oricărui lucru către prezența acestei lumini (*claritas*) în chiar sânul naturii sensibile¹¹.

Orice lucru material (lemn, piatră etc.) sau orice corp animat posedă, deci, o natură comună care este *imaginea sa ontologică*; o imagine care scapă legilor asemănării și ia, potrivit lui Ioan Scottus, forma (*species*) unui receptacul al acestei lumini revelatoare a fiecărei ființe, nu prin similitudine cu cauza primă a luminii (care este invizibilă și, deci, fără nici o asemănare posibilă cu vizibilul), nici prin *mimetism* cu o „specie primă“ a lucrului (prototip sau *idee* sau model al lemnului sau al pietrei), ci ca rezultat al unei *manifestări* sau al unei *participări* (a *aparitiei*, al *faptului de a apărea epifanic* al pietrei) care leagă, sau chiar identifică, fenomenul (manifestarea actului), în același timp, de cel care îl produce (agentul) și de receptorul său. Ori acest mediu, receptacul al luminii (în intervalul luminii manifestate) și, în același timp, receptacul al manifestării fiecărui lucru – privit plecând de la „rațiunile“ sau „cauzele“ *aparitiei* sale în câmpul vizibilității și al luminozității –, acest mediu care e nonierarhic la Ioan Scottus, fiind propriu revelației unei naturi inteligibile imanente percepției sensibile, ni se pare că depinde, în mod intim, de definiția aristotelică a *diafanului*. Dacă *similitudinea* pietrei văzute cu ideea sau cu modelul pietrei semnală o trecere anagogică de la obiect la „categorii“ sau „virtuți supra-mundane“, pentru a urca apoi la „cauzele primordiale“, care, situate între sursa de lumină și primele ei „oglinzi“ (îngerii sau, mai precis, ochii heruvimilor), joacă rolul unui ecran, al unei bariere, al unei limite ontologice inalienabile, în schimb, *imaginea* pietrei, această imagine a „pietrei-lumină“ urcă direct la originea sa, fiindcă aceasta din urmă – *piatra ca lumină, icoană* a vizibilului și *viziune* a spiritului – nu are o natură supra-celestă precum sursa luminii, ci participă cu adevărat la ordinul luminos al noeticului.

¹¹ Facem apel, o dată în plus, la M.-D. Chenu pentru precizia sintezei sale: „La fel cum Maxim, prin aristotelismul său, garantase ierarhia lui Dionysie împotriva pericolului emanatismelor sau origenismelor, la fel în Occident, în secolul al XII-lea, Boethius va fi – fapt foarte semnificativ – prin aristotelismul său, garantul consistenței naturilor, chiar acolo unde ele intră în Unitate.“ (o. c., p. 297). Ne situăm astfel la răscrucea unei concepții (sau, mai degrabă, a unei *theoria*) pentru care, pe de o parte, natura creației e immanentă în Dumnezeu, iar, pe de altă parte, adevărul acestei naturi se găsește în situația sa „ierarhică“, dar fără să fie tulburată puritatea esențelor prin continuitatea participărilor.

Altfel spus, imaginea sub specia asemănării are legătură cu creația și are o dimensiune cosmică (cosmologică), pe când sub specia *eidos*-ului este noetică și epifanică și joacă rolul unui instrument privilegiat al gândirii și cunoașterii. Aici se găsește, potrivit opiniei noastre, distanța fundamentală intervenită între Dionysie și Ioan Scottus și pornind de la această distanțare (sau de la această distincție), gânditorii secolului al XII-lea vor dezvolta o concepție despre imagine în care cosmologia și logica pot, de acum, să se întâlnească și chiar să se suprapună, precum, de exemplu, la Bernardus Silvestris sau Alain de Lille.

În plus, esteticii-noetice de inspirație aristotelică i se adaugă urmele aristotelismului care pot fi decelate în definiția luminii, la fel precum în folosirea viziunilor teofanice sau în apelul făcut constant la metafora luminii și a razei. În afara perspectivei teologice în care se plasează „teofaniile” eriugeniene, prin intermediul cărora autorul creștin își definește viziunea în legătură cu o lume sensibilă deschisă relației transcendentele dincolo de „realitatea” strictă a Încarnării, exemplul frecvent al amestecului *iluminativ* de lumină și aer¹² sau punerea în

¹² Temă curentă în gândirea eriugeniană, care s-a bucurat de o soartă favorabilă ca metaforă a deificării în literatura patristică și medievală, imaginea aerului luminat, în care nu mai poate fi separată raza de sursa sa, e citată de Ioan Scottus în *De Divisione Naturae* ca o imagine împrumutată lui Maxim Mărturisitorul: *Horum autem exempla si quaeris, ad eodem Maxima evidentissime posita sunt: «Sicut enim aer illuminatus nihil aliud videtur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praevaleret, ut id ipsum lucis esse aestimetur; sic humana natura Deo adjuncta, Deus per omnia dicitur esse, non quod desinat esse (humana) natura, sed quod Divinitatis participationem accipiat, ut solus in ea Deus esse videatur.» Item. «Absente luce aer est obscurus, solis autem lumen per se subsistens nullo sensu corporeo comprehenditur. Cum vero solare lumen aeri misceatur, tunc incipit apparere, ita ut in seipso sensibus sit incomprehensibile, mixtum vero aeri sensibus possit comprehendere.» Ac per hoc intellige, divinam essentiam per se incomprehensibile esse, adjunctam vero intellectuali creaturae mirabilimodo apparere, ita ut ipsa, divina dico essentia, sola in ea creatura, intellectuali videlicet, appareat. (P. L., t. CXXII, *De Divisione Naturae*, Lib. I, 450, 10).*

„Dar dacă tu îmi ceri exemple care să illustreze aceste teze (tot ceea ce intelectul poate să cunoască, devine el însuși), mai multe exemple ne sunt propuse în mod explicit de către același Maxim. Căci, tot așa cum aerul luminat de către soare pare să nu fie nimic altceva decât lumină, nu pentru că aerul și-ar pierde natura, ci pentru că lumina prevalează în el în asemenea măsură, încât putem să credem că a devenit el însuși lumină, la fel cum natura umană unită cu Dumnezeu pare să fi devenit Dumnezeu în întregime, nu pentru că natura umană ar înceta să fie ea însăși, ci pentru că ea primește o asemenea participare la divinitate, încât doar Dumnezeu pare să subziste în ea. La fel, în absența luminii, aerul e obscur, dar lumina soarelui care subzista prin ea însăși nu e niciodată perceptibilă pentru nici un simț corporal. Dar când lumina solară se amestecă cu aerul, atunci această lumină solară începe să devină vizibilă, în așa fel încât, dacă în ea însăși lumina solară rămâne imperceptibilă simțurilor, când se amestecă cu aerul, ea poate să fie percepută de către simțuri. Și grație acestui exemplu, tu poți să înțelegi că Esența divină rămâne de necunoscut în ea însăși, dar că unită cu o creatură intelectuală, Esența divină devine vizibilă într-un mod extraordinar, în așa fel încât prima, vreau să spun Esența divină, rămâne vizibilă în a doua, adică în creatura intelectuală. (Căci transcendența inefabilă a Esenței divine excede orice natură care participă la ea, în așa fel încât nimic în afara Esenței divine nu se prezintă inteligențelor în tot ceea ce există, pe când în ea însăși, așa cum am spus, Esența divină nu este vizibilă în nici un fel)”. Desigur, vom remarca imediat că, lăsând deoparte perspectiva teologică, exemplul fizic la care face apel Ioan Scottus (și, în speță, Maxim Mărturisitorul) amintește de foarte aproape definiția *diafanului* din cartea a doua din *De Anima*. Lumina nu poate să fie condiție a vederii decât când este „amestecată” cu un intermediar ca, de exemplu, aerul, care o primește aproape identificându-se cu ea, fără a-și pierde, totuși, natura proprie. Acest intermediar sau mediu potrivit manifestării a ceva (lumină sau esență divină) care nu poate fi cunoscut altfel decât prin fenomenalitatea sa, asigură distanța și, în același timp, unifică contrariile, identifică *quid*-ul incomprehensibil, invizibil, cu ceea ce poate fi cunoscut, adică cu modalitățile viziunii (intelective), cu apariția, cu *quomodo*-ul vizibil al esenței. Această problematică a iluminării, făcută posibilă de asemănarea instalată între intelect și lumină și de către raportul specific între agent și intermediar propice manifestării, constituie unul dintre terenurile privilegiate ale întâlnirii dintre aristotelism și platonism la comentatorii din Antichitatea târzie. De altfel, se remarcă și o diferență

evidență a dispoziției (*habitus*), despre care mărturisește orice receptacul sensibil, de a face prezentă vederii *izvorirea* luminii și a o face chiar să participe la aceasta, la indicibila sa transcendență, desigur, în mod inteligibil, toate acestea provin

de poziție în legătură cu problema *transparenței* între Ioan Scottus și Dionysie Areopagitul; deși nici unul dintre acești doi autori nu folosește propriu-zis termenul *diafan* (la Areopagit apar cel mai adesea termenii *διαυγής* și *φωτοδοσία*, pe când la Eriugena traduceri cele mai frecvente ale acestor termeni sunt *lucidus* și *claritas*), problematica mediului transparent și/sau iluminativ e, totuși prezentă pe larg, deși cu o ușoară distanță între cei doi autori privind rolul și semnificația acordate intermediarului. Dionysie e puternic influențat în acest punct de către concepțiile emanationiste neoplatonice. Pentru el, mediul prin care lumina se manifestă luminând și auto-transmițându-se prin reflexe lucrurilor terestre este un mediu ierarhizat, articulat procesional de către un ordin de puritate descrescătoare pe măsură ce emanația luminoasă se îndepărtează de sursa sa. Iată un exemplu din *Ierarkhia cerească*: „Ori, așa luminează Ea (Puterea tearhică) toate ființele inteligente pe măsura aptitudinilor lor și după ce a transmis propriul său dar de lumină esențelor de cel mai înalt rang, prin intermediul acelorasi substanțe, pentru că sunt primele, Ea repartizează acest dar, urmând o ordine armonioasă, potrivit aptitudinii fiecărei dispoziții celeste de a-l vedea pe Dumnezeu. («Ἀλλὰ μὴν καὶ πᾶσι τοῖς νοεοῖς ἀναλόγως ἐπιφαίνεται, καὶ τὴν οἰκείαν φωτοδοσίαν ἐγγερίζουσα ταῖς πρεσβυτάταις οὐσίαις δι' αὐτῶς ὡς πρώτων εἰς τὰς υποβιβηκυίας αὐτὴν εὐκόσμως διαδίδωσι κατὰ τῆς ἐκάστης διακοσμῆσεως θεοπτικῆν συμμετρίαν»). Sau, pentru a vorbi mai clar, folosind imaginii potrivite, inadecvate, desigur, pentru Dumnezeu, care e separat de toate lucrurile, însă mai evidente pentru ochii noștri, să spunem că difuzarea razei solare traversează fără dificultate prima materie, cea mai translucidă dintre toate și, prin ea, face să strălucescă mai luminos propriile sale străluciri, dar, de îndată ce se izbește de materii mai opace, manifestarea sa difuzivă este mai redusă, datorită inapținutii materiilor luminate de a poseda un *habitus* care să transmită darul luminii și ea descrește încetul cu încetul de la acest nivel până când, în final, transmiterea devine aproape imposibilă. (ἡ τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος διάδοσις εἰς πρώτην ὕλην εὐδιαδότως χωρεῖ τὴν πᾶσων διειδεστέρα καὶ δι' αὐτῆς ἐμφανέσται ἀναλαμβάνει τὰς οἰκείας μαρμαρυγὰς, προσβάλλουσα δὲ ταῖς πρῶτοις ὕλαις ἀμυδρότεραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφανείαν ἐκ τῆς τῶν φωτισμένων ὕλων πρὸς φωτοδοσίας διαπορθμευτικὴν ἐξ ἑνὲς ἀνεπιτηδεϊότητος καὶ κατὰ μικρὸν ἐκ τούτου πρὸς τὸ τελείως σχεδὸν ἀδιάδοτον συστέλλεται.) (trad. M. De Gandillac, Ed. du Cerf, coll. Sources chrétiennes n° 58bis, Paris, 1970, pp. 151–152). Pentru versiunea latină a lui Ioan Scottus, a se vedea P. L. t. CXXII, *Versio Operum S. Dionysii – Caelestis Ierarchia*, col. 1061 C. (*Sed tamen et omnibus intellectualibus proportionaliter superlucet, et propriam illuminationem ingerens pretiosissimis essentis, per eas quasi primas in submunditas se bene ornate distribuit, secundum uniuscujusque dispositionis contemplativam commensurationem. Quam ut apertius dicam, et per propria exempla, etsi deficientia Deo omnibus remoto, veruntamen nobis manifestiora: solaris radii distributiones in primam materiam bene distributae, implent omnium lucidiorem, et per eam manifestus proprios declarant splendores; accedens vero crassioribus materiis, obscuriorem habet distributivam supperapparitionem, ex illuminandarum materiarum ad illuminationis distributivum habitum inopportunitate, et paulo post ex hoc ad perfecte fere indistributum coartatur.*). În schimb, în textele care îi pot fi atribuite cu adevărat lui Eriugena, intermediarul servește mai mult să încorporeze lumină (sau o esență divină), să o facă prezentă în tot și peste tot (chiar și piatra este lumină – desigur, pentru privirea contemplativă) și să o transmită în acest mod, fără eșalonarea sau gradarea unei luminozități care s-ar stinge încetul cu încetul, precum în cosmosul dionysian. Am putea să spunem, asumându-ne riscul schematismului, că *diafaneitatea* este pentru Areopagit o noțiune cosmologică și teologică, pe când ea este examinată de către Ioan Scottus din unghiul (filosofic) al percepției estetice și al fizicii (în ocurență, al metafizicii). Pe de altă parte, această concepție despre lumină a lui Ioan Scottus și distincție subtilă dintre lumină și luminozitate (iluminare sau strălucire) vor fi redate, citându-l efectiv pe Ioan Scottus, în secolul al XIII-lea, în dezbaterea în jurul definiției ontologice a luminii; a se vedea, de exemplu, la Bonaventura, în *Cartea Sentințelor*, întregul capitol: *Utrum lux sit forma substantialis, vel accidentalis* (Lib. II, Dist. XIII, art. II, q. II, o.c., pp. 319–321), la fel ca și un pasaj din articolul următor (*ibid.*, art. III, q. II și *Scholion*, o.c., pp. 329–330) în care se referă la Dionysie și la Ioan Scottus, citându-i în mod explicit: *Et ob hoc dicit Dionysius, plura lumina esse in eodem medio inconfusa et convelli sive separari ab invicem secundum absentionem corporum illuminantium. [...] lux habet esse reale, sed lumen habet esse intentionale; ex quo concludit, quod lumen et lux non sint eiusdem speciei. Etiam Scoto attribuitur opinio, quod lumen sit forma intentionalis, non naturalis; tamen non negat, lumen esse qualitatem naturalem in hoc sensu, quod realiter existat, sed vult, quod proprie et formaliter sit intentio, id est species impressa visibilis ipsius lucis. [...] – Sententia S. Thomae... haec est, quod lux «est qualitas pure naturalis, quae definitur*

dintr-o tradiție specifică patristicii grecești¹³, căreia Ioan Scottus nu îi era deloc străin¹⁴, și își are originea, poate, în „teologia” aristotelică și în argumentul său favorit: definiția non-corporală a luminii, a *finței* sale și a manifestării sale în *diafan* până în pragul culorilor – limite ale vizibilității prin care orice începe să fie chiar înainte de a intra în reprezentare.

*

Miza acestei viziuni aristotelice asupra imaginii va fi de mare importanță în gândirea creștină. Dimensiunea „cosmică”, deja asigurată imaginii în glosele latine ale discursului din *Timaios*, precum și cariera „psihologică” sau destinul noetic căruia i-a fost consacrată de către definiția din cartea a treia din *De Anima*, îi asigură imaginii o relație intimă cu lumina și un rol deosebit de potrivit pentru a surprinde răstăcirea, mersul infinit al identității/diferenței care unește sensibilul și inteligibilul într-un *tot* al cunoașterii, un echivalent *aproape* perfect al întregii entități a „obiectului” său infinit. Imaginea ia, astfel, loc în discursul ontologic pentru a răspunde, prin statutul său noetic privilegiat, precum și prin ocolul metaforic care îi este specific, într-o manieră ocolitoare, deci, analogică, acolo unde separația genurilor interzicea, în fapt, orice acces la cunoaștere. Quidditatea imposibilă a ființei găsește astfel în imagine cel mai potrivit aliat pentru a ieși din

esse actus perspicui, ut perspicuum est, sive illustratum et illuminatum est. (Cf. S. I., q. 67, a. 3). A se vedea, de asemenea, articolul lui M. de Gandillac în Actele colocviului consacrat lui Ioan Scottus (o.c., p. 395 – despre traducerea lui φωτοδοσία prin *claritas*) și articolul lui J. Châtillon („Hugues de Saint-Victor critic al lui Ioan Scottus”) în același volum (pp. 429–430) – pentru metafora razei identificată cu lumina la Ioan Scottus și în literatura patristică și medievală; pentru o viziune de ansamblu privind folosirea acestei „metafore” în tradiția patristică și în teologia medievală, vezi J. Pépin, „*Stilla aquae modica mullo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer*”: originea celor trei comparații familiare teologiei mistice medievale”, în *Miscellanea André Combes* (Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitas Lateranensis, 3), Roma, 1967, t. 1, pp. 331–375. Vezi, de asemenea, propriul nostru articol „Le mot et le verre. Une définition médiévale du *diaphane*” în *Journal des Savants* (Académie des Inscriptions et des Belles Lettres), 1/1994, (pp. 150–151 și n. 23–25) pentru vocabularul dionysian privind transparența.

¹³ Pe lângă Maxim Mărturisitorul, ale cărui afinități cu gândirea aristotelică le cunoaștem, autor citat chiar de către Ioan Scottus (vezi nota precedentă), Vasile din Cezareea mărturisese și el o concepție asemănătoare atunci când definește lumina și tenebrele în *Omiliile despre Hexameron* (Éd. du Cerf, coll. Sources chrétiennes n° 26, Paris 1949, pp. 150–153, 164–167, 170–173, 334–337 etc.) sau când afirmă, în *Tratatul despre Sfântul Duh*, că „cel care își fixează ochii asupra Imaginii e incapabil să o separe de lumină, fiindcă ceea ce produce vederea este văzut în mod necesar cu ceea ce se vede.” (Éd. du Cerf, Sources chrétiennes n° 17bis, Paris 1968², pp. 476–477; sublinierea noastră). Într-un anume fel, regăsim și la Grigore de Nyssa urma unei concepții apropiate de cea a lui Vasile, în ciuda caracterului neoplatonician mai pronunțat al gândirii lui Grigore. Vezi, de exemplu, în *Tratatul despre virginitate*, ideea că omul care se îndepărtează de lucrurile terestre „va deveni și el frumos apropiindu-se de Frumos; și devenit sub influența sa, strălucitor și luminos, el va fi așezat în participarea la lumina adevărată (καὶ γενήσεται καὶ αὐτὸς καλὸς τῷ καλῷ προσπελάσας; καὶ ἐν αὐτῷ γεγωνὸς λαμπρὸς τε καὶ φωτοειδὴς ἐν τῇ μετουσίᾳ τοῦ ἀληθινοῦ φωτός καταστήσεται).” Sau: „intelligența omenească ea însăși strălucește în aceasta (punctatea adevărată și sublimă a spiritului) că prin transparență, se încarcă de raze și devine lumină... διαφαίνεται καὶ αὐτὸς ἐν ἐκείνῃ καὶ ἀκτίνων ἐμπιπλάται καὶ φῶς γίνεται...” (trad. M. Aubineau, Éd. du Cerf, coll. Sources chrétiennes n° 119, Paris 1966, pp. 388–391; sublinierea noastră).

¹⁴ În afară de Pseudo-Dionysie, Maxim Mărturisitorul și Grigore de Nyssa, despre care știm că le-a tradus operele, putem să afirmăm, cu certitudine, că Eriugena îl cunoștea și pe Vasile din Cezareea (al cărui *Hexameron* se pare că l-ar fi tradus – potrivit opiniei lui É. Jeuneau, Introducere, în *Jean Scot. Homélie au Prologue de Jean*, Éd. du Cerf, coll. Sources chrétiennes n° 151, Paris 1969, p. 38, n. 2), precum și pe Origen și Ioan Gură-de-aur, pe care îi citează în *Periphyseon*.

impasul predicativ și a trece de la teologia negativă a unui *quid est* în mod radical indefinibil și invizibil, la un *quomodo est* accesibil și, în final, reprezentabil – chiar dacă doar prin *teofanie/teofanii*, potrivit tradiției eriugeniene: „Theophanias autem dico visibilia et invisibilia species quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deus esse et invenitur, non *quid est*, sed *quia solummodo est*, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur. Superat namque omnem intellectum, lux inaccessibilis.”¹⁵ Dar nu doar aici, în această distincție inspirată de Boethius, între *esse* și *id quod est*¹⁶, se poate observa rolul esențial al imaginii la confluența dintre platonism, neoplatonism și aristotelismul medieval. Teoria noetică a *formelor*, precum și concepția cosmologică despre *materia* (în speță, despre *materia prima* și despre „donația de formă”) sunt, de asemenea, aspecte determinante sau determinate prin sau pentru definiția și statutul imaginii. În noesis-ul *formelor*, precum și în cosmogeneză, imaginea e însoțită, în plus, în cadrul raționamentelor de către ceea ce a devenit condiția sa principală, în același timp fenomenologică și hermeneutică, și expresia sa cea mai potrivită, adică *diafanul*.

A trebuit să se treacă printr-o inversare totală a sensului terminologiei hyletice din *Timaios*, atenuată, desigur, prin suprapunerea unei doctrine neoplatonice și, mai ales, creștine a respingerii „trupului” perisabil în folosul sufletului nemuritor, doctrină care își caută cel mai puternic argument în opoziția, atribuită la început lui Platon, dintre sensibil și inteligibil, pentru ca, în descendența gloselor lui Chalcidius, materia să fie redusă la o *hyle* nedeterminată, nonimaginală și pentru ca ea să devină, ca la Bernardus Silvestris sau la Bernard de Chartres, sinonimul unei *silva* inițiale, obscure și haotice. Totuși, Gilbert de la Porée¹⁷, comentând nu

¹⁵ „Numesc *teofanii* speciile ființelor vizibile și invizibile; grație ordinii și frumuseții lor cunoaștem existența lui Dumnezeu și descoperim *nu ceea ce este, ci faptul că este*, fiindcă natura lui Dumnezeu este inexprimabilă și incomprehensibilă și fiindcă El este Lumina inaccesibilă care depășește orice concept.” – Honorius Augustodunensis, *Clavis Physicæ*, f. 170 (cf. P. L. t. 122, col. 919) – citat, tradus și comentat ca o adaptare prescurtată a comentariului lui Ioan Scotus la *Numele divine* a Areopagului de către M.-Th. d’Alverny („Le cosmos symbolique du XII^e siècle” în *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1953, Paris, Vrin, 1954, p. 46 și n. 1; sublinierea noastră). *Nume* și *imagini*, în același timp, „teofaniile” reprezintă noțiunea centrală în jurul căreia se articulează teologia apofatico-catafatică a lui Eriugena. „Căci tu afirmi că îngerii nu contemplă înseși cauzele existențelor, cauze care subzistă în Esența divină, ci că îngerii contemplă anumite apariții divine pe care, spui tu, grecii le numesc teofanii, și care își datorează numele cauzelor eterne ale căror imagini sunt. În plus, tu adăugai că cuvântul *Dumnezeu* nu conotează doar ipseitatea Esenței divine care subzistă fără schimbare în ea însăși, ci și că *Dumnezeu* servește și pentru a desemna teofanii care sunt produse plecând de la Esența divină și prin Esența divină în natura intelectuală. [...] Deci, noi nu-l vom vedea pe Dumnezeu însuși așa cum subzistă în El însuși, fiindcă nici îngerii nu-l văd [...], ci noi vom contempla anumite teofanii create de către El în noi.” (Eriugena, *Despre diviziunile Naturii* (*Peryphyreon*), cartea I, „Natura creatoare increată”, 448 B-C, trad. Fr. Bertin, o.c., p. 75).

¹⁶ Vezi *Hebomadē*, mai ales regula 2 (în Boethius, *Courts traités de théologie. Opuscula sacra*, trad. H. Merle, Éd. de Cerf, Paris, 1991, p. 102 și n. 19) pentru distincția între „ființa în sine” și „subsistent”, lucrul care primește *forma* ființei sale și participă la aceasta *fiind*.

¹⁷ Ar trebui, desigur, să distingem între folosirea efectivă a lui *silva* ca sinonim al lui *hyle* la Bernardus Silvestris sau la Bernard de Chartres, în descendența comentariului lui Chalcidius la *Timaios*, și simpla menționare a acestor termeni în terminologia alcătuită de către Gilbert de la Porée în comentariul său la *De Trinitate* a lui Bethius (vezi articolul lui E. Gilson, „Note sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porée” în *Revue du Moyen Âge latin*, t. 2, 1946, pp. 173–176), precum și articolul lui J. Jolivet, „La question de la matière chez Gilbert de Poitiers” în *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*, Mélanges É. Jeuneau, Leiden, 1992, pp. 247–257). Faptul că îi cităm aici împreună, fără distincții aprofundate și fără a face apl la texte și la detalii, pe acești reprezentanți ai gândirii filosofice din secolul al XII-lea, ține de caracterul schematic, rapid al acestor reflecții destinate să deschidă o perspectivă în legătură cu folosirea medievală a noțiunii de *diafan* (la fel ca și la post-platonicienii din secolul al XII-lea sau la neoplatonicienii și la aristotelicienii secolelor următoare) și a consecințelor presupuse ale acestei problematice a *diafanității* și a netației luminoase în definiția (estetică și noetică) a imaginii și a reprezentării. Aceste câteva observații sunt, de altfel, decât „pietre de așteptare” și ipoteze destinate să constituie punctul de plecare al unei cercetări consacrate exclusiv acestor probleme.

Timaios, ci *De Trinitate* a lui Boethius, păstrează și chiar rafinează, prin trecerea printr-o „ontologie a *nimicului*“, vocabularul „materiei“ (*yle-silva-primaria materia*), regăsind, în același timp, sensul său imaginal din *Timaios* și articularea sa cu formele (*idei*) și „materiile sensibile“. Ori, dacă evocăm aici, foarte pe scurt, acest transfer terminologic propriu cosmologiei (și logicii) secolului al XII-lea, o facem pentru că această inversare a sensului hyletic al materiei și a raportului său participativ cu donația de forme radicalizează, în egală măsură, concepția despre statutul acordat imaginii. *Participarea* devine de acum (și încă mai mult în secolul următor) doar o relație de analogie proporțională și de atribuire a unei similitudini (formale), imaginea luându-și în sarcină, la rândul său, partea unică, fie de *alegorie*, fie de *copie*, „figură exemplară“ sau „fabulă“ – „ficțiune“ *eikastică* sau *phantasmatică* în care similitudinea este percepută, în același timp, ca o formă a distanței și, la limită, ca o voalare prin intermediul efigiilor „simbolice“ neasemănătoare, atunci când ea nu e considerată, pur și simplu, un mod de a fi specific *trompe-l'oeil*-ului, specific manifestării „idolului“. În schimb, asemănarea tensionată, aproape fizică și, în același timp, infinit de dinamică, resimțită ca un apel la iconicitate, ca urmă ardentă a unei epifanii, ca o *prezență-vestigiu* (*per modum vestigii, vel imagines, vel signi*) va spune mai târziu Albert cel Mare citându-i pe Ioan Scottus și pe Jean Sarrazin)¹⁸, o manifestare a „substanțelor pure“, a arhetipurilor sau a *exemplaria* inteligibile, adresate inteliecției creaturilor, această asemănare interpretată în sensul pe care i-l acordase gândirea greacă (creștină) se face văzută mai rar în Occident, iar aceasta în numele unei condamnări fără nuanțe a idolatriei „orientale“ (adică în numele unei reamintiri aproape canonice a *Libri carolini*). Pe scurt, doar pomind de la această inversare, imaginea poate să amenințe, efectiv, cu neființa, cu o adevărată prăbușire ontologică, o economie cosmică al cărei fundament nu este decât succesiunea ierarhică și separarea substanțială și formală a sferelor. Deci, în acest context, imaginea se vede sau transgresată, devenind, potrivit tradiției augustiniene, corespondența perfectă, însă fără ființă proprie, a sufletului omenesc, transfer de la o *sacra imago* la o *icoană* vie (imagine primită și *asemănare* trăită ca o apropiere infinită) –, sau redusă la literalitatea unui *voal* alegoric (*involutum* sau *integumentum*) sau transferată în câmpul *ficțiunii*, susceptibilă puternic de fantasmă, estetică „rea“ a simulacrelor (*vanae imagines*). Orice imagine este, atunci mincinoasă, chiar dacă este o „imagine a adevărului“, o „icoană a chipului“ și chiar când e vorba de „viziuni teofanice“ (ca și în critica Victorinilor împotriva anumitor teorii erigeniene), de *phantasmata vanitatis*¹⁹ sau, dacă vrem, de *automates*²⁰ care induc, ele, idolatria, disimulând mecanica vicleană a unui „miracol“.

¹⁸ Vezi pasajul din *Summa theologiae* a lui Albert cel Mare (I, tr. III, q. 13) citat de către J. Chatillon în „Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot“ (o.c., p. 425, n. 4).

¹⁹ Vezi J. Chatillon, *ibid.*

²⁰ Să ne gândim, de exemplu, la rolul „automatelor“ în romanele secolului al XII-lea și la relația lor frecventă cu „figurile“ sau „locuințele“ translucide sau *diafane* – precum cele patru „imagini“ animate în „camera frumuseților“ din *Roman de Troie* (v. 14631 și sq., Benoît de Sainte-Maure, Ed. Lib. Firmin-Didot, 1904-1912) sau la figurile animate de către vânt în *Flore et Blanche-flor* (v. 589 și sq., ed. J. L. Leclanche, Champion, 1983) etc. – „automate“ inspirate propriu-zis de către (sau răspunzând ca un pal ecou la) „minunile“ tehnice care îi fascinau pe vizitatorii Constantinopolului și mai ales pe aceia ai curții împăratului bizantin. Să ne gândim, de asemenea, și la acele „icoane miraculoase“, al căror „miracol“ consta în faptul că își schimbau efectiv figura, acoperindu-se sau descoperindu-se „singure“, precum prin „suflul Duhului“, în momente precise, în fața sistemței – ca, de exemplu, în celebra *Fecioară de la Blachernes* (la Constantinopol), descrisă la sfârșitul secolului al XII-lea de către Mihail Psellos, al cărei miracol era legat de cultul lui *Maphorion* ă la *Theotokos* (vezi pentru detalii articolul lui D. Lathoud, „Sanctuaire et culte du Voile de la Vierge“, extras din buletinul *Sanctuaire et Pèlerinages*, n° 8, 1957 (pp. 2-11)).

În prescurtarea introdusă de către „sinonime“, în care *silva* traduce, în același timp, *hyle*, *chaos* și *essentia* (*ousia*), pe când *noys* (voûç-ul feminin din *Cosmographia* lui Bernardus Silvestris) reprezintă gândirea ca primă „creatură“ a lui Dumnezeu (ca la Macrobius, în comentariul său la *Visul lui Scipio*) sau alegorie a Verbului²¹, și în care *entelecheia* se suprapune cu *endelecheia* (*endelichia*) pentru a desemna „sufletul lumii“ (perfecțiune și continuitate-unitate a economiei cosmice după Bernardus Silvestris)²², imaginea schimbă, la rândul său, registrul și, într-un anume fel, se universalizează („*Sensibilis hic mundus mundi melioris imago*“²³), pentru a putea să fie *mediatoarea exemplară* și, în același timp, pentru a rămâne *vidă* (sau *virginală*), lipsită de orice sens propriu. Astfel, ea își pregătește deja „căderea“ în abisul infinit al identității în care *numele* rămâne singurul care acoperă ipseitatea lucrului desemnat și în care, până la urmă, chiar și analogia și metafora sunt abolite, pentru a lăsa loc unei repetiții bălbăitoare a *prototipurilor* – precum la Alain de Lille, de exemplu, în *Predica despre sfera inteligibilă*, în care *ymagines-yhones* locuiesc un palat cu patru camere placate cu oglinzi (corespunzând celor patru facultăți ale sufletului, după Boethius) și se rotesc, reflectate și dedublate la infinit, în interiorul sferelor intelectului, fiind, totodată, locatarii, actorii și, în același timp, „forțele motrice“ ale procesului cognitiv²⁴. Sau, imaginea este redusă, în final, precum mai târziu la Nicolaus Cusanus, la o singură și unică „ieșire“ – pe calea dublu paradoxală a *vizibilului-invizibil*, prin „coincidența contrariilor“, opoziția radicală între *imago* și *veritatis* găsindu-se astfel, în final, răsturnată în identitate, viziunea a „identității perfecte“ și, în același timp, „enigma perfectă“ a acestei identități²⁵, *an-iconism* care împlinește în gol venerarea ultimă a chipului, dar transgresează orice suport fizic al acestei venerări (sau *proskynese*).

²¹ Vezi articolul lui Étienne Gilson, „La cosmogonie de Bernardus Silvestris“ (în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1928, pp. 10–12).

²² Vezi, pentru „confuzia“ dintre cei doi termeni grecești în contextul lumii latine din secolul al XII-lea, P. Donke, *Fabula. Introduction into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden-Köln, E. J. Brill, 1974 (pp. 109–110 și n. 1–4), precum și introducerea la ediția *Cosmographiei* lui Bernardus Silvestris, Leden, E. J. Brill, 1978 (p. 52 și n. 1).

²³ Bernardus Silvestris, citat de către Gilson (*ibid.*, p. 14); aceeași viziune cosmologică, poate chiar mai clar articulată, la Chalcidius: *Mundus intelligibilis exemplum est mundus sensibilis...* În ceea ce privește *exemplaritatea* imaginii și schimbarea statutului său economic și gnosologic care intervine în sânul raportului imaginii cu arhetipul în platonismul mijlociu (mai ales în teoria imaginii la Macrobius) – vezi P. Donke, *o.c.*, pp. 32–33.

²⁴ *Sermone de sphaera intelligibile*, editat de M.-Th. d'Alverny în *Alain de Lille: Textes inédits*, Paris, Vrin, 1965 (pp. 295–306) și tradus de către Fr. Hudry în *Alain de Lille. Règles de théologie suivies de Sermon sur la sphère intelligible*, Éd. du Cerf („Sagesse chrétienne“), Paris, 1995 (pp. 282–294); un studiu asupra vocabularului imaginii și a funcțiilor care i se cuvin în raport cu facultățile sufletului, altfel spus cu definiția estetică și noetică platoniciene și aristotelice, în comunicarea noastră „Economia imaginii în sfera inteligibilului“ (prezentată în februarie 1996 la grupul de *Filosofie a Evului Mediu latin*, C.N.R.S.–U.R.A. 108).

²⁵ „În toate fețele se vede fața tuturor fețelor, însă voalată și în ghicitură. Nu poate fi văzută fără voal decât dacă sunt depășite toate fețele și se intră într-o tăcere secretă și profundă în care nu rămâne nici o urmă de cinoștere sau a conceptului de «față»...” (*Le tableau ou la vision de Dieu – De visione Dei sive de iconi*, introducere și traducere de A. Minazzoli, Éd. du Cerf, Paris, 1986, capitolul VI, p. 42). Vezi, de asemenea, comentariul lui André de Muralt despre doctrina, de inspirație neoplatonică și scotistă, a identității în infinit a tuturor figurilor (geometrice) – *Neoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995 (pp. 78–81). Am putea, de altfel, să apropiem paradoxul acestei identități perfecte (*diáfane*) a contrariilor susținută de Nicolaus Cusanus de afirmația asemănătoare a lui Giovanni Dominici, care, dincolo de ostilitatea sa sălbatică la adresa filosofilor și poezilor (păgâni), acordă, totuși, un rol „imaginilor“, acestor paradoxuri, reunite, de obscuritate și de *diafanie*, pentru a ne face să înțelegem că Dumnezeu „Jasă să se dezvăluie enigmatul și figurile sale (per diaphana enigmatum et figurarum delatus per ibstrusa quaerere docet) pe care noi le căutăm în obscur prin intermediul diafaniilor“ (*Lucula Noctis, prater...*, ed. E. Hunt, Notre Dame d'Indiana, 1940, p. 19; vezi, de asemenea, ediția lui Rémi Coulon, *Joannis Dominici, Cardinalis Sancti Sixti, Lucula Noctis*, Picard, 1908).

Dihotomia platonice se referă, astfel, la o distincție și o inversare a termenilor în statutul acordat mai târziu imaginii. Strălucirea „materiei prime“, sub specia unui „al treilea gen“, se întunecă până când se ajunge la opaca „soliditate a lumii“, materie densă, sălbatică și profundă. În schimb, imaginea, loc al neasemănării ficționale și al asemănării eidetice determinate prin *participarea* sa „misterioasă“ la Forme și la ființă, devine, din acest moment, dincolo de orice controversă iconoclastă, *receptaculul diafan* al unei prezențe invizibile coborâte, fără a-și sparge identitatea perfectă, în „nimicul“ ontologic al imaginii, prezență strălucind epifanic în sânul unei materii voalante și rele – receptacul rămas „nedemn“ de ea în ciuda celor mai prețioase pietre prețioase și culori pure de sticle și emailuri folosite de către artizanii reprezentării. Atunci, nu însăși materia universului este o imensă și strălucitoare imagine²⁶, ci conținutul operei divine reflectă sau, mai degrabă, se reflectă în nenumărate imagini, precum în legiunea ochilor heruvimilor sau pe paginile cărților și pe pereții bisericilor acoperiți de picturi și lumați de către caleidoscopurile solare ale vitraliilor. A ști despre Dumnezeu că *El nu mai are de acum sens în sine*, nu mai are adevărată valoare cognitivă în afara unui „conținut“ care îi este atribuit, chiar în mod ipotetic – conținut bizar, ficțional sau iconic, într-un cuvânt, conținut care înlocuiește *ființa* – însăși prin *ipostaza* sa, prin *ceea ce este (quid est)* sau ceea ce apare, ocultând epifania funciară a ființei – verb, act și nimic altceva. De asemenea, referirea la imagine este, de la început, răsfrântă asupra *reprezentării*, înghițită de identitatea particulară a „chipului“ său sau a „istoriei“ sale (a narației sale) și determinată ca „subiect“ prezent, fără a lua în calcul actul însuși al predicăției vizuale, în afara modului *retoric*, adică precum un soi de „ornament“, ca *ingenium*, ca vicleșug tehnic, iar nu în dialectica negativă cu ființa în care se înscria eterogenitatea afirmată a imaginii pentru gândirea antică, în siajul *participării* platoniciene și al *eidos*-ului *diafan* al lui Aristotel.

Această mutație, această deplasare a dihotomiei platoniciene care provine dintr-o fuziune, în cadrul platonismului creștin, dintre gândirea augustiniană și metafizica dionysiană (adică, mai pe larg, neoplatoniciană și, mai precis, „*emanaționistă*“, altfel spus origeniană și proclusiană) va avea ca și consecință elaborarea unei noi „teorii a formelor“. Ea va antrena, de asemenea, în consecință, o nouă tipologie a *participării* în sânul căreia imaginea va fi definitiv redusă la *asemănare* (asemănare care ia un profil propriu-zis ontic – ceea ce Platon refuzase pentru a sa *idee-a-asemănării*, cu toate că stabilea un regim ontic pentru *imagine*, εἰκὼν ὄντως) și, astfel, unită în mod iremediabil cu o „materie“ care o întunecă precum o umbră. *Imaginea lumii* a celor din Chartres nu e *imagine* pentru că lumea „există“, pentru că actul de a fi determină, cu natura vizibilă a lucrurilor, o intrare în imaginal – ca în aristotelismul eriugenian; ea este *imagine* doar cu titlul de *translație* către lumea inteligibilă și, totodată, cea mai vastă *imago mundi* nu este decât o *oglină* a lumii sensibile, deci o oglindă luminoasă prin împrumut și evanescentă, înrudită cu simulacrele condamnate pentru aparența lor mincinoasă, an-ontologică. Degeaba ideea unei *imagini universale* își are sursele atât într-o definiție noetică aristotelică, cât și în *Timaios*-ul chalcidian, căci folosirea sa nu

²⁶ Sau ea mai este considerată astfel la câțiva autori din secolul al XII-lea, precum Gilbert de la Porré sau Alain de Lille; la acesta din urmă „sfera materiei primordiale“ e considerată o „sferă imaginară“, „antrenată în circulația alternativă a formelor“ (*Sermon sur la sphère intelligible*, text tradus de către Fr. Hudry împreună cu *Règles de la théologie*, o.c., p. 285).

poate, în cele din urmă, să abandoneze polaritatea platoniciană (neoplatoniciană) stabilită pe o opoziție și o separație radicală și ontologică a sferelor.

În acest joc al extremelor, doar lumina percepută „în mod fizic”, cea care vine în întregime „din afară”, fascinând spiritele prin manifestarea sa pură (lipsită de orice substrat material sau formal care ar fi perceput, la rândul său), scapă părții de umbră a elementelor sau strălucirii de nesuportat a „ipostazelor” intermediare care reflectă „divinul” și rămâne cu adevărat vizibilă, determinând, în același timp, vizibilitatea efectivă a lucrurilor. Opacitatea necesară a culorilor rămâne încă, și ea, „opera” unei lumini care le dezvăluie ca „forme” ale vizibilității sensibile a obiectelor; dar această dezvăluire e percepută ca o *extragere* a obiectului plecând de la materia sa, o necesară „abstracție” (potrivit limbajului folosit mai târziu de către Thoma d’Aquino) – prin intermediul culorii, al auririi sau a materiilor „prețioase” – a formei vizibile din noaptea profundă și „in-formală” a corpului. Nu putem, deci, să ieșim din vizibilitatea imanentă decât prin „înalt”, adică întorcându-ne către o transcendență ascunsă în lumină, lumină, de altfel, sensibilă, unită cu aerul și cu orizontul celest, precum și cu strălucirea „misterioasă” pe care acesta poate să o producă, încorporându-se precum o „străfulgerare” în profunzimea unora dintre solidele terestre²⁷. În consecință, lumea nu se constituie în act (nu

²⁷ Vasile din Cezareea citează, de exemplu, cazul cristalului de rocă. Aceasta ar rezulta, potrivit lui, dintr-o congelare a apei foarte pure intrate în contact cu focul celest sau acela al „pietrei speculare” (λίθος δὲ ἐστὶ διαυγής) care posedă și ea o „foarte pură diafanie” (καθαρώτατην τὴν διαφάνειαν), aproape asemănătoare „luminoasei transparențe a aerului” (μικροῦ τῷ ἀέρι τὴν διαύρειαν εἶκειν) – a treia omilie, 61B (*Hom. In Hex., o.c.*, pp. 208–209). Găsim aici încă o întâlnire surprinzătoare între cosmologia din *Timaios* (vezi, de exemplu, pasajul privind transformarea unui element în altul, precum apa devenită prin condensare – 49c, Ed. GF, Paris, 1992, p. 147) și o terminologie (și, în subsidiar, o tradiție „științifică”) de proveniență aristotelică, transmisă probabil prin intermediari alexandrini. Să notăm, de altfel, că Evul Mediu mărturisește, deși într-o manieră foarte diferită de la o epocă la alta și de la o regiune la alta, o adevărată fascinație în fața acestor „materii imateriale”, aceste paradoxuri de „lumină solidă” care sunt pentru pietrele prețioase, mai ales cele care concentrează cel mai mult lumina pură (precum cristalul de rocă sau pietrele foarte limpezi și translucide sau chiar sticla – vezi, de exemplu, frecvența lor utilizare în decorul celor mai „prețioase” obiecte ale lumii creștine, precum relicvariile sau coperta evangheliarelor) sau pietrele și materiile intense colorate: fascinație pentru strălucirea pură a emailurilor, a sticlelor colorate sau a pietrelor semi-prețioase ca lapis-lazuli (privilegiat pentru albastrul său infinit care amintește de albastrul firmamentului) sau agatele, sardonii, calcedonii, jaspul, cornalinele etc., citate ca materii în *Ierusalimul celest* (*Apocalipsa* 21, 19–21), utilizate pe cât posibil în construcția și decorarea bisericilor bizantine și romane (goticul păstrând amintirea acestei „estetici” doar în vitralii). Se cunoaște fascinația abatelui Suger în fața luminii colorate care animă vitraliile și umple de „lumină diafană” corul de la Saint Denis; se cunoaște, de asemenea, fascinația sa în fața materiilor prețioase pe care le strânge pentru materiile de cult destinate abației sale, căci „*Dum libere Deo gemmis debemus et auro*” (inscripție pe piciorul unui vas de sardoniu numit „ceainicul” lui Suger – citat de Ph. Verdier, „Saint-Denis et la tradition carolingienne des Tituli”, în *La chanson de geste et le mythe carolingien*, Mélanges René Louis, ed. St. Péres, Vézelay, 1982, t. 1, p. 354); pentru Suger, vezi, de asemenea, studiile lui Erwin Panofsky, *Abbot Suger. On the Abbey of St. Denis and its Art Treasures*, Princeton Univ. Press, 1979 (pp. 100–101) și *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. fr. Ed. de Minuit, 1981 (mai ales pp. 33–47 și 102), precum și articolul lui Grover A. Zinn Jr., „Suger, theology and the Pseudo-Dyonisian tradition” în *Abbot Suger and Saint-Denis*, Symposium in the Metropolitan Museum of Art, New York, 1986, (pp. 33–40). Pentru o privire generală asupra „esteticii” medievale a pietrelor prețioase legată de o teologie a luminii, dar și de tradiția literară a *Lapidariilor*, precum și pentru mai multe referințe la texte, biserici și obiecte de artă care intră în discuție, ne permitem să-l trimitem pe cititor la articolul nostru „Le mot et le verre...” (*o.c.*, pp. 154–162). Dar cu mult înainte de Suger, această fascinație pentru strălucirea pietrelor prețioase și pentru raportul lor intim cu manifestarea divinului prin intermediul luminozității lor ori grație strălucirii lor care le „dematerializează”, într-un fel, făcându-le potrivite pentru „contactul” cu „realitatea sacrală” și apropiindu-le, în același timp, prin asemănare materială de imaterialitate, de inefabilul transcendent,

există) pentru gândirea secolului al XII-lea decât în măsura în care ea este adaptată, efectiv, epifanic, vederii – pentru că ea este, în mod simplu și adevărat, *văzută* ca o strălucitoare, „picturală” și „narativă” aparență descriind lumea întreagă în măsura în care aceasta este posibil cu mijloacele *artelor* (*descriptio* literară sau picturală). Atunci, a vedea lumea (a o percepe în mod sensibil) constă în a rămâne în câmpul imanenței sale, dezvăluind totodată, forma sa „lizibilă” și extrăgând-o din materia sa obscură precum din coaja de umbră a informalului. În acest sens, chiar lumea „imaterială”, lumea „îngerilor” și a „ideilor” se deschide vederii, adresându-se, fără nici o „lectură iconografică” necesară, cel puțin „ochiului sufletului” sau recurgând la viziunile „teofanice”. Izgonit pentru supunerea sa în fața coruptibilității și, totuși, lăudat pentru deschiderea sa către lumina *diafană*, pentru excesul de vizibilitate al unei materii care se micșorează purtându-și opacitatea în fața luminii – ridicându-se, în cele din urmă, la o *claritas* interioară, atât de mult dorită atât de către arhitecții catedralelor, cât și de către autorii textelor filosofice²⁸ –, în plus, martor sensibil al creației, „trupul lumii” se arată astfel a purta întreaga responsabilitate a destinului hărăzit imaginii de către gândirea medievală. În schimb, imaginea *met en abîme* „trupul lumii”, dematerializându-l, făcând să „scânteieze” ochiului și spiritului reflexul său eidetic – suprem paradox al *proximității* și, în același timp, al *depărtării* asumate, distanță, ocol, buclă cu profil de metaforă anagorică. Fascinația care își face drum prin intermediul obiectelor colorate și/sau translucide mărturisește o dorință; nu e vorba de dorința pentru bogăția avară a aurului, ci de o apropiere vizibilă de paradoxul materialității imateriale a luminii sau de o dorință de a coplesi privirea cu tot ceea ce greutatea opacă a trupului îi interzice acestuia să *fie* cu adevărat, efectiv: mișcare imediată, într-o clipă (precum raza care pare, potrivit medievalilor, că nu are nevoie de durată temporală pentru a traversa aerul), prezentă într-un spațiu fără gravitație, elan, intensitate arzătoare (luminozitate care arde fără combustie reală) a culorilor profund saturate, orizont imediat, proximitate aproape tangibilă a distanței infinite. De unde fascinația pentru imagine, cu sau fără vreun suport obiectiv al asemănării, asociată acum aproape

apare la poezii și la teologii moștenitori ai retoricii și descrierilor literare din Antichitatea târzie. Vezi, de exemplu, pentru lumea greacă, poemul lui Paul le Silentiaire, *Description de la Sainte-Sophie de Constantinople* (editat integral și tradus de către M.-C. Fayant și P. Chuvin, éd. A. Die, 1997) și pentru lumea latină poemele descriptive ale lui Venantius Fortunatus, prilejuate de consacrarea și sărbătorile bisericilor din Vestul Franței; cităm, din acesta din urmă, un pasaj în legătură cu un miracol trăit de către sfântul Martin de Tours, foarte elocvent în sprijinul spuselor noastre: după ce s-a dezbrăcat de tunica sa pentru a îmbrăca un sărac, episcopul se îmbracă și el cu o *uili tunica* pentru a săvârși misterele sacre ale altarului, dar, în momentul consacrării, când *signando calicem, signa beata dedit*, nu numai că sfințenia sa s-a manifestat ca o flăcără ieșindu-i din cap și înălându-se către astre, ci, în plus, „pentru ca mâna sa să nu sufere inconvenientul mânelor sale prea scurte, pietre prețioase i-au acoperit partea de piele care era descoperită: brațele sale scânteiau de stălucirea nobilelor pietre și, în locul tunicii, era un frumos smarald.” (*ac breuibis manicis, fieret ne iniuria dextrae, / texerunt gemmae qua caro nuda fuit: / brachia nobilium lapidum fiegore coruscant / in que loco tunicae pulchra zmaragdus erat.*) – Lib. I, 5, *Poèmes*, t. I, text stabilit și tradus de M. Reydellet, Les Belles Lettres, Paris, 1994, pp. 24–25.

²⁸ Vezi tema comună a luminii-strălucitoare studiată de către Panofsky în *Architecture gothique et pensée scolastique* (o.c., mai ales capitolul *L'art nouveau et la métaphysique de la lumière*, pp. 33–47) sau în ampla lucrarea a lui Edgar de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale* (Ed. „De Tempel”, Brugge, 1946, t. III, cartea IV, capitolul I, pp. 3–29), abundent ilustrată cu citate din texte filosofice și literare care privesc „mistica luminii” în secolul al XII-lea, sau, mai recent, de către Umberto Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale* (Milano, 1987 – mai ales capitolele 5, *Le estetiche della luce*, și 8.3, *San Tommaso e l'estetica dell'organismo*. «*Claritas*», pp. 55–65 și 121–123; Ed. Fr. Grasset, Paris, 1997, pp. 77–90 și 160–162).

instantaneu cu lumina – imagine considerată ca o pură „iluminare“ a Cuvântului (adică „miniatura“ sa), o „materie“ dematerializată în mod inteligibil, forțându-se și aproape reușind să imite „fizic“ lumina în măsura în care imaginea (suprema *claritas*) nu mai este *nimic* prin obiectul său, prin entitatea sa de ecran corporal și în care, totuși, ea „reprezintă“ sau poate „să reprezinte lumea“, fiind *vizibilă* (estetică) și, simultan, *lizibilă* în mod intelectual (*eidos* inteligibil), deci extrasă din propria sa materie (ἄνευ τῆς ὕλης) și oferită unei apropieri hermeneutice multiple, cu referințe multiplicabile la infinit. De unde, în egală măsură, extrema neîncredere a anumitor teologi vis-à-vis de această „imagine“ dificil de stăpânit, prea deschisă, prea generoasă pentru „foamea ontologică“ a ochiului, prea înclinată nu numai să mimeze aparențele, ci și să le inventeze după bunul său plac – dând naștere, prin mijlocirea „fantasmelor“, *ființări* „dezordonate“, „anarhice“, *ne-creați* „periculoși“ prin vacuitatea lor de sens sau teofanii minunate prin strălucirea, fulgurația și culorile lor pure, dar și prin saturarea lor de vizibilitate pusă în evidență dincolo de orice reprezentare.*

Traducere din limba franceză de
CIPRIAN VĂLCAN

RÉSUMÉ

Cette étude tente, en prenant appui sur une expression de Jean Scot l'Erigène (tirée du commentaire de la *Hiérarchie céleste* de Denys le Pseudo-Aréopagite) – *lapis iste vel hoc lignum mihi lumen est* –, de construire une définition du statut de l'image en dehors de son implacable réduction platonicienne à la *mimēsis*, autrement dit en dehors de sa soumission à la représentation. Il nous semble ainsi possible d'interpréter le passage érigénien dans la perspective d'une alternative à la définition de l'image sous l'espèce unilatérale de la similitude dans le platonisme augustinien – alternative construite en recourant à la logique, aux catégories aristotéliennes et à des exemples empruntés aux Pères grecs. Il devient de la sorte possible de reconsidérer l'image, dans sa proximité même avec la parole, en tant que *théophanie*, c'est-à-dire en tant que «manifestation du paraître», et non pas uniquement sous l'espèce des «arts de la représentation». Or, la *théophanie* chez Jean Scot est une transposition «théologique» du caractère épiphanique de l'*eidos* aristotélien, c'est-à-dire de l'aspect d'«apparition» (de *monstrance diaphane*) que privilégie Aristote dans la définition de l'image, afin de la faire sortir de l'opposition être/non-être ou appropriation/inappropriation (ipséité/transitivité-référentielle); dans ce cas l'image n'est plus définie uniquement comme métaphore ou analogie, ou comme toute autre expression de translation, de relation «vide», an-ontologique, mise en place par la rhétorique ou par les arts de la fiction. Certes, dans ce cadre l'image est davantage instrument du savoir, ouvrant l'accès à la noétique et à la définition des universaux, que support de parabole, sujet d'individuation ou recours mythologique, par *involutum* (qui sera le terme

* Textul acestei comunicări reia, cu câteva ușoare modificări, capitolul III.2, precum și câteva pasaje din concluziile lucrării noastre *Du diafan. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, editată la Editura Vrin, colecția „Études de philosophie médiévale“ (N.a.).

employé par les auteurs du XIIe s.), expression d'une relation hétérogène entre deux natures essentiellement distinctes. Si l'image peut être considérée de cette manière (et Jean Scot semble l'affirmer à plusieurs reprises), alors la connaissance de la logique aristotélicienne (des commentaires des *Catégories* et du *Peri hermeneias*) – voire son importance dans la pensée chartraine (et chez les porrétiens) – infléchit la prédominance et la perdurance de la *mimêsis*, et peut ainsi servir de support théorique aux grandes mutations subies par le statut artistique de l'image au courant du XIIe s., notamment dans ses tentatives de rapprochement «réaliste» de l'épiphanie de la lumière.

IDOL ȘI ICOANĂ

Încercare pentru o tipologie a imaginii

Asistent CIPRIAN VĂLCAN
Institutul Tibiscus – Timișoara

Demersul nostru se dorește o modestă contribuție la înțelegerea modului în care funcționează imaginea și este profund îndatorat analizelor pe care le-a consacrat acestei probleme unul dintre cei mai importanți filosofi francezi ai momentului, Jean-Luc Marion. Vrem să precizăm, de asemenea, că am utilizat cuplul conceptual idol-icoană în vederea unei analize generale a imaginii, fără referință directă la problema imaginii lui Dumnezeu. Cele trei tipuri de imagine pe care le-am identificat ne vor permite să descriem principalele caracteristici care coordonează funcționarea imaginii. Ele ne vor fi utile, în egală măsură, pentru a înțelege criticile aduse imaginii de-a lungul istoriei filosofiei.

1. Imaginea ca idol

Am ales ca început al studiului nostru tocmai cel mai spectaculos tip de imagine, idolul, mănăți, poate, de o tainică dorință de a capta bunăvoința eventualilor noștri cititori. Căci idolul i se impune privirii cu o teribilă putere și ne obligă să îl vedem. Tot ceea ce avem în jurul nostru poate să treacă neobservat, fiindu-ne ascuns tocmai de prea marea noastră familiaritate cu ceea ce ni se pare cunoscut. Dar nu se întâmplă la fel și cu idolul. Privirea se oprește în fața splendorii unuia dintre lucrurile vizibile fără a putea să-și continue înaintarea. Traversarea vizibilului se oprește aici, la întâlnirea cu idolul: „Pentru prima (și ultima) oară, privirea nu mai arde etapa spectacolului, ci face etapă în însuși spectacolul. Ea se fixează aici și, departe de a trece dincolo, rămâne în fața a ceea ce devine un spectacol de *re-spectat*. Privirea se lasă copleșită: în loc să depășească vizibilul, în loc să nu-l vadă și să-l facă invizibil, ea se descoperă depășită, conținută, reținută de către vizibil. Vizibilul îi devine, în sfârșit, vizibil pentru că îi umple vederea. Idolul, prin vizibil, este primul care umple vederea unei priviri până atunci mereu nesatisfăcute. Idolul îi oferă sau, mai bine zis, îi impune privirii primul său vizibil, oricare ar fi el: lucru, femeie, idee sau zeu”¹.

Jean-Luc Marion vede în idol un fel de oglindă care trimite privirea la ea însăși, arătându-i câte ființări a străpuns înainte de ea și permițându-i astfel să înțeleagă la ce nivel se situează ceea ce pentru ea înseamnă primul vizibil prin excelență. Dar pentru că idolul copleșește cu vizibilitatea sa privirea, funcția sa de oglindă se întuneacă și, în cele din urmă, oglinda rămâne invizibilă.

¹ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 20-21.

Idolii trasează contururile unei lumi închise în care totul se reduce la vizibil. Invizibilul este izgonit și imaginea își impune victoria în fața oamenilor și a lucrurilor. Ceea ce contează este imaginea și sufletul nu găsește niciunde refugiu. Pentru a-și avea locul, ar avea nevoie de o imagine. Dar cum nimeni nu știe să facă din suflet un idol, nu mai rămâne nimic de făcut.

Idolul are valoare în el însuși. El nu trimite la nimic altceva și se adaptează la așteptarea celui care îl vede. Prin urmare, el dă măsura unei dorințe. În acest caz, idolul devine imaginea unei imagini².

Teza potrivit căreia nu există decât ceea ce este vizibil este demontată de către Jean-Luc Marion de-a lungul câtorva pagini din *La croisée du visible*. El arată că o lume în care invizibilul nu are loc este imposibil de conceput, fiindcă tocmai invizibilul face posibilă decuparea contururilor vizibilului. Filosoful francez dă trei exemple de ocurențe ale invizibilului: percepția unui cub („Eu nu văd niciodată un cub, ci constitui cu imaginile a trei dintre fețele sale un «lucru» ale cărui șase fețe nu le voi vedea niciodată deodată, dar pe care îl gratific cu șase fețe pornind de la primele trei și de la exigențele conceptului matematic de cub³), dragostea („Dragostea se sustrage imaginii și acesta este motivul pentru care, atunci când imaginea vrea să pună stăpânire pe dragoste reprezentând-o vizibil, ea alunecă înspre pornografie, nesemnificativ sau un amestec al acestora⁴) și icoana lui Dumnezeu [...]. Iisus Hristos oferă nu numai o imagine vizibilă a Tatălui care rămână invizibil, ci și un chip (vizibil) al invizibilului însuși (Tatăl), o imagine vizibilă a invizibilului ca invizibil⁵].

Exemplul icoanei ne va permite să trecem la al doilea moment al analizei noastre, imaginea ca icoană. Vom vedea care sunt posibilitățile oferite de acest tip de imagine pentru a depăși orizontul vizibilului.

2. Imaginea ca icoană

Ne-am obișnuit să nu le pretindem oamenilor modernității o prea exactă cunoaștere a celor ce țin de resorturile adânci ale religiei. Lumea omului-șofer, potrivit vorbei lui Keyserling, nu poate să fie spațiu al exigențelor maxime, ci mai curând un teren al acomodărilor. Astfel încât nu putem să fim prea surprinși constatând că icoana are un sens religios destul de imprecis în mintea contemporanilor noștri care sunt gata să admită că ea este o imagine a divinității, fără a se gândi prea mult la adevărul spuselor lor. În acest fel sunt uitate aprigele dispute teologice ale Bisericii din primele secole creștine care au dus la violente confruntări între cei care doreau menținerea icoanelor și partizanii înlăturării acestora, punând totodată în joc cele mai importante dogme ale creștinismului. În urma acestor dispute, icoana a dobândit un solid fundament doctrinar. Fără a intenționa să facem acum o prezentare a istoricului constituirii teologiei icoanei, vom adopta pentru studiul nostru sensul pe care îl dă Jean-Luc Marion icoanei urmând formula Apostolului Pavel (*Coloseni* 1, 15) aplicată lui Hristos (*eikôn tou theou tou aoratou*, icoană a Dumnezeuului invizibil): „Icoana ...încearcă să facă vizibil invizibilul ca atare, deci ea încearcă să permită ca vizibilul să trimită fără

² Cf. Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, Paris, La Différence, 1991, pp. 94–98.

³ *Idem*, o.c., p. 100.

⁴ *Idem*, o.c., p. 102.

⁵ *Idem*, o.c., p. 104.

încetare la un altul decât el însuși, fără ca acest altul să fie reprodus vreodată în el... Icoana convoacă privirea să se depășească pe sine neoprinde-se niciodată asupra unui element al vizibilului, căci vizibilul nu se prezintă aici decât în vederea invizibilului⁶⁶.

Imaginea-icoană trebuie să fie o imagine care contrazice atributele caracteristice ale imaginii-idol sau, așa cum vom vedea, ale imaginii-mască. Deși este ea însăși o imagine, icoana trebuie să răstoarne logica obișnuită a imaginii. Rațiunea este pusă la grea încercare în fața acestei imagini care este o contra-imagine, violând astfel principiul non-contradicției și producând o dezmințire a funcționării normale a imaginilor. Icoana ni se înfățișează ca și paradoxala manifestare a invizibilului în cadrul vizibilului.

Icoana se prezintă ca o mărturie a renunțării imaginii la sine însăși. Ea nu mai dă dovada de auto-suficiență sau auto-nomie, ci se lasă străbătută. Imaginea-icoana este, în același timp, imagine și altceva decât imagine. Ea este o imagine care, deși diferită de prototipul său, exprimă adevărul prototipului. Pare a fi singura imagine care, depășind principiile care guvernează mimesis-ul, deschide către adevăr. Dar aici intervine o dificultate: teologii ne previn că nu putem să extrapolăm pentru sfera creației ceea ce se potrivește doar pentru Dumnezeu: „Noțiunea de imagine este analogică, nu putem să o aplicăm atât lui Dumnezeu, cât și creației fără a insista în același timp asupra diferenței esențiale dintre acești doi termeni. În regimul ființelor create există întotdeauna între imagine și modelul său o diferență care e mai mare decât asemănarea, pe când în natura absolut simplă a lui Dumnezeu imaginea și modelul nu fac decât una⁶⁷. Dacă am putea să arătăm că imaginea-icoană poate să existe și în alte domenii decât cel religios, unde ea este imaginea Dumnezeului invizibil, criticile filosofilor îndreptate împotriva imaginii s-ar dovedi caduce, pentru că am avea dovada existenței unor imagini care ar contrazice trăsăturile tipice ale imaginii.

Pentru a încerca să depășim această dificultate, vom apela la câteva extrase din cartea lui Jean-Luc Marion intitulată *Răscrucea vizibilului*. Filozoful francez surprinde în diferite momente ale istoriei artei același efort spre o ascetică a imaginii pe care l-a identificat și în cazul icoanei: „Faptul că imaginea nu revendică nici o auto-suficiență, ci că trimite la un altul decât ea, poate să se producă în mai multe feluri. Fie străpungând ecranul vizibil cu o contra-privire reperabilă ca și invizibilă, precum în cazul «icoanelor», al sculpturilor romane sau gotice, fie deturnând lumina de la funcția sa de luminare a prezentului înspre fixarea infinitului, a intangibilului (așa cum se întâmplă în cupolele baroce, Rubens etc.), fie folosind luminile și umbrele nu pentru a confirma formele vizibile, ci pentru a le amesteca și a le dizolva în slujba apariției nedefinite a spiritului invizibil (Caravaggio, Rembrandt, Le Nain). Și alte dispozitive ar putea fi menționate. Dar ceea ce contează e trăsătura lor comună: faptul că prestigiul imaginii sau al obiectului vizibil trebuie să se reducă, să se auto-limiteze pentru ca venerația să nu se răsfrângă asupra imaginii, ci asupra prototipului, care poate fi eventual vizat prin intermediul ei⁶⁸.

⁶⁶ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, ed. cit., p. 29.

⁶⁷ Christoph von Schönborn, *L'icône du Christ*, Fribourg/Suisse, Editions Universitaires, 1976, p. 28.

⁶⁸ Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, ed. cit., pp. 112–113.

De asemenea, se poate observa o sărăcire sistematică a imaginii în pictura contemporană (art minimal, arte povera, ready made etc.). Aceste noi estetici vor să elibereze privirea de imagine și, în egală măsură, imaginea de privire, astfel încât privirea să poată să-și recapete libera inițiativă. În acest scop, artiștii folosesc materiale banale și reutilizează obiecte deja produse, renunțând la invenția plastică.

Dar toate aceste exemple sunt exemple de imagini artificiale. E dificil de imaginat o imagine naturală care să poată fi subsumată genului imaginii-icoană. În consecință, nu pot fi respinse toate criticile filosofilor, ele pot fi doar relativizate. Condiția de existență a imaginii-icoană implică o încrucișare a privirilor.

3. Imaginea ca mască

Imaginea-icoană a fost descrisă ca și o excepție, o imagine care contrazice trăsăturile obișnuite ale imaginilor. Dar funcționarea obișnuită a imaginii poate fi regăsită în sfera altor două tipuri de imagine: imaginea-idol și imaginea-mască. Cum despre imaginea-idol am încercat să tratăm în prima parte a acestei analize, ne vom opri acum la imaginea-mască.

Masca ne apare ca o modalitate de a estompa diferențele individuale. Ea servește la reprezentarea chipurilor zeilor în orgiile rituale și trebuie să ascundă semnele individualității empirice. În teatrul grec sau în teatrul japonez (nô și kabuki), masca are un rol caracteriologic: ea dă o idee asupra personajului care o poartă, fără a face referire la ființa actorului. Ea semnalează prezența unor tipuri, dar în nici un caz pe cea a indivizilor, este o imagine a unei esențe care încearcă să-și nege accidentele. În cazul său se poate vorbi de o adevărată invazie a esenței care nu are nici o posibilitate de a exista, dar care vrea să se impună trecând peste accidentele existente. Ar fi o încercare a utopiei de a pune stăpânire pe realitate și de a-i impune propriile-i condiții.

Imaginea-mască este contrariul imaginii-icoană din două motive: întâi, ea face ecran privirii și ne împiedică să privim prin ea sau dincolo de ea altceva, rămânând în fața noastră, auto-suficientă, asemenea unui zid care nu ne permite să vedem în spatele său. Apoi, ea intervine mai ales când e vorba despre chipuri, împiedicând acea încrucișare a privirilor care făcea posibilă existența icoanei. Masca e semn că se ascunde ceva, că realitatea sufletului e negată pentru o strâmbătură. Dar teologii ne vor avertiza că sufletul nu are o natură autonomă și că el este fie angelic, fie bestial:

„Cuvântul latin *persona*, la fel ca și cuvântul grecesc *prosopon*, însemna la început «mască». Acest termen conține în el singur o profundă filosofie a persoanei umane. El ne învață că nu există o ordine umană autonomă, pentru că a exista înseamnă a participa la ființă sau la neant. Prin participare, omul realizează icoana lui Dumnezeu sau grimasa demonică a unei maimuțe a lui Dumnezeu. Omul nu are chip, pur și simplu, el nu are un chip omenesc. În încarnare, Dumnezeu nu mai este doar Dumnezeu, el este Dumnezeu-om. Dar acest fapt poate fi înțeles în ambele sensuri: nici omul nu mai e doar om, ci o ființă teandrică sau demonică. Sfântul Grigore de Nyssa o spune foarte clar: «Omenirea cuprinde oameni cu chip de înger și oameni purtând masca fiarei»⁹.

⁹ Paul Evdokimov, *L'orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 77. Cf. Pavel Florenski, *Iconostasul*, București, Anastasia, 1994, pp. 131-144.

Cele trei tipuri de imagine pe care le-am analizat pe scurt par să corespundă celor mai importante relații ale omului cu sfera sa vitală:

1. Imaginea-idol corespunde binomului om-lucruri;
2. Imaginea-mască îmbrățișează relația între oameni;
3. Imaginea-icoană servește ca intermediar între om și divinitate.

Această încercare de elaborare a unei tipologii a imaginii poate să pară mult prea simplistă, tinzând să încorseteze în tiparul unor modele întreaga sferă a vizibilului. De aceea, trebuie să subliniem că nu avem intenția să negăm că ar putea să existe și alte tipuri de imagine sau că cele trei tipuri de imagine pe care le-am propus ar putea să se aplice și altor relații (de exemplu, imaginea-idol intervenind în raporturile dintre oameni). Am vrut doar să schițăm contururile ideale ale acestei lumi a imaginii, asemenea unor cartografi care s-ar folosi doar de funcțiile logice ale intelectului lor pentru a trasa harta unor ținuturi paradisiace.

RÉSUMÉ

Pour avoir les moyens nécessaires à une approche du problème de l'image, nous avons proposé un essai de typologie de l'image qui est très redevable aux travaux de Jean-Luc Marion, car il utilise les descriptions du couple conceptuel idole-icône. Nous avons essayé de montrer que pour l'homme il y a trois types d'images qui tracent le contour de son univers vital: l'image-idole (elle couvre la sphère des relations avec les entités inanimées que nous avons rendu grossièrement par le terme «chose»; en fait, dans cette catégorie on peut introduire tout ce qui peut se trouver dans le monde, à partir d'un morceau de bois et jusqu'au troisième monde décrit par Popper), l'image-masque (elle est utilisée seulement pour les relations interhumains) et l'image-icône (elle nous met devant le Dieu invisible). Ces trois types d'images nous mettent devant le monde, devant nos semblables, devant Dieu.

„VORBE ȘI SENSURI”: CONFLUENȚE ÎNTRE POEZIE ȘI TEOLOGIE

Lector dr. LUMINIȚA NICULESCU

Institutul Tibiscu – Timișoara

1. Îndepărtata apropiere

În plan teologic, poezia ne amintește de Facerea lumii prin însuși etimonul din care provine: „poiesis” înseamnă „facere”, „creație”. În tradiția iudeo-creștină, Dumnezeu însuși este „Poietes” = Poetul, prin excelență. Pornind de la semnificația verbului „a crea” = „poein”, idee preluată de neoplatonicienii secolului al III-lea (în *Eneade*, Plotin ne vorbește despre divinitate ca despre Poetul Suprem, lumea fiind poemul Său¹), Filon din Alexandria îl numea pe Creatorul a toate „Poietes”. Poeții renașcențiști au preluat și ei, în termeni analogici, această paradigmă, integrând-o universului gândirii lor și sistematizând-o în tipare metapoetice: „Poetul”, ne spune William Shakespeare, „transformă esența lucrurilor în forme, dăruind aerianului nimic un lăcaș și un nume”².

Privită din perspectivă antropologică, poezia intră în duhul creației, în duhul Facerii, poetul împărtășindu-se și împărtășindu-ne din fruntariile cerului și din frumusețile pământului prin pătrunderea în împărăția sensurilor și re-crearea în lumea cuvintelor a Logosului divin. Creatorul de poezie nu este doar un pasionat al absolutului sau un căutător al semnificațiilor existentei, ci mai ales un simbol al setei umane de a sorbi din înălțimea desăvârșirilor celor nespuse, alegând „*cele mai înalte rari miresme ale minții*” și „*cele mai dulci cuvinte*”³ spre a le nemuri în vers. Deși fragmentară și incompletă, „*orice poezie, cât de slabă*” cuprinde în ea „*un tainic strop de Dumnezeu*”⁴; orice alcătuire poetică este o manifestare a invizibilului în lăuntru vizibilului, o încredințare și o dovedire a „lucrurilor celor nevăzute” (*Evrei* 11, 1). O re-cunoaștere a timpului și a spațiului lăuntric revelat dintru începuturi neamului omenesc, întru așezarea „vremilor cele mai înainte rânduite” și a „hotarelor locuirii lor” (*Fapte* 17, 26).

2. Vasile Voiculescu, contemporan cu veșnicia

Universul creației poetice oglindește nu doar cuprinderea invizibilului în tipare vizibile, ci și exprimarea finită a modului cum percepe poetul infinitul divin. Spre

¹ Plotin, *Enneads*, London, Faber and Faber Ltd., 1969, p. 171.

² William Shakespeare, „A Midsummer Night's dream” („Visul unei nopți de vară”), act. 5, scena 1, 15–17, în *Complete Works*, London, Collins, 1971.

³ Vasile Voiculescu, „Dragoste eroică”, în *Călătorie spre locul inimii*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1994, p. 146.

⁴ „Neagra labă”, în *idem, o.c.*, p. 121.

deosebire de filosof, poetul nu aspiră la o transcendere metafizică a barierelor finitei sale existențe pentru a sesiza infinitul, ci la o temerară identificare a condiției postlapsariene cu infinitul:

„Nimic nu mă-nspăimântă, că mor sau că viez...

Ești început a toate și tuturor sfârșitul:

De când m-am rupt de Tine și nu mai încetez

Cumplita mea cădere ce umple infinitul,

M-apropiu tot de Tine pe cât mă depărt⁵.

Demarcată ontologic, relația poetului cu divinitatea este pe cât de paradoxală, pe atât de dramatică. Dumnezeu, care „nu dă Duhul cu măsură” (Ioan 3, 34) „ne măsoară cu pas de stea”...⁶. În fața „înteleghătorului Jertfelnic” al Creatorului a toate, poetul aduce jertfă pârga roadelor sale, „prinosul sfielnic” al versurilor sale⁷, știind că „orice apropiere mărește depărtarea”⁸. Stabilirea de repere axiologice și transfigurarea omului după chipul și asemănarea întru care a fost creat sunt tot atâtea urcușuri sisifice ale munților harului divin:

„Veci de veci la Tine n-ajung a urca,

Până peste creștet m-ai zidit în tină;

Bietele-mi atingeri nu Te vor spurca...

Doamne, însă nu mă poți împiedica

Să-Ți sărut cu gândul Mâna de lumină”⁹.

Un cuvânt nu ar putea semnifica un lucru dacă nu ar exista o identitate între ele. Cuvintele și lucrurile sunt consubstanțiale, purtând pecetea chipului și a asemănării, amintindu-ne de *lingua Adamica*, aceea care exprima „adevărata natură și esență a lucrurilor”¹⁰, pe când cuvintele întruchipau asemănarea universală a lucrurilor. Grație faptului că primului om i-a fost dintru început dăruită cheia de boltă a întrupării creației în cuvânt (*Facerea 2, 19*), consubstanțialitatea dintre esență și întruparea ei în cuvânt, dintre sens și semn îl pecetluiește drept împreună-creator cu Dumnezeu la desăvârșirea operei de creație. Prinsă în cuvânt, ființa ideilor devine o cale de cunoaștere a ființei umane, „un fel de participare la focul comuniunii și al iubirii dincolo de orice lucru, dincolo de *spus* și dincolo de tăcere”¹¹. Această participare îl ridică pe poet din colbul vremelniceii, străbate spațiile, umplându-le de lacrimi sfințite-n răstimpuri pământești, învrednicindu-l în cele din urmă să rostească, atunci când cuiele îi sfășie carnea:

„Chiar dacă ești la infinit de mine,

Eu știu că ești și -Ți cat Împărăția,

Nu-mi mai trăiesc în van nimicnicia.

O, Doamne, sunt contemporan cu Tine

Și sunt contemporan cu Veșnicia”¹².

⁵ „α - Ω”, în *idem*, o.c., p. 16.

⁶ „Prizonierul”, în *idem*, o.c., p. 32.

⁷ „Ale Tale dintru ale Tale”, în *idem*, o.c., p. 118.

⁸ „În van”, în *idem*, o.c., p. 116.

⁹ „Mâna”, în *idem*, o.c., p. 124.

¹⁰ Ernst Cassirer, *Eseu despre om*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 183.

¹¹ Enzo Bianchi, *Cuvânt și rugăciune*, Sibiu, Editura Deisis, 1996, p. 69.

¹² Vasile Voiculescu, „Contemporan”, o.c., p. 130.

3. Rabindranath Tagore: la picioarele Stăpânului

În preajma Creatorului a toate, nu se încumetă oricine să zămislească „cântece nemaicântate”¹³. Poate doar poetul, așezat „smerit” la picioarele „Magistrului-Poet”¹⁴, ale Celui care „este cel mai dinlăuntru”, ale Celui care „trezește mugurul ființei/cu tainice, profunde-atingeri”¹⁵:

„Eu știu: la Tine, în preajma Ta,
Doar ca poet mă pot încumeta.
Cântarea mea desfășurându-și larg aripa,
Cu vârful-i doar Ți-ating picioarele,
La care nici în vis nu sper s-ajung cândva,
Și îmbătat de bucuria de-a cânta,
De mine însumi uit, și Ție, Marele,
Prietene-Ți îngân,
Ție, Carele
Îmi ești Stăpân”¹⁶.

Un adevărat „catharsis ontologic”, smerenia este singura cale ce duce la „restaurarea formei inițiale, la refacerea chipului lui Dumnezeu și la o veritabilă transfigurare a firii”¹⁷. Socotindu-se pe sine a fi „lepădat de orice podoabă”, atunci când se simte bântuit de superbic, „deșarta mândrie de poet / Cu Tine ochii când ar da / S-ar stinge-n sineși de rușine”¹⁸. Pe rânduital său drum, poetul primit-a însă poruncă să cânte... Se va apropia, deci, de Lumina care „străluminează lumea de-azururi”¹⁹, cu inima de-a pururi prinsă în nesfârșita așteptare a Celui ai cărui pași sunt „tăceri depline”, a Celui care „în orice clipă și-n orice vârstă, / și-n orice zi și-n orice noapte, / vine, vine, de-a pururi vine”²⁰.

Sarcina limbajului poetic nu este de a copia sau a imita ordinea dată sau creată a lucrurilor, ci de a o crea din nou, împreună cu Magistrul-Poet. Din când în când nespusul aievea înstelând. Din când în când uimirile să ni le-adune. Deși ființează în duhul acestei înalte trăiri, poetul știe că nu-i va putea nicicând afla taina. În duhul unei astfel de arderi lăuntrice nu este deloc ușor de sălășluit:

„Lumină, o unde-i lumina?
Aprinde-o cu focul mistuitorului dor!
Acolo e lampa, dar nici un licăr de flacără,
Oare, inimă a mea aceasta să-ți fie soarta?
Ah, moartea pentru tine mai bună ar fi de mii de ori!
Un fulger îți bate la ușă, și mesajul-i este
Că Stăpânul-ți veghează
Și la-nălnirea iubirii te îmbie
Prin toate beznele nopții”²¹.

¹³ Rabindranath Tagore, „M-ai zămislit fără sfârșit”, în *Versuri*, Editura Tineretului, București, 1966, p. 81.

¹⁴ „Cântecul meu și-a lepădat...”, *idem*, o.c., p. 86.

¹⁵ „El este cel mai dinlăuntru...”, *idem*, o.c., p. 101.

¹⁶ „Când dai poruncă iarăși să cânt...”, *idem*, o.c., pp. 82–83.

¹⁷ Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, București, Editura Anastasia, 1995, p. 126.

¹⁸ Rabindranath Tagore, „Cântecul meu și-a lepădat...”, o.c., p. 86.

¹⁹ „Eu încă nu știu...”, *idem*, o.c., p. 84.

²⁰ „N-azi tu pașii Lui?”, *idem*, o.c., p. 95.

²¹ „Lumină, o, unde-i Lumina?”, *idem*, o.c., p. 89.

Întâlnirea poetului cu Stăpânul universului ne este înfățișată drept mărturie a împreunării vremelnice cu veșnicia, prin care zilele cerului se unesc cu nopțile pământului, sălășluindu-se întru ele și împărțându-le de dorul cel dumnezeiesc. Poezia devine astfel pecetea acestui dor înaintemergător în împărăția luminilor, arc întins peste vremi, legând zidirea îndumnezeitoare de zidirea îndumnezeită, arc de-a pururi vibrând în viață și în moarte. Ea deschide calea spre desprinderea de spațiul imanenței și ne îmbie la o continuă depășire de sine, la o continuă transgresare a limitelor, la un neîncetat suș către Cel ce „sușuri în inima” noastră a pus (*Psalm* 83, 6), cucerindu-ne Lui, Domnului și Dumnezeuului nostru, ai cărui ochi „supraveghează cărările omului și vede toți pașii lui” (*Iov* 34, 21).

4. T. S. Eliot și drumului lepădării

Paradoxul și contradicția și-au găsit dintotdeauna locul în poezie, ele izvorând din natura umană paradoxală și deseori contradictorie a omului, din disonanțele lui interioare. Reflecții despre discontinuitatea realului și vidul sufletească al poetului, mișcarea dezintegratoare a timpului, înstrăinarea sau alienarea – consecințe ale slăbirii sau uneori chiar pierderii legăturilor cu Logosul divin constituie teme principale ale poeziei, acest receptacol deosebit de sensibil al vibrațiilor sufletești. Atenția poetului al cărui ideal este purificarea sinelui și dobândirea „înțelepciunii smereniei” este concentrată euristic asupra elementelor constitutive ale artei sale. Pentru el, metanoia presupune trecere prin vămile metapoeziei:

„Iată un fost mod de exprimare – nu preasatisfăcător:
Un studiu perifrastic într-o manieră poetică sleită,
Lăsându-te în aceeași încăierare insuportabilă
Cu vorbe și sensuri”²².

Limbajul poetic înregistrează instabilitatea, vulnerabilitățile și contradicțiile lumii lăuntrice, redându-le printr-o vorbire aluzivă, indirectă, fragmentară, echivocă, ermetică. În asemenea poeme, grupuri întregi de versuri apar ca un amalgam confuz, fisurat de incongruențe sau incoerențe. Adaptându-se unui atare conținut tematic, limbajul poetic recurge la funcția paradoxului de a revela și ascunde sensul în același timp:

„Ca să ajungi unde ești, ca să vii de unde nu ești,
Trebuie să mergi pe-un drum pe care nu-i extaz.
Ca să ajungi la ceea ce nu știi,
Trebuie să mergi pe un drum care e drumul ignoranței.
Ca să stăpânești ceea ce nu stăpânești
Trebuie să mergi pe drumul lepădării.
Ca să ajungi la ceea ce nu ești,
Trebuie să mergi de-a lungul drumului pe care nu ești.
Și ceea ce nu știi e singurul lucru pe care-l știi
Și ceea ce ai e ceea ce nu ai
Și unde ești e acolo unde nu ești”²³.

²² T. S. Eliot, „Four Quartets” („Patru cuartete” – cuartetul „East Coker”, II), în *Poems*, London, Faber and Faber Ltd., 1985, p. 198.

²³ „Patru cuartete” (cuartetul „East Coker”, III), *idem. o.c.*, p. 201.

Relația cu absolutul divin este sugerată prin nonrelație, iar prezența prin absență. Pe calea trăirii interioare, esențialul rămâne nerostit. Problema existențială a poetului este raportul dintre idee (echivalentă categorial cu absolutul) și limbaj (considerat factor determinant al nașterii spirituale implicate în actul de creație poetică): „Absolutul invocă limbajul – logosul – pentru a-și afla în el locul epifaniei pure“, declară prof. Hugo Friedrich, filosof și critic literar al „acelui ceva atât de evanescent cum e lirica“²⁴. Întinat de frângerile egolatriei, limbajul poetic nu reușește să creeze punți între teofanie și antropofanie, între veșnicie și vremelnicie, între viziune și întrupare:

*„Cuvintele se încordează,
Plesnesc și uneori se frâng sub povară,
De efort, scapă, alunecă, pier,
Se ofilesc de imprecizie, nu vor să stea locului,
Nu vor să stea liniștite. Glasuri stridente,
Dojenind, batjocorind sau doar pâlăvrăgind,
Neconținut le asaltează; Cuvântul în pustie
Atacat e mai ales de glasurile ispitei.*

.....
*Între idei
Și realitate
Între intenție
Și făptuire
Cade Umbra.
Căci a Ta este Împărăția“²⁵.*

Închinată neputinței omului de a se reintegra condiției prelapsariene și de a se reuni astfel cu dumnezeirea, ascuțind neconținut sfâșierea provocată de imposibilitatea de a-și ostoi setea de absolut, poezia devine lăcaș de rugăciune, în care cuvintele se străduiesc să nu strice Cuvântul Dumnezeuului celui viu. Mereu încordat spre înalt, poetul transpune în vers o dinamică a tensiunii mistice asemănătoare cu cea care iradiază din scrierile profeților, din evanghelia ioaneică, sau din epistolele pauline. Preot în sanctuarul poeziei, el așteaptă ca aripile ingenuncherii sale să atingă intangibilul tărâm divin, știind că numai „smerenia e nesfârșită“ și că numai lepădarea de sine și dezrobirea de constrângerile egolatriei îl pot izbăvi de aneantizare:

*„Spus-am sufletului meu: fii liniștit și așteaptă fără nădejde,
Căci nădejdea ar fi nădejde întru cele greșite; așteaptă
fără iubire
Căci iubirea ar fi iubire de cele greșite; mai e
credința
Dar credința și iubirea și nădejdea sunt cuprinse toate-n
așteptare“²⁶.*

²⁴ Hugo Friedrich, *Structura liricii moderne*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 132.

²⁵ T. S. Eliot, „Patru cuartete“ (cuartetul „Burnt Norton“, V) și „Oameni găunoși“, V, în o.c., p. 194 și pp. 91–92.

²⁶ „Patru cuartete“ (cuartetul „East Coker“, III), idem., o.c., p. 200.

5. Giuseppe Ungaretti și eterna bucurie

„Când un poem a fost pus pe hârtie”, spunea Ungaretti, „el se încheie, desigur, dar nu se oprește; este în căutarea altui poem înlăuntrul său, în autor, în cititor, în tăcere”²⁷. Continuitatea zămisirii poetice, intrarea sa în universul ontologic (de unde de altfel și izvorăște) este un etern sfârșit și un etern început:

„Sosește-aici poetul
Și-apoi se-ntoarce la lumină cu cânturile sale
Și le răspândește.
Din această poezie
Mă alege
Cu acel nimic
Al nesecatei taine”²⁸.

Cuvintele din care se întrupează o alcătuire poetică sunt receptate în duhul apropierei de misterul Logosului: deopotrivă înțelese și neînțelese, deopotrivă cuprinzând și lăsându-se cuprinse de conținuturi care nu-și vor epuiza nicicând sensurile. De aceea, poeții acestui sfârșit de secol preferă o extremă concentrare a limbajului: „Mă iluminez / De nemărginire” – iată singurele versuri ale poeziei intitulată de Ungaretti **Dimineața**. Sublimare a esențelor, actul poetic este freamăt al rostirii și preludiu al tăcerii, „acea umilă speranță / Care-l muncea pe încordatul Michelangelo / Să zidească orice spațiu într-o clipită / Neîngăduind sufletului / Nici măcar resursa de a se frânge”²⁹. Acel Michelangelo care mărturisea într-unul din sonetele sale:

„Nu-mi dă odihnă nici poezia și nici dalta,
Ci doar Acel ce pentru-mbrățișare
Spre noi desface brațele pe cruce”³⁰.

Sorbind cerul și umblând pe inima pământului, poetul trece de la o stare subiectivă la o stare obiectivă, de la o atitudine emoțională la o atitudine teoretică. Imaginile folosite (deschidere, iluminare, scufundare, aprindere, revărsare) prefigurează nu numai alchimii poetice mai mult sau mai puțin enigmatice, ci mai ales realități ontologice. De altfel, poeții au subliniat mereu: poemul nu înseamnă ceva, ci **este** ceva. Seva spirituală a actului poetic creează metamorfoze ale formelor materiale „înflorite prin cuvânt”:

„Scade mlădie câmpia de apă,
În urnele-i soarele
Se scaldă încă în taină.
Și ea descoperă neașteptată
Marea blândește a ochilor.
Între o floare culeasă și alta dăruită
Inefabilul nimic.
Adevărata dragoste e o liniște aprinsă
Transformarea tăcută de argint a norului
Cu dulceața pașilor dintâi, când
Soarele va fi atins al nopții pământ”³¹.

²⁷ Apud Hugo Friedrich, o.c., p. 191.

²⁸ Giuseppe Ungaretti, „Portul înmormântat”, în *Poezii*, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 31.

²⁹ „Zănaticii mei pași”, *idem*, o.c., p. 241.

³⁰ Michelangelo, *Sonetul 285*, în *Poezii*, București, Editura Minerva, 1986, p. 173.

³¹ Giuseppe Ungaretti, „Liniște în Liguria” și „Eternul”, o.c., p. 127 și 9.

Sf. Apostol Pavel, „semănătorul de cuvinte“ dumnezeiești (*Faptele Apostolilor* 17, 18), evoca în fața atenienilor poezia greacă drept ilustrare a pătrunderii în misterul luminos al dumnezeirii: „Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem, precum au zis și unii dintre poeții voștri: căci ai Lui neam și suntem“ (*Fapte* 17, 28). Această referire nu este numai corolarul exortației sale din Areopag (prilej cu care s-a „alipit“ de el Dionisie Areopagitul, după cum citim în *Fapte* 17, 34), ci și singura referire nou-testamentară la poezie și poeți. Actul poetico-noetic de contemplare a dumnezeirii este înțeles astfel drept arvună a îndumnezeirii, prin împreuna-sălășluire a poetului cu Magistrul-Poet în templul Ființei Supreme, sanctuar al poeziei. Căci ai Lui neam sunt și poeții... Și ei sunt ai „Făcătorului de ființă al tuturor celor ce sunt“, ai Lui, ai Celui ce este (*Ieșirea* 3, 14) „prin putere supraființial întregii existențe, cauza subzistentă și Creatorul a ceea ce este, al existenței, al ipostasului, al ființei, al firii, obârșia și măsura veacurilor, substanța timpurilor și veacul celor ce sunt, timpul celor ce se fac, existența celor ce sunt de orice fel, facerea celor ce se fac în orice fel“³².

Pe deasupra, poetul revendică și o înrudire etimologică cu Magistrul-Poet! În virtutea acestei înrudiri, grija sa de căpetenie trebuie să fie aceea de a potrivi gândul cuvântului și cuvântul gândului, pentru a se folosi „potrivit dreptei rațiuni de litere, de silabe, de cuvinte, de propoziții“, bineștiind că atât ele, cât și „puterile înțelegătoare“ ale sufletului vor fi de prisos atunci când „sufletul, devenit în chip dumnezeiesc, se atinge într-o unire neînțeleasă de razele luminii neapropiate“³³. Dar, până atunci..., răzbind „din lut“, urcând „scări de luceferi“³⁴, poetul se va ilumina de nemărginire, distilându-i esențele în vers, până „va geme până și-n cea mai împietrită dintre inimi“³⁵ dorul de „Acel ce pentru-îmbrățișare / Spre noi desface brațele pe cruce“, dorul de a-I săruta „cu gândul Mâna de lumină“.

SUMMARY

The study dwells on the conceptual bond between the Divine Logos – the Creator of the Universe (*Deus Artifex*), and the poet as artificer, who gives a corporeal body to incorporeal essences. The comparison between God and the poet works both ways: while God is the *Poietes*, the Maker of the world, the poet, by virtue of his calling to live up to the divine „image“ and „likeness“ into which he was made (Genesis 1, 26) is a creator, too. Consequently, to describe the transition from man as a species to the poet as genus is, in fact, to write the history of metapoetics.

Ever since the Renaissance Neoplatonists claimed a built-in ontological dimension of the terms *poein* and *poietes* (drawing on older sources, such as Philo of Alexandria and Plotinus), most poets centered their poetics around the concept of the poet as maker. In his metapoetic analysis of the nature and function of

³² Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre Numirile Dumnezeiești“, cap. V, § 4, în *Opere complete*, București, Editura Paideia, 1996, p. 159.

³³ *Idem*, „Despre Numirile Dumnezeiești“, cap. V, § 11, o.c., p. 150.

³⁴ Vasile Voiculescu, „Marea biruință“, în *Poezii*, București, Editura Minerva, 1983, vol. II, p. 70.

³⁵ Giuseppe Ungaretti, „Și Tu ești fluviul meu“, o.c., p. 249.

poetry and the role of the poet, William Shakespeare related the process of poetic creation to the creation of the world:

*„And as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes and gives to airy nothing
A local habitation and a name”. (A Midsummer Night's Dream, act 5, scene 1, 14–17).*

Seen from this hermeneutical perspective, the poetical works of Vasile Voiculescu (1884–1963), T. S. Eliot (1888–1965), Rabindranath Tagore (1861–1941), and Giuseppe Ungaretti (1888–1962), re-create the world, providing answers to existential questions and seeking to solve the postlapsarian conflict between spiritual and material reality, essence and appearance, signification and expression. As T. S. Eliot put it, the poet belongs somewhere „between the idea and reality”, „between the motion and the act”, „between the conception and the creation” (*The Hollow Men*, V, 5–11).

In the New Testament, the only reference to poetry and poets is to be found in *Acts 17:28*: „For in Him we live and move and have our being, as even some of your own poets have said: «For we too are His offspring» – the act of poetic performance being highlighted by Saint Paul as a pledge of allegiance to the Lord of heaven and earth. Thus, contemplating God – the *Artifex mundi* (whose offspring he is, too) – and being actively engaged in re-creating Creation in the alembic of his poetical language, the poet-artificer strives to become a concelebrant of the liturgy of existence in the sanctuary of poetry.

PERSOANA ȘI RELAȚIILE INTER-PERSONALE. CRIZA ANTROPOLOGIEI ÎN SEC. XX*

Prof. dr. MICHAEL WELKER
Universitatea din Heidelberg

De ce îi este greu minții umane normale să înțeleagă ce este „persoană”? Consecințe târzii ale procesului modern de subiectivizare a persoanei.

În cele mai multe rezumate, articole de dicționar și enciclopedii, cu privire la termenul „persoană” se constată că cuvântul grec *prósopon* (față) și cuvântul latin *persona* indică masca – prin intermediul căreia actorul vorbește – și că „actorul care însă poartă masca și rolul pe care îl joacă” pot fi cuprinse în expresie¹. Prin urmare este vorba de o relație între individul concret (actorul), tipizarea conform rolului (prin mască) și acordul într-un cadru deschis al așteptării (rolul). Conștiinței moderne îi este din ce în ce mai greu să înțeleagă într-adevăr această relație ca „persoană” și persoana ca relație. De ce?

Înțelegerea modernă obișnuită (*Common sense*) amestecă persoana, individul, subiectul, sinele, eul și alte fenomene și concepte, crezând că numai referindu-se la acest conglomerat poate să înțeleagă ce este „persoană”. În realitate însă, persoana nu este în nici un caz identică cu acest conglomerat sau cu vreuna din părți. În conglomerat sunt adunate aspecte ale persoanei, ale reducerii persoanei la „individ” sau „subiect”, care nu pot să spună prea mult (în această privință – n.n.)².

Persoana este o relație complexă în care „individul” și „subiectul” sunt numai momente. Persoana mijlocește subiectiv și obiectiv, interior și exterior între „individ ca unică ființă a speciei sale” și individul „ca exemplar de aceeași valoare al unui gen”³. Tensiunea între unicitatea și similaritatea umană sunt mijlocite subiectiv și obiectiv prin persoană. Persoana reprezintă această mijlocire, și anume, obiectiv spre exterior, pentru realitatea înconjurătoare a individului: acesta este sinele obiectiv. Pe de altă parte persoana unește subiectiv și spre interior unicitatea individuală cu similaritatea. Această unicitate și similaritate interioară, subiectivă conduce spre diferențierea și legătura dintre „eu” și „sine”. Diferențierea și legătura dintre eu și sine o atribuim „subiectivității”. Este un ajutor în cunoașterea acestor relații complexe când folosim – fără o evaluare negativă – reprezentarea măștii.

* Tema aceasta face parte dintr-o prelegere ținută la conferința decanilor Bisericii Evanghelice din landul Baden la 21 septembrie 1992 în Bad Herrenalb.

¹ I. U. Dalferth/E. Jüngel, *Person und Gottebenbildlichkeit* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft), Herder: Freiburg/Basel/Wien, 1981, p. 88; v. M. Fuhrmann, art. „Person” I, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, 269ff, pp. 269–274.

² Vezi cu privire la aceasta și: Dalferth/Jüngel, *Person*, 89sq.

³ V. G. Rovira, *Die Erhebung des Menschen zu Gott. Christliches Gottesbild und christliches Menschenbild*, Salzburg und München, 1979, p. 184.

Persoana însăși unește *relațiile* realităților înconjurătoare ale omului *cu el*, ea unește și diferențiază procesele „din spatele măștii” cu acelea „din fața ei”. Un om este recunoscut astfel ca individ unic și în același timp reprezentant al speciei deoarece este o persoană.

Dincolo de mască persoana mijlocește în exterior unicitate și similaritate, neschimbabilitate și schimbabilitate, caracterul de a nu putea fi redus la un obiect de care să se dispună și siguranța așteptării. Cu privire la mască, un om mijlocește și deosebește eul, percepția și stilizarea sa. Pe lângă aceasta, discuția despre „mască” nu ne îngăduie să ne gândim la deghizare și simulare. Maska este mai curând sinele real determinat interior din exterior și spre exterior. Cu această mască se înfățișează un om – conștient sau inconștient – într-un anumit spectru al așteptării în sine și la persoana sa. Noi ne adaptăm unui anumit spectru al așteptărilor fixe, al cerinței rolurilor, tipizărilor, al obișnuințelor, ca urmare influențăm alte spectre spre schimbare, evităm o a treia grupă a așteptărilor, o refuzăm. Ne arătăm în aceasta ca unic-personal și tipic-personal, arătăm subiectivitatea noastră ca fenomen particular și general.

Datorită măștii personale și anume a legăturii dintre unicitate și siguranța așteptării spre exterior și spre interior, un om poate să se raporteze într-un anumit fel la „imaginea sinelui său antrenat în interacțiunea socială”⁴. El poate să schimbe masca, adică ceea ce reprezintă pentru el modalități de apariții, acțiuni și reacțiuni. El poate cu aceasta să influențeze spectrul așteptărilor fixe în sine-însuși, al așteptărilor care în mod aparent se îndreaptă spre el. El poate însă de asemenea să permită schimbarea măștii din exterior sau să încerce să înțeleagă schimbările întreprinse fără cunoașterea conștientă și voința sa, să se prezinte într-un nou mod cu privire la spectrul schimbat al așteptărilor. Rămânând la aceeași idee putem spune că omul trebuie să deosebească în spatele măștii eul și sinele său. Pe lângă aceasta trebuie, însă în mod egal – și acest lucru este nesocotit nu numai de înțelegerea actuală, ci de asemenea de mulți învățați – să încerce să caute sinele său obiectiv. Aceasta este mai ușor de spus decât de îndeplinit deoarece procesele care se desfășoară în fața măștii și cu privire la ea sunt foarte complexe și greu de înțeles. Cu cât mai neînțelese devin realitățile sociale înconjurătoare, cu atât mai repede se schimbă, cu atât mai grea devine integrarea persoanei. Confirmarea individului și a subiectivității libere devin înfloritură de stil când oamenii nu reușesc această integrare. După cum vedem, persoana integrează numeroase probleme și procese care sunt conduse spre contopire în conglomeratul persoanei, individului, subiectivității, eului etc. în vederea armonizării.

Conglomeratul „Common sense” provoacă un haos al diferitelor concepții unilaterale și reduționiste despre persoană care, în oarecare măsură, stau împreună în conflict cu toate că par și sunt de părere să vorbească despre situația sau starea de fapt înseși. În persoană, ca realitate esențială și hotărâtoare pot fi cuprinse multe și diferite momente ale ei: o instabilă, incoerentă și bizară individualitate, o subiectivitate sigură în așteptare (*erwartungssichere*) dar cu totul nepotrivită (*völlig unangepasste*), care nu angajează sau este lipsită de capacitatea relației iubitoare cu alte persoane (*unverbindlich*), un eu abstract care caută să devină un om aparte (*ein abstraktes Ich auf der Suche, ein eigener Mensch zu werden*), un

⁴ Dalferth/Jüngel, *Person*, p. 93.

sine care se răsucește la schimbarea presiunii morale (*ein im Wechsel moralischer Pressionen sich wendendes selbst*), o personalitate sigură în rezonanța mediului său social înconjurător și stăpână pe sine însăși; astfel de numeroase alte cazuri unilaterale pot fi prezentate ca „persoană” și totodată făcute „măsură a persoanei”. Cercetătoarea americană Amélie Oksenberg Rorty a atras atenția asupra faptului că în contextele sociale și culturale se manevrează destinația „persoanei” și a naturii persoanei⁵. În momentul în care ne întrebăm cu privire la concepțiile despre persoană care prevalează în cultura noastră (apuseană – n.n.) putem să facem următoarele constatări: Evident că în reacția care a urmat neclarității și complexității a ceea ce se desfășoară înainte de mască în timpurile și realitățile noastre sociale, înțelegerea persoanei se concentrează în general pe desfășurarea din spatele măștii. În spatele măștii pare să stea tot ceea ce conștiinței moderne cu privire la persoană i-a devenit înalt și sfânt: individualitate și unilateralitate, relație cu sine-însuși și încredere în sine, capacitatea de a refuza cuvintele din exterior, de a spune „nu” și a fi autonom, subiectivitate liberă în armonizarea separată a eului cu sinele, eul liber în cultivarea capacităților sale în procesul de formare din propria putere și împuternicire. Această retragere pe care o putem numi ca proces de „subiectivizare a persoanei” (*Subjektivierung der Person*) este în cultura noastră încă în plină viteză. Atâta timp cât acest proces a câștigat în mediile care pot permite o orientare și a crescut împotriva formelor de organizație și ordine, nu a putut fi recunoscut ca retragere și reducere. El a condus mai curând la o întărire a indivizilor și la o înviorare a culturii. Concentrarea unilaterală asupra proceselor din spatele măștii a fost cu totul semnificativă atâta timp cât au stăpânit relațiile dense – care pot fi stabilite ca relativ clare – din fața măștii și cu privire la ea.

Contramăsura uriașă împotriva formelor stabile a dat subiectelor moderne țeluri comune, sprijin și legătură. În acest proces de negare fiecare era singur, fără să împiedice varietatea și multiplicitatea de forme a relațiilor subiective cu sine-însuși. Densitatea comunicativă – chiar a relațiilor vieții deschise spre alții, care pot fi înțelese – a garantat neîntrerupte schimbări și acomodări ale unilateralității și ale capriciilor subiective în așteptările deschise relațiilor și altor domenii de rezonanță⁶. Problemele care au urmat așa-numitei retrageri cultivate „în spatele măștii” vor fi deschise desprinse – nu în ultimă instanță prin subiectivizarea persoanei – de putericele instituții publice în favoarea unor structuri cu greu palpabile și repede transformabile, sau a dezvoltărilor împrăștiate. Urmările negative ale retragerii moderne în spatele măștii sunt recunoscute în momentul în care oamenii se mișcă în comunicativ – distanțele sau neobservatele medii deschise. A devenit în mod public înspăimântător faptul că propagarea modernă a individualității, subiectivității, relației cu sine-însuși și autonomia nu pot crea singure o persoană puternică și adevărată (*keine starke und authentische Person hervorbringen kann*). Prin obișnuitele progrese, cei mai buni diagnosticieni ai culturii nord-americane au prezentat cercetările lor cu privire la deplasările care se fac spre conceptele:

⁵ A. Oksenberg Rorty, *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*, Beacon: Boston, 1988, p. 31sq.

⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press: Oxford, 1984, p. 443sq. Parfit a atras atenția asupra faptului că în mod comparativ de la un timp relativ scurt persoana nu mai este formată în domenii mici de rezonanță, dar totodată se poate observa că marile domenii de rezonanță influențează slab individualul.

„sinele minimal”⁷, „cultura narcisismului”⁸, „ruinarea și sfârșitul vieții publice”, „tirania intimității”. De la un timp poate fi observat faptul că se caută înțelegerea acelor structuri ale personalității și construcții ale realității cu privire la care ar putea să rezulte retragerea în spatele măștii.

Ce se întâmplă în neîntrerupta individualizare și subiectivare în condițiile răririi adevăratelor relații comunicative și după dizolvarea instituțiilor care marchează viața publică? Ce se întâmplă atunci când persoana nu mai poate și nu mai trebuie să armonizeze relativa unicitate și identitate cu capacitatea de așteptare în densele relații comunicative? Înainte de toate ne putem aștepta la o mare nesiguranță în tinuta persoanei și în formarea ei în aparent libera viață publică. În mediile puțin comunicative care nu sunt unite împotriva structurilor absolutiste este din ce în ce mai greu să se dezvolte personalitatea și să existe persoana. Va fi greu să sporească continuu unicitatea și identitatea persoanei. Persoanele ajung în zona rătăcirii, a lipsei de judecată și a izolării sau în forme de existență monotone și nesigure în reacții. Poate fi întrezărit de asemenea faptul că în spatele măștii cresc enorm numai tensiuni între dorința de reprezentare de sine-însuși (*die Spannungen zwischen Wunschvorstellungen von sich selbst*) și marile, nevăzutele așteptări cu privire la adevărata ființă a persoanei (*hochgesteckten Erwartungen an des Authentischsein von Person*) și realitatea experimentării și înfăptuirii persoanei (*der erfahrbaren und leistbaren Wirklichkeit der Person*). Poate fi întrezărită căutarea disperată după formele ideale ale persoanei, intensiva cultivare a idoliilor și în același timp consumarea rapidă și dărâmarea lor, ca și faptul că oamenii care depășesc persoana vizibil peste normalitate și sunt într-un curs ascensiv pot în același timp să comunice obiectiv.

În ce direcție caută cultura noastră persoana. Strălucirea și decăderea persoanei destinate relațiilor cu alte persoane.

Nu fără motiv sunt astăzi activitatea sportivă și distracția prin muzică forme în care indivizii pot să ajungă „persoane deschise” în special în domenii mari de rezonanță. Astfel, sub condițiile descreșterii progresive a formelor persoanei adevărate, cultura trebuie să producă uriașe activități de legătură dacă vrea să arate căutarea și dorința după aceasta. Cultura modernă provoacă subiectivizarea persoanei, retragerea în spatele măștii. Ea urmărește prin aceasta exacerbară individualității. Ca forme de ridicare maximă a individualității se oferă în spatele măștii numai trupul și domeniul simțirii individuale. Pe lângă aceasta trebuie ca individualitatea din fața măștii, mărită la cel mai înalt tip, să fie capabilă de comunicare și relație. Sintezelor reușite nu au ridicat nici o întrebare cu privire la obiectivarea trupului în activitățile sportive și la comunicarea emoționalității în distracțiile muzicale. În măsură în care rămân parametrii culturali de fond care sunt înconjurați de-a dreptul de o aură religioasă, în aceeași măsură nu se va slăbi puterea reală a acestor forme unilaterale de comunicare. Conjunctura urmată și prezentarea scenelor obscene va fi un efect auxiliar posibil al căutării persoanei în obiectivarea și expunerea existenței individuale trupesti și a simțirii individuale.

⁷ Chr. Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, W. W. Norton, New York & London, 1984.

⁸ Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life In Age of Diminishing Expectations*, Warner, New York, 1979.

În măsura în care am înțeles cel puțin de departe logica căutării persoanei sub condițiile descompunerii ei în timpurile moderne, începem să înțelegem de ce cultura noastră trebuie să se plângă de pierderea „personalităților marcante“, și de ce așa-numita „persoană însărcinată cu o funcție“ are astăzi în mod necesar o viață grea. Că cultura noastră este fixată, în mentalitățile ei dominante, pe cele mai reduționiste concepte cu privire la persoană (*auf höchste reduktionistische Person-Konzepte fixiert ist*), o vedem în destinul sau fatalitatea normală a persoanelor cu putere de atracție în activitatea sportivă și distracția muzicală. Persoanele „deschise“, care expun privirii imitabilele, competitivele capacități sportive ale trupului lor propriu sau capacitatea lor la rezonanță muzicii și emoționalitatea mișcării trupesti exprimate, dispar îndată ce capacitățile sportive slăbesc, îndată ce puterea de transmitere a muzicii se stinge treptat. Realitatea în care carierele cu privire la persoana deschisă – spre exemplu, în domeniul literar – eșuează aproape mereu, arată, că în nici un caz nu a fost vorba de persoană în sensul cuprins, ci de o anumită persoană aparent reprezentativă a activităților, factorul hotărâtor care provoacă rezonanță (*die Person scheinbar repräsentierende Leistungen der entscheidende, die Resonanz auslösende Faktor*). Accasta nu înseamnă însă, că cultura noastră este în mod general ostilă persoanei și fixată numai pe activitate. În măsura în care persoanele se deprind cu anumite spectre de activitate obiective și echilibrate, corespunzătoare așteptării, cultura nu are nici o greutate în privința lor atunci când aduce cu sine o personalitate complexă, întărită și unicitatea ei. Atâta timp cât persoana nu se rupe de spectrul activității, se simte cu atât mai mult ca factor care însuflețește și îmbogățește. În acest sens pot de aici să se dezvolte în medii cu așteptări relativ clare în îndeplinire – cum ar fi cultura – așa-numitele personalități marcante care depășesc interesele proprii și domeniul funcțiilor lor spre persoane „deschise“, cu putere exemplară și continuă. De asemenea când realizările dezvoltării și cunoașterii devin de regulă neîndeplătoare în contexte complexe, este întrebată și confirmată persoana. Astfel de apariții nu mulțumesc totuși dorința și căutarea obișnuită a personalităților marcante. Adevărata personalitate marcantă și persoană „deschisă“ este îndatorată cu atât mai mult să îndeplinească ceea ce activitatea sportivă și distracția muzicală oferă într-un mod reduționist și numai aparent. Ea trebuie să dea exemplu și orientare în contextele multiple ale vieții, dacă este posibil în toate. Ea nu poate însă să se prezinte astfel într-o cultură care, pe de o parte, stimulează individualismul și subiectivizarea persoanei, forțând, cu aceasta, persoana, să stăruie în spatele măștii, împingând-o în relație cu sine-însăși, și care, în același timp, pretinde mereu „persoanei“ integrarea – reprezentată deschis – a așteptărilor dominante într-o societate foarte mult diferențiată.

Funcție și slujire; problema persoanei însărcinată cu o funcție.

În înțelegerea laică „funcția“ este încă „marcarea unui cerc instituționalizat cu misiuni care în activitatea de bază sunt îndeplinite într-o fidelitate și raporturi disciplinate de funcționari ca reprezentanți ai puterii statale abstracte gândite“⁹.

În mod principal sunt îndatorați să se elibereze de interesele cei însărcinați cu funcții, să nu slujească unei persoane particulare sau grupe de persoane, ci

⁹ R. Riese, art. „Amt“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, p. 210sq.

comunității în toată activitatea lor (de asemenea cu privire la o persoană sau grupe de persoane).

Această comunitate este definită, în timpurile moderne, din ce în ce mai mult statal. Cu privire la funcție, comunitatea poate fi reprezentată personal, concret, diferențiat. Cu ajutorul funcției, puterea comunității poate să fie diferențiată personal și responsabilitatea, pentru întreg, poate fi împărțită și concretizată cu privire la persoane. Acolo unde structura aceasta este recunoscută, greutățile obișnuite, funcția, exercitarea funcției și slujirea pot fi așezate în relație și multe aspecte nesigure cu privire la raportul funcție-ierarhie eliminate și înlăturate. Concepția despre funcție este împăcată cu formele stratificate de societate, însă principalul nu este legată de aceste forme. Ea este cu atât mai mult superioară acestora. Premisa dezvoltării unei funcții ierarhice nereduse la un aspect monolinear este (desigur) că ea ar putea să câștige (omului prin legea interioară) pentru istorie și alte forme de înțelegere a colectivității, o bogată și clară înțelegere a comunității, a avantajului ei și a rentabilității.

Când acest lucru este garantat, pot fi înțelese de asemenea – datorită funcției – interesele „întregului”, iar prin formele de organizare ierarhică toate formele de organizare. Toți oamenii care ocupă o funcție trebuie numai să practice conștient în toate acțiunile lor slujirea comunității, și să transforme această slujire în elemente de reglare pentru toate stările de îndoială și conflict.

Această posibilitate nemijlocită spre comunitate, conservare de sine și interese pentru dezvoltare, acordă oamenilor care posedă o funcție o putere considerabilă, iar în același timp limitează această putere în care slujirea comunității poate fi recunoscută și trebuie să rămână în fiecare faptă. Prin funcție se împrumută unei persoane – plastic vorbind – masca comunității, împărțită pe formatul unei persoane, unui anumit mediu și rol. Cu ajutorul funcției o comunitate poate să se prezinte plural și personal, și poate să fie activată în multiple moduri concrete, fără să se lărgească în această multiplicitate atâta timp cât purtătorii funcției pot să înțeleagă rațional și practic interesele colectivității. Multiplele concreții se întăresc și însușesc în mod continuu comunitatea, în măsura în care ajunge – prin mijlocirea cercului instituționalizat cu misiuni distribuite, aceasta însemnând să slujească majorității. Aceste concepții și realizări ale funcției (geniale în sine), ajung totodată sub condițiile cadrului impunător în două pericole și poziții tensionate. Un stat sau o comunitate pot fi ideologizate, pot fi deformate de o anumită grupă de persoane, partide sau de un spirit al timpului, în așa măsură că funcționarul ajunge în poziții de tensiune insuportabile.

Interesele adevărate și reale ale comunității merg despărțite. Puterile dominante și servirea pretinsă de conștiință sau de contextele sociale, se abat unul de la altul. Celălalt pericol este neclaritatea vieții publice. Nu numai reprezentarea cercurilor conducătoare, ci de asemenea curente morale, prezentările spiritului prin medii și alte grupe în care este formată o părere, devin tot atât de variate, în parte conflagrante, în parte vizibil incompatibile nu numai față de sensul comun, ci de asemenea chiar față de funcție cu privire la adevăratele și realele interese ale vieții și comunității. În astfel de situații ar putea mai întâi să fie fructificată tensiunea între persoană și funcție. Vis-à-vis de comunitatea ideologică în care funcția trebuie să fie stăpânită și potrivită, ar trebui ca persoana integră să încerce să păzească integritatea și demnitatea funcției împotriva presiunii din jur. Față de



masivele, diferențiatele, neobservatele și neomogenele comunități ar trebui ca persoana însărcinată cu funcție să nu cedeze intereselor unei grupe oarecare, presiunii unei tendințe de dezvoltare mediocre pentru a reprezenta relativizând și depășind adevărata comunitate. Exact în această poziție a problemei mi se pare că ajunge astăzi funcția în criză, iar așa-zisul purtător al funcției este într-o situație fără ieșire. Cum ar putea să fie făcute demne de crezare competența și demnitatea funcției, recurgând la persoană, când toată cultura caută adevărata persoană în individualizarea și subiectivizarea care cresc mereu? Cum ar putea persoana să-și impună observația sa și părerile generale într-o cultură care deplasează perspective în marile grupuri de populație sub bănuiala unilateralității?

În viața concretă individul presupus demn de crezare și implicat poate corespunde așteptărilor atât în retractările proprii cât și în năzuințele care sunt legate de controlul și sprijinul funcției prin persoană.

Greutatea de a intercepta subiectiv problemele funcției descrise subiectiv și obiectiv prin persoană – aceasta mi se pare, în prezent, întrebarea generală cu privire la „funcție“, de care este interesată de asemenea Biserica. Întrebare specific teologică și bisericească cu privire la funcție care se intersectează cu aceasta, cu care însă nu este identică, ci se arată mai complicată dar plină de speranță totodată.

Cu toate acestea, este o abordare a problemei care depășește întrebările antropologice în general.

Traducere de asist. VASILE CRISTESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă – Iași

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser versucht auf die schwierige, bis heute unerklärte Frage nach der Person und ihrer Bestimmung zu antworten. Es wird von ihm das Bild der Maske benutzt, ohne damit bei der alten prosopographischen Auffassung zu bleiben. Vielmehr entdeckt er die tiefe, sinnvolle Realität der menschlichen Person, deren Offenbarung eine grössere Offenheit als die momentanen Erscheinungen des Individuums hinter der Maske ausdrückt.

Die Person kann das weitere Spektrum von Erwartungen beeinflussen. So verstanden, widerspricht sie dem Verständnis des Menschen, das sich besonders auf den Rückzug hinter die Maske konzentriert und in eine „Subjektivierung der Person“ gerätet, ohne dadurch von einem kommunikativen Prozess im Anschluss an die anderen Personen sprechen zu können. Also hinter der Maske scheitert Individualität, Subjektivität, Selbstbeziehung zu liegen, was den modernen Bewusstsein an der Person bedeutend geworden ist.

Die negativen Folgen des modernen Rückzugs hinter die Maske werden erkennbar, sobald die Menschen sich in kommunikativ ausgedehnten und unübersichtlichen öffentlichen Umgebungen bewegen. Hiermit kann die moderne Propagierung von Individualität, Selbstbezug, Subjektivität allein keine starke und authentische Person hervorbringen. Sie führt zur Kult des Narzissismus, der maximalen Steigerung der Individualität.

Um diese Richtung vermeiden zu können, soll die heutige Kultur auf die höchst-reduktionistische Personenkonzepte verzichten.

„MISTERELE“ LUI MIRCEA ELIADE

Preot prof. dr. WILHELM DANCĂ
Institutul Teologic Romano-Catolic din Iași

O dată cu trecerea anilor, caracterul „misteric“ al operei lui Mircea Eliade se adâncește tot mai mult. Comentariile sau discuțiile care se fac în jurul ei în loc să lămurească îi sporesc și mai mult „taina“. S-ar părea că așa stau lucrurile și cu teza de doctorat pe care subsemnatul a susținut-o la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma, Italia, în ziua de 18 mai 1996. Intitulată Definitio sacri. Sacral ca „ceea ce este semnificativ“ și ca „destinul“ în relația sa cu metoda istorico-fenomenologică în opera lui Mircea Eliade, lucrarea a fost publicată în limba italiană în 12 septembrie 1996. Deși în sine faptul nu-i adaugă un merit aparte, amintim totuși că este prima lucrare de doctorat susținută de un preot romano-catolic din România, după căderea regimului dictatorial din 1989, la Universitatea călugărilor iezuiți din Cetatea Eternă.

Lucrarea a voit să fie și un omagiu adus lui Mircea Eliade cu prilejul aniversării a zece ani de la trecerea sa în lumea de Dincolo.

Disertația este o analiză critico-interpretativă a gândirii lui Mircea Eliade despre categoria sacrului. Orizontul lucrării se situează între fenomenologia și istoria religiilor; referința la antropologia sau filosofia religiei este numai orientativă și globală. Acest fapt nu poate fi considerat o lipsă căci problemele care țin de religie sau de religii sunt foarte numeroase, iar prisma prin care privesc fenomenele religioase, anume cea a înțelegerii, definirii și interpretării sacrului, este utilă și altor discipline colaterale.

Reparcuregând, constat că drumul făcut, este bi-facial, adică prezintă două chipuri: unul este filosofic și altul, istorico-religios. Din acest motiv, este posibil ca lucrarea să nu fie privită cu ochi buni nici de filosofi, datorită numeroaselor aspecte care țin de istoria religiilor, nici de istoricii religiilor pentru că este prea filosofică. Am fost conștient de acest pericol chiar de la început căci *volens-nolens* ne lovim de așa ceva în orice lucrare ce se vrea inter-disciplinară și metodologică. Fără îndoială, orice știință care vrea să fie rodnică și în afara propriului câmp de observație trebuie să se deschidă dialogului și să caute o astfel de sinteză încât să poată găzdui perspective diferite.

Dar iată problemele care sunt discutate în această teză: Mircea Eliade consideră că sacrul este obiectul religiei sau al istoriei religiilor, poziție cu care nu sunt de acord. Sacral, cu sensul de Realitate Ultimă, este acel *quid* unic și ireductibil prezent în fiecare fenomen religios. Limbajul adecvat pentru a vorbi despre sacru este simbolul. Prin urmare, definițiile sacrului nu pot fi exprimate în termeni logico-discursivi, conceptuali, dar simbolici sau pozitivi. Sacral este un dat al conștiinței, mai afirmă autorul nostru, sau un semn din această lume ce implică

o dialectică simbolică de tipul relației *fragment-tot*. Totodată, sacralul este transcendent și, în acest caz, se confundă cu divinul. În operele științifice, Mircea Eliade demonstrează o anumită preferință pentru înțelegerea sacralului ca *ceea ce este semnificativ și inefabil*, iar în operele literare sacralul este totuna cu *destinul*. Cu aceste două sensuri, sacralul indică o situație existențială diferită în raport cu celelalte momente din viața lui *homo religiosus*. În fine, sacralul îmbracă diferite forme în viața religioasă, de aceea metoda studierii lor trebuie să țină cont de latura istorică și, simultan, de dimensiunea lor transcendentă. Metoda lui Mircea Eliade este numită de unii specialiști ca istorico-fenomenologică, însă accentul trebuie să cadă asupra morfologiei, care printr-un efort hermeneutico-simbolic subliniază latura spirituală a fenomenului religios. În privința metodei, menționăm faptul că autorul nostru a fost influențat în anii studenției de Nae Ionescu, profesor la Universitatea din București.

Mircea Eliade nu este clar atunci când interpretează și definește sacralul. Totuși, avem de a face cu unul dintre autorii cei mai fecunzi din literatura istorico-religioasă a timpului nostru. În disciplina istoriei religiilor, mulți îl consideră un adevărat deschizător de drumuri.

Datorită vastității și complexității operei sale, orice analiză sistematică a vreunei probleme, trebuie să țină cont de caracterul organic al scrierilor lui M. Eliade. Însă, dubla formație, occidentală și indiană, îngreunează înțelegerea ideilor exprimate. Până de curând, exista o altă dificultate, anume faptul că operele sale din tinerețe nu erau accesibile cititorilor, decât cu excepția unora dintre ele și în număr redus. Acum, după căderea regimului comunist-dictatorial din România în 1989, bibliotecile, arhivele de stat și cele particulare s-au deschis, iar accesul la opera eliadiană este îngăduit oricui.

Schimbarea climatului cultural în România a fost unul dintre motivele care m-a determinat să aleg ca direcție a cercetărilor mele doctorale opera lui M. Eliade. În legătură cu aceste motive, aș vrea să mai amintesc încă unul, anume familiarizarea cu gândirea lui Mircea Eliade dobândită în timpul pregătirii tezei de licență, susținută tot la Universitatea Gregoriană din Roma în sesiunea de vară a anului 1993. În redactarea tezei, în care îmi propuneam să individualizez *Omul ca simbol* în „*Memoriile*” lui Mircea Eliade, am fost călăuzit de profesorul Sante Babolin.

Definitio sacri, spre deosebire de alte lucrări care își propuneau să arate influența culturii hinduiste în opera lui Mircea Eliade, structura mitico-simbolică a gândirii sale sau anti-reducționismul și anti-istoricismul său metodologic, tratează o problemă nouă. Este vorba de interpretarea și definirea sacralului prin prisma dimensiunii transcendente a acestei categorii, care depinde totdeauna de o anumită metodă și o anumită orientare filosofică. Tot aici, mai adaug încă două scurte observații: a) am avut prilejul să consult unele texte inedite ale lui Mircea Eliade și Nae Ionescu; b) metoda care stă la baza cercetărilor mele asupra dimensiunii transcendente a sacralului la Mircea Eliade este istorico-fenomenologică comparată, o metodă inter-disciplinară și anti-reducționistă. Deci, împotriva pozitivismului, a neo-pozitivismului și a reducționismelor de orice fel, consider religia sau fenomenul religios *ca un tot legat de o dimensiune transcendentă*.

Teza este structurată fundamental în trei părți logice, strâns legate între ele. În prima parte vorbesc despre relațiile dintre Nae Ionescu și Mircea Eliade. Discursul

cuprinde orientarea filosofică ionesciană, centralitatea metodei empirico-formale în studiul faptelor religioase, experiența religioasă, divinul ca *sanctum*.

Am pornit de la următoarea afirmație a lui Mircea Eliade din prefața cărții, *Yoga. Nemurire și libertate*, care este o reeditare îmbunătățită, douăzeci de ani mai târziu, a tezei sale de doctorat. Citez: „lui Nae Ionescu, îi datorez inițierea și orientarea mea filosofică”¹.

Dintre autorii și filosofii care au influențat gândirea ionesciană, îi amintesc pe Platon, Augustin, Bonaventura, Anselm, Nicolaus Cusanus și misticii renani. Poziția filosofică a lui Nae Ionescu, atât cât ne interesează aici, se poate înțelege prin felul în care concepe atitudinea conștiinței în raport cu Realitatea Ultimă filosofică și religioasă. O astfel de atitudine este definită prin două situații fundamentale: a) experiența imediată a unei realități supranaturale; b) experiența prin care, rămânând într-o stare divizată, subiectul poate întrevădea, indirect, datorită transparenței obiectului, Realitatea Ultimă.

În primul caz, avem de a face cu o *situație ontologică*, deoarece fundamentează gândirea asupra ființei, așa cum se poate vedea în ontofaniile primitive, în paradigmele mitologice ale societăților tradiționale, în Ideile-arhetip și în doctrina *anamnesis*-ului din ontologia platoniană, în gândirea identității paradoxale dintre spiritul individual (*atman*) și spiritul universal (*Brahman*) din cultura indiană, în coincidența subiect-obiect din contemplația mistică etc.

A doua situație, care privește experiența *mijlocită* a absolutului, poate fi considerată ca reflexul condiției divizate a conștiinței. Aici, întâlnirea dintre om și Realitatea Ultimă este indirectă și casuală, deci nu oferă o certitudine stabilă conștiinței divizate care cere mereu o nouă bază probatoare. Această situație se poate numi *calea cosmologică* a apropierei de Realitatea Ultimă, deoarece Realitatea Ultimă este pusă ca *obiect*, asemănător cosmosului, iar sinele individual – redus la situația de subiect cunoscător – caută dramatic să se recunoască pe sine însuși.

Soluția ontologică o întâlnim în textul biblic, *Eu sunt cel care sunt* (Exod 3, 14), sau în experiența indiană, *ta twam atsi* (tu ești acesta – Brahman) dar în sens pozitiv, ca și expresia upanișadică *anyad eva*, reluată de R. Otto prin celebra sintagmă, *ganz Anderes* (cu totul altfel), dar în sens negativ. În aceste cazuri Ființa se revelează ca evidență imediată în conștiința omului.

Calea cosmologică o întâlnim în psalmul biblic care afirmă: *Cerurile vestesc slava lui Dumnezeu...* (Psalmul 19). Evident că în acest caz se poate vorbi de o *re-cunoaștere* a Realității Ultime *mijlocită* de transparența simbolică a cosmosului. Când elementul ontologic sau Transcendentul nu mai există sau este uitat, cosmosul își pierde transparența, iar existența nu mai are nici o semnificație.

Dacă aceste două modele ale relației dintre om și Realitatea Ultimă sunt universale, susține Nae Ionescu, pierderea Transcendentului, în schimb, poate fi individuată într-un moment istoric precis: este momentul filosofiei Renașterii și a Iluminismului, care a coborât Transcendentul la nivelul conștiinței umane. De atunci încolo, avem de a face cu o viziune subiectivă și cantitativă a universului, în care omul a devenit măsura tuturor lucrurilor.

Cât privește viziunea subiectivă și cantitativă a existenței umane din cultura occidentală, Ionescu afirmă că începutul ei îl constituie poziția nominalistă. Soluția la lipsa de sens a cosmosului și a existenței, în general, trebuie să urmeze calea

¹ M. Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, București, Editura Humanitas, (1993) 1997², p. 14.

cosmologică bazată, însă, pe elementul ontologic. De fapt, fără elementul non-condițional, prezent în spiritul uman în momentul în care ia act de problema Ființei, se riscă pierderea bogăției Realului și se favorizează un tip de cunoaștere în care sensul dispare.

Revenind la Mircea Eliade, putem observa în gândirea sa unele elemente specifice poziției ionesciene: importanța experienței în procesul cunoașterii, concepția despre viață și despre existență ca o ipostază a realului, opoziția față de filosofia post-renascentistă caracterizată de viziunea panteistă și cantitativă a lumii, interesul pentru filosofia Renașterii concretizat în teza de licență² și cel pentru filosofia indiană Samkhya și tehnicile Yoga în teza de doctorat³.

Relația dintre Mircea Eliade și Nae Ionescu se vede mai bine când este vorba de metoda ce trebuie aplicată în istoria creațiilor spirituale, în general, și a formelor religioase, în particular. Metoda ionesciană, numită de discipolii săi empirico-formală, o întâlnim mai întâi în cursurile de istoria logicii. Aceeași metodă, însă, a fost întrebuințată și în prelegerile de filosofia religiei⁴. Pe scurt, orice analiză a fenomenului religios trebuie să parcurgă următoarele etape: empirică, morfologică, tipologică și structurală. Punctul de plecare este realitatea în care fenomenele religioase se întâlnesc la nivelul experienței concrete. O experiență religioasă presupune totdeauna un subiect (umanul) și un obiect (divinul), cu o dublă mișcare între acești doi poli. Comparatismul și clasificarea actelor religioase conduc la identificarea unei forme în stare să descrie fenomenul religios. Împotriva senzualismului englez și a nominalismului modern, Nae Ionescu susține că formele se înscriu într-o unitate organică, conform gradului de apropiere de resortul intim (ideea plonică, *typos*-ul, esența) al fenomenelor sau evenimentelor.

În ochii lui Ionescu, formele, tipurile și structurile fenomenelor religioase sau spirituale există în mod real, și anume, din punct de vedere metafizic, au o substanță, dar, repet, ele nu există decât într-o unitate organică. Orice element din această unitate organică conține formele generale ale unității în care se încadrează funcțional.

Metoda ionesciană este folosită de Mircea Eliade în unele lucrări fundamentale, cum ar fi, *Tratatul de istoria religiilor*⁵, *Sacru și Profan*⁶, *Nostalgia originilor*⁷ etc., dar discipolul nu vorbește niciodată în mod explicit despre această filiațiune metodologică. După părerea mea, motivul tăcerii lui Eliade nu este lipsa de onestitate, ci dorința de a evita critici și discuții cu caracter politic. Menționez că nu m-am oprit asupra aspectelor politice ale relației dintre M. Eliade și N. Ionescu, ci numai asupra celor intelectuale, filosofice.

Nae Ionescu nu era un istoric al religiilor, totuși în lecțiile sale de fenomenologie a religiilor a atins anumite probleme de istorie a religiei. De exemplu, considera experiența religioasă drept esențială pentru înțelegerea și însușirea conceptului de religie, iar în studiul *istoriei religiei*, arăta că nu pot fi ignorate următoarele puncte metodologice: antireducționismul vieții spirituale, adică fenomenul religios nu se explică prin sociologie, psihologie, filosofie etc., pentru că este un fenomen

² M. Eliade, *Contribuții la filosofia Renașterii*, București, Colecția „Capricorn”, 1984.

³ M. Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la Mystique indienne*, Bucarest – Paris, Paul Geuthner, 1936.

⁴ N. Ionescu, *Prelegeri de Filosofia Religiei*, Cluj, Biblioteca „Apostrof”, 1994².

⁵ M. Eliade, *Tratatul de istorie a religiilor*, București, Editura Humanitas, 1992.

⁶ M. Eliade, *Sacru și Profan*, București, Editura Humanitas, 1995.

⁷ M. Eliade, *Nostalgia originilor*, București, Editura Humanitas, 1994.

autonom, viziunea calitativă a lumii și a existenței care participă simbolic la o semnificație ascunsă, un anumit mod de a concepe istoria care pune în evidență aspectul spiritual și în fine, înțelegerea prin *typos*, care implică experiența unui obiect sau eveniment.

Pe de altă parte, Mircea Eliade nu a fost filosof, în sensul adevărat al cuvântului, în timp ce Nae Ionescu era înainte de toate un bun logic. Prin urmare, între unul și celălalt, întâlnim și deosebiri. Astfel, Nae Ionescu este mai clar și precis când este vorba de folosirea unor termeni filosofici sau religioși. Pentru dânsul există o distincție între filosofie și religie, deoarece instrumentele de lucru și căile urmate sunt diferite, deși ambele discipline își propun să ajungă la o Realitate Ultimă sau la un adevăr care mântuiește. Într-un alt moment, Nae Ionescu face o deosebire între religia naturală și religia pozitivă și atrage atenția că religia naturală nu se confundă cu metafizica. Religia naturală și cea pozitivă presupun revelația în același grad, cu diferența că în cazul religiei pozitive contactul cu divinul este considerat imediat în raport cu anumite persoane sau împrejurări. În fenomenologia religiei, Ionescu subliniază că termenul de religie se referă la religiozitatea naturală. Noțiunea de religie se precizează prin experiența religioasă și orice religie începe prin revelația divinului sau a ceea ce este crezut ca divin; sensul acestei categorii este acela de Realitate Ultimă.

Deși M. Eliade păstrează de la N. Ionescu procedura simbolică pentru a determina al doilea pol al experienței religioase, totuși nu indică obiectul acestei experiențe cu termenul de divin sau de *sanctum*, cum făcea maestrul său, ci cu termenul de *sacru*. Prin această opțiune, M. Eliade riscă anumite răstălmăcirii sau interpretări greșite.

Cât mă privește, susțin teza că sacrul nu este egal cu divinul, ci reflexul *altcuiva*, care în mod generic se poate numi Realitatea Ultimă. Împreună cu profesorul G. Magnani, care mi-a fost îndrumător în cercetările mele doctorale, consider termenul de Realitate Ultimă ca analog și nu univoc. Cu alte cuvinte, conceptul include în act toți inferiorii săi despre care se predică: Transcendentul, Divinul. De această interpretare nu este departe nici Nae Ionescu, însă el distinge două tipuri de determinări în raport cu divinul: prima, divinul ca *sanctum*, intuit simbolic și, apoi, divinul ca o ființă spirituală, bună, dreaptă etc., determinat intelectual prin analogie.

În opera lui Mircea Eliade, nu am găsit aceste precizări terminologice în mod explicit, dar am demonstrat că le presupune, deși în mod confuz, deoarece păstrează, atunci când vorbește despre sacru, termenii de *experiență*, *revelație*, *simbol*. Cu toate acestea, pentru a percepe semnificația generală a operei eliadești, anume contribuția sa la *recuperarea* sacrului, trebuie plecat nu de la religiozitatea orientală, prima tentație în cazul lui Mircea Eliade, ci de la cea a culturii occidentale, în care el s-a format inițial și în care desacralizarea este în plin proces de desfășurare.

În partea a doua a tezei, am tratat despre raportul categoriei sacrului cu istoria religiilor și cu metoda istorico-fenomenologică comparată, apoi am analizat problema definirii sacrului.

Astfel, am pus în discuție afirmația lui Eliade conform căreia obiectul religiei sau al istoriei religiilor ar fi sacrul, arătând că alături de transcendența de tip simbolic, el admite și o transcendență temporală, alta de tip indian și în sfârșit, una specifică divinului. Aceste diferite tipuri de transcendență dau loc unor interpretări ale sacrului în care semnificația acestuia se epuizează la nivelul

energiilor rătăcitoare prin univers sau la nivelul realităților ontice. Dar opțiunea lui Eliade pentru natura sau dimensiunea transcendentă a sacralului se întărește când este vorba de metoda ce trebuie urmată în istoria religiilor. În cuvinte puține, avem de a face cu o morfologie hermeneutico-simbolică ce ia în considerație și aspectele empirice ale fenomenelor religioase.

În această privință, am subliniat contribuția lui Mircea Eliade la metodologia istorico-religioasă, și anume, efortul de a descifra într-un *fapt religios*, deși este condiționat întotdeauna de momentul istoric și de stilul cultural al epocii, situația existențială care l-a făcut posibil. De aceea, misiunea istoricului religiilor, după Eliade, este aceea de a integra datele religioase într-o perspectivă generală și, în acest sens, istoricul în chestiune acționează ca hermeneut.

Totuși, M. Eliade nu împărtășește toate implicațiile filosofice occidentale care se ascund sub termenii de hermeneutică și fenomenologie; din acest motiv, am considerat că metoda eliadescă are un caracter *eclectic*. De fapt, perspectiva istorico-fenomenologico-hermeneutică îi permite lui Eliade descrierea fenomenologică în sensul unei morfologii comparate, deoarece scopul său era acela de a descoperi structurile sau arhetipurile încarnate în timp și spațiu. Aici, accentul cade pe *fenomenologie*, întrucât numai reducția fenomenologică, *epoché*, poate revela structurile fenomenelor religioase. Așa după cum arată și I. P. Culianu, termenul de *structură* urmează înțelesul arhetipului și are mai multe semnificații: prototip în sensul morfologic, model preformativ al conștiinței în sens psihologic, categorie a-istorică preformală în sens ontologic. Însă, a aplica metoda fenomenologică la hermeneutică, subliniază S. Al-George⁸, înseamnă să asimilezi transcendentul la transcendental: *structura și semnificația*, subiectul și obiectul se confundă. Evident, am avea de a face cu un tip de cunoaștere solipsistă.

Totuși, Mircea Eliade separă aceste două discipline: putem vorbi de un nivel metodologic care se referă la dezvăluirea semnificațiilor structurilor simbolice și de unul teoretic care se referă la interpretarea sacralului. La acest nivel, autorul nostru propune diferite modalități de lectură ale sacralului: opoziția sacru-profan, dialectica hierofaniilor, dialectica simbolică și *adevărată* dialectică a sacralului. Când privește aspectul metodologic, Mircea Eliade este influențat, cum am mai spus, de Nae Ionescu, în vreme ce la nivel teoretic gândirea lui are anumite legături cu R. Otto, E. Durkheim, și în chip particular, cu cultura indiană. Cu toate acestea, caracteristica viziunii eliadiene despre sacru constă în afirmarea metodei antireducționiste și în efortul de sinteză și unificare.

Către sfârșitul vieții, Mircea Eliade arată o anumită preferință pentru *adevărată dialectică a sacralului*. Această modalitate de lectură de inspirație indiană explică sacral empiric cu ajutorul unor concepte, cum ar fi *coincidentia oppositorum* (coincidența contrariilor), *ruptura de nivel*, *camuflarea sacralului* și *religiozitatea cosmică*. Aceste concepte sunt susținute de o teorie conform căreia asemănarea separă iar deosebirea unește.

Prin această interpretare, Mircea Eliade se distanțează de Durkheim care admitea între sacru și profan o opoziție radicală sau substanțială⁹. Însă, autorul nostru afirmă că între sacru și profan există o anumită afinitate: unul se poate transforma

⁸ S. Al-George, *Arhaic și Universal. India în conștiința culturală românească*, Bacurești, Editura Eminescu, 1981, pp. 197-198.

⁹ E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, Editura Polirom, 1995, p. 374.

în celălalt și invers. Asemănarea adevăratei dialectici a sacralului cu gândirea indiană pune în discuție și raportul cu R. Otto pentru care sacralul este o realitate complet diferită de relațiile naturale¹⁰. De fapt, Mircea Eliade va căuta să găsească un conținut și pentru termenul de profan, care în gândirea indiană nu are un echivalent. Astfel, M. Eliade numește profanul cu termeni ca *haos precosmogonic*, *pseudoreal*, *ireal* care corespund termenului indian *Maya*. În acest caz, cei doi termeni ai dihotomiei sacru-profan nu sunt în mod total contrari, ci unul în raport cu celălalt sunt simultan asemănători și deosebiți. Profanul se poate transforma în sacru deoarece, ca și *maya* ascunde și revelează Realitatea Ultimă. Așadar, *adevărata dialectică a sacralului* este în legătură cu dialectica indiană unde Realitatea Ultimă ca realitate primordială, include toate virtualitățile și, drept urmare, termenii contrari au ceva în comun și se explică reciproc. Este vorba aici de o participare formală și pentru a spune cum are loc această participare Mircea Eliade se va servi de noțiunea de simbol.

Asupra raportului dintre simbol și sacru m-am oprit în ultima parte a tezei, deoarece pentru Mircea Eliade, *homo religiosus* este în același timp și *homo symbolicus*. Prin simbol, omul intră într-o realitate care îl precede și îl transcende. Eliade insistă în opera sa asupra simbolului trăit, de aceea am raportat simbolul la istorie, subliniind efortul savantului român de a demonstra primatul teoriei în mentalitatea arhaică și tendința conștiinței umane de a totaliza.

Într-un al doilea moment am vorbit despre raportul dintre simbol și hierofanie, hierofania fiind o manifestare a sacralului. Dacă simbolul face să se participe la transcendent, hierofania consacră un obiect profan. Simbolul este superior hierofaniei, deoarece tot ceea ce nu este consacrat de o hierofanie poate deveni sacru datorită participării la un simbol. În plus, simbolul însuși poate deveni o hierofanie și astfel, prelungește procesul hierofanizării. În legătură cu acest proces, susțin ideea că el este în ultimă analiză o lucrare a omului care caută să refacă simbolic ruptura sa de divin. Diferența dintre simbol și hierofanie constă în faptul că, în timp ce experiența sacralului presupune o ruptură între sacru și profan, simbolul garantează totdeauna solidaritatea cu sacralitatea. În sens restrâns, cuvântul simbol ar trebui rezervat pentru acele simboluri care prelungesc o hierofanie; în sens larg, totul poate fi un simbol, de la kratofania cea mai elementară până la maxima hierofanie, și anume, Iisus Hristos. Din cauza acestei relații dintre hierofanie și simbol, Mircea Eliade vorbește și de o dialectică a simbolului care nu este egală cu dialectica sacralului. Deși simbolul poate prelungi o hierofanie, totuși nici o religie nu poate acumula toate hierofaniile, deci, prin urmare, alături de obiecte sacre vor exista întotdeauna și obiecte profane.

Analizând problema polivalenței simbolurilor, am observat că orice hermeneutică a gândirii simbolice trebuie să accepte aprioric o logică antinomică și să rupă relațiile cu tradiția logicii aristotelice, din cauza univocității care caracterizează discursivitatea și gândirea empirico-rațională. Influențat de gândirea indiană, Mircea Eliade concepe hermeneutică nu ca o ieșire din nesiguranță, ci ca o instalare deliberată în zona ambiguității, o zonă în care își găsesc rădăcinile poezia,

¹⁰ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 1936. Am consultat versiunea românească: *Sacral*, Cluj, Editura Dacia, 1996, pp. 9–14.

fantasticul, filosofia, ca și știința. Ținând cont de această perspectivă eliadiană, am interpretat sacrul ca o Realitate Ultimă care în timp ce se revelează în același timp se ascunde. O exemplificare a acestui mod de interpretare a sacrului o găsim în operele literare ale lui Mircea Eliade.

Cât privește literatura lui M. Eliade, m-am oprit asupra atmosferei sacre sau fantastice în care se desfășoară viața personajelor. Ca modalitate de realizare a unei astfel de atmosfere, amintesc câteva tehnici literare specifice lui Eliade: dedublarea personalității și a conștiinței prin deplasarea aceluiași personaj între două planuri ale realului, ambivalența evenimentelor care ascund în spatele lor o anumită formă misterioasă ce dă sens și la ceea ce nu se poate înțelege etc. O astfel de obiectivitate formală a evenimentelor este numită de Eliade cu termenul de *destin*.

În ultima parte a tezei am tratat modalitatea realizării experienței sacrului într-o lume desacralizată. În această privință, M. Eliade consideră că omul rămâne prizonier intuițiilor sale arhetipice în raport cu diferite luări de poziție existențiale în univers. Datorită structurii mitico-simbolice a conștiinței umane, sacrul sau ceea ce este semnificativ, adevărat și real, nu dispăre niciodată. Nici în momentele cele mai secularizate ale istoriei, sacrul nu este absent căci îl putem găsi refugiat în *inconștient* sau camuflat în obsesiile și în dorințele profunde ale ființei umane. Creațiile literare și, în general, creațiile culturale, constituie exemple ale acestei prezențe noi a sacrului pentru acela care știe să vadă și să citească semnele. Astfel, omul desacralizat, cu ajutorul memoriei și printr-o justă atitudine față de istorie, poate face experiența a ceva care să fie *semnificativ și adevărat*.

Limbajul experienței sacrului camuflat din literatura lui Mircea Eliade este *destinul*, un termen asemănător cu cel de simbol, întrucât unifică, dar este mai puternic, arată S. Al-George, dacă îl considerăm din perspectiva relației semn-semnificație, deoarece destinul totalizează și se semnifică doar pe sine însuși.

În concluzia tezei, am căutat să subliniez efortul lui Mircea Eliade pentru a impune o viziune sacră, calitativă și simbolică asupra existenței umane.

Consider *Definitio sacri* o contribuție modestă la continuarea dialogului inter-religios pentru că interpretează sacrul ca Realitate Ultimă, originară, co-existențială omului. Totodată, lucrarea poate constitui o indicație orientativă pentru antropologia filosofico-religioasă, întrucât promovează înțelegerea omului ca un căutător de *sinteză și teorie*. În acest sens, mi se pare semnificativ pentru timpurile noastre imaginea lui *homo religiosus* despre care vorbește Mircea Eliade în opera sa: un om cu *acoperișul deschis* care urmează exemplul Vieții, iar Viața se manifestă într-o multitudine de forme, toate adevărate și reale întrucât îi aparțin omului, dar nici una din ele definitivă. Fără îndoială, *homo religiosus* de ieri și de azi, prin felul său de a fi în lume, aduce un umil omagiu complexității realului din care și el face parte.

Mai adaug un singur cuvânt. O cumplită criză de artrită, cauza „plecării” lui M. Eliade din această lume, l-a surprins cu o carte în mână¹¹. Ultimul gest al lui Eliade muribund, îmi îngăduie să închei această prezentare cu proverbul latin: *Quaerentes vigiles inveniamur!*

¹¹ Al. Parui, *Dar Destinul hotărâse altfel....* în: M. Eliade, *Memorii II-Anexe*, (ediție îngrijită de M. Handoca), București, Editura Humanitas, 1991, p. 200.

SUMMARY

This essay put forth the scientific and literary vision which Eliade has about the sacred.

The first part is focused on the dependence of Mircea Eliade upon the philosophical teaching of Nae Ionescu. The discourse embraces the centrality of the empirical and phenomenological method in the study of the religious facts, the religious experience, the divine as *sanctum*. The second part considers directly the category of the sacred with regard to the history of religions and to the historical-phenomenological method. This part is concluded with a critical presentation of the definition of the sacred: after occidental manner, the sacred has the sense of Ultimate Reality, Transcendental, which develops an ontological function, and after indian manner, the sacred, always with the sense of Ultimate Reality, has the role to be a sign within the human mind. Here it is underlined the effort of the romanian author to define the sacred in positiv terms and not logical or rational. The transcendental essence of the sacred has four senses: indian, symbolical, temporal and that specific of the divine. Then it is indicated the modality which Eliade employs to read the sacred, that is the dialectic of the sacred-profane, the dialectic of the symbol, the dialectic of the hierofanie and the true dialectic of the sacred. The last part sheds light up the relation between the sacred and the symbol as specific language of the Ultimate Reality, the understanding and the experience of sacred as *meaning* in the scientific works and as *destiny* in the literary works. Finally, it is explained the *true* dialectic of sacred in sense of the desecration which accompanies all of the religions.

The effort of Mircea Eliade to theorize and to unify is a sign of an ontological vision about the world and the human existence, which he has as a result of his double education: european and indian one.

BIBLIA PAUPERUM

Un exemplu de exegeză biblică medievală aplicată

CONSTANTIN JINGA

Biblia Pauperum nu este o Biblie, ci un nume așternut pe o carte medievală ce cuprinde patruzeci de xilografuri, reprezentând scene cu tematică biblică, deosebită prin modul ingenios de a reuni textul cu imaginea, semnul cu ideea. Problemele pe care le ridică această carte cititorului contemporan sunt de-a dreptul fascinante, nu atât prin originalitatea, cât prin destinația, uneori cu totul neașteptată, la care poți ajunge mergând pe firul sensurilor simbolice depozitate de-a lungul timpului în reprezentările grafice.

Preambul

Înainte de a trece la descrierea propriu zisă a *Bibliei săracilor*, considerăm important să aruncăm o foarte scurtă privire asupra câtorva *Biblii* ilustrate și asupra unor xilografuri medievale, acestea din urmă provenite mai cu seamă din nordul Europei, pentru a așeza astfel cartea pe care o studiem în contextul ei imediat.

Scurt excurs în lumea Bibliilor ilustrate medievale

Călugării-cărturari ai evului mediu au rămas în conștiința veacurilor, printre altele, și datorită măiestriei lor cu totul deosebite de a ilustra manuscrise și de a edita, ulterior, *Biblii* în imagini. Sunt doar câteva astfel de ediții asupra cărora ne-am oprit aici: *Bible Moralisée*, *Bible Historiée*, *Bible Allégorisée* și *Emblèmes Bibliques* – toate fiind lucrate în Franța secolului al XIII-lea. J. A. Howlett susține ideea că în realitate ar fi vorba despre o singură operă prin care se propun trei perspective de lectură ale evenimentelor relatate în *Sfânta Scriptură*, astfel încât „lectorul” să fie condus spre concluzii ținând de domenii distincte: alegoric, moral, doctrinar, etc.¹ Vom descrie aici, foarte pe scurt, doar două dintre aceste ediții.

Bible Moralisée se prezintă sub forma unui manuscris superb ilustrat, care la ora actuală se află împărțit în trei fragmente: o parte la Biblioteca Bodleiană din Oxford (224 de file), o alta la Biblioteca Națională din Paris (222 de file; aici se află și un specimen din ediția a doua a cărții: MS. Français No. 167 – oarecum mai simplă decât prima) și ultima, la British Museum din Londra (178 de file).

¹ Vezi J. A. Howlett, *Picture Bibles*, Transcribed by Bryan R. Johnson from *The Catholic Encyclopedia*, copyright ©1913 by the Encyclopedia Press, Inc. Electronic version copyright ©1997 by New Advent, Inc. <http://www.knight.org/advent/cathen/02546a.htm>. Cea mai mare parte din informațiile cuprinse în acest paragraf sunt preluate din eseu lui J. A. Howlett.

Din fragmentul păstrat la British Museum lipsesc șase file. Volumul ar cuprinde în total 630 de file scrise și ilustrate pe o singură parte. Evident, cartea nu conține textul integral al *Bibliei*, ci doar scurte citate. Referințele scripturistice nu par a fi menite să asigure o coerență diegetică întregului și nici nu servesc drept legende la ilustrații. Sensul lor se combină cu semnificațiile reprezentărilor grafice și constituie baza unor învățături de credință sau morale. Ilustrațiile sunt realizate cu multă finețe și îndemănare.

Bible Historiée toute figurée este o lucrare ceva mai târzie, datând de la sfârșitul secolului al XIII-lea și începutul secolului al XIV-lea. Cartea s-a păstrat în mai multe variante manuscrise, dar cea mai bogată se află probabil la Biblioteca Națională din Paris (MS Français No. 9561). Planul este similar cu cel al ediției descrisă mai înainte. Diferă de aceasta prin selecția pasajelor scripturistice pe care le prezintă și prin textele citate, acestea din urmă conducând la alte explicații alegorice. Fiecare pagină este împărțită, în plan orizontal, în două: partea de sus ilustrează trei scene din Vechiul Testament, iar partea de jos prezintă trei secvențe corespondente acestora din Noul Testament. Concordanța dintre evenimentele relatate în cele două Testamente este tratată pe 129 de pagini. Pe ultimele 76 de pagini sunt ilustrate cronologic evenimente din viața Mântuitorului Hristos și a Prea Curatei Maicii Sale.

Important este de reținut că, dincolo de specificul fiecărei cărți în parte, ambele propun o perspectivă de lectură axată pe același principiu de interpretare biblică: sublinierea legăturilor tipologice dintre evenimentele relatate în Vechiul Testament și cele din Noul Testament.

Scurt excurs în lumea xilogravurilor medievale

Avril Henry² găsește că cel mai rar și mai enigmatic florilegiu de xilogravuri va fi fost probabil *Alfabetul Grotesc*, în ediția din 1464. Nu se știe dacă a circulat vreodată sub forma unui volum încheiat. Este cunoscut doar ca o colecție de 23 de pagini, reprezentând literele alfabetului (fără *J*, *U* și *W*), plus încă una, finală, împodobită cu un ornament floral. Textele explicative sau de vreun alt fel lipsesc, mesajul fiind lăsat cu totul în seama expresivității formale a literelor. Compoziția acestora este vie și delicată, în același timp. Nu se cunoaște precis utilitatea colecției. Conform unor ipoteze, ar fi servit drept abecedar pentru copii. Avril Henry respinge însă această opinie, arătând că subiectele abordate în realizarea literelor nu par a fi potrivite unui asemenea scop: litera *K*, bunăoară, este alcătuită din imaginile a doi îndrăgostiți: tânărul îngenunchiat ține un sul cu înscrisul „*Mon aues*” și o inimioară intercalată între cele două cuvinte; tânăra ține o coroană de flori și descrie un gest specific ritualurilor amorului curtenesc ce se desfășurau în luna mai. După o altă ipoteză, mult mai plauzibilă, colecția ar fi fost utilizată ca model de către pictori, caligrafi, desenatori. La fel de posibil este ca *Alfabetul Grotesc* să nu fi fost decât un obiect de amuzament pentru adulți, detaliile literelor conținând, în acest caz, sensuri sau aluzii astăzi uitate.

Foarte răspândite în epocă erau colecțiile de xilogravuri intitulate *Ars Moriendi*. Avril Henry prezintă o ediție din anul 1465 alcătuită din 24 de file dispuse, la fel ca cele din *Biblia Pauperum*, astfel încât cele imprimate să alterneze cu cele albe.

² Vezi Avril Henry, „The blockbook context”, în *Biblia Pauperum*. A facsimile and edition by Avril Henry, Cambridge, Scholar Press, 1987, pp. 26 sq.

La prima deschidere vom avea în față o pagină albă, una tipărită cu text, pe stânga; acestea îi urmează alte unsprezece intrări. Căci pe partea dreaptă și reprezentări grafice pe partea stângă. Scopul cărții este declarat de la bun început: cel care va medita cu atenție asupra ei, va dobândi în final priceperea de a-și orându-i o moarte frumoasă – fapt care greu îl mai putem înțelege noi, (post)modernii. Dar aici, persoana aflată în pragul morții (oricare dintre noi, în fond și la urma urmei) este îndrumată cum să recunoască și să biruiască ultimele cinci feluri de ispite care vin peste om în ceasul de pe urmă: pierderea credinței, deznădejdea, nerăbdarea, mândria și avariția. Tratarea acestora se întinde pe cuprinsul a zece intrări, ultima fiind dedicată în întregime agoniei. Reprezentările din carte se bazează pe ocurența unor imagini familiare din această lume, combinate cu apariția unor viziuni din celălalt tărâm: muribundul zace pe un pat și are alături obiecte din realitatea imediată, persoane apropiate, îngeri, demoni și elemente menite să sugereze ispita despre care este vorba. De exemplu fila a VIII-a prezintă muribundul în luptă cu mândria: el însuși apare alungit pe un pat, iar dinspre partea dreaptă un înger îl îndeamnă să fie smerit, în timp ce altul îi arată cum se mistuie trufia în gura monstrului celui neadormit. În textele aferente se pune întrebarea: cum de se poate mândri omul, când toate calitățile lui provin de la Dumnezeu? după care sunt consemnate câteva pasaje din Fer. Augustin, Sf. Bernard, Sf. Antonie (reprezentat și el la picioarele patului pe care zace muribundul, spre pildă acestuia).

Exemple de xilogravuri cu subiecte biblice mai sunt: o *Apocalipsă* alcătuită în anul 1430 și *Cântarea Cântărilor*, din care la 1465 se realizase deja o a doua ediție. *Apocalipsa* este alcătuită din 50 de file aranjate astfel încât paginile albe să alterneze cu cele imprimate. Primele două intrări prezintă episoade din viața Sfântului Ioan. Imaginile sunt deosebit de sugestive, iar criticii de artă remarcă până și expresivitatea trăsăturilor, care sunt realizate în așa fel încât să trimită cu gândul la iminența evenimentului descris. Fiecare pagină este împărțită în patru scene, legate între ele prin inserturi narative și nu prin vreun sistem de corespondențe tipologice, așa cum vom remarca în cazul *Bibliei Pauperum*. Totuși, sensul rămâne opac fără o cunoaștere în prealabil a întregii *Scripturi* și a unor texte interpretative din Părinții Bisericii.

Ediția a doua, din 1456, a *Cântării Cântărilor* este alcătuită din 8 asemenea intrări, fiecare deschizându-se în câte două scene imprimate. Dintre versiunile alegorizate ale cărții, aici este prezentată aceea în care Mireasa nu este Biserica, ci Fecioara³. Avril Henry opinează că ar fi vorba despre o versiune destinată monahilor și aduce ca argument în acest sens afirmația lui Dom Leclercq, conform căreia *Cântarea Cântărilor* nu este un poem pastoral, nu conține învățături moralizatoare, ci îndrumă sufletul spre iubirea dezinteresată și contemplativă. Pagina este împărțită, aici, în numai două scene care prezintă subiectele astfel încât între cel de sus și cel de jos să se creeze un cât mai puternic contrast: scenele din jumătatea superioară a paginii sunt mai abstracte, mai diafane, au elemente care trimit cu gândul mai degrabă la o viziune, iar cele din partea inferioară au contururi foarte bine precizate, scenele sunt de-a dreptul rurale.

Chiar dacă Avril Henry continuă cu prezentarea altor câteva xilogravuri, noi ne vom opri aici, nu însă fără a consemna o seamă de trăsături comune cărților

³ *Biblia Pauperum* valorifică ambele tradiții interpretative în paginile q și r.

menționate, trăsături pe care le vom regăsi ulterior în alcătuirea *Bibliei săracilor*. Se remarcă mai întâi aceeași tăietură a desenului care conferă imaginilor trăsături distinctive, specifice artei de tip romanice; reprezentările grafice nu vizează neapărat frumusețea estetică. Frumosul este unul mai degrabă artizanal, meșteșugăresc. Evident că, în așa unor notabile excepții, autorul sau autorii nu au urmărit să realizeze un obiect de artă, ci să transmită un mesaj. În fiecare caz, pe o pagină nu este tratat un singur subiect: mesajul este compus prin alăturarea a două sau mai multe scen, prezentând subiecte diferite dar în consonanță unele cu altele. În fine, porțiunile de text conțin litere ușor neclare, dar forma acestora este izbitor de asemănătoare în cazul tuturor celor patru cărți menționate.

Biblia Pauperum – descriere

În paragraful precedent, care s-a dorit a fi o introducere la descrierea generală a *Bibliei săracilor*, am menționat succint câteva *Biblie* ilustrate și xilografuri contemporane acesteia, după care am remarcat existența unor trăsături comune: de principiu exegetic, respectiv de formă și stil – trăsături pe care le regăsim și în cazul cărții analizate. Vom prezenta în cele ce urmează o variantă a acesteia provenită din Germania secolului al XV-lea, unde lucrarea a apărut ca o colecție de patruzeci de xilografuri. Această ediție fixează o modalitate de lectură biblică din care Cartea Sfântă se dezvăluie ca spațiu unde își află locul rânduit toate sensurile și tot nersul lumii, cu dregătoriile ei, în măsura în care toate acestea se referă la ceea ce mijlocește dobândirea de sens și consacră: trăirea prezenței reale a Cuvântului.

Probleme legate de titlul cărții

Deloc întâmplător, atunci când o menționează în lucrarea sa intitulată *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*⁴, Elie Miron Cristea, primul Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, se referă la ea folosind expresia „*așa numita* (s.n.) *Biblia Pauperum*“. Într-adevăr, se pare că titulatura astăzi consacrată a intrat în circulație doar în anul 1769, când germanul Heineken a etichetat-o, impropriu, astfel⁵. De atunci, cartea este consemnată în cataloage sub acest nume care s-a validat, ulterior datorită faptului că a intrat în uzul comun al cercetătorilor.

Biblia Pauperum nu este, deci, titlul original al acestei cărți; de altfel, așa cum am afirmat poate șocant în deschiderea lucrării noastre, ea nici măcar nu este o *Biblie* sau cel puțin o variantă prescurtată ori vreun substitut al unei ediții a *Sfintei Scripturi*. La fel de impropriu este și al doilea termen al sintagmei: *pauperum* (*săracilor*). Cuântul *sărac* nu îl desemnează neapărat și exclusiv, în limba latină medievală, pe cel aflat în vădite dificultăți pecuniare. Așa cum este acum, titlul pare că ne îndemnă să credem că ar fi vorba despre un rezumat minimal al *Sfintei Scripturi*, realiat în imagini și termeni mai degrabă naivi, destinat unui public mai simplu nudoar la pungă, ci și la minte. Avem însă indicii clare care ne împiedică să cedem că ar fi fost destinată celor din pături sociale defavorizate,

⁴ Dr. Elie Miron Cristea, *Iconografia și întocmirile din internul Bisericii Răsăritene*, Sibiu, Tiparul Tipografiei Archiepiscopale, 1905, p. 297.

⁵ Apud Avril Henry, „Introduction”, în *Biblia Pauperum*. A facsimile and edition by Avril Henry, Cambridge, Scolar Press, 1987.

care de altfel nu cumpărau cărți și doar în cazuri cu totul excepționale știau să citească. Dar asupra ipotezelor privind destinatarul și la scopul elaborării acestei cărți vom reveni ceva mai jos. John Corbett consideră că este mult mai plauzibil ca *Biblia Pauperum* să țină de tipul cărților care circulau sub numele de *Figure typice Veteris Testamenti atque antitypice Novi Testamenti* sau ale cunoscutelor *Historia Christi in Figuris*, destinate învățăcelilor sau novicilor⁶. Pe de altă parte, Avril Henry atrage atenția asupra faptului că nu se cunosc decât două exemplare medievale ale cărții care să aibă chiar această titulatură, *Biblia Pauperum*, marcată pe copertă, dar adaugă că practica în speță, ale cărei efecte au devenit una dintre cele mai dificile părți din materia de studiu a cercetătorilor de azi, nu era foarte neobișnuită în epocă⁷. În plus, titluri similare se foloseau pe atunci cam pentru orice fel de cărți ce strâneau între copertile lor, fără prea multă noimă, la un loc, selecțiuni de material biblic divers, alături de texte interpretative, feluriți indici, florilegii, etc. Este puțin probabil ca documentul în discuție să poată fi încadrat în această categorie. Nimic din cartea numită așadar numai convențional *Biblia Pauperum* nu este lipsit de semnificații complexe. Sperăm ca analiza de față să poată demonstra acest lucru. În același timp, trebuie să observăm că avem de a face cu o operă de sine stătătoare și cât se poate de coerentă, care propune un urcuș meditativ bogat în semnificații.

Autorul cărții

Până la ora actuală nu s-a determinat cu precizie cine anume a conceput această carte. Cert este că ea poate fi încadrată într-o tradiție de lectură a *Bibliei* mult mai veche și mai profundă decât ne-am închipui. Există ipoteza că prezenta versiune ar fi fost alcătuită, în lumina tradiție amintite, de Sfântul Ansgar⁸, episcop de Bremen; opinia se bazează pe descoperirea unei note pe unul dintre exemplarele *Bibliei săracilor* utilizat în orașul Hanovra, care atestă acest fapt și pe descoperirea, în catedrala din Bremen, a unor elemente de artă vizuală în concordanță cu versiunea respectivă.

Datare. Ediții premergătoare

Faptul că a fost imprimată în jurul anului 1460, sau poate chiar puțin mai devreme, ne îndreptățește să credem că *Biblia Pauperum* a fost una dintre primele cărți tipărite în Europa – fapt deosebit de semnificativ pentru importanța care i se acorda⁹. Înainte de a vedea lumina tiparului, variantele ei circulau sub formă de manuscris. Versiunea originală a acestuia s-a pierdut. Cea mai veche variantă care se cunoaște datează de la sfârșitul secolului al XII-lea, începuturile secolului al XIII-lea. Pornind de aici, s-a emis ipoteza că originalul nu cuprindea decât 34 de imagini care coincid, într-o oarecare măsură, cu cele patruzeci din ediția de la 1460. Din această ediție vor descinde trei mari „familii” de manuscrise, numite

⁶ Vezi John Corbett, *Biblia Pauperum* (BIBLE OF THE POOR), Transcribed by Bryan R. Johnson From *The Catholic Encyclopedia*, copyright ©1913 by the Encyclopedia Press, Inc. Electronic version copyright ©1997 by New Advent, Inc. <http://www.knight.org/advent/cathen/02547a.htm>.

⁷ Cf. Avril Henry, *o.c.*, p. 3.

⁸ John Corbett, *ibid.*

⁹ Johannes Gutenberg a tipărit *Biblia lui Mazarin* – probabil chiar prima carte editată astfel în Europa, în jurul anului 1455.

„de Austria“, „de Weimar“ și „de Bavaria“. Dar nu s-au păstrat decât foarte puține copii, realizate într-un stil care se apropie foarte mult de acela al școlii lui van Eyck (1366–1466). Elementele de text nu apar de la bun început. Primele versiuni se bazează, în comunicarea mesajului, doar pe contextualizarea reprezentărilor grafice. Un aspect de subliniat este că unele dintre corespondențele acestora sunt foarte similare cu cele ale frescelor din biserica creștină din Siria secolului al III-lea, de la Dura-Europos, iar altele par a fi o transpunere în pagină a imaginilor de pe altarul catedralei din Klosterneuburg, realizat în anul 1181 de către Nicholas din Verdun. Multe puncte comune are și cu *Bibliile* ilustrate despre care am vorbit mai sus.

După ediția din anul 1460, deja amintită în *Introducerea* lucrării de față, cartea s-a mai tipărit o dată, în cincizeci de pagini, în jurul anului 1480. Una dintre cele mai vechi versiuni păstrată până astăzi este imprimată de un meșter pe nume Pfister din Bamberg și datează din 1462. Edițiile timpurii au text latinesc, dar cele mai recente sunt tipărite în limbi vernaculare, cum ar fi *Armenbibel* din 1470, în limba germană, sau ediția din 1503 de la Paris, în franțuzește, tipărită de A. Vêrard cu titlul *Les Figures du Viel Testament et du Nouveau*. Câteva reeditări succesive au avut loc în secolul al XVI-lea, astfel că se cunosc 83 de ediții tipărite și destinate regiunilor europene unde se vorbeau limbile franceză și germană. Textele unora dintre acestea sunt latinești, ale altora nemțești. Unele mai erau încă folosite în secolul al XIX-lea. În a doua jumătate a veacului trecut apar o multitudine de ediții în facsimil, dintre care am enumera doar câteva: Berjeau (1859); Camesina și Heider (Viena, 1863); Unwin (Londra, 1884), cu o introducere de Dean Stanley; Einsle (Viena, 1890); Laib și Schwarz (1892); P. Heitz (1902)¹⁰, etc.

Dar cea mai frumoasă revenire la „text“ – dacă ne putem exprima astfel – a cărții va fi, fără îndoială, o tapiserie flamandă vizibilă astăzi la abația Chaise-Dieu (Haute-Loire, Franța), care reproduce fidel, în culori vii și deosebit de armonioase, cele mai infime detalii ale *Bibliei săracilor*, transformând-o într-o operă de artă vizuală cu totul remarcabilă¹¹.

Descriere

Ediția pe care o vom analiza în cele ce urmează¹² se prezintă astfel: este facsimilul unui exemplar provenit din Germania secolului al XV-lea, alcătuit din patruzeci de file; pe fiecare filă sunt imprimate trei imagini principale, patru de dimensiuni mai mici și câteva texte de dimensiuni reduse. Imaginile și textele sunt aranjate în fiecare pagină după aceeași diagramă (vezi fig. 1): o imagine centrală (5), ilustrând câte o secvență din Noul Testament, este plasată între două figuri laterale (6, 7), cu scene în mare parte din Vechiul Testament. În colțurile din stânga și dreapta sus apar două *lectiones* (1, 2). Pe axul principal al paginii, în partea superioară și inferioară a acesteia, sunt chipurile a patru bărbați vârstnici (13, 14, 15, 16), de regulă profeți, de la baza cărora pornesc câte patru banderole

¹⁰ John Corbett, *ibid.*

¹¹ Vezi Achille Jubinal, „Tapisseries de la Chaise-Dieu“, în *Les anciennes tapisseries historiées, ou collection des monuments les plus remarquables de ce genre qui nous soient restés du moyen-âge à partir du Xe siècle au XVIe inclusivement*, 2 vol., Paris, 1838.

¹² *Biblia Pauperum*, A Facsimile and Edition by Avril Henry, Cambridge, Scholar Press, 1987 și Ithaca, Cornell University Press, 1987.

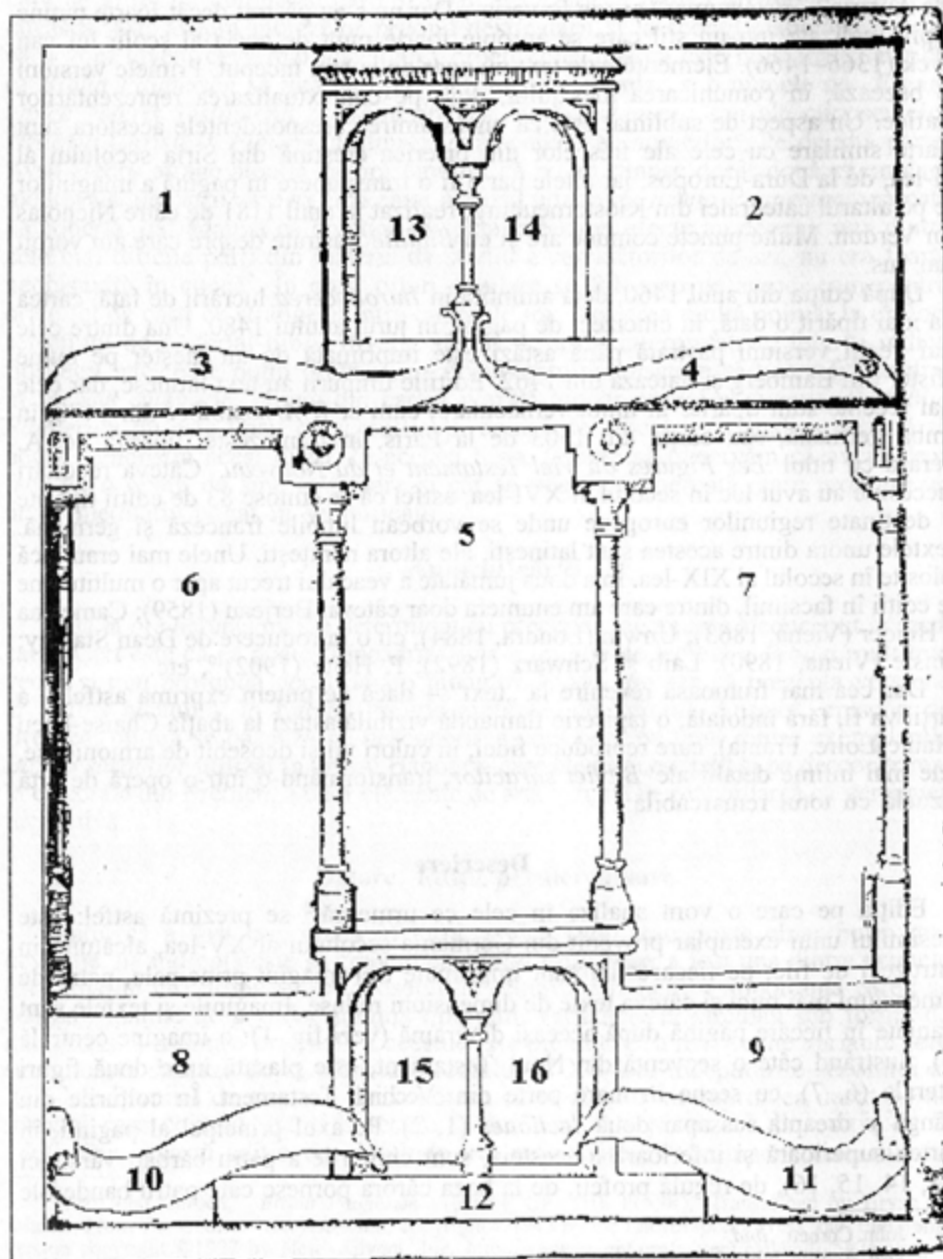


Fig. 1. Diagrama celor şaisprezece elemente care compun pagina *Bibliei Pauperum*

cu extrase din texte biblice (3, 4, 10, 11). În fine, fiecare pagină mai cuprinde trei *titluri* (8, 9, 12), dispuse sub cele trei scene principale.

Primele douăzeci de pagini se identifică prin câte-o literă imprimată deasupra imaginii centrale, cu un corp obișnuit alfabetic medieval din douăzeci de semne: *a-v*. Aceste alfabete omit literele *j, u, w, x, y* și *z*. Ultimele douăzeci de pagini reiau aceeași notație, doar că aici literele sunt intercalate între două puncte. Dimensiunile acestora variază în funcție de spațiul disponibil în pagină.

În privința elementelor arhitectonice care încadrează imaginile, la o primă privire putem crede că acestea sunt identice. De fapt, cele care apar pe paginile din partea stângă, cum se deschide cartea, sunt deosebite de cele din partea dreaptă: observăm că pe paginile din stânga, capitulurile coloanelor sunt triunghiulare, în vreme ce pe paginile din dreapta sunt cubice și decorate cu cercuri concentrice. Diferențe notabile apar și în cazul ornamentelor de la cele patru ferestre ale profeților (vezi în figurile 2 și 3 reproducerea paginilor *a* și *k*, elementele 6, 5, 7, 13, 14, 15, 16).

Algoritmul imaginilor

Am văzut mai înainte că scenele de pe fiecare pagină sunt amplasate după o rânduială bine determinată: imaginea centrală (5) ilustrează o secvență din Noul Testament, iar cele două figuri laterale (6, 7) surprind scene din Vechiul Testament. Cei care nu observă de la bun început relaționarea acestora sunt îndrumați prin cele două *lectiones* (1, 2) plasate în colțurile din stânga și dreapta sus ale paginii, asupra cărora vom reveni îndată. Scenele reprezentate în imagini par a fi grupate și după tematica lor generală, în funcție de patru subiecte principale, urmând schema stabilită în manuscrisele anterioare versiunii tipărite¹³. Dacă privim cu atenție ceea ce am numi capitolul 3 (vezi Tab. 1), pe considerent că tema centrală a imaginilor cuprinse aici ar putea fi „manifestări ale puterii lui Dumnezeu”, observăm că paginile (vezi de exemplu *i, k, l, m*) îl au ca personaj central pe Mântuitorul Hristos, în ipostaze supranaturale. Astfel, toate la un loc pot fi grupate câte patru, în funcție de zece teme principale: copilăria Mântuitorului; fuga în Egipt; manifestări ale puterii divine; Hristos-Împărat; anticiparea procesului; Patimile; moartea și punerea în mormânt; Învierea; întemeierea Bisericii; învățătura despre cele ce trebuie să se împlinescă (cf. *Luca* 24, 41).

Pentru o mai clară privire de ansamblu, am consemnat în tabelul de mai jos scenele reprezentate în toate cele patruzeci de pagini ale *Bibliei săracilor*, grupându-le în funcție de temele principale menționate mai înainte și pe câte două coloane, astfel încât pe coloana din partea stângă să vedem imaginile de pe pagina din stânga, cum deschidem cartea, iar în cealaltă parte imaginile de pe pagina din dreapta. În cazul fiecărei pagini în parte, prima temă corespunde scenei din stânga (6)¹⁴, a doua scenei centrale (5) iar a treia scenei din dreapta (7). De exemplu pentru pagina *a*: este prima pagină a cărții (pag. 1) și are ca temă „copilăria Mântuitorului”, imaginea din stânga (6) o reprezintă pe Eva dialogând cu șarpele, imaginea centrală (5) înfățișează Bunavestire iar imaginea din dreapta (7) descrie secvența din *Cartea Judecătorilor* 6, 36–38, unde se relatează întâlnirea lui Ghedeon cu îngerul Domnului.

¹³ Cf. Avril Henry, *o.c.*, p. 4.

¹⁴ Numerele se referă, desigur, la zonele unde sunt amplasate aceste imagini în pagina cărții (vezi diagrama de la fig. 1).

legit in geneli. in cap. qd
dicit dñs serpent sup'e
pectu tuu gradiet et postea
a liden i legatur & sup'et
et muliere i ipsa oieret
i. qd tuu et tu insidiaberis
cauano eius: nā iud' in
amittitoe bre marie glo
le uirgis adimpleti est



Igitur in lib' iudiciu da
 q' dicitur uet'at figurat
 victorie in uelle y roinu
 ois uirigada: q' figura
 bat uirgine mariam
 gloriam sine coitup
 tione uirginitatem
 lps lri uirginitate

Ex hoc vgo gignit et parit filium

David
Desce dñs sic plena in bello



v9 **u**pera viūu p̄dit:
sue v̄p̄atiēte puella



v9 Korr madet vellg:
p̄uāst arida tellus

Et erit porta h[uius] clausa cuius
et non aperietur
b[ea]ta virgo

graudalia

v9 virgo salutar: iunpta manu grauidatis

Fig. 2



Fig. 3

Tab. 1: Algoritmul tematic al scenelor reprezentate în *Biblia Pauperum*¹⁵.

Primele douăzeci de pagini (a-v)			Ultimele douăzeci de pagini (a.-v.)		
Temă	Pagina din stânga	Pagina din dreapta	Temă	Pagina din stânga	Pagina din dreapta
1. Copilăria	<i>a</i>	<i>b</i>	6. Patimile	<i>a.</i>	<i>b.</i>
Pag. 1-2	Eva și șarpele	Moise și rugul aprins	Pag. 21-22	Ioav îl ucide pe Avner	Izabel vrea să-l ucidă pe Ilie
	Bunavestire	Nașterea		Sărutul vânzător al lui Iuda	Evreii îl condamnă pe Hristos
	Ghedeon	Toiagul lui Aaron		Tryfon îl trădează pe Ionatan	Împăratul îl condamnă pe Daniel
Pag. 3-4	<i>c</i>	<i>d</i>	Pag. 23-24	<i>c.</i>	<i>d.</i>
	Abner înaintea lui David	Legea aducerii la Templu		Fiii lui Noe râd de goliciunea lui	Avraam și Isaac
	Magii	Aducerea Mântuitorului la Templu		Mântuitorul este batjocorit	Hristos își poartă crucea
2. Fuga în Egipt	Regina din Saba înaintea lui Solomon	Ana îi aduce pe Samuel la Templu	7. Moartea și punerea în mormânt	Copiii îl batjocoresc pe Elisei	Femeia din Sarepta
	<i>e</i>	<i>f</i>		<i>e.</i>	<i>f.</i>
	Iacob fuge de Isav	Vișelul de aur		Jertfa lui Avraam	Eva este scoasă din coasta lui Adam
Pag. 5-6	Fuga în Egipt	Căderea idolilor egipteni	Pag. 25-26	Răstignirea	Coasta Mântuitorului este străpunsă
	David fuge de Saul	Căderea lui Dagon		Moise înalță șarpele în pustie	Moise scoate apă din stâncă
	<i>g</i>	<i>h</i>		<i>g.</i>	<i>h.</i>
Pag. 7-8	Saul ucide preoții din Nobe	Întoarcerea lui David	Pag. 27-28	Iosif este lăsat în fântână	David îl ucide pe Goliat
	Uciderea pruncilor de către Irod	Întoarcerea din Egipt		Punerea în mormânt	Hristos surpă Iadul
	Atalia stârpește neamul regesc	Întoarcerea lui Iacob		Iona este înghițit de chit	Samson ucide leul

¹⁵ *Apud* Avril Henry, *o.c.*, p. 7.

Primele douăzeci de pagini (a-v)			Ultimele douăzeci de pagini (a-v)		
Temă	Pagina din stânga	Pagina din dreapta	Temă	Pagina din stânga	Pagina din dreapta
3. Manifestări ale puterii divine Pag. 9-10	<i>i</i>	<i>k</i>	8. Învierea Pag. 29-30	<i>i.</i>	<i>k.</i>
	Trecerea prin Marea Roșie	Isav își vinde dreptul de întâi născut		Samson ridică porțile Gazei	Ruben la fântână
	Botezul Mântuitorului	Ispiriile Mântuitorului din pustia Carantaniei		Învierea	Mironosițele la momânt
	Iosua și Caleb se întorc	Căderea protopărinților		Iona iese din burta chitului	Mireasa din Cântarea Cântărilor își caută mirele
Pag. 11-12	<i>l</i>	<i>m</i>	Pag. 31-32	<i>.l.</i>	<i>.m.</i>
	Ilie îl învie pe fiul văduvei din Sarepta	Avraam și cei trei îngeri		Daniel este aflat în mijlocul leilor	Iosif se dezvăluie fraților săi
	Învierea lui Lazăr	Schimbarea la Față		Maria Magdalena îl află pe Mântuitorul	Hristos se arată ucenicilor
	Elisei îl învie pe sunamitean	Cei trei tineri în cuptorul de foc		Mireasa își află Mirele	Întoarcerea Fiului Risipitor
4. Hristos-Împărat Pag. 13-14	<i>n</i>	<i>o</i>	9. Întemeierea Bisericii Pag. 33-34	<i>.n.</i>	<i>.o.</i>
	Natan îl muștră pe David	Încununarea lui David		Ghedeon și îngerul	Înălțarea lui Enoch
	Pocăința Mariei Magdalena	Intrarea în Ierusalim		Îndoiala lui Toma	Înălțarea
	Pocăința sorei lui Moise și Aaron, Miriam	Încununarea lui Elisei		Lupta lui Iacob cu îngerul	Elisei primește veșmântul lui Ilie
Pag. 15-16	<i>p</i>	<i>q</i>	Pag. 35-36	<i>.p.</i>	<i>.q.</i>
	Darius curățind templul	Uneltirea împotriva lui Iosif		Moise primește Legea	Solomon o încoronează pe Betșeba
	Hristos curățind templul	Uneltirea lui Iuda împotriva lui Hristos		Cincizecimea	Încoronarea Sfintei Fecioare
	Iuda Macabeul curățind templul	Avesalon uneltește împotriva lui David		Jertfa lui Ilie este primită	Ahașveros o încoronează pe Estera

Primele douăzeci de pagini (a-v)			Ultimele douăzeci de pagini (.a.-.v.)		
Temă	Pagina din stânga	Pagina din dreapta	Temă	Pagina din stânga	Pagina din dreapta
5. Pregătirea procesului	<i>r</i>	<i>s</i>	10. Cele ce trebuie să se împlinescă	<i>.r.</i>	<i>.s.</i>
	Iosif este vândut ismaeliților	Melchisedec întâmpină cu pâine și vin		Judecata lui Solomon	Pe Dathan și pe Abiron îi înghite pământul
Pag. 17-18	Iuda își primește banii	Cina cea de Taină	Pag. 37-38	Judecata de Apoi	Soarta celor osândiți în Iad
	Iosif îi este vândut lui—Putifar	Moise și mana cerească		David îl condamnă pe amalecit	Sodoma și Gomora
Pag. 19-20	<i>t</i>	<i>v</i>	Pag. 39-40	<i>.t.</i>	<i>.v.</i>
	Michea este pedepsit pentru că proorocește înfrângerea israeliților	Condamnarea fecioarelor nebune		Ospățul din casa lui Iov	Mirele încoronează Mireasa
	Hristos își proorocește patimile	Evrăii se leapădă de Hristos		Mântuitorul adună în jurul Lui sufletele sfinților	Mântuitorul dăruiește cununa vieții veșnice
	Condamnat, Elisei proorocește adevărul	Căderea îngerilor		Scara lui Iacob	Îngerul și Sf. Ioan

După considerarea acestui tabel putem nota că relațiile create între cele trei figuri principale, ale fiecărei pagini din *Biblia Pauperum*, sunt organizate după modelul lecturii tipologice a textului biblic. Imaginea centrală (5) este prefigurată prin imaginile laterale (6, 7) și reprezintă împlinirea acestora. Prin contextualizarea elementelor componente, fiecare pagină comunică un mesaj aparte. Dar pentru a putea discuta cu mai multă îndreptățire această problemă avem a ne opri, mai întâi, și asupra celorlalte constituențe din arhitectura cărții.

Textele

Limba în care sunt scrise este latina medievală, latina ecleziastică. Lectura este destul de anevoioasă datorită, pe de o parte, corpului de literă foarte îngroșat, ilizibil uneori și, pe de altă parte, datorită frecvențelor abrevieri. Autorii cărții nu presupun, așadar, un simplu control asupra limbii latine, ci și o foarte bună cunoaștere prealabilă a *Sfintei Scripturi*, mai ales că referințele biblice nu sunt neapărat la ediția *Vulgatei*, așa cum ne-am aștepta noi. Sunt și pasaje citate din texte liturgice, din lectionarii – cărți care foloseau, de regulă, *vetus latina*.

Cele două texte din stânga și din dreapta sus (1, 2), de tip *lectiones*, explică relația dintre scena centrală și reprezentările laterale în termeni de analiză tipologică:

evenimentul central este antitip al evenimentelor alăturate lui. Textul din stânga sus (1) leagă tipul de antitip în raport cu imaginea din stânga, iar textul din dreapta sus (2) face același lucru de cealaltă parte. Aceste *lectiones* sunt scurte, clare și precise. Avril Henry apreciază că au fost concepute de același autor care a scris și *tituli* din partea inferioară¹⁶.

Tituli (8, 9, 12), într-o aparentă autonomie față de subiectul reprezentat deasupra lor, prezintă un caz mai deosebit. Majoritatea sunt scrise în versuri leonine¹⁷. De regulă sunt formulări extrem de comprimate, astfel încât semnifică mai multe lucruri în același timp. Se estimează că în afară de șase dintre ele, toate celelalte sunt creația autorilor cărții. Datorită caracterului gnomic, traducerea lor este foarte dificil de realizat. Un bun exemplu în acest sens îl oferă James W. Marchand, care în textul din pagina a, poziția 8: „*Vipera vim perdit: sine vi pariente puella* (Vipera își pierde vigoarea: fără silnicie naște Fecioara)“ vede o referință la locul din *Fiziolog* unde se vorbește despre înmulțirea viperelor: masculul își introduce capul în gura femelei, care îl retează cu dinții și îl înghite. La naștere, puil viperei sfășie pânțele mamei ucigând-o. Etimologia viperei ar fi „cea care dă naștere prin violență“¹⁸. Vedem bine că polisemia textului, asupra căreia nu este momentul să insistăm aici, capătă dintr-o dată arborescența unei fraze proustiene.

Textele profeților (3, 4, 10, 11) nu sunt mai puțin complexe decât cele din *tituli*. Și acestea se referă, desigur, la temele majore din respectiva pagină. Sunt preluate din Vechiul Testament sau din texte liturgice și scrise în stilul *Vulgatei*. Fiecare în parte comunică pe cel puțin trei niveluri de semnificație (cel literal, cel simbolic și cel tropologic sunt mai frecvent întâlnite).

Am notat mai sus că textele din pagina *Bibliei săracilor* sunt în zonele 1, 2, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 12. Ocazional, mai apar și în unele dintre scenele principale pentru a consemna cuvintele personajelor reprezentate în desen; ele sunt, de fapt, începuturi ale unor pasaje din *Sfânta Scriptură*, pe care autorii cărții le presupuneau, probabil, cunoscute în întregime. Textele în discuție sunt inserate în suluri, dispuse cât mai aproape de personajul care le rostește.

Există prin urmare nouă zone de text fixe în structura unei pagini din *Biblia Pauperum*, care funcționează după următorul algoritm:

Lectio 1 explică întotdeauna relația dintre scenele 5 și 6;

Lectio 2 explică întotdeauna relația dintre scenele 5 și 7;

Titulus 8 explică (nu întotdeauna) secvența 6;

Titulus 9 explică (nu întotdeauna) secvența 7;

Titulus 12 explică (nu întotdeauna) secvența 5;

Profețiile 3, 4, 10, 11 se pot raporta la orice element din pagină și la mai multe în același timp¹⁹.

¹⁶ Cf. Avril Henry, *o.c.*, pag. 8.

¹⁷ Formă de rimă internă de origine latină, foarte des folosită în Evul Mediu, când a fost repusă în circulație de către canonicul francez Léon. Conform acesteia, cuvântul care precede cezura rimează cu ultimul cuvânt din acel rând (rima a două versuri în care ultimele două silabe, ca și vocala de sprijin a silabei anterioare, sunt identice). Ex.: versul central din pagina c: „Cristus adoratur aurum thus mirra locatur.“ („Hristos este slăvit. Aur, smirnă și tămâie I s-au dăruit“). Cf. Emil Boldan, coordonator, *Dicționar de terminologie literară*, București, Editura Științifică, 1970, p. 192 și *The American Heritage Electronic Dictionary*, Third Edition, Version 3.5, ©1994, SoftKey International Inc., Houghton Mifflin Company.

¹⁸ Vezi *Biblia Pauperum*, <http://www.lang.uiuc.edu/lll/etexts/bp-lat.html>, last modified 7/27/95 by James W. Marchand și Geoffrey B. Muckenhirn.

¹⁹ Cf. Avril Henry, *o.c.*, pag. 9.

Relații între elementele paginii

Am notat până acum că în fiecare pagină sunt în total 16 elemente. Dintre toate, douăsprezece pot fi privite aproape concomitent, de la o anumită distanță. Acestea, cele trei imagini principale și nouă texte, se află într-un raport de interacțiune controlat de legile tipologiei. Textele amplasate în colțurile din stânga și dreapta sus, *lectiones* (1, 2) amintesc și aplică imediat aceste legi pentru cel care, eventual, le ignoră. Astfel, imaginile aproape că vorbesc de la sine. De exemplu în pagina *k* (vezi figura 3) se pot observa:

la mijloc (5) – Ispitirea din pustia Carantaniei (*Matei* 4, 1–3);

la stânga (6) – Isav vânzându-și dreptul de întâi născut (*Facerea* 25, 29–34);

la dreapta (7) – Căderea protopărinților neamului omenesc (*Facerea* 3, 1–6).
în *lectiones* (1, 2) se explică:

- secvențele veterotestamentare prefigurează victoria Fiului Omului asupra ispitelor de orice fel;

- Isav, Adam și Eva cad din starea lor de cinste datorită lăcomiei;

- punctul comun dintre cele trei este ispita alimentară, corespunzătoare lăcomiei.

Prin urmare evenimentul nou-testamentar este antitip al secvențelor veterotestamentare, iar textele consemnate marginal oferă suportul scripturistic și teologic necesar pentru înțelegerea cu folos a acestui aspect.

Sugestiile doctrinare și moralizatoare sunt evidente în textele profeților și în *tituli*:

Textele „profeților” spun:

(3) – *Psalms* 34, 16/15: „*Temptaverant me et subsannaverunt me subsannacione...* (M-au ispitit, cu batjocură m-au batjocorit...)”;

(4) – *Isaia* 29, 16: „*Perversa cogitatio quasi lutum contra figulum...* (Ce stricăciune! Oare olarul poate fi socotit drept lut...)”;

(10) – *2 Regi* 7, 9: „*Interfeci universos inimicos tuos (...am stârpit pe toți vrăjmașii tăi...)*”;

(11) – *Isaia* 16, 10/9: „*Hostis meus terribilibus oculis intuitus est me (...dușmanul meu aruncă asupra-mi săgețile ochilor săi)*”.

În *tituli* se arată:

(8) – „*Lentis ob ardorem proprium male perdit honorem*. (Pentru pofta de linte el își pierde propria cinste.)”

(9) – „*Serpens vicit Adam vetitam sibi sugeret escam*. (Satana l-a învins pe Adam ademenindu-l cu fructul oprit.)”

(12) – „*Cristum temptavit Sathanas ut eum superaret*. (Satana îl ispitește pe Hristos, cu gând să-l înfrângă.)”

Receptorul este îndemnat să se ferească de păcatul lăcomiei, care i-a dus la pierzanie atât pe Adam și Eva, cât și pe Isav. În același timp, avem de urmat calea lui Hristos, care și-a biruit pornirile prin voință iar prin cumpătare a dejucat planurile vrăjmașului.

Fundamentul pe care se durează această pagină este, prin urmare, *Scriptura*. Evenimentele biblice sunt valorificate prin grila sugestiilor tipologice care, însă, se constituie la limita dintre doctrinar și liturgic. Inserțiile textuale au o valoare interpretativă directă și se îndreaptă înspre alte sensuri, anume acela al învățăturii de credință și al consecințelor morale imediate, chiar foarte concrete, ale acesteia. Eșafodajul paginii amintite pornește de la trei evenimente biblice considerate în

paralel și, prin intermediul altor câtorva referințe, construiește învățătura Bisericii despre ispită, virtute și păcat, sugerează elemente doctrinare cu privire la natura persoanei Fiului lui Dumnezeu (este consemnată tocmai această ispită, legată de trup, din toate cele trei răbdate de Hristos pe munte), a economiei mântuirii, etc. Toate aceste semnificații apar minunat sintetizate dogmatic și în *Prohodul Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, care se cântă în Vinerea Mare: „Pe întâiul Adam, / Prin păcat omorât, / La viață ridicându-l cu moartea Ta, / Adam nou în trup Te-ai arătat acum.”²⁰

Putem observa, în pagina menționată ca exemplu, travaliul mai multor perspective interpretative: una de natură strict factuală: luăm cunoștință de evenimentele respective; prin a doua, la care conlucrează deja și textele, luăm cunoștință despre învățătura Bisericii cu privire la ispită și păcat; prin a treia, unde elementele constitutive ale paginii trec în alt registru, funcționând unele cu statut de exemple și altele cu statut de contraexemple, este precizată atitudinea concretă pe care trebuie să o adopte creștinul ispitit, la ce anume trebuie să se gândească, cum să evalueze, etc.; în fine, în al patrulea rând, se sugerează indirect locul firesc al omului ca moștenitor al Creației (dreptul de întâi născut) și sensul în care avem a ne folosi pofta, dorința²¹, în concordanță cu acest statut. Toate elementele paginii concură, așadar, la decriptarea sensurilor literal, alegoric, moral și anagogic – dar nu pe o cale strict intelectuală și în nici un caz, vedem bine, în scopul însușirii unor cunoștințe.

Modul de gândire tipologic era foarte răspândit în Evul Mediu. În mediile cărturărești, Vechiul Testament era înțeles ca un cod foarte vast și elaborat de înțelegere a celui Nou. În același timp, nu putem trece peste faptul că serviciul liturgic al Bisericii propune, prin citirile din cadrul slujbelor, exact acest tip de percepție. Același lucru se întâmpla și cu reprezentările vizuale (pictură, sculptură, vitraliu) din interiorul catedralelor. Un vitraliu de la Canterbury, de exemplu, pune în paralel jertfirea lui Isaac cu întoarcerea lui Iosua și Caleb din Canaan. Imaginea este însoțită de următorul text: „Cel dinainte nu vrea să-și întoarcă fața spre ciorchinele de struguri, iar cel dinapoi arde de dorința de a-l vedea: Israel nu-L recunoaște pe Hristos, iar neamurile Îi aduc slavă.”²²

Ipoteza noastră tocmai aceasta este: *Biblia Pauperum* nu a fost menită unui proces educațional, chiar dacă presupune și așa ceva, ci meditației sau, mai precis, rugăciunii. Dacă ar fi să ne exprimăm în termenii lui Pavel Florenski, am spune chiar că nu avem de a face, de fapt, cu o xilogravură adevărată, pe care autorul menționat o socotește ca fiind de sorginte strict protestantă (vizează numai rațiunea). Gravura catolică nu se bazează strict pe rațional, spune Florenski, ea nu este o simplă „schemă a imaginii”, ci este, încă, imagine²³. Adică se adresează și duhului.

²⁰ *Prohodul Domnului Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, I, 32, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 11.

²¹ Ardoarea, cupiditatea, *epithymia* era privită de Sfinții Părinți ca motor al acțiunilor omenești. Vezi pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Despre patimi”, în *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, *Spiritualitatea ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 55 sq.

²² *Idem*, o.c., p. 13.

²³ Cf. Pavel Florenski, *Iconostasul*, traducere și cronologie de Boris Buzilă, București, Fundația Anastasia, 1994, pp. 191–192, 206, 212.

Scopul cărții

Există numeroase ipoteze cu privire la scopul pe care l-au avut în vedere autorii *Bibliei săracilor*. Le vom enumera succint.

Cel mai la îndemână este să crezi că, asemenea reprezentărilor vizuale din catedrale, *Biblia Pauperum* este destinată, cum s-a menționat mai înainte, instruirii celor neștiutori de carte. Ipoteza este însă ușor de respins, dacă ținem seama de câteva aspecte esențiale. O foarte mică parte din arta medievală este de natură instructivă, de fapt. Dacă este să atingem acest subiect, trebuie să spunem că majoritatea operelor de artă medievale sunt menite cel mult să reîmprospăteze memoria celor care pășesc pragul bisericii. Pe de altă parte, concepția despre instruire era, pe atunci, diferită. Pentru majoritatea oamenilor (care nu avea acces la școli și era analfabetă, ce-i drept), instrucția nu însemna neapărat scris – citit – socotit. Carol cel Mare este un caz celebru de analfabet, însă unul care vorbea fluent câteva limbi străine și se bucura de o memorie uluitoare. Deci analfabetismul nu era un echivalent al ignoranței, pe atunci. Creștinul învăța despre credință participând la slujbele Bisericii și ascultând omiliile rostite de preot. Scenele înfățișate pe pereți nu reprezentau nimic nou pentru el. Aveau în schimb darul de a-l umple de acel sentiment de minunare ce te cuprinde în fața splendorii sacralului²⁴.

Altă ipoteză, poate mai plauzibilă, ar fi aceea după care *Biblia Pauperum* a funcționat ca un fel de *aide-mémoire* pentru predicatorii itineranți ai vremii. Prezumție probantă, dar din păcate neverificată încă de menționarea cărții în vreuna din predicile medievale celebre²⁵. Pe de altă parte, caracterul extrem de elaborat al paginilor depășește cu mult specificul unor simple note de vademecum.

Încă o ipoteză, destul de greu de verificat, susține că *Biblia săracilor* ar fi fost elaborată ca manifest împotriva ereziei catharilor care, se știe, se autodenumeau *pauperes Christi* sau, mai simplu, „*cei săraci*”. Dar dacă este să ne referim la această particulă din titlu (despre care am văzut de altfel că nu este cel original), trebuie observat că săraci erau și mulți membri ai clerului, săraci erau și studenții, săraci erau și franciscanii...

Un lucru este cert: cartea a fost elaborată de un autor sau de mai mulți autori cu o foarte solidă pregătire teologică iar utilizatorii ei, pentru a putea beneficia de roadele-i înmiresmate, aveau nevoie să recunoască măcar în parte subtilitățile pe care le încifrează. Probabil că cea mai plauzibilă ipoteză va fi, în cele din urmă, aceea care o apropie de mai sus menționatul altar de la Klosterneuburg, al lui Nicholas din Verdun. Este clar că nu se vizează frumosul estetic ci, dincolo de acesta, meditația teologică premergătoare rugăciunii. Dogdson²⁶ observă plin de acuitate un detaliu aparent ne semnificativ: distanța dintre ultima linie a desenului și marginea filei este foarte redusă, atât de redusă încât face practic imposibilă legarea celor patruzeci de coli într-un volum. De aici, el trage concluzia că *Biblia Pauperum* ar fi circulat de fapt sub forma unui fel de dosar, iar paginile ei puteau

²⁴ André Vauchez este unul dintre aceia care consideră, cu privire la catedralele veacului de mijloc, că nu „intenția pedagogică a fost primordială pentru cei care le-au executat, scopul lor pârând mai degrabă să fi fost acela de a provoca un șoc emoțional, capabil de a se prelungi într-o intuiție spirituală.” Vezi *Spiritualitatea Evului Mediu occidental, secolele VIII-XII*, traducere de Doina Marian și Daniel Barbu, postfață de Daniel Barbu, București, Editura Meridiane, 1994, p. 141.

²⁵ Avril Henry, la care ne referim ca sursă principală pentru secțiunea de față, subliniază că nu a găsit nici o asemenea ocurență în cercetările sale, până la momentul apariției volumului din 1987.

²⁶ *Apud* Avril Henry, o.c., p. 18.

fi expuse pe rând, eventual temporar lipite pe un suport solid, astfel încât să poată fi contemplate de până la aproximativ zece oameni în același timp. Numărul de patruzeci îl duce pe același Dogdson cu gândul la postul Patruzecimii. Ținând seama și de taxonomia ansamblului, el conchide că avem de a face cu o colecție de xilografuri folosite ca suport al meditației teologice, pe întreg parcursul Postului Mare, care începe cu acel „sentiment de înstrăinare de Dumnezeu” despre care vorbește Pr. Schmemmann și se încheie cu redescoperirea totală a izvorului de viață, Hristos²⁷.

În fapt, oricare dintre aceste ipoteze este foarte greu de demonstrat din simplul motiv că nu există dovezi; instrucțiuni concrete în acest sens și toate evidențele trebuie culese din chiar contextul cărții. Modul cum sunt organizate paginile și nivelul de cultură teologică pe care îl presupune *Biblia Pauperum*, la care am mai adăuga și sensul în care a fost concepută – astfel încât să poată fi utilizată atât în singurătate cât și în colectivități mai reduse, sau ca să nu poată fi citită șezând, ca o carte normală, ci cel mult în picioare, dacă nu în genunchi – ne încurajează să credem că ea a fost destinată monahilor sau, mai precis, unor monahi de tradiție clunisiană, care se pricepeau să împace armonios pregătirea intelectuală cu munca, meditația și rugăciunea.

Mirabile coincidențe

Nu credem că este lipsit de însemnătate ca, în finalul acestei prezentări, să consemnăm și câteva similitudini semnificative între concepția care a dus la crearea *Bibliei săracilor* și învățături similare specifice Răsăritului.

Un prim aspect ar viza fundamentul liturgic al lucrării: am văzut deja un asemenea punct de intersecție ceva mai sus, în finalul paragrafului despre *Relațiile între elementele paginii*, unde ideea care guverna aranjarea elementelor pe coală este poate identică celei care a inspirat alăturarea cuvintelor din *Prohod*. Tot de versuri din *Prohod* considerăm că se apropie și pagina *f* (vezi tematica în Tab. 1). Aici, facerea Evei din coasta lui Adam și gestul prin care Moise scoate apă din stâncă sunt considerate preînchipuiri ale momentului când, străpuns fiind în coastă, Mântuitorul izvorăște sânge și apă – ambele simboluri ale reînnoirii și vieții. În limba ebraică, numele primei femei (*havva, haiah*) înseamnă chiar „viață”. Iată ce se cântă, în două locuri diferite, la *Prohod*: „A adormit Adam / Și din coasta lui își scoase moarte; / Tu dormind acum, Cuvinte-al lui Dumnezeu, / Lumii viață izvorăști din coasta Ta”²⁸. Sau: „Din coasta Ta, Doamne, / Cea însulită, / Izvorăști mie viață, prin viața Ta, / Și mă înnoiești și mă viezi cu ea”²⁹. Nu putem afirma, desigur, că autorul xilografurilor s-ar inspira direct din textele amintite. Intenția noastră prezentă se reduce la observarea unei apropieri surprinzătoare între concepția care a dus la alcătuirea strofelor respective din *Prohod* și la alăturarea imaginilor din *Biblia Pauperum*.

Se pot remarca, apoi, apropieri tematice în tratarea subiectelor. Am comparat câteva pagini alese la întâmplare din *Biblia Pauperum*, cu indicațiile la temele

²⁷ Alexander Schmemmann, *Postul cel Mare*, traducere de Andreea Stroe și Laurențiu Constantin, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995, pp. 22, 142–143.

²⁸ *Prohodul Domnului Dumnezeu și Mântuitorului nostru Iisus Hristos*, II, 37, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 25.

²⁹ *Idem, ibid.*, I, 47, p. 13.

respective din *Erminia picturii bizantine* a lui Dionisie din Furna³⁰. În unele cazuri asemănările există, în altele nu, iar în câteva temele nu sunt menționate deloc: referințele la *Cântarea Cântărilor*, de pildă, nu sunt nici măcar amintite în *Erminie*. Pe de altă parte, toate aceste subiecte sunt tratate după tehnici, evident, diferite. Nu putem compara din punct de vedere vizual o icoană ortodoxă cu o pagină din *Biblia Pauperum*. Reținem însă că tematica și elementele prin care se sugerează fondul doctrinar sunt în mare parte aceleași. Printr-o analiză aprofundată s-ar putea revela, desigur, și nuanțările de rigoare.

În fine, referitor la compoziția narativă generală și la suportul dogmatic al subiectului întregii cărți, putem sugera două exemple: în lucrarea sa de îndrumare a zugravilor de biserici, Pr. Ene Braniște explică noțiunea de *program iconografic* în termeni care nu numai că se potrivesc foarte bine, dar și lămuresc concepția pe care se bazează *Biblia Pauperum*: „Bisericiile ortodoxe – spune Pr. Braniște, nu sunt zugrăvite la întâmplare, ci după o regulă anumită. Există adică un *sistem*, un *plan* sau *tipic iconografic*, care arată pictorilor bisericești ce scene sau chipuri sfinte se pot zugrăvi în fiecare parte sau încăpere a bisericii (altar, naos, pronaos, exonartex sau pridvor), în așa fel încât decorul pictural al fiecărei biserici să alcătuiască, în întregul lui, o *carte* (s.n.) sau un ansamblu unitar și logic, inspirat și călăuzit de o idee sau un principiu central, coordonator.”³¹ Mai la vale, Pr. Braniște arată lămurit că acest principiu este învățătura de credință a Bisericii, fundamentată pe Sfânta Tradiție și pe *Sfânta Scriptură*. Ideea că Vechiul Testament este o prefigurare a celui Nou este prezentă la modul cel mai concret în spiritualitatea răsăriteană. Pentru a ne da seama de acest lucru este suficient să intrăm în orice biserică ortodoxă. Vom observa cum primele scene care ne întâmpină în pronaos se referă la evenimente veterotestamentare. Apoi, pe măsură ce înaintăm și ne apropiem de Sfânta Sfintelor, decorul de pe pereți se schimbă. Apar tot mai multe secvențe din Noul Testament și toate culminează, în cele din urmă, mediate de iconostas, pe Sfânta Masă.

Ideea este mult mai veche și mai răspândită decât probabil că ne închipuim noi: amintim pentru aceasta de baptisteriul creștin de la Dura-Europos (Siria) din secolul al III-lea. Principiul narativ după care s-au călăuzit autorii frescelor de aici este, evident, același. Baptisteriul în discuție face parte dintr-o foarte veche biserică creștină, descoperită cu ocazia unor săpături arheologice efectuate în anul 1921. Specialiștii sunt unanim de acord că este vorba despre cel mai vechi lăcaș creștin de închinăciune cunoscut până acum. Aici putem vedea cum lanterna edificiului este dominată de Bunul Păstor; în prelungirea trupului Său, în jos, este reprezentat Pomul din grădina Edenului, separându-i pe Adam și Eva; perețele nordic înfățișează trei secvențe din Noul Testament: vindecarea paralizicului, Mântuitorul mergând pe mare și Sf. Ap. Petru, femeile mironosițe la Sf. Mormânt; pe perețele sudic vedem zugrăvite două scene: convorbirea dintre Mântuitorul Hristos și femeia samarineancă și David biruindu-l pe Goliat. Mesajul se decodifică, pornind de la imaginile din lanternă, astfel: Hristos, Bunul Păstor, a venit în căutarea oii celei pierdute, adică a lui Adam celui căzut. Răstignindu-Se pe cruce, El devine arbore

³⁰ Vezi *Erminia Picturii Bizantine* după versiunea lui Dionisie din Furna, text îndreptat, completat și indici de C. Săndulescu-Verna, cu o Precuvântare de Nicolae, Mitropolitul Banatului, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1979.

³¹ Pr. Ene Braniște, *Programul Iconografic al Bisericilor Ortodoxe. Îndrumător pentru zugravii de biserici*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1975, p. 4.

năntuitor al vieții celei adevărate; noi, oamenii, avem posibilitatea de a ne ridica în patul neputințelor asumându-ne jertfa mântuitoare prin apa botezului, cu credință mai mare decât a lui Petru și cu dragoste ca aceea a mironosițelor. Pentru a ajunge însă la vrednicia de a fi botezați, trebuie mai întâi să primim învățătura, asemenea samarinencii, și să avem curajul de a înfrunta răul oricât de amenințător, așa cum a făcut David. O sintaxă, după cum se vede, foarte coerentă³². Interesant este de observat faptul că, nu departe de această biserică creștină, au fost scoase la iveală ruinele foarte bine conservate ale unei sinagogi construită între anii 244–245 AD, într-un loc unde anterior fusese tot o sinagogă. Suprafața pereților sălii de rugăciune este împărțită în panouri ample, iar fiecare panou este divizat în câte trei tablouri distincte, reprezentând scene din Vechiul Testament. Fiecare panou tratează, prin cele trei tablouri, o singură temă (de exemplu, panoul referitor la momentul „Ieșirii din Egipt” vorbește de fapt despre rolul jucat de Moise în aceste evenimente, ca primul mediator între Yahwe și poporul Său). Oricât ar părea de ciudat, atât demersul cât și stilul pictorului sinagogii este asimilabil – până la un punct, desigur – cu cel al pictorului bisericii creștine. Fără a mai intra în detalii descriptive, menționăm doar concluzia cercetătorului francez, Pierre Prigent³³: studiind în amănunțime aceste imagini, el a descoperit că detaliile zugrăvite aici ilustrează, mai degrabă decât evenimente biblice ca atare, diferite *midrașe* la anumite versete din *Pentateuh*. Întreaga frescă a sinagogii se vedește astfel a fi un uimitor *targum* în imagini. Ne aflăm, în ambele cazuri, la limita unde exegeza devine, prin contemplație și rugăciune, teologie. Este exact grila prin care trebuie citită *Biblia Pauperum*.

Dar nu ne propunem să facem o analiză foarte riguroasă a acestor similitudini; cu siguranță că s-ar putea scoate la iveală asemenea exemple în așa măsură încât acestea să constituie subiectul unei alte lucrări. Intenționăm să le consemnăm aici doar pe cele care ni s-au părut mai evidente. Elementele constitutive ale *Bibliei săracilor* se regăsesc, iată, într-un text liturgic de tradiție Răsăriteană, în tratarea unorva tematici iconografice bizantine și în principii de ilustrare a lecturilor biblice cunoscute încă din epoca paleocreștină. Ipoteza pe care o emitem, în încheierea lucrării de față, se referă tocmai la existența unui fond comun de gândire într-o perioadă de începuturi a creștinismului medieval.

Am început acest studiu prezentând două ediții de Biblie în imagini și patru colecții de xilografuri europene, pentru a depista câteva elemente care să ne justifice opinia că lucrarea analizată, *Biblia Pauperum*, ține de o foarte vastă și elaborată tradiție în domeniu, fiind chiar unul dintre punctele de vârf ale acesteia; ulterior, am trecut la descrierea generală a *Bibliei săracilor*.

Mai întâi am notat că avem de a face cu un exemplar provenit din Germania secolului al XV-lea, al cărui titlu nu era, de fapt, *Biblia Pauperum*. Prezentul titlu a fost aplicat ulterior, în secolul al XVIII-lea, din rațiuni de ordin mai degrabă biblioteconomic. După o trecere în revistă a principalelor ediții și ocurențe ale cărții, am efectuat o descriere a principalelor ei elemente și caracteristici. Din analiza interacțiunilor stabilite între aceste elemente am putut conchide că lucrarea este un rezultat al perspectivei tipologice asupra *Sfintei Scripturi*, perspectivă

³² Mulțumim pr. prof. dr. Vasile Muntean pentru sugestia cu privire la baptisteriul paleocreștin de la Dura-Europos. Vezi și Leonid Uspensky, *Teologia Icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv tradus de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 1994, p. 47.

³³ Vezi Pierre Prigent, *L'Image dans le Judaïsme* („Le monde de la Bible”, 24); *Labor et Fides*, 1991 și *idem*, în *Cahiers Évangile* nr. 92, Éditions du Cerf, pp. 51–53.

foarte răspândită în mediile monastice și cărturărești medievale. Ajunși în acest punct, am trecut în revistă câteva dintre principalele ipoteze privitoare la scopul în care a fost elaborată cartea și la destinatarul acesteia. Opinia cea mai plauzibilă, din punctul nostru de vedere, ar fi aceea că *Biblia Pauperum* nu este destinată atât unui proces educațional, chiar dacă presupunem și așa ceva, ci mai degrabă rugăciunii. Argumentele noastre s-ar baza pe faptul că arta acelei epoci era una, nu departe de aceea a primilor creștini, „dogmatică și liturgică”³⁴ – după cum o definea Leonid Uspensky, adică una care se hrănește din învățătura vie a Bisericii și din experiența concretă a asceților, având de comunicat atât adevăruri exprimate dogmatic cât și experiența acestor adevăruri de către sfinți.³⁵ În final, am remarcat că elementele care contribuie la constituirea *Bibliei săracilor* se regăsesc în cadrul tradiției creștine Răsăritene, de unde s-ar putea, de altfel, să și provină. Opinia noastră, în acest sens, privilegiază ideea existenței în profunzimi a unui fond comun de gândire specific întregului creștinism medieval³⁶.

Expresie sublimată liturgic a culturii din care s-a născut, atât prin intenționalitatea celor care au alcătuit-o cât și prin modul cum s-au raportat oamenii la ea, *Biblia Pauperum*, asemenea unei splendide catedrale, a constituit și mai poate constitui încă spațiul unei întâlniri privilegiate: aceea dintre om și Dumnezeu, printr-o atotcuprinzătoare rugăciune.

³⁴ *Idem, o.c.*, p. 47.

³⁵ *Idem, o.c.*, p. 49.

³⁶ „Symbolismul primelor veacuri creștine era limbajul comun al Bisericii” – spune și Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, studiu introductiv și traducere de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, 1994, p. 130.

SFÂNTUL ANSELM DIN CANTERBURY

MONOLOGION

Sfântul Anselm, despre rațiune

Între anii 1076 și 1079, Sfântul Anselm a scris, la abația normandă de la Bec, două tratate: *Monologion* și *Proslogion*¹. Cele două lucrări privesc esența și, respectiv, existența lui Dumnezeu. Cu aceste lucrări, Sf. Anselm recuperează o tradiție a distincției între esență și existență, inițiată în mediul filosofiei latine de Boethius și o integrează unei doctrine a diferitelor grade ale realității, de inspirație neoplatonică, moștenită pe linia scrierilor augustinien. Pe de altă parte, el pregătește în *Monologion* și formulează în *Proslogion* un argument al existenței lui Dumnezeu, care va rămâne celebru în istoria filosofiei sub numele pe care i-l va da Kant mult mai târziu: „argumentul ontologic“ al existenței lui Dumnezeu². Acesta va fi regândit, la rândul său, de scolastica secolului al XIII-lea, apoi de Descartes³, de Leibniz⁴ și Kant. El va fi integrat de Hegel într-un tip de înțelegere a unității dintre gândire și ființă „atunci când este vorba de infinit“⁵.

Fiind un loc de întâlnire pentru atât de multe tradiții și făcând o legătură între scolastică și modernitate, acest tip de experiență filosofică va fi interpretată în cele de mai jos luând ca obiect de studiu ambele tratate, considerate într-o continuitate pe care autorul lor o mărturisește⁶. Pentru a putea determina tipul de experiență căutat, va trebui să căutăm care sunt argumentele care pot dovedi unitatea celor două tratate, ce fel de întâlnire propun ele cu Dumnezeu, care este situarea rațiunii în raport cu Dumnezeuul întâlnit și care sunt elementele aparatului conceptual cu care el își povestește experiența. Începem cu elementele.

Mai întâi, în ambele tratate întâlnim ideea unui *rol*⁷ (numit de Sf. Anselm *persona*), în care autorul se pune pe sine pentru a-și putea construi discursul într-un chip, pe de o parte, generic și ideal, dar pe de altă parte ca și cum ar realiza

¹ Pentru *Proslogion*, cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1996, traducere, note și postfață de Alexander Baumgarten, sau Anselm, *Proslogion*, București, Editura Științifică, 1997, trad. note și postfață de Gheorghe Vlăduțescu. *Monologion*-ul urmează să apară la Editura Biblioteca Apostrof la începutul anului 1998.

² Cf. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure. Despre imposibilitatea unei dovezii ontologice a existenței lui Dumnezeu*, trad. N. Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, pp. 475-482.

³ Cf. René Descartes, „Meditații Metafizice, Meditațiile III și V“, în *Două tratate filosofice*, trad. C. Noica, București, Humanitas, 1992.

⁴ Cf. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV; 10, Flammarion, 1990.

⁵ Cf. G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, II, trad. D. D. Roșca, București, Editura Academiei, 1964, pp. 265-271.

⁶ Cf. *Prosl.*, 223b.

⁷ Cf. *Monol.* 144a, 144c, *Prosl.* 223b.

o anumită evaziune auctorială⁸: „*in persona alicuius secum tacite ratiocinando investigantis quae nesciat* – punându-mă în locul celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neștiute⁹. Acest gest își are consecința directă în întruchiparea unui rol, cel al nesocotitului (*insipiens* în *Proslogion*, *impudens* în *Monologion*) adică a celui care poate gândi și înțelege ceea ce i se spune, dar nu își duce gândul până la capăt. Numai un asemenea personaj ar putea să se întrebe – crede Sf. Anselm¹⁰ – dacă nu cumva Dumnezeu nu există. Celor două situații, adică rolului generic și rolului nesocotitului, le este comună rațiunea.

Pentru puterea de cugetare, Sf. Anselm are o sintagmă specializată, care apare în ambele tratate¹¹: *acies mentis* (uneori *acies intellectus*) – ascuțimea minții. Este foarte important faptul că ori de câte ori ni se vorbește despre raportarea minții la creatură, sau de câte ori mintea se raportează negativ la atributele divine, este invocată această *acies mentis*. Ea este echivalentă cu expresia *robur rationis* – vigoarea rațiunii¹², sau cu puterea ei de a cuprinde ceva, așa cum un concept general își cuprinde obiectul său particular. Este la fel de important faptul că în căutarea unui argument rațional pentru a dovedi că Dumnezeu există, momentul preliminar, descris în Introducerea la *Proslogion*, reprezintă o încercare a *ascuțimii minții* de a cuprinde pe Dumnezeu, așa cum conceptul își cuprinde obiectul, pentru a cerceta apoi adevărul acestei cuprinderi. Încercarea este urmată de o renunțare neputincioasă („ascuțimea minții îmi fugea în toate părțile – *omnino fugeret*”). Abia această renunțare, susținută de o credință prealabilă „care caută înțelegerea” (*fides quaerens intellectum*)¹³ pare să deschidă drum spre argumentarea existenței lui Dumnezeu. De aici, afirmarea caracterului inefabil al realității divine se pune alături, frecvent în cele două tratate, cu o încredere uimitoare în puterea și eficiența rațiunii. Această situație, paradoxală și de neasimilat pentru cititorul modern, va trebui lămurită pas cu pas, urmând o clarificare a contextului mental în care Sf. Anselm vorbește despre Dumnezeu și rațiune.

Mai întâi, Dumnezeu. *Monologion* este un tratat scris la persoana a III-a singular, în care „esența supremă” este supusă discursului și, în consecință, predicăției. Sunt analizate pe rând gradele de perfecțiune a realităților, semnificația neantului în exprimarea creației *ex nihilo*, semnificația rostirii Cuvântului divin și a relațiilor dintre cele trei persoane ale Treimii, posibilitatea de analogie dintre rostirea Cuvântului divin și rostirea minții umane (care face trimiterea spre problematica rațiunii, însemnând pentru Sf. Anselm „a întui așa ca într-o cugetare”¹⁴), iar tratatul se încheie cu o meditație asupra locului sufletului în ierarhia propusă. *Mono-logion*, în traducere literară, înseamnă „vorbirea cu sine în singurătate”, în care Dumnezeu este un obiect al gândirii. Dimpotrivă, *Pros-logion* înseamnă „discurs – *alloquium*” dar este un tratat scris la persoana I-II singular în care Sf. Anselm i se adresează nemijlocit lui Dumnezeu într-un discurs în care, paradoxal, încearcă să-i demonstreze existența. Această situație, bizară sau, în cel mai bun caz, retorică

⁸ Folosim această sintagmă consacrată de Andrei Cornea în *Platon. Filosofie și cenzură*, București, Humanitas, 1995, p. 118, cu sensul de retragere a autorului unei scrieri din sfera de responsabilitate asupra scrierii sale, prin invocarea unor contexte particulare care motivează scrierea în cauză.

⁹ Cf. *Prosl.* 223b3.

¹⁰ Cf. *Prosl.* 224 c-d.

¹¹ Cf. *Prosl.* 224b, *Monol.* 158b, 159b, 188a, 210b.

¹² Cf. *Monol.* 182c.

¹³ Cf. *Prosl.* 225a.

¹⁴ Cf. *Monol.* 208c.

pentru cei care sunt obișnuiți să creadă că rațiunea poate dialoga numai cu ceea ce poate fi obiect al conceptelor ei, trebuie să ne facă să bănuim că avem de-a face cu un alt fel de experiență decât aceea logică în sens comun actual, că rațiunea are un alt regim decât cel cu care suntem obișnuiți, iar dovedirea existenței lui Dumnezeu, încercată în ambele tratate de Sf. Anselm (dar formulată numai în *Proslogion*, II–III) nu este neapărat o trecere de la non-existența lui Dumnezeu la existența lui. Sf. Anselm îl numește pe Dumnezeu, în capitolele citate, „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare – *id quo maius cogitari nequit*”. Dar în același timp, el va spune că mintea nu îl poate concepe pe Creator deoarece această situație ar contrazice definiția: Dumnezeu nu ar mai fi atunci cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, ci mintea care l-ar concepe i-ar lua locul în această „definiție”, și ar formula judecăți cu privire la Creator¹⁵. Ceea ce înseamnă că propriu zis sintagma, devenită ulterior celebră prin Descartes, *id quo maius cogitari nequit* nu este un concept, ci simularea lui, pentru ca discursul să fie posibil.

Am spus „simulare” făcând aluzie la două pasaje foarte importante din cele două tratate, în care Sf. Anselm ne încredințează asupra unui dublu aspect al conceperii lui Dumnezeu: pe de o parte orice concept este neadecvat în a-l numi, pe de alta, printr-o „obișnuință a vorbirii” este permisă o serie de concepte care l-ar putea determina analogic pe Dumnezeu. Astfel, călugărul Gaunilon din Marmoutiers contestă demonstrația Sf. Anselm din *Proslogion* și, în seria respingerilor la acest tratat, el înlocuiește la un moment dat, probabil din grabă, expresia „acela decât care nu se poate concepe ceva mai mare – *id quo maius cogitari nequit*” cu expresia „acela decât toate mai mare – *maius omnibus*”. Imediat, Sf. Anselm ripostează¹⁶, arătând că cele două expresii nu sunt echivalente, dar este adevărat că „nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, ci doar ca pe acela dintre toate mai mare” (*Prosl.* 255c). Într-un pasaj din *Monologion* întâlnim o idee similară: „dacă s-ar spune despre esența supremă că este în vreun loc sau timp, deși exprimarea acesteia este aceeași cu <exprimarea> naturilor locale și temporale, din pricina unei obișnuințe a vorbirii, sensurile acestora sunt totuși deosebite”¹⁷. Cele două pasaje ne arată că pe de o parte Dumnezeu nu poate fi determinat riguros de mintea umană, dar mintea umană nu este totuși lipsită de temei atunci când, prin puterile ei, încearcă să se ridice spre Dumnezeu. În ce constă, atunci, această urcare a minții spre Creatorul ei, pentru Sf. Anselm? În *Monologion*, este o determinare, pe calea unei analogii cu creatura, a atributelor divine, completată de repetarea frecventă a caracterului inefabil al esenței divine. În *Proslogion*, este încercat un argument al existenței lui Dumnezeu, care să pornească de la esența concepută a celui absent și să ajungă la dovedirea existenței lui Dumnezeu, prezente pentru cel care „se roagă cu sine în tăcere”. Pentru că în *Introducerea la Proslogion* Sf. Anselm amintește de *Monologion* ca de o încercare nereușită „din pricina unei împletiri a prea multe argumente – *concatenatione multorum argumentorum*”¹⁸, opus în text lui *unum argumentum* care urma să fie găsit în noul tratat, avansăm teza că

¹⁵ Cf. *Prosl.* 228c: „ascenderet creatura supra creatorem, et iudicaret de creatore”.

¹⁶ Cf. *Prosl.* 254 c, 255c.

¹⁷ Cf. *Monol.* 176a.

¹⁸ Cf. Paul Vignaux, „La methode de Saint Anselme dans le *Monologion* et le *Proslogion*”, în *De Saint Anselme a Luther*, pp. 111–130.

succesiunea tratatelor nu expune diferite tipuri de argumente ale existenței lui Dumnezeu (*a posteriori*, adică făcând apel la experiența lumii, și respectiv *a priori*, adică exclusiv rațional și înaintea oricărei experiențe date) ci tratatul al doilea (*Proslogion*) este de fapt o *rescriere* a primului, într-o căutare similară, dar mai adecvată celui căutat.

Și iată modificările: *Proslogion* vorbește de o credință anterioară rațiunii, îl invocă pe Dumnezeu, în lipsa căruia nici căutătorul nu-l poate căuta. Tratatul începe cu o deplângere a absenței lui Dumnezeu și sfârșește cu o încercare de identificare a lui în rezultatul cercetării. Drumul parcurs este de la conceperea esenței la sesizarea existenței lui Dumnezeu sub unul dintre atributele sale importante: acela de „cuprinzător – *continens*”¹⁹. Interpretarea care ni se pare potrivită în acest moment pentru drumul parcurs în *Proslogion* este: experiența Sf. Anselm începe cu încercarea de a-l cuprinde pe Dumnezeu și sfârșește cu mărturisirea faptului de a fi fost cuprins el însuși, ca minte cugetătoare, de Dumnezeu. O asemenea experiență, deși latentă în *Monologion*, în acest din urmă tratat încă nu există. Dar cum este ea posibilă în *Proslogion*? O asemenea trecere, pe care ne-o imaginăm ca pe o survenire în lanțul gândirii, ne constrânge să admitem că „demonstrația” Sf. Anselm este o nereușită: Sf. Anselm nu ne pune la dispoziție, în acest caz, o trecere de la conceptul unor presupoziiții la conceptul unor soluții, ci ne propune o trecere de la ceea ce este concept și poate cuprinde un obiect în genere la ceea ce nu mai poate fi obiect al nici unui concept, pentru că este cuprinzătorul prin excelență.

Un aspect al acestei interpretări este gândit de Hegel atunci când, în *Prelegerile de istoria filosofiei*, se referă la argumentul lui Anselm ca la „o înțelegere a unității dintre gândire și ființă, atunci când este vorba de infinit”. Dar aici nu este vorba numai de infinit. Dumnezeu este, în funcționalitatea acestui argument și a ambelor tratate anselmiene, în primul rând *viu*, în sensul că Dumnezeu participă cumva la desfășurarea argumentului însuși. Iată două pasaje care demonstrează că Sf. Anselm a gândit acest aspect: mai întâi argumentul existenței sale este „ceea ce despre sine prin sine a arătat acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare” (*Prosl.* 255b), apoi, în dialogul *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Sf. Anselm spune interlocutorului său, vorbind despre calea gândirii: „Nu eu te conduc, ci cel despre care discutăm (și fără de care nu suntem vrednici de nimic) ne conduce peste tot unde suntem pe calea adevărului” (trad. Emanuel Grosu)²⁰. Aceasta ar însemna că Dumnezeul Sfântului Anselm, împreună cu Sf. Anselm, își demonstrează propria existență. Deși compatibilă cu tipul de invocație a credinței prealabile înțelegerii din capitolul întâi al *Proslogion*-ului, absurditatea acestei exprimări este evidentă, dacă nu facem apel la faptul că pentru Sf. Anselm există o altă semnificație a termenilor *magnus*, *existentia*, *essentia*, *ratio*. Vom încerca să lămurim fiecare din acești termeni, pentru a răspunde întrebărilor propuse la începutul acestei interpretări.

Magnus este lămurit în *Monologion* astfel: „Spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, așa cum este înțelepciunea” (147a) iar pe de altă parte: „Dacă

¹⁹ Cf. *Prosl.* capitolul 19.

²⁰ Cf. *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, Iași, Polirom, 1997, p. 207.

dintr-o substanță care trăiește, este sensibilă și rațională, se înlătură prin gândire faptul că ea este rațională, apoi că este sensibilă și, în fine, că este viețuitoare, ceea ce rămâne pe urmă este faptul pur că ea este: cine nu înțelege că această substanță se distruge astfel puțin câte puțin, către o ființă tot mai mărunță și că ajunge în cele din urmă să nu fie? Însă cele care coboară orice esență, înlăturate fiecare în parte, către o ființă tot mai mărunță, dacă sunt adăugate în ordine conduc aceeași <esență> către o ființă tot mai măreață” (185b). Cele două pasaje ne sugerează că parcurgerea unei ierarhii a existenței are ca operator termenul *magnus* sau *bonus*, iar trecerea de la o treaptă la alta înseamnă adăugarea (în urcare) sau scăderea (în coborâre) a câte unui atribut. Dacă treapta supremă a scăării este Dumnezeu, atunci el este posesorul unor atribute în chip maxim. Dacă el este „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare” și de aici rezultă că el este, înseamnă că existența lui ar putea fi un atribut între celelalte.

Dar era *existentia* după părerea lui Anselm un atribut, adică ceva care se poate spune despre altceva, așa cum este „a fi bun”, sau a fi „drept”? Pasajul de mai sus este ambiguu: dacă înlăturăm toate atributele unui obiect, ni se spune, rămâne încă existența lui. Atunci, existența nu ar fi un atribut. Dar odată înlăturate atributele, lucrul „ajunge în cele din urmă să nu mai fie”, ceea ce înseamnă că și existența era tot un atribut. În schimb, în *Proslogion* nedumerirea este înlăturată: existența nu este un atribut, pentru că dacă ea ar fi așa ceva, atunci expresia „*id quo maius cogitari nequit*” ar desemna un concept care poate cuprinde oricâte obiecte particulare. Atunci s-ar putea chiar spune, cum face Gaunilon, că o insulă care deține toate atributele cu putință, deși nu a fost descoperită încă, trebuie să și existe. Ceea ce împiedică raționamentul lui Gaunilon este faptul că numai lui Dumnezeu îi convine expresia *id quo maius cogitari nequit*, iar existența nu este un atribut.

Pentru a lămuri sensul existenței lui Dumnezeu în „demonstrația” Sfântului Anselm, am putea cerceta semnificația termenului *essentia*, întrucât în mai multe rânduri Sf. Anselm ne vorbește despre identitatea dintre existență și esență a lui Dumnezeu²¹. Trecând peste sinonimia cu *natura* sau *substantia* (Monol. 148b, 149b), întâlnim o analogie între *lux*, *lucens*, *lucere* pe de o parte, și pe de alta *essentia*, *ens*, *esse*. Așa cum lumina realizează prin luminător faptul de a lumina, tot astfel esența realizează, prin existent, existența. Aceasta înseamnă că, urmărind esența, ne vom adresa întrebarea existentului în cauză, pentru a vedea cum face el însuși trecerea de la esență la existență: iar Sf. Anselm ne spune simplu că esența lui Dumnezeu este o *existendo essentia*, adică o esență de a exista, sau o esență a existării. Pentru a lămuri acest aspect, să revenim la ideea de ierarhie a realităților.

Singur, Dumnezeu este o *existendo essentia*, pe când toate celelalte realități sunt contingente. Dar și ele sunt separate între ele, așa cum viul este superior neviiului, spiritualul sensibilului. etc. Mult mai târziu, în tratatul *Despre Ființă și esență*, Sf. Toma din Aquino va ordona această ierarhie după gradul deosebirii dintre esență și existență, astfel încât punctul maxim al scăării îl va constitui identitatea lui Dumnezeu între esență și existență, afirmată și de Sf. Anselm. Într-un asemenea sistem ierarhic au gândit și Plotin, și Proclus, și Dionisie Areopagitul, și Ioannes Scotus. Numai în cadrul acestei scăări a participației creaturii

²¹ Cf. *Prosl.* cap. 22, sau *Monol.* c-d 198a.

la creator are sens să gândim interpretarea argumentului ontologic anselmian, așa cum am propus-o aici. Mai mult, tratatul *Monologion* demonstrează faptul că Sf. Anselm și-a gândit argumentul din *Proslogion* în contextul sistemului ierarhiilor de perfecțiuni moștenit din neoplatonism²². Existența lui Dumnezeu cuprinde tot ceea ce există, dar este și dincolo de tot ceea ce există. Dar gândirea esenței divine coincide cu gândirea existenței sale, nu mai este nevoie ca existența să fie un atribut în plus.

Iar *ratio* este termenul cel mai important pentru înțelegerea legăturii omului cu Dumnezeu și pentru înțelegerea ambelor tratate ale Sf. Anselm. Deja în dialogul *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, cap. 8, se arătase o oarecare solidaritate între voința divină și raționare²³: „voința lui Dumnezeu nu este niciodată opusă rațiunii” iar pasajul citat mai sus din același dialog, unde Dumnezeu este cel care-l conduce pe căutător dacă este urmată calea corectitudinii raționamentului, este limpede în acest sens²⁴. Ideea însăși a dialogului pomenit este aceea că mântuirea omului, în urma păcatului original, poate fi realizată doar prin întruparea Fiului, cu o natură atât umană cât și divină, pentru a putea răscumpăra păcatul original. *Logos*-ul divin coboară pentru ca umanul să poată urca.

Proslogion atestă și el aceeași teză: corectitudinea firului rațional, alăturată cu credința, îl face pe Dumnezeu însuși să coboare în intimitatea celui care *gândește* „cu sine în tăcere”.

Monologion atestă cel mai profund această idee, dintre toate cele trei tratate. Treimea însăși este gândită după modelul facultăților minții umane (*Monol.* 209a dar mai ales cap. 67²⁵). Acest gest ar fi o extrapolare nepermisă dacă nu s-ar porni de la presupunerea că mintea umană este o oglindire la rândul ei a relațiilor dinăuntrul divinului²⁶.

Este imprecis a spune că meditația Sfântul Anselm este la jumătatea drumului între mistică și logică. De fapt, drumul Sfântului Anselm ține de *logică*, cu presupunerea credinței, însoțită de o elementară și bucuroasă încredere în rațiune. Dar exercițiul însuși al logicii este un gest de rugăciune și de asceză și îl evocă pe Dumnezeu. Este un tip de raționalitate care sună straniu pentru sensurile comune ale rațiunii astăzi, dar cu această interpretare, ideea că înțelegerea are ca suport prealabil credința, ideea că Dumnezeu se arată în discurs, ideea că este cu putință

²² Este un fapt puțin sigur că Sf. Anselm a avut acces la textul lui Proclus, mai precis la celebrul *Liber de causis*, atribuită până în secolul al XIII-lea lui Aristotel. Circulația acestei cărți este atestată abia în secolul al XII-lea (cf. Gheorghe Vlăduțescu, *Note*, în Bonaventura, *Itinerariul minții lui Dumnezeu*, Editura Științifică, 1994, p. 60) la Alain de Lille (cf. P.L., 210, 332–334). Totuși, propoziția în genul celor din *Liber de causis* apar în *Monologion*: de pildă, diferența dintre *a fi* și *a avea*, sau analitica identității dintre ființă și esență în cazul lui Dumnezeu.

²³ Într-un context în care, în filosofia secolului al XI-lea, *Petrus Damianus* se declară un inamic al rațiunii, iar climatul general este ostil deschiderilor reflexive.

²⁴ Ideea însăși a dialogului pomenit este aceea că mântuirea omului, în urma păcatului original, poate fi realizată doar prin întruparea Fiului, cu o natură atât umană cât și divină, pentru a putea răscumpăra păcatul original. *Logos*-ul divin coboară ca umanul să poată urca.

²⁵ „Se poate așadar spune că <mintea> însăși este o oglindă a lui în care se oglindește, ca să spunem astfel, chipul lui ce nu poate fi văzut față către față. Căci dacă mintea însăși este singura dintre toate creaturile care poate avea memorie, înțelegere și iubire față de sine, nu văd de ce s-ar nega faptul că în ea se află imaginea acelei esențe care se constituie în inefabila treime prin memoria, înțelegerea și iubirea față de sine însuși” (213b-c).

²⁶ Dealtfel, Dionisie Pseudo-Areopagitul spusese deja, pregătind ideea Sf. Anselm, că Dumnezeu este „singurul în stare să ne descopere și să ne facă ceva știut despre sine”. (*Despre numele divine* I, 1, trad. Cicerone Iordăchescu, Iași, Institutul European, 1993).

un argument al existenței sale plecând de la esența sa și asumând o anumită ierarhie a perfecțiunilor, sunt coerente.

Înseamnă că prin această rațiune, însoțită de credința prealabilă, grație poziției sale în ierarhia perfecțiunilor, se poate ajunge la argumentarea existenței lui Dumnezeu, cât timp „urcarea” rațiunii este însoțită de „coborârea” lui Dumnezeu în raționalitatea însăși a căutătorului. De aceea, atributele propuse în *Monologion* și trecerea de la esență la existență propusă de *Proslogion* pot aparține numai unui Dumnezeu viu.

Am expus această interpretare pentru a sugera faptul că revendicarea necritică a unei descendențe anselmiene directe a ideii trecerii de la concept la existență nu este corectă, deoarece Sfântul Anselm înțelegea altfel rațiunea decât i-am putea noi da o interpretare, ca modalitate de a opera cu conceptele universale²⁷. Pentru Sf. Anselm rațiunea este o treaptă a unei ierarhii a realității, singura care poartă în ea chipul Creatorului ei. Simpla ei operare cu concepte poate fi, în acest caz, mărturia ierarhiei în care ea există și își poate dovedi propria putere de cuprindere și de a fi, la rândul ei, cuprinsă.

SE. ANSELM DIN CANTERBURY

MONOLOGION*

(fragment)

Cap. 65. Cum s-a cercetat adevărul despre lucrul inefabil

Dacă [211a] raționamentul privitor la faptul că acesta este inefabil stă astfel, ba chiar este acesta, cum va fi tot ceea ce s-a cercetat ca fel de a fi despre Tată, Fiu și Spiritul care provine? Căci dacă s-a explicat cu un raționament suficient, cum de mai este acesta inefabil? [b] Ori s-au putut da explicații cu privire la aceasta până într-un punct, până la care nimic nu interzice adevărul celor cercetate? Iar pentru că înțelegerea nu poate merge în profunzime, acesta este inefabil. Dar în privința celui căruia i se poate da un răspuns, care a fost formulat tocmai în această cercetare mai sus, dacă esența supremă este astfel mai presus și în afara oricărei alte naturi, în așa fel încât atunci când se rostește despre ea ceva cu ajutorul cuvintelor care sunt comune și celorlalte naturi, oare sensul nu este într-

²⁷ La rândul său, Jean Luc Marion (cf. „L'argument relève-t-il de l'ontologie?” în vol. *Etudes cartesiennes*, pp. 231 sqq.) se întreba dacă argumentul lui Anselm poate fi invocat de istoria metafizicii, adică dacă pornește de la un concept al esenței divine pentru a ajunge la existența acesteia și dacă interpretează ființa divină ca pe ființa în sens universal. Nu numai că acestea nu se întâmplă, dar Jean Luc Marion crede, accentuând ideea caracterului inefabil al Treimii divine, că teologia dezvoltată de Anselm are un caracter negativ, urmând linia areopagitică. Dimpotrivă, credem că această linie este asimilată și oarecum depășită în modalitatea lui Anselm de a concepe rațiunea, ca inspirată de Dumnezeu, grație credinței și corectitudinii ei logice, astfel încât teologia negativă este prezentă alături de cea pozitivă într-o teologie revelată.

* Traducerea a fost făcută după originalul latin cuprins în *Patrologia latină* a abatelui Migne, vol. 159. Volumul ce va conține traducerea integrală este în curs de apariție la Editura Biblioteca Apostrof din Cluj.

nimic comun? Dar ce alt sens am înțeles în toate aceste cuvinte pe care le-am gândit, decât pe acela folosit și comun? Dacă sensul folosit comun al cuvintelor este deosebit de acesta, atunci nimic din ceea ce am gândit nu o privește. Cum s-ar putea atunci să se descopere ceva adevărat despre esența supremă, [c] dacă ceea ce a fost descoperit este cu mult diferit de aceasta? Și ce? Sau poate că într-un fel a fost descoperit câte ceva despre esența supremă și într-altfel nu s-a aflat nimic despre ea. Am spus adesea multe pe care nu le-am exprimat în sens propriu așa cum ele sunt, ci dăm un semn printr-un altul cu privire la ceea ce nu dorim să rostim propriu, sau nu putem dezvălui, ca și cum am vorbi într-o ghicitură¹. Și vedem adesea ceva care nu este lucrul însuși, ci printr-o anumită asemănare sau imagine, așa cum cercetăm chipul cuiva în oglindă. Și astfel rostim și nu rostim același lucru, îl vedem și nu îl vedem, ci îl rostim și îl vedem printr-un altul și nu îl rostim și nu îl vedem prin ceea ce are el propriu. Din acest motiv [d] nimic nu interzice adevărul a tot ceea ce a fost cercetat cu privire la natura supremă, și totuși aceasta nu rămâne în mai mică măsură inefabilă: [212a] dacă ea nu este deloc considerată prin exprimarea proprietății esenței sale, ci ca și cum este desemnată prin altul. Căci oricare din numele atribuite acestei naturi par să poată fi rostite, dar ele nu mi se arată mie prin proprietatea lor, ci ele dau un semn printr-o anumită asemănare. Apoi, deși cuget semnificațiile aceluiași cuvinte, concep mai familiar în minte ceea ce observ în lucrurile create, decât ceea ce înțeleg că întrece orice minte umană, căci își constituie semnificația sa în mai mică măsură. Ba chiar pe departe în mintea mea este altceva decât cel la înțelegerea căruia mintea mea însăși, prin această semnificație precară, încearcă să ajungă. Căci nici prin termenul de *înțelepciune* nu este destul pentru mine să-l indic pe cel prin care toate au fost făcute din nimic și sunt păzite de nimic, [b] nici prin termenul de *esență* eu nu îl pot exprima pe cel care, printr-o înălțime singulară, se află mult deasupra tuturor, iar printr-o proprietate naturală, este cu totul în afara tuturor. Astfel această natură este inefabilă, deoarece prin cuvinte ea nu poate deveni intimă așa cum ea este, dar nici nu este fals ceea ce se poate considera despre ea printr-un altul, atunci când rațiunea ne învață, așa ca într-o ghicitură².

Cap. 66. Că prin mintea rațională se ajunge în cea mai mare măsură la cunoaștere esenței supreme

Fiindcă rezultă că [c] nimic nu poate fi perceput din această natură după proprietatea ei, ci printr-un altul, este sigur că se ajunge mai mult la cunoașterea ei prin ceea ce se apropie mai mult de ea prin asemănare. Căci ceea ce se arată

¹ I Corinteni 12, 13.

² Urmând gândirea Sf. Pavel din Epistola către Corinteni (I) – citată mai sus – pasajul de față este cel mai important din tot tratatul pentru calificarea tipului de teologie practicat de Sf. Anselm: ea nu este una negativă, așa cum credea Jean Luc Marion, nu este nici una pozitivă, în care drumul ascendent al rațiunii dezvăluie atributele divine, ci mai degrabă este o teologie în care apofaticul și catafaticul se întâlnesc, în care practicarea uneia îl lasă pe Dumnezeu să se apropie de noi prin cealaltă.

asemănător ei între cele create este necesar să fie o natură mai nobilă. De aceea se poate susține că mintea cercetătoare se apropie de adevăr mai bine, iar prin aceea esență creată care este mai aleasă se învață mai mult ceea ce mintea însăși ar trebui să considere cu privire la aceea creatoare. [d] Fără îndoială că esența creatoare este cunoscută cu atât mai presus cu cât este cercetată o creatură mai apropiată ei. [213a] Căci de faptul că orice esență, pe cât este, tot pe atâta este asemenea esenței supreme, rațiunea pe care am amintit-o mai sus nu permite să ne îndoim. Rezultă astfel că, după cum mintea rațională este singura dintre toate creaturile care poate să se înalțe până la cercetarea sa proprie, tot astfel ea nu este deloc singura prin care ea să poată în chip maxim să ajungă la descoperirea de sine. Căci a fost arătat faptul că aceasta se apropie cel mai mult, prin esența sa naturală, de <esența supremă>. Ce poate fi mai clar decât faptul că mintea rațională, cu cât încearcă cu mai multă râvnă să se învețe pe sine, cu atât urcă mai cu spor spre cunoașterea aceluia, și cu cât neglijează mai mult să se cerceteze pe sine, cu atât mai mult se îndepărtează de oglindirea lui³ [b].

Cap. 67. Că mintea însăși este oglinda și imaginea lui

Se poate așadar spune că <mintea> însăși este o oglindă a lui în care se oglindește, ca să spun astfel, chipul lui ce nu poate fi văzut față către față. Căci dacă mintea însăși este singura dintre toate creaturile care poate avea memorie, înțelegere și iubire față de sine, nu vād de ce s-ar nega faptul că în ea se află imaginea acelei esențe care se constituie în inefabila treime prin memoria, înțelegerea și iubirea de sine însuși. [c] Și apoi, ea se arată mai cu adevărat că este imagine deoarece își amintește de sine, se înțelege pe sine și se iubește. În ceea ce este mai mare și asemenea lui, este cunoscut mai cu adevărat faptul că ea este imaginea lui. Nu se poate gândi însă întru totul faptul că în mod natural creaturii raționale i-a fost dat ceva atât de ales și asemănător înțelepciunii supreme cum este puterea de a-și reaminti, de a înțelege și de a iubi pe cel care este cel mai bun și mai mare dintre toate. Nimic altceva nu este așadar propriu unei creaturi încât să poarte astfel cu sine imaginea Creatorului.

Studiu introductiv, traducere și note
de ALEXANDER BAUMGARTEN

³ Principiul urmează o temă de gândire augustiniană pentru care Dumnezeu este găsit în interioritatea proprie ca fiind cel mai adânc decât chiar această interioritate. Sf. Anselm va asimila și va depăși această poziție în polemica cu călugărul Gaunilon, după scrierea tratatului *Proslogion*. Deja în *Proslogion* (236d) el spusese, în rugăciunea față de Dumnezeu, că înălțarea spre el are o piedică și anume eul însuși, (*revela me de me ad te* – întoarce-mă din mine către tine) pentru ca în polemica amintită Sf. Anselm să susțină (*Liber Apologeticus*, 248a) că numai despre Dumnezeu nu putem gândi că nu este, pe când despre orice altceva putem realiza acest gând. Este ca și cum eul este un rod al realității prin care trebuie trecut, dar care trebuie și depășit sau cel puțin resemnificat în credință.

KEKAUMENOS

SFATURI CĂTRE ÎMPĂRAT

Introducere

1. Argument

Scriitorii bizantini au cultivat genuri notabile: opere de retorică, povestiri, biografii, amintiri, satire, romane, epistole. Dacă bogăția genurilor este remarcabilă, temele literaturii sunt destul de reduse: se vorbește despre viața de la Palat, despre lucruri care îl priveau pe împărat și pe curteni, deci se poate vorbi despre o literatură de curte. În același timp, sunt prezentate în literatura bizantină opere care au drept scop edificarea moral creștină. Rămâne primordial cultul literaturii antice și cultivarea unui clasicism al Bibliei și al scrierilor Sfinților Părinți. Având în vedere aceste scurte observații se poate spune că, în secolul al XI-lea, deși tendința arhaizantă se menține, se evidențiază și texte scrise într-o limbă mai simplă și mai puțin retorică. Din acest punct de vedere se remarcă opera lui Kekaumenos, strateg retras în provincie, exprimând în *Strategikon*, operă de orientare parenetică, mult cultivată în literatura bizantină, o tendință de desprindere de tiparul convențional prin afirmarea opțiunii politice a partidei căreia îi aparținea și prin dezvăluirea aspectelor economice și administrative din provinciile Imperiului.

Urmărind cu atenție scrierea acestuia, încercăm să notăm câteva observații, cu privire la specificul acestei pareneze care pare a se deosebi de operele parenetice ale altor scriitori, (Agapet, Toma Magistrul, Theofilact din Ochrida etc).

Ultimul capitol al lucrării conține traducerea textului *Sfaturi către împărat*, traducere realizată pe baza textului din ediția lui G. G. Litavrin.

2. Autorul și opera

Identitatea autorului a pus numeroase probleme editorilor. După datele furnizate de text se pot spune puține informații despre autor: sunt menționate câteva evenimente la care a luat parte: campania lui Mihail al IV-lea împotriva lui Delian din Bulgaria în anul 1041, prezența ca martor la revolta populară din aprilie 1042; din text reiese că autorul l-a cunoscut pe episcopul din Larissa, Ioan, pe când era comandant militar în Elada: ἐξουσιάζοντός μου τότε εἰς τὰ μέρη τῆς Ἑλλάδος. Din textul citat mai sus se poate reține doar că autorul a fost strateg în Elada, adică în Grecia centrală, cu reședința în Larisa. Astfel, se poate observa că autorul a fost un militar de carieră, ajungând la funcția de strateg, funcție exercitată în Elada. Se găsește în Constantinopol de Paști în anul 1042. E încă viu între anii 1075–1078. Face parte din generația născută pe la 1015–1020. Are cel puțin trei fii.

Data compunerii scrierii a ridicat numeroase probleme și controverse, cu atât mai mult cu cât unii editori¹ susțin că *Strategikon* și *Sfaturi către împărat* ar avea subiecte diferite și chiar autori diferiți, deci date de redactare diferite. Însă, aceiași editori, B. Wassiliewsky și V. Jernstedt afirmă că în manuscris cele două opere formează un tot, fără delimitare și cu o numerotare continuă a paragrafelor. Paul Lemerle arată în *Prolégomènes à une édition critique et commentée des „Conseils*

¹ B. Wassiliewsky, V. Jernstedt, *Cecaumeni Strategikon et incerti scriptoris De officiis regis libellus ediderunt*, în *Zapiski istor.-filol. Fakulteta imper. St. Peterburgskago Universiteta*, Cast. XXXVIII, 1896.

et Récits“ de Kekaumenos² că nu există motive pentru a disocia cele două părți ale operei: întregul *Strategikon* este un tratat de sfaturi cu destinatari diferiți: funcționari civili, strategii, împărați, prinți străini.

Așadar, data compunerii întregii lucrări s-ar întinde pe o perioadă de timp destul de lungă, probabil câțiva ani. Textul cuprinde câteva indicii cronologice precise: autorul afirmă³ că a luat parte la înăbușirea revoltei lui Delian în Bulgaria din anul 1041, că a fost martor la revolta populară care l-a detronat pe Mihail al V-lea Kalaphates în 21 aprilie 1042⁴. Apoi, menționează intrarea pecenegilor în Imperiu la 1048⁵, de asemenea vorbește despre sfârșitul domniei lui Harald al Norvegiei care a pierit în septembrie 1066⁶. În text se mai precizează: Constantin al IX-lea Monomahul a murit în 11 ianuarie 1055⁷, Constantin al X-lea Dukas în 21 mai 1067⁸ și Roman al IV-lea Diogene în august 1071⁹. Autorul scrie că Mihail al VII-lea Dukas a fost încoronat în 24 octombrie 1071¹⁰. În paragraful 184–185 Kekaumenos lasă să se înțeleagă că Mihail al VII-lea se află încă pe tron, deci în 7 ianuarie 1078: τὸν πρῶτον καὶ ἡμερώτερον κύρ Μιχαήλ ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς κύρ Μιχαήλ. Mai există o referință la această domnie în paragraful 128, autorul vorbind aici despre patriarhul Ioan Xiphilinos, ca și cum acesta nu s-ar mai afla în viață, deci după data de 2 august 1075. În urma acestor observații se poate deduce că tratatul lui Kekaumenos, *Strategikon* a fost compus între 2 august 1075 și 7 ianuarie 1078 pentru cea mai mare parte a conținutului său.

3. Istoria textului

Textul este cunoscut printr-un singur manuscris aflat la Moscova: *Mosquensis Synod. 436, XIV–XV*. Mai există un comentariu parțial în limba rusă, vechi de optzeci de ani și o ediție publicată în Rusia la sfârșitul secolului trecut: *Cekaumeni Strategikon et incerti scriptoris De officiis regiis libellus ediderunt B. Wassiliewsky, V. Jernstedt în Zapiski istor.-filol. Fakulteta imper. St. Peterburgskago Universiteta, Cast. XXXVIII, 1896*.

Manuscrisul, studiat în ediția Wassiliewsky–Jernstedt se prezintă având următoarele părți: o tablă de materii, numită πίναξ¹¹, un scurt „prolog” și textul propriu-zis. Prologul este o notiță redactată cu ocazia transcrierii operei de către cineva în care se precizează că manuscrisul de care se servea se afla în dezordine și era mutilat la început. În aceeași notiță se exprimă posibilitatea prin care autorul operei ar fi situat el însuși un „prolog” la începutul cărții care ar fi dispărut ulterior, dispariție care explică începutul „ex abrupto” al lucrării. În privința tablei de materii, Lemerle¹² precizează că a fost mutată în mod arbitrar de editori.

² P. Lemerle, *Prolegomènes à une édition critique et commentée des «Conseils et Récits» de Kekaumenos*, Bruxelles, Palais des Académies, 1960, pp. 5–6.

³ Kekaumenos, *Strategikon* în ed. B. Wassiliewsky, V. Jernstedt, p. 282.

⁴ *Idem, o.c.*, § 138 și 253.

⁵ *Idem, o.c.*, § 47.

⁶ *Idem, o.c.*, § 246.

⁷ *Idem, o.c.*, § 50 și 220.

⁸ *Idem, o.c.*, § 170.

⁹ *Idem, o.c.*, § 183 și 184.

¹⁰ *Idem, o.c.*, § 184.

¹¹ Listă, tabel.

¹² *Idem, o.c.*, p. 9.

Numerotarea acestora începe de la 1 și se încheie la 190, dar ca urmare a unei serii de erori, pe care nu le cuprindem aici, tabla de materii conține în realitate 186 de paragrafe, adică 186 de titluri. Numeroasele greșeli de redactare, de numerotare a paragrafelor se datoresc juxtapunerii tablei de materii și a textului de către copist, cu toate că acestea două sunt independente. Astfel, tabla de materii se oprește la paragraful 190, adică 186, având în vedere observația de mai sus, paragraf ce corespunde în text numărului 224. Deci, tabla de materii ar trebui situată la sfârșitul lucrării, iar ultimul număr înscris ar trebui să fie 186.

În manuscris, numerotarea textului propriu-zis merge de la 1 la 259, dar ca urmare a unor serii de greșeli sau de lacune, textul se oprește la paragraful 220. În text se pot observa numeroase întreruperi, plasate chiar în mijlocul unei fraze, însă decupajul în paragrafele numerotate nu are valoare, nu corespunde unei griji formale de a fracționa textul în părți egale, nici de a-l împărți după conținut. Astfel, redactarea rubricilor este vagă; o bună parte din titluri nu se aplică decât unei părți din paragrafele pe care le anunță, de obicei primelor două-trei rânduri din care se limitează să preia unul sau două cuvinte. Se pare că aceste redactări au apărut ulterior, fiind destul de limpede că autorul nu ar fi optat pentru aceasta.

Tradiția manuscrisă nu este reprezentată decât printr-un singur martor¹³. Așadar, atâta timp cât nu se cunoaște alt manuscris decât cel de la Moscova, nu se pot face decât presupuneri în legătură cu existența unei tradiții manuscrise în perioada anterioară.

KEKAUMENOS

SFATURI CĂTRE ÎMPĂRAT

Dacă spun unii că împăratul nu se supune legii, ci este legea, spun și eu același lucru. Totuși, orice face și orice legiuiește, face bine și noi ne încredem în el. Dacă ar spune: „Bea otravă!”, cu siguranță, tu nu ai face asta. Iar, dacă ar spune: „Intră în mare și străbate-o înot!”, nici asta nu ai putea s-o faci. Din această pricină, să știi că împăratul, ca om se supune legilor divine. Datorită acestor pricini, așadar, alcătuim această scriere către împărații credincioși, iubitori de Dumnezeu, care vor urma.

Stăpâne preacucernic, Dumnezeu te-a așezat la rang împărătesc și, prin harul său te-a făcut pe tine, după cum se spune, Dumnezeu pământean, în stare să faci ceea ce vrei. De aceea, faptele și acțiunile tale să fie pline de înțelepciune, iar dreptatea să fie în inima ta.

Privește-i cu aceiași ochi pe toți și făptuiește la fel, și față de cei cu rang înalt, și față de ceilalți; să nu faci rău unora, fără motiv, dar nici să nu-i copleșești cu binefaceri pe alții, împotriva oricărei legi drepte, ci să fii nepărtinitor față de toți. Cel care a greșit să primească, după măsură pentru greșelile sale, iar dacă tu îl compătimești și îi ierți greșala, aceasta este o faptă divină și împărătească. Astfel, să nu-l mârhești pe cel care n-a greșit față de tine, mai mult, fă-i bine, dacă vrei. Căci, cel care n-a greșit este mai bun în comparație cu cel care a greșit față de

¹³ Mosquensis Synod. 436, XIV-XV.

tine. Dacă îi faci bine celui care a greșit e ca și cum i-ai face bine celui rău și i-ai face rău celui bun.

Să nu iei în seamă acuzațiile false. Îți spun să nu dai, în general, ascultare acestora. Sunt unii denunțatori care spun adevărul. Cercetează mărturia ambelor părți, pe denunțatorul mincinos alungă-l fără recompensă, însă fără insolență, iar pe cel care spune adevărul, răsplătește-l.

Dacă auzi despre arhonteale tale că spune ceva rău împotriva cârmuirii tale, răutatea să nu-ți întindă capcane în suflet și să te îndemne să-l ucizi, ci cercetează cu grijă, la început în secret, apoi, dacă descoperi că fapta e adevărată, să se facă acuzația împotriva acestuia și pe față. Altfel, fără motiv, din acel moment ți-l faci dușman, și pe alții, din pricina lui.

Binefacerile tale să fie cumpănite și cei cinstiți să le obțină de la tine... binefaceri acordate de către împărați celor ce nu sunt cinstiți. Dacă vrei să faci bine mimului și celor care sunt numiți „politicieni”¹, fă-o printr-o sumă mică de bani, dar nu prin demnitate. Căci demnitatea, conform denumirii sale semnifică ceva demn. Dacă, însă cinstești cu titlul de protospătar pe un comediant sau pe un om nevrednic ca pe oșteanul gata să-și verse sângele pentru tine, tot astfel, dacă vei cinsti pe notarul tău sânghinos sau pe omul tău de taină ca pe un patrician, acest titlu ajunge considerat un nimic.

Am văzut multe de acest fel: judecători vrednici de răs, dar care prosperă, și pe alții, deosebit de înțelepți și de buni, disprețuiți de către împărați. Tot astfel am văzut oșteni vrednici care sunt desconsiderați de împărați și mincinoși care se remarcă. Atunci, am oftat adânc în suflet, neputând să suport nedreptatea.

Să porți de grijă oștenilor tăi, cu adevărat. Să nu le tai solda, căci oșteanul primind-o de la tine, își vinde sângele său. Dă-le titluri, dar nu tuturor, ci doar celor activi. Nici oștenii străini din jurul tronului imperial, nici romeii care fac de strajă să nu fie lipsiți de ceva, ci să primească regulat proviziile² lor, câte una în fiecare lună, iar furajele să le primească fiecare în parte.

Fii mărinimos cu ei, din partea lor nu va exista uneltire. Dacă vor fi, totuși, lipsiți de ceva, cu siguranță vor vrea să plece acolo unde se pot hrăni și odată ajunși împotriva ta vor deveni dușmanii tăi de moarte. În afară de asta, ei nu vor dezerta la tine, amintindu-și că n-au avut din partea ta nimic bun. Cu atât mai mult, prin uneltire îi vor îndepărta de tine și pe cei devotați ție și atunci vei regreta, dar nimic nu-ți va putea fi de ajutor.

Străinii³, dacă cumva nu sunt de neam împărătesc în țara lor, să nu-i înalți la rang înalt și să nu le încredințezi funcții însemnate. Căci, procedând astfel, te umilești pe tine și pe arhonții tăi romei. Prin urmare, ori de câte ori cinstești pe străinul venit din Anheles⁴ cu titlul de primikir⁵ sau de strateg⁶, atunci ce titlu militar îi vei da romeului? Ți-l faci pe străin, dușman cu totul, iar în țara lui, cei care aud că a ajuns la o asemenea demnitate și la un asemenea rang, vor râde și vor spune: „Noi l-am știut aici ca pe un om de nimic, dar, ajungând în Împărăție

¹ Nu este clar pe cine are în vedere Kekaumenos.

² Aprovizionare în natură: alimente, îmbrăcăminte, dotare militară, furaje pentru animale, etc.

³ Mercenari veniți din afara hotarelor Imperiului în Bizanț pentru a îndeplini serviciul militar temporar, în scopul îmbogățirii.

⁴ Cetate din regiunea Amid din Armenia, de unde soseau numeroși mercenari pentru a sluji Imperiul.

⁵ În provinciile Imperiului îndeplineau funcția de perceptor.

⁶ Denumire generală a căpeteniei militare din provincie.

a dobândit un asemenea titlu. După cum se pare, în Împărăție nu este nici un om capabil și, din această pricină al nostru a fost promovat. Dacă romeii erau oameni de acțiune, nu l-ar fi ridicat pe acesta la un asemenea rang⁷. Chiar Împărăția ta ar spune: „Eu, de aceea l-am favorizat ca, văzând acest lucru, să vină și alții“.

Așadar, o asemenea socoteală nu e bună, căci, dacă vrei, pentru o îmbucătură de pâine și o cămașă, îți aduc străini câți poștești. Prin urmare, este deosebit de folositor Imperiului romeilor, Stăpâne, să nu cinstești străinii cu titluri înalte, căci, dacă vor sluji pentru îmbrăcăminte și pâine, să fii mulțumit, îți vor sluji cu credință și cu tot sufletul, privind la mâinile tale pentru a primi câteva monede și pâine. Dar, dacă cinstești pe un străin cu un titlu mai înalt decât cel de spătar-candidat, de atunci el devine disprețuit și nu te mai slujește cu dreptate.

Te rog ascultă, Stăpâne, cum în numeroase împrejurări străinii veneau la împărății care au domnit mai înainte, la împăratul Porfirogenet, la tatăl lui, la bunicul și la străbunicul lui și la cei de mai târziu. Dar de ce îi numesc pe cei vechi? Nici Roman Arghiropol, nici alt împărat dintre cei răposați nu a înălțat pe un franc⁸ sau pe un varang⁹ la rangul de patrician, căci nu era permis ca vreunul dintre aceștia să fie făcut, nici hipatos¹⁰, nici ofițer al gărzii, doar spătar¹¹, uneori. Toți aceștia slujeau pentru pâine și veșminte, romeii însă, primeau titlurile înalte și dregătoriile și, în acest fel Imperiul Roman era înfloritor.

Am să povestesc ceva Înălțimii voastre, ca pildă: străbunicul meu, Niculiță, care mult s-a ostenit pentru Imperiul Roman a ajuns primul duce¹² al Eladei, fiind astfel răsplătit de către autocratori¹³ pentru credință. A deținut această autoritate pe viață, printr-un hrisov cu pecete de aur și, de asemenea, titlul de domesticos¹⁴ al excuvițiilor¹⁵ Eladei. Dar a venit unul, pe nume Petru, care era nepotul împăratului germanilor la răposatul împărat Vasile¹⁶, în anul al patrulea al domniei sale. Împăratul l-a cinstit cu titlul de spătar, desemnându-l pe acesta domesticos al excuvițiilor Eladei, iar străbunicului meu i-a scris: „Îți fac cunoscut că a intrat în serviciul Împărăției mele, Petru, nepotul legitim al regelui germanilor și, așa cum spune, a hotărât să trăiască și să moară ca supus al Împărăției mele. Încredințată fiind de sinceritatea lui, Împărăția mea l-a desemnat pe acesta, spătar pe lângă Tricliniul de Aur¹⁷. Dar, deoarece este străin, Împărăția mea nu a putut să-l desemneze strateg, ca nu cumva să-i înjosească pe romei, ci l-a numit pe acesta, domesticos al excuvițiilor tăi. Dar, aflând Împărăția mea că ai avut acest titlu de la răposatul meu tată¹⁷ printr-o pecete de aur, în locul excuvițiilor îți dăruiește

⁷ Kekaumenos numește aici neamurile germanice.

⁸ Numește astfel neamurile din ținuturile scandinave.

⁹ Acest termen corespundea inițial, titlului de consul, însă în secolul al X-lea, rangul ajunge să fie puțin apreciat și fără însemnătate.

¹⁰ Titlu bizantin, superior celui de hipatos; spătarii îndeplineau cele mai diverse servicii.

¹¹ În secolul al X-lea, acest titlu era inferior celui de strateg.

¹² Autorul se referă la Constantin al VII-lea și la Romanos al II-lea, fiul său.

¹³ Comandant militar, fie al detașamentului de gardă, fie al forțelor militare din Asia, fie al tuturor forțelor militare ale imperiului.

¹⁴ Oșteni din serviciul permanent de gardă.

¹⁵ Vasile al II-lea Bulgaroctonul (976–1025).

¹⁶ Sala tronului din Palatul imperial.

¹⁷ Romanos al II-lea (959–963).

omanda vlahilor¹⁸ din Elada¹⁹. Așadar, vezi grija Porfirogenetului pentru un răin, chiar dacă atunci era tânăr împărat.

Am să-ți povestesc altceva, Stăpâne preacucernic: Senaherim²⁰, pe care tu-l ii că era nepot de vechi împărați, a vrut să-și dea propria țară împăratului Vasile Porfirogenetul, pentru ca el însuși să-i fie supus. Acceptând generozitatea acestuia, împăratul l-a cinstit cu titlul de magistr²¹ și nimic mai mult, cu toate că Senaherim a nepot de vechi împărați și împărat el însuși.

Povestind Împărăției tale și asta, voi curma vorba despre aceste lucruri. Harald²² a fiul împăratului Varangiei²³. El avea un frate, Olav care, după moartea tatălui iu a deținut tronul împărătesc, desemnându-l pe fratele său, Harald, al doilea la on. Harald, tânăr fiind a vrut să meargă și să se închine în fața prea fericitului mpărat Mihail Paflagonianul și să ajungă să vadă modul de organizare al romeilor. adus cu el și oastea, cinci sute de bărbați nobili și a ajuns, iar împăratul l-a ămit, așa cum se cuvine, și l-a trimis împreună cu oastea sa în Sicilia, căci acolo e găsea oastea romeică, ducând lupte pe insulă. Sosind acolo, Harald s-a remarcat în fapte mărețe. După ce Sicilia a fost supusă, s-a întors laolaltă cu oastea sa împărat, iar acesta l-a cinstit cu titlul de manglavit²⁴. După acestea, împăratul avut parte de răscoala lui Delian în Bulgaria²⁵. Și Harald s-a angajat în luptă împreună cu împăratul, având propria oaste și s-a remarcat în lupte, prin fapte emne de noblețea și curajul său.

Supunând Bulgaria, împăratul s-a întors. Am fost și eu atunci, luptând pentru mpărat, după puterile mele. Când am ajuns la Mosinopol²⁶, răsplătindu-l pe Harald ntru că a luat parte la luptă, împăratul l-a cinstit cu titlul de spătar-candidat.

După moartea lui Mihail și a nepotului său, fost împărat, Harald a vrut, în mpul lui Monomah²⁷, cerându-și iertare, să plece în țara sa. Dar nu i s-a dat voie, calea de ieșire i-a fost închisă. Cu toate acestea a plecat și s-a înscăunat în țara l, în locul fratelui său, Olav. Astfel, Harald n-a cârțit din pricină că a fost cinstit i titlul de maglavit sau de spătar-candidat, ci mai mult, în timpul domniei lui a istrat credință și prietenie față de romei.

Printre altele, să nu dorești să câștigi de pe urma Orașului tău, nici de pe urma rilor ce sunt în afara stăpânirii tale, nici de pe urma oștii, ci să fii părinte pentru ți, și aceștia se vor supune, cu adevărat. Însă, un bătrân netrebnic, care urmărea sturnarea împăratului, astfel l-a sfătuit pe Vasile Porfirogenetul: „ține oastea în răcie“. Atunci ea te va urî și, mai mult se va răscula împotriva ta, căci nu ai de-a ce cu făpturi necuvântătoare, ci cu oameni care chibzuiesc și cugetă, dacă vor nele sau răul. De aceea, este necesar ca Puterea ta să înfăptuiască și să deplinească toate, cu teamă de Dumnezeu.

¹⁸ Existau unități militare formate pe baza criteriului etnic, „după neam și trib“. La sfârșitul miniei lui Vasile al II-lea (976–1025), vlahii alcătuiau un contingent numeros.

¹⁹ Majoritatea vlahilor se află concentrată în Tessalia, nu în toată Elada.

²⁰ Conducătorul ținutului armean spre nord-est de lacul Ban, până la râul Araksa. Acesta aparținea ei vechi dinastii armenice, Artruni.

²¹ Înalt dregător care, cu timpul a devenit un simplu titlu onorific.

²² Harald cel Curajos, prinț al ținutului norvegian (1015–1066).

²³ Denumire a ținuturilor scandinave în izvoarele bizantine.

²⁴ Titlu acordat militarilor care făceau parte din detașamentul gărzii de corp și al strajei imperiale.

²⁵ Campania lui Mihail al IV-lea împotriva lui Delian a avut loc în primăvara-vara anului 1041.

²⁶ Oraș situat la 50–60 km spre est de orașul Ksanfi, nu departe de litoralul Mării Egee. Ruinele estuia poartă numele de Mesinkalesi.

²⁷ Constantin al IX-lea Monomahul (1042–1055).

Oștenii să nu primească solda cu întârziere, la fel cei de rang senatorial și alți orașeni; fiecare după îndeletnicirea sa, după cum a fost orânduit la început, se va supune și nu va cărți.

Ținuturile de sub stăpânirea ta să nu aibă parte de măririi zilnice de impozite, născociri ciudate și nemaivăzute, și atunci nu se vor separa de tine, ci te vor sluji din tot sufletul, când îți dai în visterie, după puterea lor, birul anual. Nu împovăra ținuturile străinilor care îți sunt supuse. Recomandă oștenilor să practice cumpătarea și credința, să nu făptuiască ceva cu trufie și să nu se mânie asupra cuiva. Ai grijă de judecători ca să judece cu teamă de Dumnezeu și cu dreptate. Și ce privești vedem noi acum? – o impunere mai mare de impozit, nu numai la obligațiile cuvenite, ci și la biruri lipsite de importanță.

Oamenilor apropiați de Puterea ta, recomandă-le să nu nedreptățească pe nimeni și nici să nu conducă oameni netrebnici și care sunt dușmani ai adevărului, ci, mai degrabă, dacă cineva nedreptățit ar veni la ei, să devină apărătorii lui. Dă-le acestora asigurarea că pot să-ți atragă atenția asupra nedreptăților cărmuirii tale. Rudele tale să se teamă de tine și să nu aibă posibilitatea de a nedreptăți pe cineva. Am să-ți povestesc, Stăpâne, cum s-a petrecut înlăturarea domniei lui Paflagonos²⁸. Răposatul nu avea strămoși iluștri, iar părinții îi erau necunoscuți și de condiție foarte joasă. Cu toate acestea, el era înzestrat cu înalte virtuți. Unii dintre cei ignoranți au declarat că acesta ar fi de neam nobil și de viță aleasă, e însă, este de neam umil și de condiție joasă. Dar, eu spun că toți oamenii sunt ființe dintr-un singur om, ai lui Adam: și cei care sunt regi și arhonți, și cei care sunt cerșetori. Am văzut pe cei care se umflă în pene, dedați la hoție, preziceri și magie; eu pe aceștia îi numesc de neam umil. Câci omul, ca ființă rațională, dacă voiește devine precum Dumnezeu, prin harul lui Dumnezeu. Așa era răposatul împărat Mihail, care excela în cele mai înalte virtuți, însă avea numeroase rude legitime sărace; unele erau date în grija Orfanotrofului²⁹. Acesta era fratele împăratului care administra palatul. A vrut ca aceste rude să se îmbogățească și le-a dat posibilitatea să jefuiască pe alții, în timp ce împăratul nu știa nimic despre acest lucru. Și mandatarii³⁰, trimiși pentru vreun serviciu, și ofițerii imperiali multă vreme, oriunde întâlneau un călăreț, chiar dacă la han, chiar dacă la drumul mare, azvârlindu-l de pe cal sau de pe măgar, îl jefuiau și fugeau. Datorită acestor a ajuns atât de urât acel om minunat, dar care s-a remarcat prin nedreptățile rudelor sale. Astfel, toți au spus să fie distrus neamul lui, ceea ce s-a și petrecut nu după mult timp. După ce Mihail a murit în pace și desăvârșită pocăință și după ce nepotul lui a fost înscăunat, întregul Constantinopol s-a ridicat împotriva acestuia și cei care se găseau în afara lui, și cei care se găseau în el, născocind drept pretext împotriva împăratului, că ar fi cel care a surghiunit-o pe stăpână, adică pe mătușa lui³¹. Așa a fost nimicit, și împăratul, și tot neamul său, într-o singură zi. În locul acestuia s-a înscăunat Monomahul, cel care a distrus Împărăția romeilor și a pustiit-o. De aceea, este necesar ca Puterea ta să vegheze la aceste lucruri. Primul om al Împărăției tale care administrează toate, să-ți atragă atenția în orice problemă, căci altfel problema nu ar ajunge la urechea ta, iar tu nu ai cunoștință

²⁸ Mihail al IV-lea Paflagonianul (1034–1041).

²⁹ Fratele împăratului, Ioan, a deținut funcția de orfanotrof, administrând lăcașurile de stat pentru orfani.

³⁰ Funcționari militari de stat sau civili, trimiși cu diferite misiuni în provinciile Imperiului.

³¹ Zoe Macedoneanca. A domnit în 1042.

de aceasta. Dacă iei în seamă vorbele mele smerite și neînsemnate ai să-ți închei viața în pace desăvârșită. Dar dacă te vei deda la o poftă exagerată de patimi, te vei împiedica în viață de multe.

Așadar, împăratul este un model și un exemplu pentru toți; toți privesc către el și îi imită modul de viață. Dacă acesta este bun, toți sunt gata să-l urmeze și să-l obțină. Dacă este rău și vrednic de dispreț, tot așa fac și ei. Deci, încearcă să obții patru virtuți: tăria, numesc aici tăria sufletească, dreptatea, cumpătarea și înțelepciunea. Există înțelepciune în bine și înțelepciune în rău, la fel bărbăția, cumpătarea și dreptatea: acestea n-ar fi în rău, dacă cineva n-ar afla o forță în rău. Dacă tu ai obține aceste patru virtuți, așa cum s-a spus, te-ai înălța de la pământ la cer; mare va fi răsplata ta, Dumnezeu îți va da dăruul o viață foarte lungă, iar dreptatea și adevărul vor da strălucire chipului și inimii tale.

Să fie depozitate multe provizii, și pentru tine, și pentru Palatul imperial, și pentru Constantinopol, pentru o perioadă de cinci sau șase ani. Să ai arme și mult echipament de luptă: sulite, paloșe, coifuri, scuturi, săbii și altele care sunt de pregătit în război. Să ai mașini de război și triboli³², căci nu știi ce pun la cale dușmanii. Eu am văzut ceva de acest fel și am suferit în viață. Căci l-am văzut pe fostul împărat Mihail, care a fost odinioară Cezar³³, dimineața, la răsăritul soarelui, ca împărat puternic, iar la ceasul al treilea al zilei, un orb nenorocit și părăsit. Nu fi trufaș, Stăpâne, datorită măreței puterii, mai degrabă nu te încrede în propria ta putere și nu spune: „Cine poate să mă doboare din înălțimea puterii mele?” Căci, „o clipă de timp și multe lucruri se vor preschimba”, spune preaînțeleptul Grigore Teologul³⁴.

Pune-ți speranța în Dumnezeu și vei fi la adăpost de primejdii. Pentru că Dumnezeu ne-a făcut înțelepți, trebuie să ne ferim pe noi înșine, prin mila sa, să ne îngrijim, și să ne dobândim mântuirea, nădăjduind în El.

Nu permite să fi lingușit de către cineva, ci, mai degrabă să ai prieteni pe cei care te dezaprobă. Am să povestesc Împărăției tale o pildă potrivită³⁵: Cezar Augustus era supăracios, sever și depravat, avea păreri vrednice de dispreț și încăloase; având totuși o inteligență naturală, spunea: „Nu-mi este bine fără un pedagog”. Așadar, trimițând în Alexandria, a adus cu multe onoruri pe unul, Atenodor, care era cerșetor și sărac, dar era înțelept și foarte prudent, fiind amintit de către unii dintre cei ai Palatului pentru prudență. Augustus l-a întrebat: „Ai știere, Atenodor, de ce te-am adus aici, cu asemenea onoruri?” Acesta a răspuns că nu știe. Iar Cezar i-a zis: „Am înclinații potrivnice rangului meu și, după ce am auzit despre tine că ești un om bun la sfat și în faptă, am vrut să te am drept prieten și sfătuitor, pentru ca, văzând că ceea ce fac și spun este greșit și vrednic de dezaprobare, să mă dezaprobi în egală măsură. Iar, dacă nu obțin îndreptarea, să fac acest lucru și pe față!” Atenodor a spus, apoi: „Tu, o, preaputernice, să nu-ți întorci chipul de la mine și să nu mă înfrunți, și atunci, în această privință, eu îți voi fi vindecător”. Și așa, Atenodor nu înceta să dezaprobe pe Cezar în fiecare zi, până când l-a făcut pe acesta desăvârșit în virtuți. Când Atenodor l-a rugat să fie lăsat să plece, nu a fost lăsat de către Cezar, care i-a zis: „O, preanobile prieten, eu încă nu sunt desăvârșit”. El a vrut să-l vadă pe Avgar, împăratul Edessei, care

³² Obiecte triunghiulare de fier cu patru țepi care se aruncau în calea dușmanilor.

³³ Titlu acordat urmașului potențial al împăratului.

³⁴ PG, t. 36, col. 616C.

³⁵ Suetoniu Claud., 4.

era deosebit de înțelept, deosebit de inteligent și înzestrat cu felurite virtuți. Văzându-l și venind la întâlnire cu acesta, i-a spus: „Mă dau pe mâinile tale și fii pentru mine ce a fost Atenodor“ (căci Atenodor avea clipele măsurate). Cezarul l-a ținut pe acesta în mare cinste, nu numai ca prieten, ci și ca părinte, fiind călăuzit pe drumul drept de către el, un timp îndelungat. Așa proceda Augustus, călăuzit de către prieteni și, de atunci și până acum este proslăvit pentru bunătate. Găsește și tu un astfel de om și dă-i acestuia dezlegarea de a te dezaproba în fiecare zi pentru nehibzuințele pe care le-ai spus și le-ai săvârșit. Să nu spui: „Eu sunt înțelept și le știu pe toate“. Căci îți voi răspunde: „Sunt multe cele pe care le cunoști, dar și mai multe cele pe care nu le știi“. Doar Dumnezeu este drept, iar omul, oricine ar fi, este supus greșelii. Căci Îngerul a spus către Zosima: „Nici unul dintre oameni nu este desăvârșit“³⁶.

Să nu dai voie ca oastea ta să se împrăstie și să fie sărăcită, altfel tu însuși ai să sărăcești și îți vei plânge singur de milă. Căci oastea este gloria împăratului și puterea Palatului. Dacă nu există oaste, nici statul nu rezistă și oricine voiește ți se va împotrivi. Străduiește-te, îndeosebi, ca flota să prospere și să nu aibă parte de neajunsuri. Căci flota este slava Imperiului. Străduiește-te să ai și arhonți ai flotei mai presus de orice dare și de orice profit. Dacă arhonții flotei sunt lacomi și primitori de daruri, ascultă ce vor face: în primul rând, au să permită ca expedițiile să fie scutite de bir, luând din acesta bani, nu atâția câți pretindeau că dau pentru întreținerea flotei, ci în dublă cantitate și, astfel helandionul³⁷ devine inefficient.

Dacă, zburând în văzduh vulturul și-ar pierde aripa, iar calea spre pământ nu i-ar fi ușoară, tot astfel marile corăbii, dacă vâslele ar lipsi, nu ar naviga bine. Pe lângă asta, primind daruri de la oșteni, arhonții flotei mai fac ceva: permit acestora să fie neînarmați și, din această pricină, confruntându-se cu dușmanii, aceștia o iau la fugă îndărăt. Dar ce spun eu „confruntându-se“? Ei aleargă, fără să ajungă în fața dușmanilor, iar rușinea este a romeilor. Apoi, corăbii mari care se îndreaptă spre insule, având pretenția unei supravegheri atente, nu fac nimic altceva decât să adune din Cyclade și de pe ambele continente: grâu, orz, legume, brânză, vin, carne, ulei și orice altceva care se găsește în insule. Același lucru îl fac și în Cipru și în Creta. De aceea, este necesar, Stăpâne, să ai grijă la acestea, ca flota ta să fie lipsită de vicii și fără cusur și, de asemenea, să nu uneltească. Acestea despre marinari și oșteni.

Să ai o asemenea pornire și față de arhonții flotei și ei vor fi fără greșală în propria pregătire. Iar dacă își dau drumul la poftă, pedepsește-i prin bătaie, tunsul părului și amenzi bănești. Arhonții, rămânând multă vreme în flotă, se deprind cu trândăvia, lenea și voluptatea și, de la toate acestea pornește neputința. De aceea, trebuie să ai grijă de flotă și, dacă îi vezi pe arhonți, trăind și făptuind așa, să-i alungi din flotă și să pui pe alții în locul lor. Eu ți-am spus cât ceva ție, Preacucernice Stăpân, și, dacă vei făptui astfel, nu vei avea parte de primejdie, ci vei fi în deplină siguranță.

Dacă ai vedea că arhonții flotei se comportă, așa cum ți-am spus, să nu pui alți navigatori în locul sau pe postul lor, ci găsește drungarios³⁸ bătrâni din formațiuni pe care trebuie să-i scoți din regimente, pe cei inactivi sau pe cei care au fost scoși

³⁶ Georg. Amart. Cont., cap. 861. 23-25.

³⁷ Corabie de război rapidă, specifică flotei bizantine.

³⁸ Comandant suprem al flotei bizantine sau ofițer superior, comandant al unei unități de 1000-3000 de soldați (drunga).

cu totul și, pune-i pe aceștia arhonții flotei. Spune-le acestora în public așa: „Știi că sunteți bătrâni și v-ați încheiat serviciul militar. Se cuvenea să vă odihniți la casele voastre. Însă, Înălțimea mea, știind că mergând la casele voastre veți fi lipsiți de cele necesare pentru care ați trudit, nu admite să fiți privați de mijloacele de trai. De aceea, Înălțimea mea v-a desemnat pe voi ca arhonți ai flotei, în așa fel ca, ajungând la încheierea serviciului militar, să nu suferiți, ci prin devotament să puteți cu voia Domnului, așa cum se spune, să înălțați trofee”. Să știi și acest lucru: dacă vei face astfel, nu vei greși în țelul tău și flota ta va fi în ordine deplină.

Pe marile corăbii să se afle arcași. Drungarii și protonotarii flotei să fie cucernici, activi, capabili, înțelepți și temători de Dumnezeu și de Înălțimea ta, luând aminte și observând cu atenție orice fapt neînsemnat care se petrece în flotă. Dacă flota este înfrântă, tu însuși vei ajunge nimic și ai să te prăbușești.

Eu știu, Preaputernice, că firea oamenilor este înclinată spre tihnă, însă regula de mai sus, mai curând dăunătoare, a omis faptul că împăratul nu merge în țările supuse lui, vorbesc de cele răsăritene și cele apusene, ci rămâne în Constantinopol, ca într-o închisoare. Desigur, dacă cineva te-ar fi reținut între hotarele unui singur oraș, puteai să lupți, să te împotrivești și să fii revoltat din această pricină. Dar, când tu ai procedat astfel cu tine însuși, atunci ce-i de spus? Așadar, du-te în țările ce-ți sunt supuse și în theme³⁹ și află nedreptățile pe care le îndură cei nevoiași, ce au făcut practorii⁴⁰ trimiși de tine, dacă au fost nedreptățiți cei săraci și dacă s-a făcut dreptate în privința tuturor lucrurilor. În acest fel, să afle themele romeilor și ținuturile străine supuse ție că au un împărat și un suveran absolut care le poartă de grijă. Astfel, ai să afli și tu puterea fiecărei theme, a fiecărui castru și a fiecărei țări și în ce fel este organizată aceasta, la ce este păgubită și din ce obține profit. În acest fel nu vor fi nici revolte, nici locuitorii acestor țări nu se vor împotrivi funcționarilor imperiali, iar statele supuse ție vor fi în pace.

Eu știu că cei care te slujesc, ca să nu se trudească, te vor sfătuia că nu este bine acest lucru, ci că vei asupra țările și themele, trecând prin ele cu oastea și cu suita imperială. Mai mult, au să spună că, dacă tu pleci din Constantinopol, altul va domni în locul tău. Gândind așa, am răs, căci cel care a fost lăsat de către tine în Palat să facă previziuni...⁴¹.

Introducere, traducere,
note și comentarii de
GABRIELA BISTRICEANU

³⁹ Unitate administrativ-teritorială a Imperiului bizantin.

⁴⁰ Perceptor de taxe.

⁴¹ Aici se întrerupe, brusc, textul din unicul manuscris păstrat al operei lui Kekaumenos.

PREAMBUL LA „AUTOBIOGRAFIA SPIRITUALĂ” A LUI RICHARD SWINBURNE

Richard Granville Swinburne s-a născut la 26 decembrie 1934. După cum se vede în autobiografia sa, viața spirituală i-a fost călăuzită de un unic crez, acela al vigoriei culturale a creștinismului ca doctrină. Acesta nu era un lucru minor în Anglia mijlocului de secol douăzeci, o perioadă cuprinsă de febra științelor pozitive, de criza (sau uitarea) valorii *om* marcată profund de aproape o sută de ani de idealuri tehnice și empiriste, de înlăturare a subiectului din fața lumii materiale¹. Pentru a exprima și a dovedi ca autentic acest crez, a învățat și s-a exersat profesional în epistemologie, istoria și teoria științei, politologie și economie, filosofie și teologie, încercând să folosească limbajul și instrumentele intelectuale ale timpului său.

Pregătindu-se inițial pentru a deveni preot anglican, Richard Swinburne a înțeles la timp că misiunea sa poate fi alta, mult mai puțin comodă. Practica religioasă și teologia creștină erau, îi apăreau lui Swinburne, un fel de exil din punct de vedere cultural. A fi preot însemna a te dedica unei vieți „străine de știința modernă, de etică și de filosofie”, a propovădui morala și textele biblice într-o separare totală de orice climat intelectual autentic. Teologia trebuia să reintre în dialog cu filosofii și cu oamenii de știință, într-un dialog onest, de pe poziții egale. Pentru aceasta trebuia ca *teologia*, și nu *știința*, să recupereze un vocabular și niște instrumente pe care le ignorase vreme îndelungată, dar pe care știința le perfecționase iar filosofia le instituise ca limbaj cultural firesc².

Dacă știința și filosofia se aflau sau nu în derivă, acesta era obiectul unei prejudecăți mai degrabă teologice, pe care Swinburne a evitat-o, ca falsă problemă. O premisă metodologică esențială pe care a practicat-o fără excepție era, de altfel, aceea de a nu aborda nici o problemă științifică sau filosofică din perspectiva (sau cu instrumentele) teologiei; ar fi fost și arbitrară o asemenea practică. Dimpotrivă punându-se în postura unui adevărat discipol al lui Toma d'Aquino, Swinburne

¹ Este vorba despre o perioadă mult criticată în literatura dedicată crizei umanismului european. Trei paradigme majore dominau lumea culturală a epocii: pozitivismul logic, filosofia marxistă și pragmatismul american. Trei „mărginiri” pe care M. Foucault le va numi, sintetic: limbajul, munca și viața (Cf. M. Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, traducere de B. Ghiu și M. Vasilescu, București, Editura Univers, 1996).

² Teologia se află practic în aceeași situație cu Etica și Estetica, „aruncate” oarecum în afara atenției de către Filosofia analitică. Aceasta tratase propozițiile teologice ca „fără sens” (neverificabile, pentru că nu descriu stări de fapt), iar propozițiile normative ale moralei ca expresii ale trăirilor afective (de asemenea fără sens). Tonul acestor poziții extreme este dat în special de Alfred Jules Ayer, în renumitul său „catehism al pozitivismului” (*Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, Inc., 1952 (1936), pp. 102 sqq).

abordează problemele cosmologice, fizice, chimice, biologice etc., cu instrumentarul și aparatul conceptual specific științelor respective, pentru ca abia ulterior să ajungă la o confirmare (sau infirmare) din punct de vedere creștin a unor atari teorii. Este vorba, evident, de o subsumare a științelor, cu precauția, însă, eliminării oricărei prejudecăți facile. O subsumare, dar nu unilaterală; teologia, la rândul ei, pentru a putea fi adusă în atenția mediilor intelectuale, trebuia reformulată, supusă unor verificări severe cu ajutorul instrumentelor respectivelor medii. Proiectul de lucru, conturat aproape spontan, constă într-o *sinteză totală*, sub auspiciile teologiei, a întregii științe a vremii: „să folosesc criteriile științei moderne a naturii, analizate cu rigoarea prudentă a filosofiei, pentru a arăta că teologia creștină se justifică și are sens”, scrie Swinburne³.

De obicei, interesul pentru datele biografice ale unui autor este motivat abia de cunoașterea, în prealabil, a operei sale. În cazul de față am optat, mai mult sau mai puțin fortuit, pentru publicarea, înainte de toate, a acestei autobiografii spirituale care are calitatea de a constitui și o bună introducere nu numai în atmosfera operei lui Richard Swinburne, dar și în mediul său intelectual, în sursele unei gândiri vii, surprinsă în dinamica sa, și care-și subsumează metodic întregul dat existențial și istoric ce a condus la formarea premiselor acestei atitudini culturale complexe.

Ne-am oprit la câteva lucruri semnificative care pot justifica în orice context valorificarea datelor biografice ca elemente esențiale ale unui model intelectual. În primul rând, am amintit deja rolul de *sinteză* pe care întreaga gândire a lui Swinburne l-a avut asupra condițiilor concrete ale desfășurării sale; evenimente diverse și uneori aparent minore pot constitui în anumite cazuri puncte de interes care provoacă ulterior preocupări teoretice durabile.

În al doilea rând, trebuie remarcat „curajul” – i-am putea spune – lui Swinburne de a se situa „razant” față de paradigmele dominante ale epocii. Acesta este un risc pe care puțini intelectuali și-l asumă. Swinburne are luciditatea de a prelua toate instrumentele viabile oferite, direct sau indirect, de doctrinele filosofice și le a le plasa, după criterii personale, la locuri potrivite în interiorul propriului proiect. Neopozitivismul anglo-saxon și existențialismul continental erau două direcții distincte și polemice care puteau oferi, fiecare în felul ei, un mediu optim de viață intelectuală academică. Cunoscându-le, Swinburne le utilizează în felul său propriu, fără să rămână în interiorul niciuneia.

În intimă corelație cu acest al doilea element, fidelitatea față de proiect constituie, prin sine, unul în plus. Filosofia științei, teoria adevărului constituiau, la mijlocul secolului, un fel de domenii-totem, de o amploare care le dădea forța necesară pentru a se substitui imediat oricărui alt proiect posibil. Este uluitoare răbdarea cu

³ Aceasta este inedita sinteză pe care și-o propune Swinburne. „Criteriile științei moderne a naturii” se referă la distincția dintre *explicația causală* și *explicația teologică*, pe care Swinburne o distingează în scrierile sale, încercând însă o rezolvare teleologică („prin persoană”) a argumentelor efungibile cauzale. Este identificabil, în acest sens, modelul explicativ prin subsumare la legi al lui Hempel (vezi, pentru o descriere completă, Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, traducere de M. D. Vasile, București, Editura Humanitas, 1995, pp. 33–38), pe care sunt mutate multe în explicațiile și exemplele lui Swinburne. „Rigoarea prudentă a filosofiei” se referă la instrumentele filosofiei analitice, în special *criteriul verificării*, despre care va fi vorba în text, dar și filosofia mijlului comun, ale cărei virtuți metodologice Swinburne le apreciază explicit.

care – pe atunci – tânărul Swinburne își dedică ani în șir aprofundării unor discipline teoretice ca fizica relativistă, genetica, logica pozitivistă, numai pentru a le folosi ca limbaj adecvat epocii.

Ar mai fi de semnalat (nu în ultimul rând) distanțarea cu care a „operat” conceptual și instrumental, asupra doctrinei care-i definea organic personalitatea – teismul creștin –, mergând până la o reevaluare logică și epistemologică a argumentelor tradiționale ale acestuia⁴ (căzute într-o uitare totală în urma criticilor moderne, începând cu Kant).

*

Preocuparea fundamentală a lui Richard Swinburne este, în cele din urmă, Filosofia religiei. S-ar putea spune însă, fără a greși, că domeniul de la care s-a revendică traseul său academic este, în esență, teologia pură cu problemele sale. N-am fi onești însă dacă ne-am limita la a-l numi „teolog” sau „filosof”, în accepțiunile contemporane, stricte (teologică respectiv filosofică) ale termenilor.

Putem vorbi, însă, de filosoful sau teologul Swinburne lărgind puțin sfera, spre accepțiunile originare, convergente, ale ambilor termeni.

Textul pe care-l prezentăm în continuare ne-a fost pus la dispoziție cu multă amabilitate de către autor, fapt pentru care îi mulțumim și pe această cale.

RICHARD GRANVILLE SWINBURNE

Între 1963–1969 a activat ca lector, apoi (1969–1972) conferențiar (*Senior Lecturer*) în Filosofie, la *University of Hull*. Între 1969–1970 este profesor asociat la *University of Maryland*, iar din 1972 până în 1984, profesor la *University of Keele*. Din 1985 până în prezent a fost profesor de Filosofia religiei creștine la *University of Oxford*.

Numeroase perioade de *Visiting Lectureship*: *Oxford* (1975–1978), *University of Liverpool* (1977), *University of London* (1981), *University of Adelaide* (1982), *University College, Cardiff* (1983), *University of Aberdeen* (1982–1983), *Syracuse University* (1987), *University of Birmingham* (1987), *St. Louis University* (1990), *Indian Council for Philosophical Research* (1992), *Penn State University* (1992).

Din 1992 este membru al Academiei Britanice.

Cărți publicate: *Space and Time*, London, 1968, *The Concept of Miracle*, London, 1971, *An Introduction to Confirmation Theory*, London, 1973, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977, *The Existence of God*, Oxford, 1979, *Faith and Reason*, Oxford, 1981, *Personal Identity* (coautor), Oxford, 1984, *The Evolution of the Soul*, Oxford, 1986, *Responsibility and Atonement*, Oxford, 1991, *The Christian God*, Oxford, 1994, *Is There A God?*, Oxford, 1996.

⁴ În articolul „Arguments for the Existence of God” (*Milltown Studies*, 33/1994, pp. 22–36), este rezumat al volumului său *The Existence of God* (Oxford, Clarendon Press, 1979), Swinburne vrea să răsturne viziunea clasică asupra argumentelor tradiționale ale existenței lui Dumnezeu, considerând că ele nu sunt argumente *a posteriori* deductive, ci *argumente verosimile inductive*.

RICHARD SWINBURNE

AUTOBIOGRAFIE SPIRITUALĂ¹

Asupra gândirii mele au fost trei influențe majore. În ordinea temporală, inversă ca importanță, ele sunt religia creștină, filosofia occidentală și știința teoretică.

De când mă știu, fondul gândirii mele a fost unul creștin, cu toate că nici unul din părinții mei nu a fost un bun credincios. Așa încât, dacă există o contribuție umană la aceasta, ea aparține instructorilor mei din școala primară, o perioadă pe care nu mi-o mai amintesc. Știu însă că, de îndată ce am absolvit Școala publică britanică (unde mi-am petrecut cea mai mare parte a timpului învățând latina și greaca), mi-am satisfăcut stagiul militar (unde am ajuns interpret de limbă rusă), iar în 1954 am devenit student la Universitatea din Oxford. În tot acest timp mi-am păstrat convingerea că a fi creștin trebuie să reprezinte cel mai important lucru în viața mea.

Pe atunci, ca și astăzi de altfel, doctrinele intelectualilor sofisticați erau în esență anti-creștine, etica lor foarte diferită de cea a creștinilor obișnuiți. Un materialism străin de viziunea creștină tradițională era ceea ce știința trebuia să apere: cât despre „scandalul particularizării”, al întrupării lui Dumnezeu în Hristos, în istoria omenească, era considerat într-adevăr ca un scandal – absurd, cum s-ar zice – de către intelectualii vremii. Există o credință uriașă în progres, iar progresul apărea tuturor ca însemnând depășirea creștinismului. Instinctele mele însă se opuneau. Cu toate acestea eram îngrozit de faptul că Biserica nu părea să ia în serios pretențiile și argumentele care se vehiculau, predicile pioase ale preoților rămânând, pur și simplu, străine de știința modernă, de etică și filosofie, la expunerea textelor biblice și propovăduirea moralei. La întrebări ca „de ce am crede în textul Bibliei, nu cumva presupune asta o cunoaștere mărginită?”, „nu sunt adevărurile moralei simple chestiuni de opinie?”, sau „de ce trebuie să presupunem că Dumnezeu există?”, se dădea răspunsul că religia este o chestiune de „credință”. Dar preoții n-aveau nimic de adăugat despre motivul pentru care trebuie să credem, despre justetea unei opțiuni în comparație cu alta (adică a religiei față de doctrinele rivale). Indiferența ignorantă a Bisericii la cunoașterea modernă mă înfricoșa. Și mi-am dat seama că, chiar dacă în 1954 20 la sută din populația Marii Britanii încă mai frecventa biserica, asta nu va mai putea dura decât în condițiile unei bune comunicări între creștinism și intelectuali.

La momentul potrivit mi-am dat seama că în spatele acestei ignoranțe, cum o vedeam eu, stă o atitudine teologică. Existau „temeiuri” teologice ale motivului pentru care rațiunea nu trebuia să joace nici un rol în stabilirea fundamentelor sistemului teologic creștin. Teologii moderni cei mai influenți și sistematici erau germanii, Karl Barth fiind numele cel mai cunoscut. Ei își trăgeau filosofia din tradiția continentală a ultimilor 200 de ani, care includea figuri ca Hegel, Nietzsche, Heidegger, Sartre. Mi se părea însă, ca și multor gânditori anglo-americani, că filosofia continentală are o argumentație confuză, o tendință de a extrage imagini mari, vagi și generale ale Universului, imprecis expuse și incomplet justificate, un

¹ Extras din volumul *Reason and the Christian Religion*, Essays in honour of Richard Swinburne, Edited by Alan G. Padgett, Oxford, Clarendon Press, 1994. De asemenea, textul apare în volumul *Philosophers Who Believe*, copyright © Kelly James Clark, 1993 (Downers Groves, Ill.: Inter Varsity Press). Traducerea de față are permisiunea autorului.

fel de filosofie mai apropiată de literatură decât de știință. Iar gânditorul cu cea mai mare influență asupra teologilor, Sören Kierkegaard, considera că alegerea între mai multe viziuni asupra lumii este o chestiune profund non-rațională.

Intenția mea nu era să arăt că practica religioasă nu reprezintă o simplă alegere; ea implică într-adevăr dăruirea cu generozitate a întregii vieți unui scop suprem. Dar trebuie arătat că acest scop este veritabil, că drumul creștin al vieții pe pământ este un drum potrivit; iar aceasta implică dovedirea faptului că sistemul teologic creștin, care explică de ce acest drum este potrivit, are șanse raționale de a fi adevărat. Venerația și mărturisirea păcatelor n-ar avea sens dacă am putea spune cu temei că Dumnezeu nu există. Or, dacă lumea modernă construiește argumente plauzibile care duc la concluzia aproape sigură că Dumnezeu nu există, aceste argumente ar trebui să fie tratate cu seriozitate și dovedite ca neverosimile². A le ignora înseamnă a aduce o insultă lui Dumnezeu, care ne-a dat rațiunea ca să o folosim eficient în știința teoretică și practică. Dar, vai, teologia sistematică la modă în anii '50 nu avea resurse pentru a se ocupa de asemenea chestiuni.

Atunci, ca și acum, adoram disputele și eram foarte interesat de toate marile probleme teoretice. Acest lucru m-a condus la lecturile mele filosofice, politice și economice (de orientare filosofică) în vederea licenței și deci la cea de-a doua sursă a gândirii mele. Întregul val de polemici raționale și prudente în jurul marilor teme metafizice, care caracterizase în cea mai mare parte filosofia europeană începând cu grecii, dobândise o față stranie pentru Oxfordul anilor '50. În lumea anglo-americană, articulațiile scepticismului lui Hume dăduseră naștere pozitivismului logic, doctrinei cum că singurele lucruri reale sunt impresiile sensibile și obiectele materiale de o dimensiune vizibilă cu ochiul liber, și că cunoașterea noastră se limitează la a ști cum au fost și cum vor fi lucrurile ca senzații și ca obiecte materiale. Și nu numai a cunoaște, dar chiar a vorbi despre altceva era considerat ceva fără sens. Această doctrină era codificată în *principiul verificării*: singurele propoziții cu sens sunt cele care pot fi într-un fel sau altul verificate prin observație. Mai mult, spuneau verificaționiștii, toate afirmațiile despre natura spațiului și timpului, despre adevărul doctrinelor morale și, bineînțeles, despre Dumnezeu, sunt nu false, ci fără sens. Acest fundament logic-pozitivist îi condusese pe filosofi oxfordieni să susțină că singura sarcină care a mai rămas pentru filosofie este aceea de a-i învăța pe oameni ce semnifică termenii limbajului comun și de a-i ajuta astfel să evite folosirea unor cuvinte care duc la formularea tezelor filosofice fără sens. Dacă puteai să înțelegi ce înseamnă „cauză” – cum trebuie folosit cuvântul în situațiile curente – puteai evita tentația de a formula lucruri atât de absurde ca „Dumnezeu este cauza Universului”. Marele preot al așa-zisei filosofii a limbajului comun de la Oxford era J. L. Austin. Am ascultat multe din seminariile și cursurile sale și mă consider norocos pentru asta. Am învățat multe despre subtilitățile limbajului comun și despre obligativitatea oricărei discuții de a porni de la sensurile obișnuite ale termenilor, pentru ca termenii tehnici noi să fie introduși pe baza înțelesului celor dintâi. Limbajul metafizic trebuie să-și aleagă termenii și să și-i explice pe baza limbajului comun. Această filosofie nu avea absolut nici o simpatie pentru ceea ce nu se întemeia pe limbajul comun, dar cultiva o claritate a enunțului și o completitudine

² „Shown to be unsound”. *Sound-arguments* semnifică, în logica contemporană, argumentele veridice, adică argumentele care, chiar valide, nu îndeplinesc condiția „tare” a validității: „adevăr implică adevăr” ($v \rightarrow v$), ci sunt doar realizabile (n. tr.).

a argumentării, virtuți pentru care o apreciam. Nu mi se părea însă că ar fi motive pentru preluarea dogmelor sale care se întindeau în afara practicii stricte. În speță, nu vedeam motivul încrederii în *principiul verificării*. Totuși, acest principiu putea fi asumat, dar atâta timp cât interpretați „verificarea” nu ca „concludent verificat”³, ci ca „confirmat sau întemeiat pe fapte ori argumente”, mă întreb de ce n-ar fi marile teorii metafizice, inclusiv teismul creștin, verificabile și deci cu sens?

Astfel am ajuns să-mi displacă dogmele filosofiei Oxfordului anilor '50, dar nu și instrumentele sale, claritatea și rigoarea; mi se părea că aceste instrumente puteau fi folosite pentru a readuce teologia creștină la un standard intelectual respectabil. Și am ajuns la convingerea că asta trebuie să fie propria mea vocație, să încerc să contribui la acest proces. Așa încât drumul meu inițial către meseria de preot anglican a luat o cotitură, și am devenit filosof. Am luat licența în filosofie în urma unui curs de doi ani (atâta trebuia la acea vreme ca să devii filosof de profesie la Oxford), după care am mai studiat un an pentru diploma în teologie.

Piesa centrală a paradigmei moderne nu mi se părea a fi, oricât, nici filosofia de Oxford și nici vreo alta, ci noua știință teoretică – teoria fizicii relativității și a cuantelor, biologia evoluționistă, genetica – pe care multă lume o considera antagonică față de doctrina creștină tradițională. În acest domeniu mă simțeam încă ignorant. Studiasem puțin științele în școală, dar aveam nevoie să aprofundez în întregime aceste noi ramuri. Am avut șansa să primesc două burse de cercetare (la Oxford, apoi la Leeds) și astfel, după ce am luat licența în filosofie și diploma în teologie, am dedicat cei trei ani rămași (1960–1963) aprofundării științei moderne și istoriei științei –, evoluției științei până la stadiul actual. Am mai studiat „filosofia științei”, pe atunci o ramură filosofică foarte slab cultivată în Anglia, care studiază sensul și temeiurile teoriilor științifice, în special criteriile folosite de cercetători pentru a deosebi teoriile care se susțin de teoriile depășite, și dacă aceste criterii sunt ultime ori pot fi ele însele întemeiate pe principii de raționalitate mai generale.

Această a treia influență asupra gândirii mele mi-a arătat, rapid și cu puterea evidenței, ceva anume. Marile teorii și predicții ale științei studiau obiecte aflate departe de orice observație; se ocupau cu atomul și electronul, apoi cu quark-ul, entități mult prea mici pentru a putea fi observate în vreun fel; și galaxiile și quasarii, „big-bang”-ul, atât de depărtate în spațiu și timp, imposibil de observat în vreun fel anume. Dacă insistam asupra ideii că pentru a avea sens o teorie trebuie să fie „verificabilă” în sensul de „concludent verificabilă prin observație”⁴, știința modernă își pierde sensul. Or, dacă ea nu este fără sens – așa cum, în mod firesc, oricine, împărțind doctrina modernă, ar admite fără rețineri – înseamnă că teoriile pot avea sens și fără a fi verificabile în acest fel. Vedeam, și în scurt timp însăși filosofia anglo-americană a conchis, că dogma verificacionistă este fatalmente subredă. Ceea ce face teoriile științifice să aibă *sens*, nu este verificabilitatea, ci faptul că ele își descriu entitățile (atomii) și proprietățile lor (mișcare, spin) în cuvinte folosite oarecum similar cuvintelor care descriu lucruri terestre comune. Astfel, atomii sunt asemeni bilelor de biliard, doar că mult mai mici; ei mai seamănă cu valurile, însă nu cu valurile produse într-un mediu ca apa – cuvintele trebuie folosite analogic pentru a-i descrie. Nici o încercare de descriere

³ Engl.: „conclusively verified”, cu sensul de *decizie*; „concludent verificat” (n. tr.).

⁴ Engl.: „conclusively verifiable by observation” (n. tr.).

exactă nu este adecvată, dar se poate da o bună imagine despre cum sunt ei. Iar teoriile științifice (sau ipotezele) sunt justificate atâta timp cât: 1) ne determină să ne așteptăm la fenomenele pe care le observăm; 2) aceste fenomene sunt în așa fel încât noi nu ne-am aștepta să fie altfel; și 3) teoriile sunt teorii simple.

Criteriul simplității este crucial. Dacă singura evidență în sprijinul unei teorii științifice este succesul său în a ne provoca o așteptare pentru ceea ce observăm (ceea ce nu ar fi fost de așteptat în alte condiții), atunci nu am avea niciodată o justificare pentru enunțurile asupra viitorului. Să ilustrez cu un exemplu. Presupuneti că sunteți un cercetător care studiază relația dintre două variabile (x și y) și că ați efectuat un număr finit de observații concrete (valori particulare ale lui y pentru valori particulare ale lui x). Ați găsit următoarea situație:

x	1	2	3	4	5	6
y	1	2	3	4	5	6

Sunteți în căutarea unei formule generale a relației dintre x și y care să vă permită predicția valorilor lui y pentru noi valori ale lui x . Există un număr infinit de formule posibile, toate cu șanse egale de a vă conduce la un rezultat așteptat în urma observației anterioare (ceea ce în alte situații nu ați fi putut aștepta), formule ale căror posibile predicții sunt însă diferite. De exemplu, toate formulele de forma $y = x + z(x-1)$ ($x-2$) ($x-3$) ($x-4$) ($x-5$) ($x-6$), unde z este o constantă, sunt în această situație. Dar, bineînțeles, veți considera că una dintre ele, $y=x$, este mai bine întemeiată decât celelalte; și aceasta deoarece e mai simplă. Teoria mai simplă este cea mai apropiată de adevăr. Simplitatea unei teorii nu ține doar de simplitatea formulelor matematice care leagă variabilele date (ca în exemplul meu), ci vizează numărul mic al legilor care leagă, fiecare, un număr mic de variabile; este vorba de acea teorie care postulează *entități puține, specii puține de entități, proprietăți puține și tipuri puține de proprietăți* (subl. tr.).

Oamenii de știință folosesc același argument pentru justificarea existenței entităților inobservabile ca și cauze ale unor fenomene observate. De exemplu, la începutul secolului nouăsprezece, s-a observat o varietate de fenomene de interacțiune chimică, cum ar fi combinarea substanțelor în proporții fixe ale masei lor pentru a forma noi substanțe (de pildă, hidrogenul și oxigenul formează întotdeauna apa într-o proporție a combinației de 1:8). Atunci s-a postulat ca aceste fenomene sunt de așteptat în condițiile existenței a circa o sută de tipuri de atomi, particule mult prea mici pentru a putea fi văzute, care se combină și recombină în câteva modalități simple. La rândul lor, fizicienii au postulat existența electronilor, protonilor și neutronilor, ca și a altor particule care să explice comportamentul atomilor dar și al fenomenelor observabile la scară largă; apoi au postulat existența quark-ului, pentru a explica comportarea electronilor, protonilor, neutronilor, și multor alte particule. Ceea ce postulăm trebuie să ne conducă să așteptăm (oricum, cu probabilitate) ceea ce observăm, în timp ce alte teorii nu. Dar criteriul simplității rămâne crucial pentru numărul infinit de teorii care au calitatea de a anticipa în acest fel.

Avem la îndemână două tipuri diferite de explicații, pe care le utilizăm zilnic. Una este explicația științifică, prin care explicăm un fenomen E pe baza unei stări de lucruri anterioare F (cauza) și a unei regularități L care caracterizează comportamentul obiectelor implicate în F și E . Explicăm de ce unei pietre i-au

trebuie 2 secunde pentru a cădea dintr-un turn (E) prin faptul că a fost eliberată din starea de repaos la o înălțime de 64 de picioare (F) și pe baza regularității descrise de legea căderii a lui Galilei care spune că toate corpurile libere cad spre suprafața pământului cu o accelerație de 32 picioare pe secundă la pătrat (L). E urmează din F și L. Știința poate de asemenea explica funcționarea unei regularități sau legi într-o arie restrânsă, pe baza operației unei legi mai generale asupra condițiilor specifice acelei arii. Astfel se poate explica de ce legea căderii a lui Galilei este valabilă pentru obiecte mici aflate aproape de suprafața pământului. Legea lui Galilei derivă din legile lui Newton, dat fiind faptul că pământul este un corp cu o anumită masă, depărtat de alte corpuri compatibile și că obiectele de la suprafața sa se află la o distanță mică și au o masă mică.

Cealaltă cale pe care o folosim tot timpul și o considerăm potrivită pentru explicarea fenomenelor este ceea ce eu numesc *explicația prin persoană*⁵ (subl. tr.). Adesea explicăm un fenomen E ca fiind realizat de o persoană P pentru a îndeplini un scop G. Această mișcare a mâinii mele este explicată ca fiind efectuată de mine cu scopul de a ridica un pahar. Mișcarea picioarelor mele spre o anumită încăpere este explicată prin scopul meu de a ajunge acolo să țin un seminar. În cazuri ca acestea produc o stare a corpului meu care apoi cauzează ea însăși, printr-un proces susceptibil de explicație științifică, alte stări de lucruri exterioare corpului meu. Numai că *eu* (P) sunt acela care produce o stare corporală (E) în măsură să provoace acea stare de lucruri ulterioară (G) și nu alta. Iar tipul de explicație folosită aici este diferit de explicația științifică. Explicația științifică utilizează legi ale naturii și stări anterioare de lucruri. Explicația prin persoană implică persoane și scopuri. În ambele cazuri însă, explicația este mai bine întemeiată dacă invocă un număr mic de entități (de exemplu, o persoană și nu mai multe), un număr mic de *tipuri* de entități și un număr mic de proprietăți, ușor de descris, cu un comportament simplu din punct de vedere matematic (de exemplu, o persoană posedând câteva capacități și scopuri care nu se schimbă în mod arbitrar) care dă naștere la mai multe fenomene. Detectivii și istoricii folosesc aceste criterii pentru a judeca valoarea explicativă a datelor lor. Aflați în căutarea celei mai bune explicații pentru fenomene, putem încerca ambele tipuri, și dacă nu găsim o explicație științifică în măsură să satisfacă criteriile, vom apela la una *prin persoană*.

Imediat ce am văzut ce anume face ca teoriile explicative ale științei să aibă *sens* și să fie *întemeiate*, am înțeles că orice teorie metafizică, cum ar fi sistemul teologiei creștine, este o teorie explicativă de un nivel mai înalt. Teoriile științifice caută fiecare să explice o anume clasă limitată de date: legile lui Kepler căutau să explice mișcările planetelor; selecția naturală caută să explice existența fosilelor și diversele trăsături ale animalelor și plantelor. Dar unele teorii științifice au un nivel mai înalt decât altele, căutând să explice funcționarea teoriilor de nivele inferioare precum și existența în primul rând a obiectelor cu care acestea se ocupă. Legile lui Newton explică de ce sunt operante legile lui Kepler; iar chimia a căutat să explice de ce au existat înainte de toate animale și plante primitive. O teorie metafizică este o teorie de cel mai înalt nivel. Ea caută să explice de ce există mai degrabă universul, de ce are el cele mai generale dintre legile naturii și mai ales

⁵ Engl.: „personal explanation”. Este vorba despre explicația prin intermediul *scopurilor subiectului* sau persoanei, singura care funcționează în situațiile descrise de autor (n. tr.).

asemenea legi încât să conducă la evoluția animalelor și oamenilor, precum și alte fenomene pe care legile de un grad mai mic nu sunt în stare să le explice. O astfel de teorie *are sens* dacă poate fi expusă în termeni comuni, eventual adaptându-le puțin sensul. Și este *justificată* dacă este o teorie simplă care are proprietatea de a provoca așteptarea fenomenelor observate, în condiții fără de care ele nu ar putea fi așteptate. Imediat ce am înțeles aceste lucruri, proiectul meu s-a conturat de la sine: să folosesc criteriile științei moderne a naturii, analizate cu rigoarea prudentă a filosofiei, pentru a arăta că teologia creștină se justifică și are sens.

Acesta a fost momentul în care am descoperit că și altcineva își propusese să utilizeze știința și filosofia cea mai înaltă a zilelor sale pentru a fundamenta riguros teologia creștină. Am citit Partea I din *Summa Theologiae* de Toma d'Aquino. El, de asemenea, a pornit de la nivelul în care se afla lumea seculară a vremii – secolul treisprezece – și a folosit cea mai mare filosofie laică disponibilă, aceea a lui Aristotel, în locul celei platonice, mai „creștinizată”. Și a căutat să arate că reflecția asupra lumii observabile, așa cum este descrisă de știința aristotelică, conduce inevitabil la creatorul ei, la Dumnezeu. *Summa* nu are punctul de pornire în credință sau în experiența religioasă, nici în Biblie; începe cu lumea observabilă. După o chestiune introductivă, prima sa întrebare majoră este *utrum Deus sit*, „dacă există Dumnezeu”; și înfățișează cinci „căi”, cinci argumente inspirate din cele mai evidente fenomene generale ale experienței – că lucrurile se schimbă, că lucrurile cauzează alte lucruri, și așa mai departe – pentru a arăta că Dumnezeu există. Personal nu cred că aceste cinci argumente funcționează destul de bine în detaliu; dar este interesant de observat că dacă un argument dă greș, aceasta nu se întâmplă pentru că Aquinas s-ar sprijini nejustificat pe teologia creștină, ci pentru că se sprijină prea mult pe știința aristotelică. Chiar văzând că detaliile nu erau întotdeauna satisfăcătoare, mi se părea că abordarea din *Summa* era sută la sută corectă. Am ajuns să înțeleg că spiritul iraționalist al teologiei moderne era un fenomen datorat modernității: o apărare prin ascunderea capului în nisip. Ceea ce a prevalat mai mult asupra a două milenii de teologie creștină a fost, cred, mai degrabă spiritul lui Toma decât spiritul lui Kierkegaard. Dar fiecare generație trebuie să fundamenteze sistemul creștin pe cele mai evaluate cunoștințe laice ale zilelor sale; de aceea, un adevărat discipol al lui Toma nu se poate sprijini pe *Summa* – el trebuie să urmeze *programul* lui Toma, folosind însă cunoștințele epocii sale.

Înainte de a-mi putea pune programul în practică, am fost nevoit să adâncesc în amănunt cunoașterea științei de care urma să mă folosesc și să-mi asigur acreditările de rigoare, pentru ca cei care onorează un asemenea mod de lucru să poată asculta ce voi avea de spus atunci când voi începe să scriu despre religie. Deci, după ce am obținut primul meu post de profesor la Universitatea din Hull în 1963, am dedicat cea mai mare parte a următorilor zece ani scrisului în filosofia științei. Respectul pentru tezele științei este o componentă foarte importantă a concepției intelectuale moderne conform căreia investigarea naturii, a limitelor și justificarea tezelor aferente trebuie să fie o sarcină vitală și folositoare în sine, indiferent de consecințele pe care le poate avea pentru religie; este și fascinant în același timp. Am scris două cărți substanțiale în acest domeniu: *Space and Time*⁶ (1968) și *An Introduction to Confirmation Theory*⁷ (1973). În prima am abordat

⁶ Spațiu și timp (n. tr.).

⁷ O introducere în teoria confirmării (n. tr.).

de la analiza felului în care vorbim despre distanță și intervalul temporal până la chestiuni ample cum ar fi: dacă există un singur spațiu și un singur timp, de ce spațiul are trei dimensiuni iar timpul numai una, sau de ce cauzele își preced efectele. Aveam multe de spus despre interpretarea teoriei relativității, abordând astfel și un studiu de caz al sensului și justificării faimoasei teorii științifice. Cartea despre teoria confirmării a fost crucială pentru gândirea mea ulterioară. Teoria confirmării se ocupă cu axiomatizarea condițiilor de probabilitate sau de confirmare (condițiilor îmbunătățirii probabilității). Am căutat să arăt că criteriile prin care oamenii de știință, și nu numai, judecă valoarea teoriilor (despre care am vorbit în paginile anterioare), pot fi prinse în calculul matematic al probabilității, în special în faimoasa teoremă a lui Bayes.

În afară de o carte scurtă, *The Concept of Miracle*⁸ și câteva articole, despre filosofia religiei nu am publicat nimic înainte de 1972. Eram atunci gata să schimb ritmul. În acel an am devenit Profesor de Filosofie la Universitatea din Keele și am început să scriu o trilogie de filosofia teismului, care este în esență o revendicare a existenței lui Dumnezeu. Prima carte a acelei trilogii, *The Coherence of Theism*⁹, se ocupa cu ce înseamnă a spune că Dumnezeu există. A doua carte, *The Existence of God*¹⁰, se ocupa cu faptul dacă Dumnezeu există, și argumenta că este semnificativ mai probabil să existe decât să nu existe; iar a treia carte, *Faith and Reason*¹¹, se ocupa cu relevanța argumentelor existenței lui Dumnezeu pentru practica religioasă.

Ideea de bază a cărții centrale, *The Existence of God*, era (cu o singură excepție, a argumentului ontologic) că diferitele argumente tradiționale ale teismului – existența lumii (argumentul cosmologic), conformitatea sa cu legile științei (o versiune a argumentului teleologic), și așa mai departe – sunt optim interpretabile nu ca argumente deductive ci ca argumente introductive ale existenței lui Dumnezeu. Un argument deductiv valid este unul în care premisele (punctele de plecare) garantează în mod infailibil adevărul concluziei; un argument inductiv corect este unul în care premisele confirmă concluzia (altfel spus, o fac mai probabilă decât ar putea fi în alte condiții). Argumentele științei pornesc de la diferite fenomene observabile limitate și ajung la cauzele lor fizice inobservabile; astfel, știința argumentează inductiv. Pretenția mea era că teismul este cea mai bine justificată dintre teoriile metafizice. Existența lui Dumnezeu este o pură ipoteză care ne determină să așteptăm diferite fenomene, foarte generale sau foarte specifice, pe care altfel nu le-am aștepta; pentru acest motiv probabilitatea teismului este întemeiată pe fenomene. Sau mai degrabă, așa cum se întâmplă cu orice mare teorie științifică, fiecare grup de fenomene contribuie adăugând ceva la gradul de probabilitate a teoriei; împreună ele o fac semnificativ mai probabilă decât improbabilă.

Argumentul cosmologic pornește de la existența unui univers fizic complex și conchide că Dumnezeu este cel care îl menține în funcțiune. Premisa este existența universului nostru de atâta timp de cât el există (fie un timp finit fie, dacă nu are început, un timp infinit). Universul este ceva complex, putem vedea o mulțime de fragmente diferite între ele. Fiecare fragment are volum, formă, masă, și așa mai

⁸ *Conceptul de miracol* (n. tr.).

⁹ *Coerența/înțelesul teismului* (n. tr.).

¹⁰ *Existența lui Dumnezeu* (n. tr.).

¹¹ *Credință și rațiune* (n. tr.).

departe, diferite, finite și nu tocmai naturale – considerând diversitatea galaxiilor, stelelor, planetelor și prundișul de pe țarm. Materia este inertă, nu are puteri pe care să și le exercite după voie. Ea face ceea ce trebuie să facă. În fiecare regiune se află o cantitate limitată de materie, având o cantitate limitată de energie și mișcare. Există o complexitate, o particularitate și o finitudine a universului, ilustrată în explicații bazate pe ceva mai simplu. Existența universului este însă ceva ce știința, evident, nu poate explica; pentru că, așa cum am văzut, o explicație științifică explică ocurența unei stări de lucruri pe baza unei stări de lucruri anterioare și a câtorva legi ale naturii care fac ca stările anterioare să dea naștere la stări ulterioare. Se poate explica poziția actuală a planetelor pe baza unei stări anterioare a sistemului (faptul că soarele și planetele se aflau acolo unde se aflau anul trecut) și pe baza acțiunii legilor lui Kepler, care precizează că stări ca cea din urmă¹² sunt urmate peste un an de stări ca cea dinainte¹³. Și astfel se poate explica existența din acest an a universului pe baza existenței lui de anul trecut și a legilor cosmologiei. Dar și așa, ori a existat întâi o stare primară a universului ori universul a fost așa dintotdeauna. În primul caz, știința nu poate explica de ce a existat această stare primară, iar în al doilea caz nu poate explica existența materiei (sau, mai corect: materie-energie) asupra căreia acționează legile naturii, așa cum se întâmplă. Prin natura sa, știința nu poate explica existența nici unei stări de lucruri.

Dar Dumnezeu poate oferi explicația. Ipoteza teismului este aceea că universul există pentru că există un Dumnezeu care îl menține și că legile naturii operează deoarece Dumnezeu face să se întâmple asta. El face ca legile naturii să funcționeze prin menținerea, în fiecare obiect din univers, a proprietății de a se comporta în acord cu ele (cu legi cum este legea conservării materiei, conform căreia în fiecare moment ceea ce a fost înainte continuă să existe). Universul există pentru că în fiecare moment al timpului finit sau infinit Dumnezeu menține existența obiectelor cu o astfel de proprietate. Ipoteza este una conform căreia o persoană face aceste lucruri având un scop. Dumnezeu acționează direct asupra universului, așa cum noi acționăm direct asupra creierului nostru făcându-l să ne miște membrele (cu diferența că universul nu este corpul lui Dumnezeu, deoarece El ar putea în orice moment să-l distrugă și să acționeze asupra unui alt univers, sau chiar să fie fără un univers). Cum am văzut, explicația prin persoană și explicația științifică sunt cele două căi prin care putem explica apariția fenomenelor. Dacă nu se poate da o explicație științifică a existenței universului, atunci trebuie să fie una prin persoană, sau nici una. Ipoteza existenței lui Dumnezeu este ipoteza existenței celei mai simple persoane care ar putea exista. O persoană este o ființă care are *puterea* de a produce efecte, *priceperea* de a face aceasta și *libertatea* de a alege ce efecte să producă. Dumnezeu este prin definiție o persoană omnipotentă (cu o putere nelimitată), omniscientă (știe totul) și perfect liberă; este o persoană cu infinită putere, cunoaștere și libertate; o persoană pentru a cărei putere, cunoaștere și libertate nu există limite, cu excepția limitelor logicii. Ipoteza că există o ființă

¹² „Cea din urmă”, adică cea *descrișă ulterior*: „Soarele și planetele se aflau acolo unde se aflau anul trecut” (n. tr.).

¹³ Este vizibilă aici intenția ironică a lui Swinburne; jocul de cuvinte: „Kepler's laws, which specify that states like the *latter* are followed a year *later* by states like the *former*” este un savuros pas în metalimbaj. Apoi: „and so it may explain the existence of the universe this year in terms of the existence of the universe last year and the laws of cosmology” (n. tr.).

cu calități de grade infinite prin esență înseamnă postularea unei ființe foarte simple. Ipoteza că un asemenea Dumnezeu este unic este o ipoteză mai simplă decât aceea a existenței unui Zeu¹⁴ cu anumite puteri limitate, sau decât ipoteza existenței mai multor zei. Este mai simplă exact în același fel în care ipoteza că o anumită particulă are masa zero sau viteză infinită este mai simplă decât ipoteza că acea particulă ar avea 0,32147 unități de masă ori o viteză de 221,000 km/sec. O limitare finită cere o explicație a respectivei limite particulare, după cum nelimitarea nu cere. Dumnezeu oferă cel mai simplu punct de oprire pentru explicație.

Dacă ceva trebuie să existe, atunci a lăsa singur un univers atât de complex și de ordonat ca al nostru este un lucru absolut ciudat. Dar dacă există un Dumnezeu, nu este deloc improbabil că El ar putea crea un astfel de univers. Un univers cum este al nostru este un lucru plin de frumusețe, un teatru în care oamenii și alte creaturi pot crește și împlini un destin, o idee de care mă voi ocupa puțin mai încolo. Deci argumentul bazat pe univers este un argument care pornește de la un fenomen complex și ajunge la o entitate simplă care ne determină să așteptăm (chiar dacă nu garantează) existența celui dintâi, mult mai mult decât ar putea ea fi așteptată în alte condiții. De aceea sunt de părere că argumentul oferă un fapt pentru concluzia sa.

Argumentul teleologic, sau argumentul finalității¹⁵, are forme variate. Una este cea a ordinii temporale. Aceasta are ca premise acțiunile celor mai generale legi ale naturii, sau ordonarea naturii în conformitate cu legi foarte generale. Ce sunt cu exactitate aceste legi, se poate ca știința să nu fi descoperit încă – ele pot fi ecuațiile de câmp ale Teoriei Generale a Relativității a lui Einstein, sau poate că sunt legi mai fundamentale. Am văzut că astăzi știința poate explica acțiunea unor legități sau regularități limitate pe baza unei legi mai largi sau mai generale. Dar ceea ce știința, prin natura sa, nu poate să explice, este de ce există aceste legi ale naturii de generalitate maximă; căci, *ex hypothesi*, nici o lege mai generală nu le poate explica acțiunea.

De o explicație este nevoie și pentru conformitatea obiectelor cu legile simple care are loc peste tot în spațiul și timpul nesfârșit. Să vedem ce înseamnă asta. Legile nu sunt lucruri, independente de obiectele materiale. A spune că toate obiectele se conformează legilor înseamnă pur și simplu a spune că ele toate se comportă în exact același fel. A spune, de exemplu, că planetele se supun legilor lui Kepler nu înseamnă altceva decât a spune că fiecare planetă în fiecare moment temporal are proprietatea de a se mișca așa cum postulează legile lui Kepler. Este vorba, deci, de o vastă coincidență între proprietățile comportamentale ale obiectelor în toate timpurile și în toate locurile. Dacă toate monedele dintr-o regiune au același marcaj, sau dacă toate hârtiile dintr-o cameră conțin același scris de mână, noi căutăm o explicație pe baza unei surse comune a acestor coincidențe. Tot astfel căutăm o explicație similară pentru vasta coincidență pe care o descriem ca fiind conformitate a obiectelor cu legile naturii – de exemplu, faptul că toți electronii sunt produși, atrag și resping alte particule și se combină cu ele în exact același mod în fiecare punct al timpului și spațiului nesfârșit.

Avem apoi la dispoziție explicația simplă a ordonării temporale a universului: Dumnezeu face protonii și electronii să se miște într-un mod ordonat, exact așa

¹⁴ În lb. engleză, apare diferența între „God” (cu majusculă), Dumnezeu, și „god”, zeu (n. tr.).

¹⁵ „argument from design” (n. tr.).

cum am face noi corpurile noastre să se miște după tipare regulate într-un dans. El are, *ex hypothesi*, puterea de a face acest lucru. Dar de ce ar alege să acționeze în acest fel? Datorită ordinii universul este frumos, dar, mult mai important, datorită ei universul este în așa fel încât oamenii pot învăța să-l controleze și să-l schimbe. Pentru că, numai dacă există legi simple ale naturii pot oamenii prezice ce urmează după ceva anume, și până când nu pot face asta, ei nu vor putea schimba nimic. Numai dacă știu că semănând semințe, prășind și udându-le vor obține cereale, pot dezvolta o agricultură. Iar aceste cunoștințe pot fi dobândite numai în condițiile existenței în natură a unor regularități de comportament ușor de înțeles. Este bine să existe ființe umane, demiurghi întrupați care împărtășesc actul divin de a forma și dezvolta universul prin alegere liberă. Dar dacă este să fie așa, trebuie să existe legi ale naturii. Este prin urmare rațională așteptarea ca Dumnezeu să le înfăptuiască. Altfel, este greu de presupus că universul va arăta de la sine o asemenea ordine remarcabilă.

Un model similar de argument bazat pe diferite alte fenomene (cum sunt existența ființelor conștiente, ordonarea providențială a lucrurilor din anumite rațiuni, apariția unor evenimente miraculoase în istorie sau experiența religioasă a milioane de oameni) poate folosi, spuneam în *The Existence of God*, la fundamentarea teismului (prin considerarea împreună a tuturor argumentelor) ca general semnificativ, a gradului său de probabilitate.

Mi-am încheiat trilogia în 1981. Ea se ocupa în principal doar de teism – sensul, justificarea și relevanța opiniei că există Dumnezeu. Dar creștinismul postulează mult mai mult decât atât. Ca și multe alte religii, creștinismul implică o concepție despre ființa umană, pe care o distinge net de simplele obiecte materiale. Știam însă că viziunea modernă asupra lumii conține în măduarele sale o doctrină materialistă – că ființa umană nu e decât un obiect material foarte complicat, un extrem de sofisticat robot. O atare doctrină mi se părea – pe considerente independente de teologie – a fi totalmente greșită.

Când o ființă umană conștientă continuă să existe pentru o perioadă de timp, chiar dacă scurtă, se petrec două lucruri. Corpul său își menține existența, cu caracteristicile sale fizice cum sunt forma și masa, ca aranjări și rearanjări ale moleculelor chimice. De asemenea omul are gânduri și sentimente; iar descrierea unei persoane ca având gânduri și sentimente nu implică și nici nu este implicată de faptul că are un corp. O adevărată și în același timp completă descriere a lumii va conține, prin urmare, două lucruri, unul în continuarea celuilalt: o parte umană, să o numim suflet, având gânduri și sentimente, și o altă parte, având formă și masă. O astfel de doctrină după care există două substanțe, două entități – corpul și sufletul – este doctrina dualistă a substanței, clar formulată de Descartes, printre alți filosofi. Partea esențială a persoanei umane este sufletul; față de aceeași persoană, sufletul și corpul interacționează, bineînțeles, și – întrupat fiind – sufletul depinde de corp pentru a putea funcționa. Dar aceasta nu schimbă cu nimic faptul că ele rămân două entități diferite. Materialismul modern încearcă să prezinte altfel lucrurile, spunând că sufletul este în realitate identic cu corpul, că în realitate gândurile sunt mișcări de molecule. Astfel se ajunge la o sofistică a explicării prin definiții a unor trăsături evidente empiric. Găsesc argumentele substanțialismului dualist mult prea puternice, iar repulsia unor filosofi și oameni de știință de a recunoaște această evidență izbitoare o găsesc drept ceva profund îngrijorător, explicabilă numai pe baza unei condiționări culturale iraționale.

Mi-am dedicat următorii cinci ani lămuririi situației substanțialismului dualist, iar pledoaria mea pentru această doctrină și pentru altele conexe (de exemplu, posesiunea voinței libere) a fost publicată în forma sa finală în *The Evolution of the Soul*¹⁶ (1986). Teologia creștină are nevoie vitală de această doctrină, pentru că dacă este să fie viață după moarte, atunci partea esențială a persoanei trebuie să fie altceva decât corpul, care poate să fie redus la cenușă ori chiar la bucăți de energie.

Am început tratarea acestor chestiuni cu o prolegomenă la abordarea doctrinelor specifice creștinismului; apoi am început munca la o tetralogie despre problemele filosofice implicate de doctrinele creștine. Spun probleme „filosofice” pentru că creștinismul este o religie istorică, iar unele din doctrinele sale necesită argumente istorice pentru a se susține. Un filosof nu are competența necesară pentru aceste chestiuni; dar el poate arăta locul unde este nevoie de argumente istorice și câtă relevanță au ele pentru un anumit caz general, pentru care pot fi aduse și alte justificări. Aceasta am încercat să fac. Preocuparea mea pentru problemele creștinismului a coincis cu întoarcerea la Oxford, unde primisem un post intitulat „The Nolloth Professorship of the Philosophy of the Christian Religion”¹⁷.

Primul volum al acestei tetralogii plănuită, intitulat *Responsability and Atonement*¹⁸, a fost publicat în 1989. Făcând bine ori rău unii altora, o seamă de noțiuni morale își găsesc aplicarea: suntem vinovați sau merituosi; avem regrete, ne cerem iertare și ne îndreptăm; alții trebuie să ne ierte, sau, după caz, să-și exprime recunoștința și să se revanșeze; sau putem fi pedepsiți. Prima parte din *Responsability and Atonement* a fost dedicată analizei acestor noțiuni și cercetării felului în care se aplică ele în relațiile umane. Apoi, partea a doua prelua rezultatele celei dintâi într-o analiză a sensului și justificării doctrinelor creștine care utilizează asemenea noțiuni în descrierea relației dintre Dumnezeu și ființele umane: de exemplu, doctrinele despre greșeală și păcatul originar, despre pocăință, pedeapsă veșnică și răsplătă veșnică. Volumul al doilea, *Revelation*¹⁹, a fost publicat în 1991. Creștinismul pretinde prin tradiție că anunță adevăruri revelate de Dumnezeu. În *Revelation* investigam care ar fi evidențele ce sprijină caracterul revelat al mărturisirilor și al Bibliei. Există întrebări filosofice prime asupra felului în care sensurile pot fi convertite, prin analogie și metaforă, în presupuziții istorice și științifice false ale unei culturi antice. M-am ocupat de aceasta în partea I a lucrării, înainte de a explica rezultatele pe care le-am obținut asupra teoriilor creștine. Am conchis că dacă revelația creștină, corect interpretată, este să fie credibilă, conținutul său trebuie să aibă o oarecare probabilitate primă și trebuie să existe câteva evidențe istorice rezonabile care să arate că miracolul Învierii a avut loc, că există o autentificare divină. Eu susțin că destui scolarhi ai Noului Testament au avut standarde mult prea înalte pentru a aprecia valoarea evidenței istorice a ocurenței evenimentelor particulare. Iar propria mea convingere este că atunci când sunt aplicate criterii rezonabile, există suficiente evidențe istorice care să sprijine opinia că Învierea a avut loc chiar în felul descris de Evangheliile.

¹⁶ *Evoluția sufletului* (n. tr.).

¹⁷ Un grad onorific de profesor în Filosofia religiei creștine (n. tr.).

¹⁸ *Responsabilitate și căință* (n. tr.).

¹⁹ *Revelația* (sau: *Despre revelație*) (n. tr.).

Al treilea volum, *The Christian God*²⁰, ar trebui să fie publicat la sfârșitul anului 1994²¹. El trece rapid prin câteva chestiuni discutate în *The Coherence of Theism*, cum ar fi ce înseamnă a spune că există Dumnezeu, după care trece la aplicarea datelor obținute despre natura divină asupra doctrinelor creștine ale Trinității și Întrupării. Argumentul meu este că există o probabilitate semnificativă ca fiecare din aceste doctrine (și în special cea despre Trinitate) să fie adevărată înaintea oricărui apel la mărturia revelată (adică la învățătura Bisericii). Partea a cărții se ocupă cu câteva noțiuni metafizice de maximă importanță, ca substanță, proprietate, cauză, timp sau necesitate; dezvolt câteva teze despre aceste chestiuni înainte de a le utiliza în discuția asupra naturii divine.

Cu toate că în *The Existence of God* dedicasem cam două capitole și jumătate problemei răului, de atunci am simțit nevoia unei discuții mai complete a acestui subiect, în lumina unor teze creștine ca de exemplu viața după moarte și suferința lui Hristos. Acest lucru intenționez să-l accentuez în volumul final al tetralogiei, probabil sub titlul *Providence*²². Creștinismul are nevoie acută de o teodicee bine articulată, care să explice de ce Dumnezeu admite durerea și suferința. Cred că cheia acestei teodicee este înțelegerea faptului că senzația de plăcere nu reprezintă singura stare de lucruri bună, și nici spasmele durerii singurul lucru rău. Unul din cele mai bune lucruri care se pot întâmpla unei persoane poate fi, spre exemplu, a fi de folos altora; altul este de a avea voința liberă capabilă să influențeze mersul lucrurilor în lume. Odată pricepute toate acestea, vom înțelege că durerea și suferința, limitate ca intensitate și durată, deschid fiecăruia posibilitatea dobândirii unor lucruri mai mari ca alegerea liberă sau devotamentul. Însă a clarifica în cel mai mic detaliu aceste lucruri este, cred, o întreprindere filosofică lentă și dificilă, pe care voi încerca să o realizez în *Providence*.

În toate lucrările mele de filosofia religiei am încercat, metodic, să încep de la starea în care se află cunoașterea umană laică într-un domeniu sau altul de gândire, apoi să dezvolt o filosofie coerentă a acelui domeniu, pentru ca ulterior să descopăr dacă acea filosofie poate să conducă la o viziune creștină asupra problemelor în discuție. Îmi place să cred că am reușit să mă apropiu de fiecare problemă fără să adopt din start nici o poziție teologică și să mă las condus numai de forța argumentelor. Nu există altă cale de a proceda în filosofia religiei dacă vrem ca rezultatele obținute să fie rațional acceptabile de către cei nereligioși sau de către cei care, deși religioși, sunt mai convinși de adevărurile laice decât de credința lor. Prin urmare filosoful religiei trebuie să fie mai mult decât un amator în multe alte domenii filosofice. În ce mă privește am scris, cel puțin câte un articol, în multe asemenea domenii. Toată filosofia se ocupă cu chestiuni importante și de interes; și în ciuda dificultăților, mi-a plăcut întotdeauna să discut probleme cu colegii și studenții mei, să învăț din munca lor și, sper, să duc lucrurile mai departe în toate domeniile filosofice în care m-am exersat.

A fost un privilegiu enorm faptul că mi s-a îngăduit să-mi petrec viața activă făcând filosofie, mai ales încercând să contribui câtuși de puțin la readucerea teologiei creștine la un grad de respectabilitate intelectuală. Sunt profund îndatorat pentru acest privilegiu – îndatorat lui Dumnezeu, îndatorat prietenilor filosofi ate-

²⁰ *Dumnezeul creștin* (n. tr.).

²¹ Prezentul text apare pentru prima dată în 1993 (n. tr.).

²² *Providența* (n. tr.).

pentru toleranța și receptivitatea lor față de un coleg ciudat cum am fost, și îndatorat publicului care, fără s-o știe și în mod indirect, mi-a plătit salariul pentru ca eu să filosofez toți acești ani. N-am fost, bineînțeles, singur în încercările mele. Un număr considerabil de filosofi din tradiția empiristă anglo-americană, în special din Statele Unite, au muncit în felul lor pentru repunerea creștinismului la locul său potrivit, în centrul unei viziuni raționale și științifice riguroase asupra lumii. Sunt profund îndatorat muncii lor și prieteniei lor, de asemenea muncii și prieteniei studenților pe care i-am îndrumat în ultimii ani.

Sunt foarte conștient că evoluția mea intelectuală a fost în mare o chestiune de sistematizare și de întemeiere a ceea ce credeam destul de vag încă cu patruzeci de ani în urmă. Chiar dacă opinia mea despre câteva chestiuni minore s-a schimbat, viziunea generală despre lume a rămas aceeași. Rămân convins că balanța evidenței înclină semnificativ către teismul creștin. Sunt perfect conștient că nu-mi place să-mi schimb obiceiurile și atitudinile, și că există o anume explicație a evoluției mele intelectuale, dintru început conturată – anume că sunt pur și simplu prea îndărătnic ca să-mi schimb modul de gândire sub presiunea experienței și sub forța argumentelor oponenților mei în fața cărora m-am exprimat de-a lungul carierei filosofice. Tot ce aș putea să pledez în apărarea mea ar fi că a susține o opinie adevărată despre mari probleme metafizice înseamnă pentru mine enorm, și că am căutat neconștient posibilele obiecții ce s-ar putea aduce poziției mele pentru a încerca să le explorez puterea. Creșd cu onestitate că dacă vreo experiență sau argument m-ar fi condus la o poziție contrară celei din tinerețe, nu aș fi concedat. Nu am dorința de a mă închina unui Dumnezeu care nu există și, în consecință, m-am găsit deseori în situația de a-mi începe rugăciunea astfel: „Doamne, dacă nu ești, ajută-mă să văd acest lucru!“.

După ce cartea mea despre Providență va fi gata, nu mă văd în situația de a avea ceva în plus de adăugat între copertile unei cărți de filosofia religiei. Voi fi spus tot ce am avut de spus. Dar sper să continui a publica și apăra ceea ce am spus deja, sub diferite forme; poate chiar a scrie alte cărți despre anumite teze filosofice – de exemplu despre simplitate și necesitate – care să-mi sprijine unele scrieri anterioare de filosofia religiei, dar care să cadă în totalitate sub incidența altor ramuri ale filosofiei. Sunt o persoană nerăbdătoare și nu m-am bucurat niciodată de clipa prezentă atâta cât ar fi trebuit. Întotdeauna am privit înainte și continui să aștept cu nerăbdare îndeplinirea proiectelor mele academice. Și – te rog, Doamne – aștept cu nerăbdare ceea ce vei face cu mine după ce viața aceasta se va sfârși. Dar teama și cutremurarea sunt singurele atitudini potrivite cu care o creatură poate să se înfățișeze înaintea Creatorului său. Și mă rog lui Dumnezeu să-mi dea răgazul și grația pentru a mă pregăti pentru Acea Zi.

Traducere și preambul
de CLAUDIU MESAROȘ

CEREMONIA COMEMORĂRII LUI PIERRE NAUTIN - 21 MARTIE 1997*

Operele de început

MONIQUE ALEXANDRE

Este deosebit de dificil să regăsești începuturile, și am sentimentul de-a fi auzit vorbindu-se dintotdeauna despre Pierre Nautin, despre erudiția sa, ipotezele sale novatoare și discuțiile stărnite de ele, încă de la primele mele cercetări patristice la Sorbona alături de Henri-Irénée Marrou și apoi de Marguerite Harl.

De la primul congres origenian de la Montserrat, în 1973, îmi amintesc de amabilitatea lui față de cei mai tineri, despre felul său de a asculta plin de curiozitate dar și de exigență. Începând din 1975 i-am urmat cursul de la Hautes Études, despre care va vorbi Alain le Boulluec, asupra lui Epifanie, ereziologul din sec. IV, și am profitat de marea lecție de lectură critică a vechilor texte și cercetarea surselor lor, legată de informațiile lui Epifanie despre gnostici, eretici și sectanți precum Hierax sau Apolinarie. În acei ani am citit studiile și edițiile lui P. Nautin, deja atât de numeroase. Am văzut chiar cum prindeau viață lucrările despre Origen, despre care va vorbi Gilles Dorival. Îmi amintesc de primirea simplă și amicală în Rue de Blainville, în timpul acelor deplasări dificile, mereu active, între Midi și Paris. Am putut astfel să recitesc în grabă, în 1979, corectura la *Tratatul despre Paști* al lui Origen și am avut bucuria de a primi drept mulțumire primul studiu al lui P. Nautin despre Crez. Nu pot uita nici primirea de care s-a bucurat în 1988 lucrarea mea despre *Începutul Cărții* (Geneza I-IV) în colecția recent întemeiată de el în 1977 la Editions Beauchesne.

În ultimii ani l-am revăzut pe P. Nautin, desigur nu atât cât ar fi trebuit, cu curiozitatea sa mereu trează, spiritul critic la fel de ascuțit și proiectele despre care vorbea cu o prudentă discreție, referitoare la *Noul Testament*, proiecte ce nădăjduim că vor ajunge în curând să fie publicate. În 1994, la un seminar despre reprezentările lui Antihrist în literatura creștină, avusesem prilejul să abordez textele lui Ipolit legate de subiect, precum *De Christo et Ante Christo* și *Comentariul la Daniel*, și să expun problemele legate de corpusul ipolitian făcând referință la lucrările lui P. Nautin. Când i-am povestit, s-a bucurat foarte mult și ne-a oferit el însuși cu generozitate cele câteva cărți pe această temă ce lipseau din Biblioteca Centrului Lenain din Tillemont.

Nu am cunoștință, precum unii dintre dumneavoastră, despre anii săi de formare, intrarea la CNRS în 1947, cu recomandarea unor maeștri precum Henri-Charles Puech, istoric al creștinismului vechi și al religiilor, și paleograful Alphonse Dain; însă am ascultat ceea ce el însuși povestea uneori despre anii aceia, despre ceea

* Textele rostite de reputații patrologi francezi cu prilejul acestei notabile ceremonii comemorative, ne-au fost cu generozitate oferite de doamna profesoară Monique Alexandre, prin bunăvoința domnului Cristian Bădiliță. Le mulțumim și pe această cale.

ce datora profesorilor săi de critică biblică, precum canonicul Vaganay. Aș vrea deci să evoc rapid primele studii și ediții publicate de P. Nautin.

Întâi, acest fascicul apărut în 1947 la Éditions du Cerf, la fel ca toate lucrările sale de început, asupra unei formulări primitive a Crezului: „Cred în Duhul Sfânt în sfânta Biserică, întru învierea trupului“. Se pot percepe primele indicii ale interesului pentru corpusul ipolitian, în acest caz *Tradiția apostolică*, cu multipli săi martori. Acest minunat studiu de istorie și teologie a simbolului credinței, prin compararea și cercetarea răbdătoare și riguroasă a formelor succesive într-un vast context patristic scoate la iveală o formulă de o mare bogăție doctrinară, ale cărei elemente s-au organizat în decursul istoriei, Duhul Sfânt sălășluindu-se în Biserică și având ca efect ultim învierea trupurilor.

În același an apărea *Ipolit și Josip. Contribuție la istoria literaturii creștine din secolul al III-lea*, Paris, Cerf, 1947. Prin acest subtitlu în primul rând, și apoi prin colecția pe care o deschidea lucrarea: „Studii și texte pentru istoria dogmei Treimii“, Pierre Nautin exprima limpede conștiința faptului de a deschide calea către domenii mai vaste, pornind de la probleme foarte precise. Cele doar o sută treizeci de pagini, dense și percutante, pe care cărțile următoare urmau să le completeze, se vor susține în fața criticilor. Într-una din punerile la punct din 1961, publicată în *Epistole și scriitori creștini din secolele II și III*, va scrie: „Ajungând, prin cercetările asupra dogmei Treimii, să studieze mai îndeaproape doctrina lui Ipolit și cea a antipapei (vezi *Elenchos* IX, 11 s.), m-am aflat în fața unor diferențe de asemenea natură, încât devenea imposibil să-i confund pe cei doi oameni. Am îndrăznit să scriu, fără a avea nici catedră, nici togă. A ieșit un scandal de toată frumusețea, ca și cum aș fi lezat o dogmă sacrosantă. Opozițiile au fost numeroase, pătimișe și rareori curtenitoare. Am răspuns câtorva și-apoi am tăcut. Astăzi când adversarii mei par să-și fi epuizat toate argumentele, a venit momentul să marcăm rezultatele obținute“ (p. 179). Rânduri sobre, ușor amare, ce înfățișează destul de exact un spirit liber. În această lucrare P. Nautin trasează mai întâi un parcurs istoric foarte amănunțit: vechi însemnări referitoare la Ipolit, lucrări și fragmente păstrate, o statuie cu inscripție găsită la Roma în secolul XVI, descoperirea lucrării *Elenchos*. *Respingerea tuturor ereziilor* în secolul XIX, cercetările critice moderne – trecere în revistă deosebit de bine informată, în special asupra științei filologice germane a secolelor XIX și XX. Odată asigurate aceste fundamente, ipoteza lui P. Nautin identifică 1) un Ipolit, episcop oriental, autor al unor opere liturgice, exegetice și al *Tratatului (syntagma) împotriva tuturor ereziilor*, tratat pierdut, ce poate totuși fi reconstituit, cu cele 31 de erezii ale sale, de la Dositei la Noet, pornind de la însemnări vechi (Fotie, cod. 121) și de la autorii ce depind de *Syntagma* (Filastru din Brescia, Epifanie, Pseudo-Tertullian); 2) un autor roman anterior, care a scris *Elenchos*, *Despre cauza universului*, o *Cronică* și operele înscrise pe soclul statuii romane. Numele de Josip, ce apare în legătură cu tratatul *Despre cauza universului* (codexul 48 al lui Fotie) și într-un îndreptar bizantin ce rezumă *Cronica*, îi pare a fi numele acestui autor, despre care se știe din *Elenchos* IX că a fost adversarul papei Callist. Piesa de rezistență a unei demonstrații bine argumentate era aici o comparație între *Elenchos* IX – ce îl combate pe Noet din Smirna, un „monarhianist“ de la finele secolului II, și pe succesorii săi ce au trecut pe la Roma, printre care și papa Callist, suspectat de monarhianism – și pe de altă parte fragmentul *Împotriva lui Noet*, fragment din *Syntagma*, *Tratat împotriva tuturor ereziilor*. *Elenchos* are pretenții filosofice, atmosfera este romană și predomină

ostilitatea față de Callist, în timp ce *Syntagma* care se inspiră din el, centrată asupra lui Noet, de care se delimitează ferm, e preocupată doar de polemică scripturală.

Această ipoteză va fi sprijinită doi ani mai târziu de cele vreo 300 de pagini ale unui memoriu prezentat pentru diploma de la École Pratique des Hautes Études, consacrat exclusiv fragmentului *Împotriva lui Noet* (vat. gr. 1431), editat critic și tradus cu multă rigoare, împreună cu confruntarea amănunțită, lingvistică și teologică, pe de-o parte cu opera cunoscută a lui Ipolit și pe de altă parte cu *Respingerea tuturor ereziilor*.

Continuând procesul de maturare, trăsătură foarte caracteristică operei sale, în 1953 P. Nautin va prezenta *Dosarul lui Ipolit și Meliton în florilegiile dogmatice și la istoricii moderni*, primul volum dintr-o serie intitulată *Patristica*. Este vorba, așa cum spune autorul (p. 127), de „a trece prin ciurul criticii“ materialul documentar și de „a abandona o mulțime de reziduuri“, pentru a nu păstra, într-un catalog provizoriu al operelor lui Ipolit atestate sigur decât vreo 16 titluri (p. 127 s.). Lista va fi abia cu puțin mai bogată în *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*.

Culegerea *Epistole și scriitori creștini din secolele II și III*, al doilea volum din seria *Patristica* (1961) este bazată în special pe documente epistolare utilizate de Eusebiu din Cezareea în *Istoria bisericească* (cărțile IV–VI). Este desigur un prilej de a reveni încă o dată asupra lui „Ipolit și scriitorul și antipapă Josip“ (p. 134 s., p. 177 s.) și de a iniția cercetările asupra lui Origen ce vor duce în final la marea sa carte din 1977.

Dar înainte de toate, avem aici, la modul general, o lucrare de istorie, urmând o metodă riguroasă și cu puncte de vedere noi. Așa cum subliniază și Prefața, „o scrisoare e un crâmpei de istorie“ (p. 9). După cum foarte bine arată această carte, trebuie cunoscute și cutumele scrierii epistolare, uzajul oficial al scrisorilor, obținerii și arhivării acestor documente. Uneori trebuie rectificate și falsele precizări pe care cadrul adoptat de Eusebiu – domniile împăraților – îl obligă uneori să le întărească fără motiv. Cartea ne oferă o serie de capitole despre corespondența lui Dionisie al Corintului în vremea lui Marc Aureliu, despre faimoasa *Scrisoare a Bisericii din Viena și Lion către cele din Asia și Frigia*, despre un schimb epistolar în jurul conflictului pascal sub papa Victor (189–190), despre Alexandru al Ierusalimului și corespondenței săi la începutul secolului al II-lea (215–225?), despre corespondența lui Dionisie al Alexandriei (247–265) în momentul schismei lui Novațian și, ca o asupra de măsură, appendice și excursuri asupra lui Irineu și Clement din Alexandria. Din această mulțime de subiecte având în centru o temă recurentă: rigorism sau indulgență, vom cita ca exemplu superba lectură a *Scrisorii Bisericii din Viena și Lion către cele din Asia și Frigia*, scrisă probabil la cererea episcopului din Efes, destinată combaterii unei „partide a martirilor“ ce refuza ispășirea pentru apostazi și predica un ascetism radical, sub pretextul de a-i pregăti pe creștini, pe lângă (a deveni) niște conducători harismatici, pentru o eventuală revenire a persecuției.

În lucrările precedente am putut aprecia calitățile filologice de editor și traducător ale lui P. Nautin. Încă de la prima sa carte – *Cred în Duhul Sfânt în sfânta Biserică*

întru învierea trupului – documentele utilizate sunt traduse cu multă grijă, cum e cazul fragmentului din *Sacra parallela* ce păstrează un crâmpel din opera lui Ipolit despre Hades, Înviere și Judecată (p. 7). Textul din *Împotriva lui Noet* (1949), stabilit și tradus, constituie o piesă majoră a demonstrației, iar *Epistole și scriitori creștini din secolele II și III* oferea traducerea unor documente puțin cunoscute sau necunoscute. Era deci cât se poate de firesc ca P. Nautin să aducă colecției *Sources chrétiennes*, fondată la Editions du Cerf în 1943, o contribuție originală și importantă. E vorba de trei volume, urmând îndeaproape linia principală a cercetărilor sale încheiate sau aflate în desfășurare, asupra corpusului ipolitian sau asupra lui Origen. Pe alocuri legătura dintre cele trei volume este foarte strânsă. Omiliile pascale publicate în 1950, 1953 și 1957 aparțin într-adevăr aceleiași culegeri pseudo-hrisostomiene de șapte omilii intitulate „micile trâmbițe” (PG. 59, 723–756). E vorba în primul rând de o omilie (IV) pe care un manuscris izolat o atribuie lui Ipolit. Analiza făcută de P. Nautin temelor și limbajului ei îl determină să vadă în ea un text din secolele IV–V, depinzând de *Peri Pascha* a lui Ipolit. Urmează trei omilii (I–II–III) pe care P. Nautin le prezintă ca aparținând tradiției lui Origen. Tocmai se descoperise la Toura papyrusul despre Paști pe care-l va publica în 1979. În sfârșit, tot în această serie (VII), alcătuită în colaborare cu F. Floëri, se află o curioasă omilie din 387, unde problemele datării Paștilor, foarte bine clarificate în introducere, sunt centrale, și unde editorii cred a recunoaște temele și limbajul unui Grigore de Nyssa. E ușor de apreciat interesul acestor ediții, al tradițiilor pe care le schițează, pentru studiul omileticii pascale care abia începea. Chiar dacă datările propuse au fost uneori contestate, aceste publicări au dat un impuls fecund lucrărilor ulterioare, precum cea a lui R. Cantalamessa, *L'omelia In s. pascha dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla Teologia dell'Asia minore nella seconda metà del II secolo*, Milano, 1967.

Și astfel ajungem la concluzia acestei treceri în revistă a primelor lucrări ale lui P. Nautin. Chiar dacă ipotezele sale cele mai precise continuă să fie discutate și chiar negate, uneori fără o argumentare prea serioasă, totuși din 1947 se poate aprecia în ce măsură au conturat o problematică ce s-a impus, impulsionând noi și noi cercetări. P. Nautin este cel căruia i s-a încredințat articolul „Ipolit” din *Dicționarul enciclopedic al creștinismului vechi*, în 1983. Întâlnirile de la Roma din 1977 și 1989 (*Ricerche su Ippolito*, în *Studia Ephemeridis „Augustinianum”* 13, Roma, 1977; *Nuove ricerche su Ippolito*, în colecția citată, 30, 1989), prin studiile lui V. Loi și M. Simonetti reiau cadrul ipotezelor trasate de P. Nautin, delimitând identitatea literară a lui Ipolit și ajungând să distingă în acest corpus două grupuri diferite.

Aceste prime opere, fundamentale, reunind studii și ediții, prin mulțimea informațiilor erudite ce au fost verificate și prin ipotezele noi pe care le propun dau în plus imaginea unui om „de meserie”, după o expresie îndrăgită de P. Nautin, filolog și istoric, animat de o voință critică riguroasă, atent la studierea cu răbdare și în amănunt, frază cu frază, cuvânt cu cuvânt a textelor (*Epistole...*, p. 181), pentru a se apropia de „autorul lucrării”, cum îi plăcea iarăși să spună, și astfel să construiască mai bine istoria Bisericii și a dogmelor sale, înregistrată de scriitorii bisericești.

Pierre Nautin și Origen

GILLES DORIVAL

Prima discuție serioasă pe care am avut-o cu Pierre Nautin a fost legată de Origen. Era în 1977 la Bari, în sudul Italiei, cu ocazia celui de-al doilea colocvium de studii origeniene. Pierre Nautin lucra la corectura cărții sale *Origen* ce urma să apară câteva săptămâni mai târziu. Discutam despre interpretarea ce ar trebui dată unor pasaje din tratatul *Despre principii* unde era vorba despre transmigrarea sufletelor în trupuri de animale. Nu eram de acord. Dar amândoi eram pasionați de studiul lui Origen și îmi amintesc cu recunoștință că discutam de pe poziții de egalitate, el, maestrul și eu, elevul.

Fascinația pentru Origen a universitarilor francezi și străini îi surprinde adesea pe contemporanii noștri. Totuși ea e la fel de veche ca și modernitatea, căci datează de la Erasm, care afirma că găsește mai mult folos în citirea unei pagini de Origen decât a unui tratat de Augustin. Și aceasta întrucât, chiar dacă Origen e un om credincios și tradiționalist, gândirea lui e rațională, complexă, nuanțată, novatoare; ea ține cont de cunoștințele științifice ale vremii sale și refuză soluțiile facile (precum celebrul subterfugiu: „La Dumnezeu toate sunt cu putință”). Și apoi, pe aceeași pagină, în aceeași operă, Origen e concomitent filosof, teolog, hermeneut și om înduhovnicit: comentariul său la *Tatăl nostru* se străduiește să răspundă și vechii întrebări a filozofilor greci: trebuie oare să ne rugăm? Gândirea lui conține una din reflecțiile cele mai aprofundate ale antichității asupra a ceea ce constituie individualitatea fiecăruia dintre noi. Polivalența lui Origen explică faptul că el se află la originea marilor teologii și comentarii scripturale ale secolelor IV și V, cât și a monahismului și marilor curente spirituale orientale. În sfârșit, chiar viața lui Origen e exemplară în ochii intelectualilor: răspunzător de cateheză și apoi de predicare, autoritate intelectuală consultată de familia imperială, expert teologic renumit, laic devenit preot abia târziu, mărturisitor al credinței ce moare de pe urma torturilor, credinciosul Origen e în același timp suspect de erezie în ochii anumitor episcopi; are un dosar la Roma și trei secole după moarte va fi anatemitat de un conciliu ecumenic, condamnare întărită de alte nouă concilii. Așa cum scrie Pierre Nautin în *Origen*, alexandrinul „și-a ratat moartea. De și-ar fi dat duhul în temniță, titlul de martir i-ar fi protejat memoria de atacuri”, cum l-a protejat pe Iustin, care era totuși milenarist. Fără îndoială că, la fel ca fiecare dintre noi, Pierre Nautin avea în el ceva din Origen. Presimt chiar că, în schița biografică a lui Origen pe care o dă la sfârșitul cărții sale, Pierre Nautin ne furnizează în subtext o parte din propria-i biografie și că astfel, vorbindu-ne de maestrul alexandrin, ne vorbește deopotrivă de el, iar acest lucru îmi este deosebit de prețios.

Origen l-a preocupat mult pe Pierre Nautin. În 1961 consacră un capitol din lucrarea sa *Epistole și scriitori din secolele II și III* scrisorilor lui Origen aduse la cunoștință de către Eusebiu din Cezareea în *Istoria bisericească*. În 1976 și 1977 editează în colaborare cu Pierre Husson, pe care țin să-l amintesc aici, cele două volume de *Omiliile la Ieremia*, în colecția „Sources chrétiennes”. În 1977 creează la editura Beauchesne colecția „Christianisme antique”, pe care o inaugurează cu lucrarea sa *Origen. Viața și opera*. În 1979 apare al doilea volum al colecției: Pierre Nautin, revăzând manuscrisele lui Octave Guéraud, editează tratatul inedit *Despre Paști*, descoperit printre papirusurile de la Toura. În 1986 dă la iveală, în colecția „Sources chrétiennes”, *Omiliile la Samuel*. La aceste cărți trebuie

adăugate și articolele. Mă voi mulțumi să amintesc prețioasele note critice pe care Pierre Nautin le-a consacrat *Comentariului la Ioan*.

Nici una din aceste cărți n-a fost ușor de scris. P. Nautin a început să lucreze la papirusul de la Toura în 1951, cu optsprezece ani înainte de publicare. O primă versiune a lui *Origen* era încheiată în 1967, cu zece ani înainte de apariția textului definitiv. P. Nautin era omul maturărilor lente. Acest lucru i-a adus remarci ironice. Erau nedrepte. P. Nautin avea nevoie de timp, căci, așa cum ne-a explicat în *Introducerea la Origen*, cursul de cercetare susținut la École Pratique des Hautes Études îl obliga să abordeze în fiecare an un subiect inedit, deturnându-l în alte direcții. Mai cred și că Pierre Nautin era un om meticulos și scrupulos, ce verifica de două sau de trei ori, nu o singură dată.

La începutul anilor 1970 toți specialiștii în Origen așteptau *Origenul* lui Pierre Nautin. O dată apărută, cartea a devenit imediat o lucrare de referință. Desigur, a stârnit și critici: cronologia propusă de P. Nautin pentru operele lui Origen e uneori pusă la îndoială; refuzul său de a-l identifica pe elevul lui Origen din Cezareea Palestinei cu Grigore Taumaturgul se află la originea unui mic război științific; descoperirea de către el a unui pasaj din *Stromatele* pierdute, într-un tratat de Ieronim, a fost criticată, dar pe nedrept, după părerea mea; ideea sa că prima coloană din *Hexapla*, ce conținea textul ebraic al *Bibliei*, n-a existat niciodată a fost contestată, după mine pe bună dreptate. Nu e mai puțin adevărat că origenieneii de azi citesc și citează paginile lui P. Nautin, îi admiră acuitatea critică în studierea surselor ce ni-l fac cunoscut pe Origen, se folosesc de cronologia dată de el pentru operele și viața lui Origen, acceptă demonstrația lui asupra celor trei comentarii ale *Psaltirii* etc. Pe scurt, e o carte ce nu va fi înlocuită prea curând.

În Introducere, P. Nautin declară că, într-o formă anterioară, lucrarea sa cuprindea încă vreo câteva capitole despre doctrina lui Origen și despre ceea ce se numește „Școala din Alexandria“. Dar, pentru a evita ca această carte să devină prea voluminoasă, a scos unele capitole, cu intenția de a le publica ulterior. După câte știu, pe moment intenția nu s-a realizat. Fie ca acele pagini să apară cât mai repede la lumina zilei!

Aș vrea să închei aceste câteva cuvinte așa cum le-am și început, într-o notă mai personală. În relațiile sale cu mine, și cred că și cu mulți dintre noi, Pierre Nautin a fost la început puțin mai aspru; e adevărat că nu prea avea încredere, și nu fără temei, în tinerii normaliști dintre care făceam și eu parte. Dar apoi, după câteva întâlniri urmate de schimburi de articole și cărți, a fost de o extremă delicatețe și amabilitate. Îmi trimitea câteva cuvinte, puține dar călduroase, de fiecare dată când publicam câte o carte sau când am fost ales profesor la Universitate. Și-a adus aminte că, ținând seama de vârsta mea, nu puteam fi în posesia primelor sale cărți: mi le-a oferit după aproape treizeci de ani de la apariție. Mi-a scris de mai multe ori ca să-mi propună cărți pe care le avea în dublu exemplar: le-am primit cu recunoștință, fie pentru mine, fie pentru Bibliothèque d'Antiquité din Aix-en-Provence. Nu demult venise în două rânduri să mă vadă la Aix, împreună cu soția sa, dezvăluindu-și intenția de a-și lăsa cărțile moștenire acestei biblioteci unde văzuse că tinerii cercetători lucrau cu ardoare și entuziasm. La fel ca Origen cu elevul său din Cezareea, Pierre Nautin purta de grijă noilor generații, pe care voia să le ajute să se formeze intelectual în cele mai bune condiții. Eu însumi am beneficiat de aceasta. Grație moștenirii sale, vor beneficia și alții. Să-i fie primit!

Activitatea didactică a lui Pierre Nautin la École Pratique des Hautes Études, Secția a V-a, Științe religioase (1961–1982)

ALAIN LE BOULLUEC

Unul dintre primele dosare studiate de Pierre Nautin la École Pratique des Hautes Études (É.P.H.É.) era constituit de documentele referitoare la procesul lui Pavel din Samosata, reluat în ultimii ani ai activității sale didactice, 1979–'80 și 1980–'81. Interesul manifestat pentru acest episod și studiul realizat atunci sunt exemplare din mai multe motive. Ele ilustrează mai întâi grija permanentă a lui P. Nautin, în toate cercetările sale, de-a regăsi ideile profesate cu adevărat de către cei pe care tradiția veche i-a taxat deeretici. Nu era un demers de reabilitare, ceea ce ar fi fost un alt mod de a-i supune unei autorități normative și o pretenție prea puțin adecvată meseriei de istoric, pe care P. Nautin voia s-o exercite înainte de toate, ci mai degrabă de a face auzită și vocea lor, ștersă sau caricaturizată de către adversari. În consecință, se impunea trierea surselor, distingerea celor ce transmiteau o versiune a doctrinelor lui Pavel din Antiohia elaborată în așa fel încât să ducă la condamnare, de cele ce se poate să fi reținut *ipsissima verba* ale episcopului pus sub acuzare. Aceste mărturii mai fidele erau descoperite de către P. Nautin în fragmentele procesului verbal stenografiat al discuției de la proces între preotul Malhion și Pavel, păstrate în mai multe limbi. Analiza meticuloasă a textelor elibera în mod progresiv gândirea lui Pavel de deducțiile tendențioase ale lui Malhion și, mai departe, de cele ale discursului ereziologic ulterior. Efortul nu se oprea la restituirea câtorva cuvinte ale lui Pavel; se mergea până la reconstituirea structurii discuției, pornind de la frânturile risipite în documente foarte diverse, reperând ordinea logică ce lega fragmentele între ele. Acest tip de anchetă și mizele sale se regăsesc adesea în centrul metodei de predare a lui P. Nautin: fie că e vorba de arianismul combătut de Marius Victorinus (anul școlar 1963–'64), de doctrina prezentată în *Opus imperfectum in Matthaeum* (anul 1971–'72), sau când e vorba de Arie însuși (anul 1974–'75: P. Nautin, constatând că istoricii nu-și dau nici o osteneală să marcheze diferența între cele trei scrisori autentice ale lui Arie și rezumatele doctrinei sale făcute de adversari, denunță în darea de seamă a Conferinței sale „starea pre-critică unde se află încă unul din capitolele cele mai importante ale istoriei dogmelor”); de asemenea, când e vorba de sofistul Asterius (anii 1977–'78 și 1978–'79); aceeași analiză minuțioasă și limpede restaurează singularitatea doctrinei gnosticului Basilide asupra suferinței (anul 1972–'73, curs ce corespunde cu publicarea unui faimos articol în Culegerea în onoarea lui H.-Ch. Puech) și arată că, în ciuda spuselor lui Origen, e fals să i se atribuie alcătuirea unei Evanghelii; fiind vorba de „noua profetie”, analiza disociază oracolele montaniste autentice de elementele străine (anii 1967–'68). Cursurile consacrate lui Pavel din Samosata sunt emblematice pentru încă alte motive. Ele urmează în mod desăvârșit regula căreia s-a supus P. Nautin și pe care o impunea pe drept cuvânt și altora, aceea de a nu separa niciodată în istoria dogmelor descrierea sistemelor de gândire și cunoașterea structurilor ecleziastice, a relațiilor între sediile episcopale, a procedurilor conciliare și a practicii liturgice. Lecțiile sale se hrăneau din cunoașterea acestor domenii, prelungită uneori în digresiuni foarte instructive pentru auditori. Cercetările sale asupra lui Pavel din Samosata, aplicate și la plângerile disciplinare formulate împotriva episcopului din Antiohia,

mobilizează alte științe și alte discipline necesare evaluării bugetului Bisericii din Antiohia în secolul III, pentru a determina extinderea puterii Bisericii în ce privește justiția, sau pentru a clarifica problema originii bazilicii creștine. Acestui interes pentru *realia* îi răspunde, de exemplu, un curs din anul 1965–'66, asupra inscripțiilor de la File, în Egipt, despre care îl consultase Étienne Bernard: ancheta a dus la un studiu foarte prețios despre transformarea, în vremea lui Iustinian, a templului lui Isis din File în biserică creștină.

Atașamentul față de realitățile egiptene nu i-a slăbit niciodată. P. Nautin a jucat un rol eminent în publicarea descoperirilor de papirusuri de la Toura, editând comentariul lui Didim la *Geneza* (împreună cu Louis Doutreleau) și scrierea lui Origen despre Paști (împreună cu Octave Guéraud), cu prețul unei trude imense. *Anuarul Secției a V-a* păstrează urmele misiunilor la Cairo, în 1968 și 1973–'74, întreprinse pentru a duce la bun sfârșit aceste sarcini.

Se poate observa cum cursurile însoțesc sau preced redactarea marilor sale opere. Începând din anul universitar 1964–'65, compararea a două însemnări ale lui Fotie, 117 și 118, îl conduce pe P. Nautin la o ipoteză novatoare asupra *Apologiei lui Origen*, ce va constitui punctul de plecare indispensabil al oricărui studiu asupra demersului lui Pamfil și Eusebiu. Câțiva ani mai târziu cursurile anunță dezvoltări ale cărții sale despre Origen, publicată în 1977, cu lecții despre profesorii lui Origen, lecturile sale creștine și predicile lui, despre *Hexapla*, despre documentele folosite de Eusebiu pentru biografia făcută alexandrinului. În programul său îl trece și pe un alt autor dificil, cu un spirit foarte diferit, Epifanie din Salamina, demolatorul ereziilor. Primul rod al cercetărilor datorate cursurilor de la É.P.H.É. este identificarea unei surse gnostice a lui Epifanie (anul 1974–'75). Urmează cursurile ce pun complet în evidență figura lui Hierax din Leontopolis (*Panarion*, erezia 67), ca și origenismul său și motivele conflictului cu Petru al Alexandriei, apoi cele care, în legătură cu erezia 77, situează teologia lui Apolinarie în contextul schismei din Antiohia și cele ce studiază însemnarea despre gnosticul Carpocrate. Aceste lecții fundamentale pentru stabilirea textului și cunoașterea stilului lui Epifanie exemplificau din plin riguroasa metodă pusă la punct de P. Nautin pentru reperarea surselor. Cu adevărat, prin el École Pratique des Hautes Études își merita din plin epitetul de „Practică”: înalta erudiție era pusă în slujba unei cercetări ce se desfășura în fața ochilor, bazată direct pe documente, înfruntând toate dificultățile și punând la încercare ipotezele. Căci în aceste cursuri manifesta și un curaj deosebit. Nu făcea nimic care să placă ori să seducă, nici nu încerca să atenueze austeritatea analizelor, dar sub discuțiile savante mocnea o ardoare puternică, ardoarea cercetării, în sensul nobil al termenului, și a demonstrației, de îndată ce se enunțau principiile exegezei. Uneori tensiunea exploda în scurte momente de vehemență, iute reprimată, împotriva clișeeilor, erorilor interesate și confuziilor întreținute în mod deliberat. Nu strălucirea ornamentelor retorice era izbitoare, ci sclipirea cuvântului potrivit, forța unei formule sau definiții, rigoarea lapidară a unei reguli sau metode. Exhaustivitatea cercetărilor, atât asupra textelor vechi cât și asupra istoriei interpretărilor și lucrărilor erudite, acuitatea observației și stăpânirea excepțională a unei *Quellenforschung* erau acelea care conduceau la descoperiri. Articolele și cărțile lui P. Nautin sunt pline de ele. Descoperiri prezentate adesea cu o admirabilă îndrăzneală, ce zdruncina *communis opinio*. Aceași îndrăzneală îi însuflețea și cursurile. Un exemplu e furnizat de către darea de seamă din anul universitar 1966–'67; stimulată de lucrarea lui Pierre Prigent, *Iustin*

și *Vechiul Testament*, P. Nautin pornește și el să cerceteze sursa comună lui Iustin, Irineu și Tertulian, stabilind clar, pe alte temeuri decât P. Prigent, existența acelei surse. El merge chiar mai departe, numind-o: ar fi vorba de *Controversa dintre Iason și Papiscus* a lui Ariston din Pella, cunoscută prin intermediul lui Origen, Eusebiu și Maxim Mărturisitorul. Precizarea are consecințe importante, căci zdruncină o ipoteză admisă în mod curent, ce postulează circulația unor *testimonia*, culegeri de extrase scripturale alcătuite foarte de timpuriu, în scopuri polemice și de catehizare.

Catedra lui se intitula la început „Istoria dogmelor și sacramentelor creștine”. Chiar dacă titlul devine în 1971–’72 „Patristică și istoria dogmelor”, sacramentele nu sunt totuși neglijate. Un curs asupra „tainei” căsătoriei atestă acest fapt chiar în anul următor. Lucrările consacrate *Tradiției apostolice*, destinate în principal punerii în lumină a caracterului compozit al documentului, se ocupă și de rugăciunea hirotonisirii sacerdotale și de rugăciunea euharistică (anul 1975–’76), ca și de botez (anii 1978–’79 și 1979–’80). Istoria liturghiei rămâne și ea un subiect important; stă mărturie studiul despre *fermentum*, susținut în 1981–’82, dezvăluind semnificația ecleziologică a acestui ritual roman.

E imposibil să enumerăm toate șantierul deschise de savant. Multe au dus la edificii în care cercetătorii pot și trebuie să locuiască. Prolificitatea autorului depășea subiectele abordate la cursuri. Astfel, articolele decisive asupra lui Ieronim nu rezultă din vreun curs. Rămân și lucrări nepublicate; mă gândesc în special la cartea despre Pavel din Samosata, ce pare a fi aproape încheiată. Îl cunoaștem de asemenea pe recenzentul neobosit, ale cărui semnalări, chiar când sunt scurte, aduc precizări și clarificări întotdeauna prețioase. Mai mult, consimțea cu generozitate să-și pună cursurile în slujba auditorilor săi. Astfel în 1981–’82, pentru a ajuta doi doctoranzi ce studiau ereziologia antică, hotărăște să vorbească despre „cartea lui Iustin împotriva ereziilor”, oferindu-le prin aceasta mult mai mult decât direcții de investigare.

Aș vrea în încheierea acestei mult prea scurte prezentări să citez un fragment de rezumat de curs: „Ni se oferă două metode complementare: 1) una este critica internă: o interpolare provoacă într-adevăr un hiatus logic, reveniri, incoerențe sau chiar contradicții cu ceea ce precede sau urmează, adeseori și o dezordine în planul lucrării: tot atâtea indicii ce pot permite stabilirea începutului și sfârșitului adaosului, precum și demascarea măruntelor retușuri pe care interpolatorul e obligat să le facă textului original în punctele de articulare. 2) Un ajutor substanțial ne-a fost adus în cazul dat de către critica externă, căci o altă lucrare, *Didascalia apostolilor*, păstrată în siriacă, oferă paralele izbitoare referitoare chiar la părțile pe care critica internă le atribuie textului primar...” (*Anuar*, t. 90, pp. 338–339). Să mai reținem și aceste cuvinte, concluzia aceleiași analize a anului 1981–’82, ce identificase un document vechi de unde derivau *Didascalia apostolilor* și *Canones apostolorum ecclesiastici*: „Directorul de studii, aflat în ultimul său an de învățământ, nu a ascuns studenților săi bucuria de a fi putut dezgropa o piesă atât de prețioasă, oferită în premieră ca dar de despărțire”.

Opera majoră a lui Pierre Nautin

Studii (publicate în volum):

- Je crois à l'Esprit-saint dans la sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du symbole, Unam sanctam 17*, Paris, Éd. du Cerf, 1947.
- Hippolyte et Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du III siècle, Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité*, Paris, Éd. du Cerf, 1947.
- Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes, Patristica I*, Paris, Éd. du Cerf, 1953.
- Lettres et écrivains chrétiens des II et III siècles, Patristica II*, Paris, Cerf, 1961.
- Origène. Sa vie son oeuvre, Christianisme antique I*, Paris, Beauchesne, 1977.

Texte editate:

- Hippolyte, Contre les hérésies (fragment) Étude et édition critique. Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité 2*, Paris, Cerf, 1949.
- Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte, étude, édition et traduction, Sources chrétiennes 27*, Paris, Cerf, 1950.
- Trois homélies dans la tradition d'Origène, étude, édition et traduction, Sources chrétienne 36*, Paris, Cerf, 1953.
- Une homélie anatolienne sur la date de Pâque en l'an 387, étude, édition et traduction en collaboration avec F. Floëri, Sources chrétiennes 48*, Paris, Cerf, 1957.
- Origène, Homélies sur Jérémie*, traduction par P. Husson et P. Nautin, éd., introd. et notes par P. Nautin, *Sources chrétiennes 232, 238*, Paris, Cerf, 1976–1977.
- Didyme l'aveugle, Sur la Genèse*, texte inédit d'après un papyrus de Toura, introd., édition, traduction et notes par P. Nautin avec la collaboration de L. Doutreleau, *Sources chrétiennes 233–244*, Paris, Cerf, 1976, 1978.
- Origène, Sur la Pâque*, traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par O. Guéraud et P. Nautin, *Christianisme antique 2*, Paris, Beauchesne, 1979.
- Origène, Homélies sur Samuel*, introduction, édition, traduction et notes par P. et M. Th. Nautin, *Sources chrétiennes 328*, Paris, Cerf, 1986.

**EUROPA DE EST ÎN ANUL 1996:
O PANORAMĂ A VIEȚII RELIGIOASE DIN ALBANIA, BULGARIA,
ROMÂNIA, UNGARIA, REPUBLICA CEAHĂ ȘI POLONIA**

JONATHAN LUXMOORE
Correspondent de presă
pentru Europa de Est

Dl. Jonathan Luxmoore s-a născut în 1957 și este absolvent al Facultății de Istorie a Universității din Oxford. Începând cu anul 1988, domnia sa lucrează la Varșovia, în calitate de corespondent de presă pentru Europa de Est al periodicelor „US National Catholic Register”, „The Tablet”, „Catholic International” și al agențiilor de presă „The Catholic News Service” și „Ecumenical News International”. Dintre principalele lucrări ale d-lui Jonathan Luxmoore putem menționa aici: Tratatul de la Helsinki: Consens sau iluzie? (Londra, 1986) și Papa Ioan Paul al II-lea și colapsul comunismului (în curs de apariție la Londra, 1998). Studiul de față a fost publicat sub titlul Eastern Europe in 1996: a Review of Religious Life in Albania, Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakia, the Czech Republic and Poland, în prestigioasa revistă „Religion, State & Society”, The Keston Journal, volume 25, number 1, March 1997, 25-th Anniversary volume, pp. 89-101. Mulțumim d-lui Jonathan Luxmoore și d-lui Philip Walters pentru amabilitatea de a ne fi permis traducerea acestui material în revista noastră.

Direcțiile principale ale problemelor specifice pentru relațiile dintre Biserică și Stat din țările est-europene, după colapsul general al comunismului, au continuat și în decursul anului 1996, dat fiind că din ambele părți s-au putut înregistra tentative de soluționare a problemelor cheie. Victoriile partidelor de orientare liberală sau conservatoare în alegerile din Lituania, Bulgaria și România, chiar dacă în unele cazuri au presupus revenirea la putere a unor foști comuniști, au fost privite cu multă generozitate ca semn al unei modificări pe scară largă a atitudinii publice. Totuși, consecințele acestor schimbări pentru viața Bisericii au rămas sub semnul incertitudinii. Cu toate că abordau probleme economice și politice din perspective de cele mai multe ori diferite, conducătorii ex-comuniști manifestau în general o atitudine rece, dar corectă din punctul de vedere al legii, față de problemele de natură religioasă, în schimb, relațiile Bisericii cu guvernele liberale și naționaliste din Republica Ceahă și din Slovacia au avut, și ele, foarte mult de suferit. La fel ca și înainte, credința comunităților religioase avea să depindă de interacțiunile foarte complexe dintre presiunile și constrângerile domestice, care oricum nu pot fi afectate prea mult de schimbările de guvern.

Relațiile ecumenice

De-a lungul întregii perioade de pregătire a Celui de al doilea Congres European Ecumenic de la Graz, din iunie 1997, relațiile interconfesionale au fost menținute la un standard dintre cele mai ridicate, chiar dacă în timpul anului s-a putut vorbi, la un moment dat, despre o posibilă diviziune *de facto* între țările est-europene majoritar romano-catolice și protestante – Polonia, Slovacia, Ungaria și Republica Cehă – general întrevăzute ca favorite în cursa pentru acceptarea în NATO și în Comunitatea Europeană – și țările mai sărace, mai puțin stabile și majoritar ortodoxe. După experiența divizării sângeroase a Iugoslaviei, unii analiști sunt încredințați că pericolul izbucnirii unor conflicte similare planează încă asupra regiunilor de frontieră cum ar fi Belarus și Ucraina, probabil și România sau Polonia. De aici nevoia presantă pentru liderii Bisericilor Catolică și Ortodoxă de a-și canaliza eforturile pentru bună conviețuire și toleranță.

Populația creștin-ortodoxă, estimată la 200 de milioane de credincioși, se află la ora actuală într-un proces de continuă creștere mulțumită renașterii vieții bisericești în țările foste comuniste, iar în diaspora datorită numărului din ce în ce mai mare de convertiri. Cu toate acestea, progresul relațiilor dintre Biserici este minim, pe anul 1996.

Patriarhul Bisericii Ortodoxe Ruse, Alexei al II-lea, a fost nevoit să respingă invitația de a se întâlni cu Papa în mănăstirea benedictină din Pannonhalma, cu ocazia celei de a doua vizite a lui Ioan Paul al II-lea în Ungaria (7-9 septembrie), datorită faptului că nu a reușit să obțină acordul Sinodului și al liderilor ortodocși din diaspora în acest sens. Delegații ortodoxe din Rusia, România, Bulgaria și Georgia, precum și reprezentanți ai Patriarhiei Ecumenice și ai Bisericii Copte au participat, totuși, la „Ziua Unității Creștine” de la Pannonhalma, mănăstire întemeiată înainte de Marea Schismă de la 1056. Dar pregătirile pentru întâlnirea fără precedent dintre Papă și Patriarh au fost criticate ca fiind „ipocrite” de către purtătorul de cuvânt al Bisericii Ortodoxe Bulgare, Marin Zurbanov; acesta i-a acuzat pe organizatorii romano-catolici că încearcă să „evite deliberat actele autentice de recunoaștere mutuală”. Cu ocazia unei vizite efectuată în Slovacia vecină, Patriarhul Alexei a îndemnat minoritatea ortodoxă locală să întărească legăturile cu ortodoxia rusească.

Ortodocșii adoptă atitudini similare și atunci când este vorba despre probleme interne, cum ar fi în Bulgaria – a cincea țară după Rusia, Ucraina, Estonia și fosta Iugoslavie unde Biserica trece prin tulburări pricinuitoare de rupturi. Conflictul care a ținut patru ani în Biserica Bulgară, cuprinzând 87% de credincioși dintr-o populație de 9 milioane de locuitori, și-a atins apogeul în 4 iulie, când autoritatea sinodală a anunțat excomunicarea iminentă a auto-proclamatului patriarh alternativ Pimen din Nevrokop. Fideii lui Pimen au ales câte un ierarh alternativ pentru toate cele 12 scaune ale Bisericii Ortodoxe Bulgare și îl acuză pe Patriarhul Maxim, aflat la conducerea Bisericii de 25 de ani, de colaboraționism cu fostul regim comunist.

Cu toate că Ioan Paul al II-lea a primit invitații de a vizita Bulgaria atât din partea Bisericii Catolice, cât și din partea guvernului, responsabilii Bisericii Ortodoxe se opun vehement unui asemenea demers. O remarcă făcută de către Patriarhul Maxim, într-un interviu difuzat pe canalele de televiziune în luna septembrie, prin care acesta îl chema pe Papă „să revină în sânul Ortodoxiei” –

a fost atenuată de către alți oficiali ai Bisericii ca fiind o simplă glumă. Totuși, Maxim a confirmat ulterior că nu împărtășește viziunea papei despre „revenirea Bisericilor creștine la unitate” și că nu dorește defel să-l întâlnească.

Alte Biserici Ortodoxe naționale au subliniat necesitatea unei recunoașteri mutuale reciproce mai importante, pentru îmbunătățirea relațiilor ecumenice și a progresului în rezolvarea unor probleme mai delicate cum ar fi prozelitismul sau viitorul comunităților greco-catolice din Ucraina, România și de aiurea, care în acest an au sărbătorit cel de al patrulea centenar al catolicismului răsăritean înființat prin unirea de la Brest din anul 1596. Secretarul luteran al Consiliului Mondial al Bisericilor cu sediul la Geneva, Konrad Raiser, care a vizitat Polonia în cursul lunii aprilie, a avertizat că relațiile ecumenice – inclusiv mult sperata întâlnire Milenară a capilor tuturor denominațiunilor creștine – va fi îngreunată de actuala definire de către Biserica Romano-Catolică a primatului papal; prevederile curente par „a da prioritate ontologică și temporală Bisericii universale” asupra Bisericilor locale și a pune sub semnul întrebării validitatea ecleziastică a denominațiunilor aflate în afara catolicismului. O dovadă cât se poate de edificatoare în sprijinul acestor afirmații a fost o scrisoare pastorală venită din partea arhiepiscopiei Bisericii Catolice Răsăritene din Białystok, ai cărei semnatari atacă în termeni foarte aspri „șovinismul ortodox și naționalismul rusesc”. Subiectul scrisorii era legat de restituirea după o lungă dispută, de către Guvern, în luna februarie, către Biserica Ortodoxă autocefală ce totalizează la ora actuală 570.000 de credincioși, a mănăstirii de secol XV de la Suprasł – unul dintre cele mai vechi așezăminte monahale din estul Europei.

Relațiile încordate dintre Bisericile est-europene au avut ca rezultat o diminuare accentuată a libertăților religioase pe plan general.

La jumătatea lui 1996, Polonia găzduia 68 de denominațiuni creștine și 56 de comunități religioase necreștine. Obligația de a strânge doar 15 semnături pentru a putea întemeia o asociație religioasă a fost ridicată, în cursul verii, la 100 de semnături. Adventiștii au fost ultima din cele 13 confesiuni care au fost recunoscute integral de stat și îngăduite să-și desfășoare activitatea după legi proprii. În același timp, Biserica Romano-Catolică s-a alăturat celor zece denominațiuni minoritare care pregătesc o ediție ecumenică a Bibliei; aceasta va fi cea de a patra ediție est-europeană post comunistă, după cele din Slovenia, Slovacia și Republica Cehă, atunci când va fi dusă la bun sfârșit, adică la finele acestui secol. Totuși, Consiliul Ecumenic al Poloniei (CEP) a declarat că este necesară o modificare mai importantă în atitudinile clericilor, pentru a se putea construi o „conștiință ecumenică” publică și a acuzat totodată Conferința Episcopilor pentru faptul că nu ține seama de rezultatele obținute de experți în probleme cum ar fi recunoașterea mutuală a botezului. Liderii confesiunilor minoritare din Polonia îi mai acuză pe catolici polonezi pentru faptul că interpretează „mult prea riguros” decretul Conciliului Vatican II cu privire la ecumenism, *Redintegratio unitatis*, și că se folosesc de raporturile lor trecute cu regimul comunist ca pretext pentru a evita crearea unor legături. Cât despre relațiile dintre catolici și evrei, se poate constata abordarea unui dialog înfloritor între diverse grupuri de specialiști, doar că aceasta nu are nici o influență asupra atitudinilor sociale în plan mai larg.

Minoritatea catolică din Bulgaria, ale cărei trei dieceze cuprind doar 1% din populația țării, afirmă că se bucură de o „atitudine respectuoasă” din partea guvernului, condus de foști comuniști. Cu toate acestea, planurile catolicilor de a

instala o cruce pe mausoleul armatei sovietice situat la marginea oraşului Plovdiv, cu populaţie majoritar catolică, au trebuit să fie abandonate în vara lui 1996, după ce s-au înregistrat mai multe reclamaţii în acest sens venite din partea credincioşilor ortodocşi.

În România, surse guvernamentale au infirmat zvonurile conform cărora Biserica Ortodoxă ar fi fost declarată de către noul regim „Biserică de Stat“, dar au admis, în acelaşi timp, că nu există „soluţii satisfăcătoare“ pentru rezolvarea problemelor tuturor celor 17 denominaţiuni minoritare recunoscute. Discutarea unei „legi a cultelor“ postcomunistă a fost mereu amânată de nenumărate cereri de revizuire. Un prim proiect al acesteia a fost publicat încă din 1993.

Cu toate că libertatea religioasă este garantată acum prin Constituţie în toate ţările post-comuniste, nefiind îngrădită decât de prevederi care vizează asigurarea securităţii naţionale şi a ordinii publice, probleme de rezolvat mai sunt pretutindeni. Cu ocazia unui seminar pe tema „Dimensiunile umanului“, organizat la Varşovia, în luna aprilie, de Organizaţia pentru Securitate şi Cooperare în Europa, a fost subliniat faptul că este necesar un „proces de lungă durată“ pentru a face ca practicile individuale ale acestor ţări să satisfacă standardele general acceptate. Câteva recomandări esenţiale în urma acestui seminar au fost: organizarea unor întâlniri interguvernamentale pe teme de toleranţă, prozelitism şi critică, realizarea unui studiu comparatist a legilor religioase din ţările membre OSCE şi formarea unei comisii de consultanţă, alcătuită din experţi internaţionali, pentru informarea şi monitorizarea guvernelor în probleme de natură confesională.

Probleme interetnice şi referitoare la minorităţi

În ciuda instabilităţii legislative, Bisericile au reuşit să coopereze, totuşi, între ele, la soluţionarea unor probleme practice.

Liderii tuturor bisericilor creştine s-au unit pentru a apăra împreună drepturile minorităţilor maghiare din Europa de Est. Printr-o scrisoare expediată în decembrie 1995, preşedintele Conferinţei Episcopilor Catolici din Ungaria, Arhiepiscopul Istvan Seregely de Eger, adresa un apel liderilor ecleziastici din Slovacia pentru a contribui la protejarea drepturilor civile şi culturale ale celor 567.000 de etnici unguri din această ţară, care nu îşi puteau folosi în mod liber limba maternă. Episcopii slovaci au răspuns, în februarie 1996, cerând ca guvernul Meciar să-i asigure pe etnicii maghiari de respectarea doleanţelor acestora. În acelaşi timp, au insistat ca drepturile tuturor minorităţilor să fie protejate după cum se cuvine.

Un număr de 3,5 milioane de etnici maghiari au rămas în afara graniţelor ţării, după ce Ungaria a pierdut o treime din teritoriul ei ca urmare a prevederilor Tratatului de la Trianon din 1920; dintre aceştia cel puţin 1,62 milioane se află în România, 450.000 în Serbia iar grupuri mai mici în Ucraina, Austria şi Croaţia. Tentativele acestor minorităţi de a-şi restabili legăturile cu Budapesta, după colapsul guvernelor comuniste din 1989, au tensionat considerabil relaţiile cu autorităţile locale, care încă se tem de eventualele pretenţii ale guvernanţilor maghiari la teritorii aflate odinioară sub controlul lor.

Vorbitorii de limbă maghiară proveniţi din contexte denominaţionale diferite, catolici, evanghelici, baptişti au cerut garanţii pentru respectarea drepturilor minorităţilor etnice, cu ocazia Conferinţei Mondiale a Maghiarilor Reformaţi

desfășurată în august în Transilvania. La această Conferință au luat parte 15.000 de maghiari calvini din 40 de țări.

În România putem remarca semne evidente de progres în normalizarea acestor relații și mai cu seamă în soluționarea problemelor apărute între Biserica Greco-Catolică, trecută în ilegalitate de-a lungul întregii epoci comuniste, și Biserica Ortodoxă majoritară, care este a doua după Rusia, cu ai săi 85% de credincioși dintr-o populație de 22,8 milioane de locuitori. În afirmațiile sale din cursul anului 1996, Mitropolitul Nicolae Corneanu al Banatului a apărut drepturile greco-catolicilor și i-a îndemnat pe cei direct implicați în discutarea problemelor acestora să urgenteze soluționarea disputelor legate de jurisdicția și proprietatea unor lăcașe de cult. Nuntialul Vaticanului de la București, Arhiepiscopul Janusz Bolonek, a negat afirmațiile date publicității în luna martie, conform cărora liderii ortodocși s-ar fi opus vehement la o eventuală vizită papală în România. Cardinalul Achille Silvestrini, prefect al Congregației Vaticanului pentru Bisericile Orientale, a declarat după o vizită în România, în cursul lunii iunie, că situația Bisericii Greco-Catolice de aici „s-a schimbat notabil în bine“.

În mai, Arhiepiscopia Ortodoxă a Clujului a publicat un volum cu documente referitoare la cazurile a 17.000 de prizonieri de conștiință din perioada comunistă. Chiar dacă majoritatea documentelor privesc preoți ortodocși – aproximativ 10.000 de deținuți politici și internați în lagăre de muncă –, foarte multe prezintă date despre până la 300 de catolici, calvini și luterani. Unul dintre co-autorii acestor cărți, Ștefan Iloaie, a declarat că este de așteptat ca lucrarea să le fie de folos și acelora care încearcă să restabilească drepturi depline pentru toate bisericile.

Creștinii români de toate confesiunile s-au unit pentru a apăra drepturile vorbitorilor de limbă română din fosta republică sovietică Moldova, unde în luna septembrie a avut loc un atentat cu grenade la reședința mitropolitului ortodox Petru Păcurariu, a cărui tentativă de a se desprinde de Mitropolia Basarabiei a fost împiedicată, după ce intenția lui de a se uni cu Patriarhia de la București a fost scoasă la iveală.

În Albania, unii dintre cetățeni contestă încă nominalizarea de către Patriarhia Ecumenică, în anul 1992, a grecului Anastasios Yanulatos ca întâistătător al Bisericii Autocefale Grecești. Totuși, unul dintre reprezentanții oficiali ai guvernului, Leke Tasi, a declarat în cursul lunii mai că Arhiepiscopul controversat a sprijinit realmente integrarea Albaniei în Europa iar prezența lui în acea poziție subliniază importanța consolidării unei societăți unite, multireligioase, după dezmembrarea pe criterii etnice a Bosniei. El a adăugat la acestea că disputele cu privire la numirea lui Anastasios, care a fost de altfel recunoscută de către Sinodul Bisericii Albaneze, reflectă o încercare de a intimida Biserica Ortodoxă, iar impunerea de către președintele Sali Berisha a unei limite de ședere arhiepiscopului trebuie considerată în termeni strict „teoretici“.

Președintele Vaclav Havel a gratificat, în luna martie, eforturile depuse în Republica Cehă de către Bisericile Romano-Catolică și Evanghelică pentru rezolvarea disputelor cu privire la drepturile a aproximativ 3,5 milioane de germani expulzați din Cehoslovacia în 1945. Bisericile din ambele țări au salutat declarația germano-cehă semnată de liderii celor două țări la 21 ianuarie 1997.

Printre alte inițiative putem consemna și felicitarea adresată Cardinalului Vilhelm de Praga, de către protestanții cehi, pentru faptul că înaltul prelat a fost cel dintâi conducător Romano-Catolic care a participat, în iulie, la ceremonia ecumenică

desfășurată la locul de naștere al martirului reformat Jan Hus (1369–1415). La ora actuală, două comisii interbisericești studiază cazul Jan Hus și atrocitățile comise de ambele părți în timpul „recatolicizării” forțate, în secolul al XVII-lea, a Boemiei și Moraviei.

Toate bisericile principale împărtășesc același interes comun în privința contracarării sectelor și a noilor mișcări religioase care au proliferat pe tot cuprinsul Europei de Est, încă din ultimii ani ai comunismului. În cele mai multe dintre aceste țări, confesiunile majoritare au organizat comisii speciale în acest sens și publică materiale pentru cei care au nevoie de informații și sfaturi; în același timp, s-au înregistrat numeroase cereri pentru înăsprirea prevederilor referitoare la legalizarea grupărilor religioase și chiar pentru limitarea numărului acestora.

În Ungaria, unde 62 de asociații religioase se bucură la ora actuală de privilegii la fel ca oricare altă biserică, inclusiv de drepturi de a deține proprietăți, de scutiri de taxe și de a preda în școlile de stat, liderii catolici, protestanți și evrei au protestat împreună împotriva prevederilor unei legi *mass media* de la începutul anului 1996, conform căreia orice grup religios minuscul va avea aceleași drepturi ca emisie ca și celelalte confesiuni istorice din țară.

Întăistătorii Bisericii Ortodoxe din Bulgaria au acuzat noile grupări religioase infiltrate în denominațiunile protestante cunoscute, în vreme ce guvernul României a stopat organizarea unui mare miting al Martirilor lui Iehova în iulie, după un val de proteste venit din partea Bisericilor Ortodoxă și Catolică – pentru faptul că acestea „pervertesc învățătura creștină”. Un sediu al sectei Aum Shinrikyo, responsabilă pentru atacul cu gaz din metroul de la Tokio, a fost închis la Durău, în aprilie.

Probleme morale și sociale

Toate Bisericile au luat, de asemenea, o poziție comună și în privința problemelor de ordin moral și social, mai cu seamă în Polonia, unde operarea unor modificări ale prevederilor legii referitoare la liberalizarea avorturilor, după alegerile din noiembrie 1995, de către președintele Aleksander Kwasniewski, un fost comunist, a făcut ca relațiile dintre Biserică și guvern să fie în acest moment deosebit de dificile, cum nu au mai fost niciodată de la colapsul comunismului din 1989 încolo.

Statisticile Ministerului Sănătății arată suficient de clar că, în urma legii din 1993, prin care avortul era permis doar în cazurile când este amenințată sănătatea sau viața mamei, când este vorba despre un copil rezultat în urma unui viol sau unei relații incestuoase, sau când fătul prezintă malformații grave, s-a reușit educerea numărului de avorturi de la 11.000 în 1992 la 559 în 1995. Dar cei care se opun acestei legi arată că, de fapt, în Polonia se efectuează anual peste 50.000 de avorturi ilegale. Ei au pus în evidență și faptul că legislația, în forma ei de înaintea de 1995, nu a reușit să afecteze cu nimic declinul constant cu 30% al ratei natalității, luând ca referință anul 1985, când indicele a atins cea mai mare valoare, declin datorită căruia populația Poloniei – actualmente 38,6 milioane – a ajuns la cel mai scăzut nivel din această jumătate de secol. O încercare anterioară de liberalizare a legii a fost blocată prin *veto* de către Lech Walensa, în 1994. Dar președintele Kwasniewski a promis, în cursul campaniei sale electorale, că va emna modificările cerute.

Proiectul legii liberalizatoare a fost discutat în Sejm și aprobat pe 30 august, cu 208 voturi pentru, 61 împotriva și 15 abțineri, după o intervenție lipsită de succes a deputaților din opoziție. Conducătorii bisericești au condamnat vehement actul, atrăgând atenția asupra faptului că toți cei care contribuie la efectuarea avorturilor și nu se pocăiesc, sunt pasibili de excomunicare imediată. Legea a fost respinsă cu 52-40 voturi, din 100, în ședința senatului din 3 octombrie; ulterior Conferința Episcopilor a publicat o scrisoare deschisă către parlamentari iar papa a lansat un apel impresionant la adresa acestora, arătând că „o națiune care își ucide copiii nu are nici un viitor“. Totuși, adunarea Sejm-ului din 24 octombrie a respins *veto*-ul senatului, iar președintele Kwasniewski a promulgat legea în 20 noiembrie.

Președintele Comisiei pentru probleme ale familiei din cadrul Bisericii Poloneze, pâr. Kazimierz Kurek, a declarat că de-acum este necesar să se alcătuiască un „program pastoral“ prin care femeile să fie convinse să nu își exercite drepturile în acest sens. Conferința Episcopilor a atras atenția asupra faptului că noua lege „nu poate lega conștiințele“ și a promis că „va asigura condițiile necesare pentru ca orice femeie, chiar dacă este abandonată sau se confruntă cu probleme de natură morală în privința maternității, să aibă posibilitatea de a naște copilul și de a-l crește“ cu sprijinul unui nou înființat Fond pentru Apărarea Vieții.

În același timp, campania dusă împotriva acestei liberalizări a demonstrat și capacitatea Bisericii de a organiza proteste de masă. Cel puțin 15.000 de oameni au demonstrat în Varșovia, în ziua votului din senat, și 50.000 pe 24 octombrie; Alicja Grzeskowiak, senator al Solidarității mișcării Pro Vita, a declarat că a primit peste 3 milioane de scrisori protestatare împotriva acestei legi. Totuși, unii credincioși catolici i-au criticat pe conducătorii Bisericii pentru faptul că au omis să pună în discuție și alte aspecte ale legii din 1993, prin care reprezentanțele guvernamentale erau obligate să pună la dispoziția femeilor însărcinate și a mamelor abandonate „tot sprijinul medical și juridic necesar“.

România este de departe țara cu cele mai multe avorturi din Europa, cu ale sale 1,2 milioane de avorturi înregistrate anual, adică de trei ori mai mult decât numărul de copii născuți în viață, la care se adaugă și un declin al ratei căsătoriilor și o creștere a numărului de divorțuri. Biserica Ortodoxă a sprijinit puternic o lege prin care era interzisă homosexualitatea, modificată, totuși, ulterior, la presiunea Consiliului Europei; legea curentă condamnă doar actele săvârșite în public. O delegație a Conferinței Europene a Bisericii a salutat fericita cooperare dintre Biserica Ortodoxă și Luterană din România, la realizarea unui program de asistență socială și medicală adresat „copiilor străzii“. Cel puțin 100.000 de minori se află încă în instituții de ocrotire socială, în vreme ce orfelinele au revenit la indicele de populare din 1989. Numai că datele oficiale guvernamentale, conform cărora pe întreg teritoriul țării ar exista 8.000 de „copii ai străzii“, au fost catalogate ca fiind „subestimări cu totul nerealiste“ de către lucrători voluntari din Biserica Ortodoxă, care se îngrijește la ora actuală de prezența a 65 de preoți în orfeline.

În Bulgaria, acțiunea de distribuire, din partea guvernului, de anticoncepționale gratuite femeilor aflate în șomaj, cu salarii foarte mici sau provenite din familii de romi, nu a prevenit creșterea ratei avorturilor și scăderea nivelului populației. Conform rapoartelor agenției ASA, în primele cinci luni ale anului 1996 au fost înregistrate legal 120.000 de avorturi, în comparație cu cele 60.000 de nașteri reușite.

Confruntat cu o scădere accentuată a natalității și cu creșterea constantă a ratei avorturilor, guvernul slovac al lui Meciar a decis să mărească alocațiile pentru familii, la sugestia Conferinței Episcopilor Catolici, și să inițieze o „politică pro-familială”. Chiar dacă, conform cifrelor oficiale, numărul de avorturi a scăzut în Republica Cehă de la 107.130 în 1990, la 48.000 în 1995, rata natalității a rămas extrem de scăzută. Toate Bisericile au promis că vor boicota apelurile pre-electorale ale membrilor ODS pentru legalizarea eutanasiei, în vreme ce liderii Romano-Catolici au criticat constant guvernul pentru a nu fi preocupat defel cu promovarea valorilor sociale și morale și pentru nepăsarea de care a dat dovadă față de scara deja industrială atinsă de fenomenul prostituției.

Într-o scrisoare pastorală de 72 de pagini publicată în luna august de Conferința Episcopilor Romano-Catolici din Ungaria, se arată că există o legătură strânsă între creșterea la 75.000 a numărului de avorturi și scăderea cu 25% a valorii reale a pensiilor în ultimii cinci ani, și că acestea sunt „consecințele nefaste” ale politicii guvernărilor actuali. Toate confesiunile importante s-au declarat, în cursul acestui an, împotriva acordării cuplurilor homosexuale de drepturi identice cu acelea ale cuplurilor heterosexuale căsătorite. Cu cele 107.000 de nașteri reușite în 1996, față de 145.000 de decese, și cu o scădere a speranței de viață la 64,8 ani, la fel ca în urmă cu un secol, nivelul de îmbătrânire al populației din Ungaria a scăzut cu patru procente, din 1977 și până în prezent, iar pe viitor se așteaptă să mai scadă cu zece procente în următorii 20 de ani. Conform datelor unei anchete sociale, 20% dintre mamele care au comis avort au declarat că au avut cel puțin două avorturi anual, în timp ce 21% dintre copii au fost născuți în afara cuplurilor căsătorite în 1996, comparativ cu 10%, o decadă în urmă.

În ciuda necesității unui consens național pentru soluționarea unor probleme-cheie ca cele descrise mai înainte, disputele dintre Biserici și guverne au îngreunat lucrurile pretutindeni, atingând în unele cazuri proporții spectaculoase.

Disputa cu privire la statutul Bisericii Catolice din Polonia

În Polonia, după prima întâlnire din martie, între Președintele Kwasniewski și Cardinalul Josef Glemp al Varșoviei, a fost desemnată o comisie Biserică-parlament pentru studierea formei viitorului Concordat dintre Polonia și Sfântul Scaun. Actualul concordat a fost semnat în 28 iulie 1993. După negocieri, se așteaptă ca acesta să confere actului statutul unui tratat internațional, iar legilor Bisericii un statut legislativ – în cazul în care acesta va fi aprobat de Sejm. Totuși, relațiile s-au deteriorat în mai, când guvernul a dat publicității o scrisoare a Vaticanului către ministerul de externe Dariusz Rosati, lăsând să se înțeleagă faptul că Roma a simșit ca la Concordat să se adauge și o declarație unilaterală poloneză. Pe 9 iunie, președintele a spus că, în opinia lui, cel de al 29-lea articol din concordat s-ar putea ratifica încă înainte de cea de a șaptea vizită a Papei în Polonia, din mai-iunie 1997, dar liderii Alianței Democratice de Stânga (ADS), aflată la guvernare, au continuat să insiste asupra continuării negocierilor pentru modificarea mai multor prevederi. Pe 3 iulie, cei 460 de membri ai Sejm-ului au votat cu 199 la 170 și 11 abțineri, pentru amânarea ratificării acestui tratat până după adoptarea Constituției poloneze. Cardinalul Glemp a catalogat acest ultim regres al negocierilor ca pe „un caz clasic de *cuius regio eius religio*” și i-a acuzat pe parlamentarii fost comuniști pentru vina de „a acorda prioritate intereselor meschine

ale unui partid prin definiție ostil Bisericii". Ca răspuns la această afirmație, Jerzy Szmajdzinski, liderul grupării parlamentare ADS, a acuzat Biserica de „agitație politică” și a arătat că ostilitatea menționată „nu are nici o legătură cu Polonia democratică”. Rezultatele unui sondaj de opinie realizat pe 4 iulie în Polonia, de către agenția CBOS, atestă că 57% dintre cetățeni cred că ratificarea Concordatului este necesară, în vreme ce doar 10% sunt de opinie că aceasta ar trebui să se întâmple înainte de adoptarea Constituției, comparativ cu cei 44% care cred că ar trebui adoptată Constituția mai întâi, iar 46% nu au exprimat nici o opinie în acest sens sau considerată că acest aspect nu are nici o importanță. În iulie, Rosati a declarat Agenției Catolice de Informații (ACI) a Bisericii Poloneze că Papa a fost „dezgustat” de toate „jocurile politice” din jurul Concordatului și a atenționat că o eventuală retragere a Vaticanului de la negocieri ar fi dezastruoasă pentru imaginea internațională a Poloniei. Nunțiatura Vaticanului de la Varșovia a reacționat prompt, arătând că mult disputatul Concordat este în realitate „rodul a mulți ani de muncă”, manifestându-și în același timp îngrijorarea față de faptul că acest document a devenit obiect al unor „declarații electorale bazate pe interpretări false”. Luând cuvântul în cadrul ședinței Sejm-ului din 6 decembrie, Rosati a spus că negocierile cu Vaticanul, în vederea soluționării acestei probleme, continuă. Dar a confirmat și gestul Romei de respingere a negocierilor pentru realizarea unui nou protocol, printr-o declarație prin care a prezentat luarea în calcul a rezervelor și a interpretărilor Poloniei ca unica rezolvare posibilă.

În absența unor modificări substanțiale în alcătuirea parlamentului, ratificarea Concordatului nu va fi privită cu ochi buni, în special atâta timp cât adoptarea în prealabil a unei Constituții naționale va rămâne una dintre condițiile *sine qua non* în acest sens. La ora actuală, Polonia este singura țară est-europeană lipsită de o constituție postcomunistă. În ciuda acestei situații, ultimul proiect de constituție a fost obiectul mai multor sute de amendamente, astfel încât este foarte dificil să ne imaginăm măcar validarea lui înaintea alegerilor din septembrie 1997. În luna mai, Conferința Episcopilor a respins la rândul ei proiectul, acuzând „relativismul moral” pe care îl propagă precum și tendința evidentă de a institui cadrele unui „stat secular și ateu”. În scrisoarea lor pastorală din septembrie, episcopii și-au reiterat cererile pentru consemnarea unui *Invocatio Dei* sau măcar a unei referințe la Dumnezeu în preambulul documentului, pentru a se întări astfel credința în valorile absolute, și a unor clauze care să asigure dreptul la viață încă din momentul concepției, prioritate cuplurilor care duc o viață de familie, față de așa-numitele „libere consimțăminte” și controlul parental asupra „conținutului și scopurilor educației”. O comisie parlamentară a ADS-ului a votat pe 11 decembrie să se accepte una dintre cele două formulări introductive alcătuite de către fostul prim ministru Tadeusz Mazowiecki, în care se acordă un statut egal valorilor religioase și umaniste. Dar reprezentanții Bisericii și-au exprimat îndoiala cu privire la modul cum vor fi receptate acestea în Conferința Episcopilor.

Relațiile dintre Biserică și Guvern în alte țări est-europene

Animozități între Biserică și Guvern au apărut și în țările vecine.

În Republica Cehă, Cardinalul Miloslav Vlk de Praga a afirmat, într-un interviu din luna mai, că actualul guvern liberal „ar putea fi comparat, într-un fel”, cu fostul regim comunist, datorită preconcepțiilor anticatolice pe care le manifestă,

și a mai adăugat că mulți dintre politicienii cehi mai au încă „a se dezbara” de stereotipurile îndreptate împotriva Bisericii.

În Ungaria, unde veniturile Bisericii au fost reduse drastic din 1995 încoace, datorită înghețării alocațiilor de la buget printr-un act al guvernului socialist condus de Gyula Horn, purtătorul de cuvânt al Conferinței Episcopilor, pr. Laszlo Lukacs, a confirmat faptul că procesul de „deteriorarea considerabilă a relațiilor” dintre Biserică și Guvern a continuat, de-a lungul anului 1996.

În același timp, numirea de către Vatican, în aprilie, a unui nou nuntiu papal în Belarus, a provocat reacții tensionate din partea guvernului slovac. Auxiliarul de Bratislava-Trnava, Dominik Hrusovsky, în vârstă de 69 de ani, a fost singurul membru al Conferinței Episcopilor care a refuzat să semneze protestele din aprilie împotriva amendamentelor la codul penal slovac, cu privire la restricționarea demonstrațiilor antiguvernamentale. Jurnaliștii slovaci au speculat că, trimițându-l în străinătate, Vaticanul a întărit sprijinul în favoarea principalului oponent al premierului Meciar, președintele Michal Kovac. În octombrie, Mișcarea pentru o Slovacie Democrată, condusă de Meciar, a cerut publicarea de urgență a unei scrisori papale prin care Biserica Romano-Catolică să fie îndemnată să colaboreze mai strâns cu guvernul.

În Bulgaria, unde guvernul lui Jan Videnov a fost acuzat de către președintele Jeliu Jeleu, în primăvara lui 1996, de a fi purtat dialoguri secrete cu Rusia despre „reîncorporarea” țării, relațiile dintre guvern și Biserica Ortodoxă s-au înrăutățit din nou mai cu seamă în aprilie, când un procuror din Sofia a amenințat că îl va aresta pe Patriarhul Maxim, acuzându-l de anumite neregularități în efectuarea unor tranzacții comerciale. Vizita de șase săptămâni (mai-iunie) a Regelui exilat, Simeon II, care a fost și prima vizită în Bulgaria a monarhului în ultimii 50 de ani, a fost boicotată de către miniștrii guvernului dar călduros sprijinită de înțâistătorul Bisericii, în ciuda faptului că purtătorii de cuvânt ecleziastici au negat faptul că Biserica ar fi favorabilă restaurării Monarhiei în Bulgaria.

Responsabilii Bisericii Ortodoxe Române le-au atras atenția liderilor politici să nu comită „blasfemii”, invocând numele lui Dumnezeu pentru obținerea unor avantaje electorale. În octombrie, Biserica i-a acuzat pe foștii comuniști pentru vina de a fi difuzat textul unei scrisori cu scopul de a discredita partidele din opoziție. Prin această scrisoare, semnată de doi înalți ierarhi, li se cerea membrilor Sinodului să-l depună din scaun pe „compromisul” Patriarh Teoctist.

Dispute asupra proprietăților

Proprietățile au fost în cele din urmă obiectul celor mai frecvente dispute.

După ce și-a pierdut majoritatea parlamentară, în alegerile de la 1 iunie din Republica Cehă, coaliția guvernamentală de orientare liberală, condusă de partidul premierului Vaclav Klaus, Partidul Civic Democrat (PCD), a reușit totuși să introducă o clauză în programul de guvernare, prin care se accepta restituirea a 170.000 de hectare de pădure aflate în proprietatea Bisericii Catolice până în anul 1948, când s-a impus legislația comunistă. Sub presiunea creștin-democraților, în septembrie s-a obținut și promisiunea că se vor returna Bisericii toate proprietățile confiscate de comuniști, dacă acestea nu reprezintă la ora actuală un obiectiv de interes public. Dar ambele demersuri au de înfruntat o opoziție viguroasă. Social-democrații, comuniștii și republicanii de extremă dreaptă au impus în octombrie

o moțiune prin care s-a reușit stoparea oricăror restituiri către Biserică. Dar acest blocaj nu are, totuși, legătură cu guvernul; un purtător de cuvânt al Bisericii l-a acuzat pe Klaus că ar fi acordat doar „concesii mărunte” și acestea din rațiuni politice, mai degrabă decât pentru că s-ar fi îngrijit de respectarea unor principii. Biserica Romano-Catolică încearcă să-și recupereze 225.000 de hectare de pământ și lacuri, dintre cele 552.000 care figurează în registrele statului ca fiind confiscate, precum și 3.380 de clădiri. Conform rezultatelor unui sondaj de opinie organizat în octombrie de către ziarul *Denni Telegraf*, 48% dintre cetățenii cehi se declară în favoarea unei restituiri complete sau măcar parțiale a bunurilor Bisericii, comparativ cu 39% care se declară împotriva săvârșirii acestui act; 13% nu au putut exprima nici o opinie în acest sens. Liderii Bisericii au arătat că ei ar putea renunța la pretențiile lor anterioare asupra Catedralei Sf. Vitus din Praga – edificu cedat încă de către împăratul german spre uzul public –, după încheierea unui proces, pe 14 noiembrie, cu privire la proprietatea Bisericii asupra a două locașuri de cult din imediata vecinătate.

Biserica Greco-Catolică din România, care din momentul reîntrării ei în legalitate a desfășurat o amplă campanie de recuperare a proprietăților confiscate de comuniști, și-a reprimis până acum, conform unor declarații guvernamentale din luna martie, 135 de locașuri de rugăciune și, la ora actuală, mai împarte 12 cu credincioșii ortodocși; de asemenea, are 46 de biserici în construcție. Cele 356 de parohii și-au recâștigat peste 80 de proprietăți funciare până la începutul lui 1996, în timp ce majoritatea din cei 968 de preoți primesc pensii de stat. Dar Bisericile Evanghelică și Calvină din România, majoritar maghiare, au arătat că bunurile lor confiscate de comuniști sunt încă în proprietatea statului. S-a încercat de cel puțin 14 ori recuperarea acestora, din 1990 încoace, dar fără nici un succes.

În Ungaria, unde 66,2% dintr-o populație de 10,7 milioane de locuitori se declarau, în 1993, Romano-Catolici, în comparație cu numai 21,9% aparținând altor denominațiuni, promisa restituire a 3.500 de proprietăți catolice a fost supusă unui blocaj timp de trei ani. Mai mult de 60% din alocațiile guvernamentale de la buget au fost cheltuite pentru renovarea și întreținerea unor locașuri de cult, ceea ce a făcut ca salariile preoților să scadă substanțial.

În alte părți, situația este ceva mai ambiguă. În Polonia, ADS-ul a propus în anul trecut o lege prin care urma să se limiteze restituirea bunurilor confiscate de comuniști Bisericii Catolice, iar în octombrie, un deputat al aceluiași ADS a propus instituirea unei „taxe de cult”, printr-un sistem asemănător celui aplicat în Germania și Austria. Această ultimă prevedere, despre care se credea că va reduce numărul de membri declarați ai Bisericii Catolice la numai o treime din populație, din cele 95% estimate acum, a fost respinsă într-un sondaj de opinie realizat de către Institutul de Cercetări Sociale, în vreme ce 82% dintre cei chestionați au spus că Biserica ar trebui să fie mai deschisă în privința fondurilor proprii.

În Bulgaria, liderii Bisericii Ortodoxe au deplâns lipsa acută de fonduri necesare pentru restaurarea Catedralei Alexandr Nevski, emblema orașului Sofia. În același timp, cea dintâi biserică romano-catolică înălțată în ultima jumătate de secol a fost sfințită pe 2 iunie, la Plovdiv. În Albania a fost revocată o hotărâre a guvernului de la începutul lui 1996, de a-și lua în posesie 21 de mănăstiri ortodoxe și centre religioase, cu scopul transformării lor în monumente de interes național. Revocarea s-a obținut în luna martie a aceluiași an, după numeroase presiuni și proteste din partea Bisericii.

Conducătorii tuturor Bisericilor principale din Republica Cehă au sprijinit returnarea proprietăților către puțin numeroasa comunitate evreiască de aici. O treime dintre cele 202 imobile promise de către guvernul Klaus au fost returnate Consiliului Federațiilor Evreiești până la finele lui 1996.

O lege cu privire la returnarea bunurilor evreiești și acordarea de compensații pentru cei aproximativ 20.000 de supraviețuitori de pe urma Holocaustului a fost adoptată de către parlamentul maghiar în octombrie, la o lună după redeschiderea celei mai mari sinagogi din Budapesta, după cinci ani de lucrări de restaurare. Congresul Mondial al Evreilor, cu sediul central la New York, a cerut acte similare și din partea celorlalte țări est-europene.

Probleme legate de educație

Un alt domeniu unde s-au putut înregistra conflicte a fost acela al educației. O cerere de reintroducere a religiei în școală la toate nivelurile, înaintată de către autoritățile Bisericii Ortodoxe Române în luna mai, a reușit să atragă peste un milion de adeziuni până în octombrie; în același timp, s-a cerut și deschiderea unor facultăți de teologie în toate marile universități din țară.

În martie, cardinalul Jan Korec de Nitra a atras atenția asupra faptului că disputele pe teme de educație provoacă „probleme majore” între guvernul lui Vladimir Meciar și Biserica Romano-Catolică. El a adăugat la aceasta că liderii Bisericii au receptat în mod pozitiv deciziile fostului guvern referitoare la salarizarea orelor de catehism din școli și cele mulțumită cărora s-a putut găsi o rezolvare favorabilă în locurile unde nu existau cadre didactice disponibile pentru susținerea orelor respective. Dar nu s-ar putea accepta recentul proiect al Ministerului Educației, conform căruia elevii mai multor clase ar trebui să se întrunească la un loc, pentru ora de religie, precum și taxele „excesive” pe care statul le percepe încă de la școlile confessionale catolice.

În cursul aceleiași luni, episcopii romano-catolici maghiari au făcut un apel la donații publice pentru cele 200 de școli confessionale catolice, avertizând că unele dintre acestea, cuprinzând împreună în jurul a 36.000 de elevi, sunt pe punctul de a fi închise ca urmare a retragerii subvențiilor guvernamentale. Într-o scrisoare pastorală din luna iunie, episcopii maghiari au descris școlile confessionale și Universitatea Pilicsaba ca pe niște „victime ale discriminării”.

În Polonia, guvernul a acceptat, în sfârșit, să satisfacă cererile Bisericii în privința salarizării celor 20.000 de preoți, călugări și călugărițe care țin orele de catehism în școlile de stat: aceștia vor fi salariați regulat, începând cu anul școlar 1997-1998, dintr-un buget anual estimat la 58 milioane de dolari americani. Dar educația a rămas un domeniu al controverselor și aici. În cursul primăverii, Jerzy Wiatr, ministrul polonez al educației, un fost lector de marxism-leninism, a adus în discuție dreptul părinților de a împărtăși responsabilitatea pentru educația religioasă morală a copiilor lor. În septembrie, a fost scoasă din programa școlară a cursului primar o oră de educație sexuală, datorită opoziției manifestată de corpurile didactice ale școlilor cu privire la conținutul acesteia. Conform unei declarații din iunie, a Arhiepiscopului Tadeusz Gocłowski de Gdansk, Biserica nu a pus defel sub semnul întrebării „necesitatea unei educații sexuale”, dar „va depune toate eforturile pentru a se asigura că aceasta nu este redusă doar la nivelul biologic”.

Probleme clericale

În cursul anului s-au inițiat mai multe demersuri având drept scop depășirea unor probleme legate de organizarea vieții bisericești. În Republica Cehă, unde în august s-a inaugurat o nouă diocază catolică, anume la Ostrava-Opava, un purtător de cuvânt al Conferinței Episcopilor a declarat că disputele referitoare la hirotonirea în secret a 43 de preoți căsătoriți vor fi „în cele din urmă aplanate”, după întemeierea primului exarhat al Bisericii Greco-Catolice din țară. Se estimează că sub regimul comunist au fost hirotoniți necanonic cel puțin 250 de preoți și 16 episcopi. Cu toate că peste 100 dintre aceștia s-au supus testelor de confirmare, respectând indicațiile din 1992 ale Vătičanului în acest sens, mulți au reacționat nefavorabil la rezerva Bisericii de a le recunoaște ministeriul.

Peste 100 de catolici studiază în vederea preoției în primul seminar din Albania, deschis în 1995 la Shkoder, cu ajutorul unor fonduri primite din Germania. Absolvenții acestui seminar îi vor înlocui treptat pe cei peste 300 de preoți străini care suplinesc locurile din parohiile albaneze vacante, încă de la începutul lui 1990. În Ungaria, Slovacia și Republica Cehă, numărul foarte redus de preoți disponibili rămâne o problemă acută. Rata frecventării bisericilor se menține, de asemenea, foarte scăzută în toate cele trei țări menționate – atingând adeseori cote neglijabile, mai ales în marile orașe – ceea ce poate constitui un indiciu pentru faptul că renașterea religioasă înregistrată în perioada imediat postcomunistă, așa cum s-a putut constata până acum, s-a risipit.

În ciuda opiniei încă general răspândite, conform unor sondaje de specialitate, cum că preoții ar constitui unul dintre cele mai favorizate grupuri sociale, din punct de vedere financiar, un raport publicat în numărul din 17 octombrie al ziarului *Zycie* demonstrează că salariile clerului au coborât la ora actuală mult sub salariul mediu pe economie, generând în unele cazuri probleme importante personalului ecleziastic, probleme legate de cheltuielile cu întreținerea și încălzirea bisericilor. În cursul verii, Episcopul Pieronek a mustrat câțiva preoți nevoiți să compară în fața instanțelor de judecată deoarece fuseseră surprinși importând și comercializând automobile care în mod normal trebuiau supuse unor taxe speciale.

În mod pozitiv a fost salută decizia din martie a Curții de Apel, prin care s-a anulat achitarea din august 1994 a celor doi generali din Ministerul de Interne acuzați de organizarea asasinării pr. Jerzy Popiellusko. În septembrie, guvernul a căzut de acord și asupra ridicării restricțiilor privind păstrarea secretului de stat, în cazul agenților poliției secrete implicați într-un fel sau altul în această crimă. Ca urmare a hotărârii, aceștia vor putea fi chestionați cu ocazia redeschiderii anchetelor pentru rezolvarea cazurilor de asasinat ale căror victime au fost mai mulți preoți.

Conform unor date puse la dispoziție de poliția poloneză în ianuarie, se poate constata că atacurile violente asupra unor preoți parohi sau membri ai clerului s-au triplat în 1995, la fel ca și numărul de jafuri din biserici. La începutul anului 1996, un grup de parlamentari a acuzat Ministerul Justiției de lipsă de reacție și de ignorare a apelurilor după o serie de atacuri asupra preoților în diocaza din Sandomierz, din sud-estul țării.

Sprijinul public al Bisericii și contextul politic

Încercările de precizare a statutului național al Bisericii din Polonia par a fi în strânsă legătură cu datele prezentate de poliție. După informațiile Bisericii, publicate în ianuarie 1996, se observă că frecventarea slujbelor a scăzut la aproximativ 33% din populația declarată catolică, în comparație cu 37,8% în 1990. Alte statistici arată că vocațiile pentru preoție sunt de asemenea în continuă scădere: rata lor s-a diminuat cu o treime din 1985–1987 (perioada de vârf); în același timp, ordinele de călugărițe au început să se facă cunoscute prin intermediul reclamei publicitare în ziarele de mare tiraj, după ce s-a înregistrat o scădere cu 35% a ratei candidadelor declarate admise în rândurile lor. Trei pătrimi dintre cei chestionați s-au declarat încă încrezători în Biserica Romano-Catolică, cu ocazia unui sondaj de opinie realizat în octombrie de către organizația OBOP. Totodată, trei cincimi consideră că rolul Bisericii în viața publică este totuși prea însemnat, iar jumătate afirmă că autoritățile statale „nu ar trebui să țină seama defel de doctrina Bisericii cu privire la problemele sociale”. Prezența a până la un milion de pelerini anual la Jasna Gora (un adevărat focar al spiritualității poloneze), dovedește cu prisosință forța „catolicismului popular” polonez. La Jasna Gora au loc anual peste 55.000 de mise și 180 de conferințe, iar 200.000 de catolici mai săvârșesc și astăzi tradiționalul pelerinaj național din august, când în spatele icoanei Madonei Negre sunt lăsate cel puțin 250.000 de bilețele cu rugăciuni. Milioane de catolici polonezi s-au rugat înaintea statuii Maicii Domnului de la Fatima, atunci când aceasta a fost purtată prin țară, iar beatificarea din octombrie a lui Wincenty Lewoniuk și a celor 12 martiri greco-catolici de la Pratulín a fost un alt prilej de mărturie și de manifestare a vibrantelor tradiții creștine poloneze.

În alte părți, statisticile religioase tradiționale – intrate într-o evidentă criză, cum ar fi cele deținute de ONU pentru nivelul anului 1990, conform cărora Albania ar fi 70% musulmană, 20% ortodoxă și 10% catolică – nu mai au absolut nici o legătură cu realitatea. Dacă fostele regimuri comuniste, caracterizate prin atitudini secularizante și discriminatorii sau chiar prin persecuții la adresa cetățenilor afiliați religioși, au reușit în cea mai mare parte să reducă procentajul de afiliere la religiile tradiționale, sau dacă au afectat pur și simplu vigoarea acestora, rămâne o problemă deschisă. A doua variantă pare a fi valabilă pentru Republica Cehă, unde romano-catolicii declarați se ridică la nivelul a cinci dintre cele mai importante denominațiuni minoritare puse la un loc, sau pentru România, unde Biserica Greco-Catolică reprezintă doar 1% din populație, conform recensământului din 1992.

Atitudinile publice față de confesiunile predominante sunt foarte variate, de la o țară la alta. Conform unui sondaj de opinie realizat în octombrie de către Centrul de Sociologie Urbană și Regională din România, Biserica Ortodoxă se bucură de „respectul” a 86% dintre cetățeni, urmată de armată cu 76%, de guvern, parlament și justiție cu doar 23–36%. Dar Oficiul de Statistică din Slovacia a observat în martie 1996 că, aici, Biserica Romano-Catolică este privită cu încredere de numai 53% dintre cetățeni, destul de mult în urma armatei, radioului național, administrației locale, în vreme ce abia 32% dintre cehi afirmă că „au încredere” în Biserică, comparativ cu 54%, care s-au declarat chiar împotriva demersurilor acesteia – conform sondajului din 1996 al agenției IVVM.

Partidele dominate de foști comuniști au câștigat alegerile în cele mai multe dintre aceste țări, în perioada 1992–1994. O posibilă schimbare de atitudine publică

în țările est-europene, față de aceste partide, s-a semnalat prin victoria la alegerile din toamnă a președinților de orientare liberal-conservatoare din țări precum Lituania, Bulgaria și România; cu toții au promis că vor depune eforturi susținute pentru apropierea țărilor lor de Uniunea Europeană și de NATO. Dintre aceștia, liderul opoziției democratice din Bulgaria, Petr Stoiانov, a câștigat 59,9% din voturi în al doilea tur de scrutin, pe 3 noiembrie, învingându-l fără probleme pe candidatul mult prea fragmentatului BSP (40,1%). La două săptămâni după ce și-a văzut Convenția Democratică ieșind victorioasă asupra social-democraților, în alegerile parlamentare, Emil Constantinescu a câștigat președenția României cu 55,1%, eliminându-l la 17 noiembrie pe Ion Iliescu (44,8%).

Cu toate acestea, cele două țări fac parte din categoria acelor în care reformele au fost începute cel mai târziu. În mult mai prospera Polonia și Ungaria, foștii comuniști se află încă în componența guvernelor și în parlament. La alegerile din iunie care au avut loc în Republica Cehă, PCD-ul lui Klaus a reușit să câștige cele mai multe locuri pentru cameră, iar în noiembrie a pătruns și în senat. În Albania, Partidul Democrat al președintelui Berisha a obținut 68% dintre locurile parlamentare la alegerile din mai, care însă au fost boicotate de Partidul Socialist Albanez, aflat în opoziție. Cu toate acestea, declararea unei schimbări radicale în atitudinea publică este încă prematură.

În această atmosferă de nesiguranță, toate Bisericile recunosc necesitatea de a se adapta cât mai rapid la așteptările și nevoile momentului și de a progresa treptat, constant, în ceea ce privește îmbunătățirea capacității de a răspunde noilor probleme.

În cursul primelor săptămâni din 1995 s-a putut înregistra o notă de autoanaliză critică în cazul Bisericii Romano-Catolice, predominantă în Polonia, după victoria în alegeri a președintelui Kwasniewski. Cardinalul Glemp a recunoscut în ianuarie, cu ocazia unei întruniri de la Zakopane a Comisiei Generale cu Probleme de Pastorație, că preoții catolici „au greșit” în timpul campaniei electorale, prezentându-l pe Walesa ca pe „un simbol al valorilor creștine”. El a arătat că în acest demers nu s-a ținut seama de toți aceia care au fost afectați de „rezultatele negative a legilor capitaliste lipsite de discernământ” și a îndemnat Biserica să se alăture celor defavorizați cu mai multă convingere. „Eram obișnuiți cu ideea că preoții sunt mereu alături de popor” – a adăugat Glemp. „Dar din modul cum acționăm în viața publică, este destul de greu de observat acest lucru”.

Tendința de autoevaluare a fost rapid risipită de un nou conflict dintre Biserică și guvern îndată după demisia, de la începutul lui 1996, a lui Jozef Oleksy, ca urmare a numeroaselor acuzații de spionaj în favoarea Rusiei. Întâlnindu-se pe 28 noiembrie, episcopii au atras atenția asupra faptului că se fac „noi tentative” de supunere a vieții polonezilor „unei ideologii larg respinsă de popor”. „S-a încercat subordonarea tinerei democrații poloneze unei singure organizații partinice, așa cum se întâmplă în practicile totalitare, unde apartenența la partid este mai importantă decât onestitatea și competența personală” – s-a spus în continuare. „Autoritățile de la putere ar trebui să slujească intereselor noastre naționale, binelui comun, și nu doar intereselor acelor care au câștigat alegerile. Ignorarea acestui principiu va conduce în scurt timp la tensiuni și conflicte sociale”. Un purtător de cuvânt al ADS a condamnat „cuvintele pline de ură” ale episcopilor, în timp ce președintele Kwasniewski a etichetat afirmația ca fiind „cu totul în afara realității”, dar schimbarea petrecută la sfârșitul anului a fost mai degrabă un semn al unei

amare stagnări politice, care s-a menținut încă de la victoria foștilor comuniști la alegerile din 1993 din Polonia.

Ca o notă pozitivă, contribuția creștinilor est-europeni la mișcarea de unificare europeană – inclusiv sprijinul lor în favoarea unei „clauze eclesiastice” în forma revizuită a tratatului de la Maastricht – a fost discutată în mai multe conferințe regionale. Reintegrarea est-vest din sânul Bisericii Catolice a făcut de asemenea importanți pași înainte, mai cu seamă după întrunirea din octombrie, la Roma, a Conciliului Catolic al Episcopatelor din Europa (CCEE) și după cel dintâi congres internațional ecumenic al specialiștilor în probleme legate de istoria bisericească de la Lublin, unde au fost dezbătute tensiunile istorice apărute între diferite Biserici.

Într-una dintre cele mai importante declarații ale Bisericii din 1996, întâistătorul catolicilor din România, Arhiepiscopul Ioan Robu de București, i-a îndemnat pe creștini, în mesajul său de Paști, să-și continue strădaniile în vederea stopării și „depășirii teribilului gol lăsat în urma lui de ateismul care răspândește minciuna, calomnia, ura, perversitatea și cinismul”. Episcopii catolici albanezi i-au îndrumat pe alegătorii din luna mai să facă astfel încât să se asigure că „adevărata democrație va învinge o dată pentru totdeauna și pentru toți”, în urma alegerilor din luna în curs. În Ungaria, creștinii au fost încurajați să privească vizita de două zile a papei, din septembrie, ca pe un bun prilej de re-evaluare și reasezare a „valorilor morale și sociale” în viața națiunii.

Majoritatea observatorilor se așteaptă ca Ioan Paul al II-lea să-l declare pe Sf. Wojciech, cu ocazia celor două pelerinaje preconizate a avea loc în decursul lui 1997, în Polonia și Republica Cehă, ca sfânt co-patron al Europei, alături de Sf. Benedict și de Sf. Chiril și Metodie. Președintele CCEE, Cardinalul Miłosz Vlk de Praga, i-a chemat pe toți credincioșii romano-catolici să dea curs apelurilor papei la un „examen de conștiință” profund, total, înainte de anul 2000, pentru a ne putea aduce aminte cu toții că Biserica este „alcătuită din oameni supuși păcatului și care atât de ușor se pot pierde”.

CULTURA POLITICĂ RUSEASCĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ¹

Dr. JONATHAN SUTTON

Departamentul de Studii Rusești și Slave,
Universitatea din Leeds, Marea Britanie

Dr. Jonathan Sutton s-a născut în anul 1951 iar studiile și le-a desăvârșit printr-un doctorat la renumita Universitate din Durham (Marea Britanie), în 1983, cu o teză despre Vladimir Soloviov, publicată ulterior sub titlul Filosofia religioasă a lui Vladimir Soloviov – pentru o reevaluare (Macmillan Press, UK / St. Martin's Press, New York, 1988). Începând cu anul 1993, dr. Sutton a desfășurat o intensă activitate de cercetare pe lângă Departamentul de Teologie și Studii Religioase al Universității din Leeds (Marea Britanie) în special în probleme legate de situația religioasă a țărilor din Europa Centrală și Răsăriteană. Rodul acestor cercetări a fost un foarte consistent volum de studii publicat chiar anul trecut și intitulat Tradiții într-o nouă libertate: Creștinismul și studiile superioare în Rusia și Ucraina contemporane (Bramcote Press, Nottingham, 1996). Din 1996, dr. Jonathan Sutton este lector al aceleiași universități, unde actualmente predă un curs despre „Relațiile contemporane dintre Biserică, Stat și Teologie în Rusia, Bulgaria, România și Ucraina“.

Îmi voi începe lucrarea citându-l pe Adrian Hastings, profesor emerit de Teologie și Studii Religioase la Universitatea din Leeds, pe care o reprezint aici. Între anii 1985–1994, câtă vreme s-a aflat la conducerea departamentului, profesorul Hastings a depus eforturi considerabile atât pentru conturarea unei programe deosebite la nivelurile de studiu gradual și postgradual cât și pentru a iniția, iar apoi susține multiple proiecte de cercetare. În timpul directoratului domniei sale am fost desemnat și eu, la sfârșitul anului 1992, să întreprind un proiect de cercetare despre predarea religiei la nivelurile superioare de învățământ în Rusia și Ucraina post-sovietice². Demersul reflectă într-adevăr preocupările departamentului nostru îndreptate cu precădere asupra *locului religiei în lumea modernă secularizată*. Profesorul Hastings a contribuit mult la bunul renume al Universității din Leeds

¹ Textul de față reprezintă traducerea unei comunicări pe care dr. Sutton a susținut-o cu ocazia „Conferinței Internaționale despre relațiile dintre Biserică și Stat din Rusia contemporană“, ale cărei lucrări au avut loc în 1–3 mai 1997, în Danemarca, sub auspiciile Centrului European de Studii Canonice și Ecclesiastice. Evenimentul a prilejuit întâlnirea unor personalități proeminente ale Teologiei din Rusia, Danemarca, Norvegia și Anglia, dintre care îi vom menționa doar pe Yuri Afanasiev, Serghei Khoruji, Gherman Filipovski, Lars Poulsen-Hansen, Uffe Ostergaard, etc. Îi mulțumim d-lui dr. Jonathan Sutton pentru generozitatea cu care ne-a permis să publicăm, în traducere, studiul ce urmează (n. tr.).

² Sutton, Jonathan, *Tradition in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today*, Nottingham, UK, Bramcote Press, 1996.

în acest domeniu prin cercetări personale având ca subiect religiile din Africa zilelor noastre, catolicismul Marii Britanii din epoca modernă, instituțiile creștine în general, precum și printr-o biografie a lui Robert Runcie, fost Arhiepiscop de Canterbury³. După plecarea profesorului Hastings, când dr. Haddon Willmer a fost însărcinat să conducă departamentul, cercetătorii din Leeds au continuat să acorde aceeași deosebită importanță studiilor privind locul religiei în lumea modernă. Profesorul Haddon Willmer predă cursuri despre raporturile dintre politică și religie. Majoritatea cercetărilor inițiate la Leeds se bazează pe recunoașterea importanței istoriei, pe de o parte, și a studierii instituțiilor religioase și a naturii acestora, pe de altă parte. Astfel, subiectul lucrării mele se potrivește cât se poate de bine cu specificul problematicii teologiei investigată de colegii mei din Leeds.

În 1976, Adrian Hastings publica o colecție de eseuri intitulată *The Faces of God: Reflections on Church and Society*⁴. Într-unul din capitolele acestei cărți, autorul prezintă o tipologie a relațiilor dintre Biserică și Stat⁵. Voi cita, în sprijinul considerațiilor noastre despre cultura politică și Biserica Ortodoxă, din capitolul menționat, locul unde Hastings afirmă că „Bisericile au evoluat cu precădere astfel – modelul lor guvernamental l-a reflectat sau influențat pe acela al țării unde au existat”⁶. Am putea oare, pornind de la această ipoteză, să avansăm în sensul prezentării locului ocupat de către Biserica Ortodoxă în sânul culturii politice din Rusia? Iar acest fapt ne va fi de folos, ulterior, în supervizarea evoluțiilor din domeniul religios în Rusia post-sovietică sau chiar în re-evaluarea perioadelor pre-sovietică și sovietică?

Cred că este important să mărturisesc încă dintru început că nu abordez acest subiect ca un teolog sau ca un sociolog, ci mai degrabă ca un ucenic într-ale culturii rusești. Am studiat limba și literatura ruse la Universitatea din Durham, la începutul anilor '70 și ulterior, când îmi pregăteam teza de doctorat, m-am cufundat în scrierile lui Vladimir Soloviev, studiind un material care în acea vreme fusese îndepărtat aproape cu totul din preocupările celor mai mulți cercetători britanici ai culturii rusești. Inevitabil, experiența lecturilor din Soloviev mi-a conturat în mare măsură concepțiile legate de teologie și eclezioologie dar, chiar și astfel, atunci când am ajuns în Departamentul de Teologie și Studii Religioase al Universității din Leeds, încă mai eram tentat să subestimez rolul pe care îl joacă structurile instituționale în viața religioasă a națiunilor și influența covârșitoare, aici, a istoriei respectivelor instituții. Datorez contextului teologic în care am petrecut ultimii trei ani faptul că acord mult mai multă atenție, acum, acestor aspecte. Mă simt privilegiat pentru prilejul de a fi putut învăța atât de multe de la colegii mei. Iar dacă teologii vor găsi în rândurile ce urmează unele lipsuri sau chiar deficiențe, acestea se datorează mai degrabă stării mele de novice în cele ce privesc teologia.

³ Hastings, Adrian, on Africa: *Church and Missions in Modern Africa* (1967), *Christian Marriage in Africa* (1973), *African Christianity: An Essay in Interpretation* (1976), *A History of African Christianity, 1950–1975* (1979), *African Catholicism: Essays in Discovery* (1989), *The Church in Africa: 1450–1950* (1994); câteva titluri din alte domenii de interes: *In the Hurricane: Essays in Christian Living Today* (1986), *A History of English Christianity, 1920–1985* (1991), *Church and State: the English Experience* (1991) și *Robert Runcie* (1991).

⁴ *Ipostaze ale Dumnezeuirii: Reflecții despre Biserică și societate* (n. tr.).

⁵ Hastings, Adrian, *The Faces of God: Reflection on Church and Society*, cap. 5, NY, Orbis Books, 1976, pp. 47–67.

⁶ *Idem*, o.c., p. 55.

Atunci când considerăm locul unei anumite biserici în viața unei națiuni, esențiale sunt aspectele pe care oamenii *se așteaptă* să le regăsească printre caracteristicile respectivei biserici și *speranțele* pe care le nutresc în acest sens. Istoria și experiența acumulate de-a lungul timpului de către Biserica Ortodoxă Rusă au creat, în rândul poporului, un sentiment de *încredințare* că Biserica îi va sprijini pe oameni și le va salvagarda cele mai de preț năzuințe. Biserica Rusă și-a asumat cu mult curaj acest rol protector, de-a lungul celor două secole de dominație tătară când a fost, fără doar și poate, singura forță unificatoare de pe întreg teritoriul țării, într-o perioadă timpurie a istoriei sale. Biserica era pregătită atunci să desăvârșească unirea poporului rus, într-un mod în care conducătorii politici se dovediseră incapabili să o facă. Prin persoana Sfântului Serghie din Radonej, pe seama căruia se spune că ar fi binecuvântat oștirea rusească înaintea bătăliei de la Kulikovo, din 1380, Biserica se identifica deschis cu mișcarea de rezistență împotriva dominației tătare condusă de Dimitrie Donskoi. În vremea când Biserica Ortodoxă se identifica astfel cu destinul poporului rus – și identifica destinul poporului rus cu acela al Bisericii Ortodoxe – sinonimia termenilor „rus” și „ortodox” devenise mai mult decât evidentă.

Cel mai adesea, criticile aduse la adresa bisericii sunt rodul dezamăgirii provocată de neîmplinirea unor *așteptări*, iar o astfel de dezamăgire mai susține, în plus, și nemulțumirile *interne*, exprimate de membrii credincioși ai respectivei biserici, câtă vreme ei simt că biserica se îndepărtează de viziunea lor despre structura unei comunități creștine, centrată pe Evanghelie. Să nu fi fost oare credincioșii de rit vechi lezați de faptul că Patriarhul Nikon a renunțat la practicarea vechiului rit liturgic – *tipic* – care, în convingerile lor, ar fi *asigurat* unitatea Bisericii Ruse, bazată pe o înțelegere specifică a adevărului religios, și ar fi garantat stabilitatea acesteia în viitor? După cum știm din relatările istorice, reformele liturgice ale lui Nikon, metodele punitive prin care acestea au fost impuse și sprijinirea lor prin persecuțiile inițiate sub domnia lui Petru I, care i-au afectat pe credincioșii de rit vechi, mai mult decât pe membrii altor comunități religioase, au condus la alienarea totală a unui număr important de cetățeni cu opinii în principal conservatoare. Ușor am putea crede că predispoziția acestora spre conservatorism ar fi trebuit să-i transforme, firește, în susținători ai legilor autocrate. În realitate, după o asemenea confruntare, șansele conducătorilor ruși de a se mai reconcilia cu credincioșii de rit vechi au scăzut simțitor. Ce elemente din cultura politică rusească au contribuit la o atât de inutilă, dar și devastatoare, scindare a societății?

Mulți dintre analiștii vieții publice rusești, de la Berdiaev și până la, mai recent, egumenul Veniamin Novik de la Academia Teologică din Sct. Petersburg, susțin că schisma, *raskol*-ul, a avut un efect determinant și de durată asupra conștiințelor în Rusia. Dacă această opinie este corectă, atunci ne putem pune problema *continuității* din sfera culturală și a extensiunii până la care rușii ar putea fi prizonieri ai propriului lor trecut.

Sunt oare, în peisajul deconcertant al Rusiei post-sovietice, istoria și tradiția un izvor de tărie, de regăsire a propriei identități? Se preocupă rușii să-și afirme un patrimoniu distinct? Istoricul Stephen Batalden formulează acest aspect astfel: „Putem vorbi, în cultura rusească modernă și în cultura religioasă cu precădere

despre o predispoziție de a găsi soluții la probleme contemporane prin cercetarea constantă, reinterpretarea și recunoașterea trecutului⁷.

Una dintre metodele prin care putem identifica atitudinile analizate se bazează, desigur, pe date empirice provenite din anchete precum cele efectuate de către Jeffrey Hahn în anii 1990 și 1993 în orașul Iaroslav⁸. În fapt, Hahn citează parțial definiția *culturii politice* formulate de către Almond și Verba; credem că este util să o introducem și noi aici. Pentru Almond și Verba, cultura politică înseamnă „credințele, valorile, idealurile, sentimentele și evaluările predominante la un popor cu privire la sistemul politic al țării respective și la rolul propriei persoane în cadrul acestui sistem”⁹. Cele ce ne preocupă pe noi astăzi sunt „credințele, valorile, idealurile, sentimentele și evaluările” caracteristice strict segmentului de populație *practicantă* în cele ale religiei și cu un simț foarte puternic de afiliere la propria denominațiune? Sau ar trebui să ținem seama și de aceia, de altfel mulți, ale căror credințe cu privire la creștinism contribuie la amestecul eclectic de perspective asupra lumii și vieții, oameni care nu frecventează biserica decât la sărbătorile importante și probabil că aceasta este de fapt singura lor legătură cu Biserica Ortodoxă? În ce măsură consideră aceștia că apartenența plenară la Biserica Ortodoxă constituie una dintre condițiile necesare pentru „a fi rus”? Tot așa trebuie să ne întrebăm și între ce limite îi acceptă Biserica Ortodoxă pe credincioșii de această factură ca făcând parte din rândul membrilor ei? Putem presupune că Biserica le-ar cere acestora să se lepede de opiniile lor ne-ortodoxe și să se integreze pe deplin în viața bisericească – act denotat prin termenul rusesc *potserkovlenie*. În același timp, ce însemnătate au formele *private* ale credinței religioase, considerate distinct față de formele organizate ale religiei, pentru analizarea culturii politice rusești contemporane?

Întrebări ca acestea sunt provocate de o stare de nesiguranță privind dimensiunile care trebuie să ne proiectăm metodologia de cercetare. Date fiind condițiile actuale din Rusia, unde modul cum se raportează oamenii la lume și, dintre toți, mai cu seamă cei din generația care atinge acum vârsta adultă, a devenit subiect al atâtor influențe, atât seculare cât și religioase, încât este strict necesar ca noi, cei ce monitorizăm fenomenele în cauză, să acordăm importanță, în același timp, și opiniilor și curentelor religioase neoficiale, mai mult sau mai puțin conformiste, conținând elemente creștine și atât de răspândite în Rusia de azi.

Ținând seama de aceste precizări metodologice, raportate la contextul credințelor religioase denominaționale și neconformiste, voi aborda în cele ce urmează două fenomene pe care le-am observat cu ocazia ultimelor mele cercetări în domeniul

⁷ Batalden, Stephen K. „The Contemporary Politics of The Russian Bible”, în *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, ed. Stephen Batalden, Northern Illinois University Press, De Kalb, 1993, p. 242.

⁸ Hahn, Jeffrey W. „Changes in Contemporary Russian Political Culture”, în *Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia*, ed. Vladimir Tismăneanu, Armonk, NY, J.E., Sharpe Inc. 1995, pp. 112–136.

⁹ *Idem*, o.c., p. 113. Studiile de pionierat în acest domeniu, datorate lui Gabriel Almond și Sidney Verba, sunt publicate sub titlul *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, 1963. Hahn pare a fi compilat două definiții distincte, dar asemănătoare, formulate de către Almond și Verba: „...Sintagma «cultură politică» se referă așadar la orientările specifice politice – atitudini referitoare la sistemul politic și la diferitele componente ale acestuia și atitudini referitoare la rolul propriei persoane în cadrul acestui sistem” (Almond și Verba, p. 12) și „... atunci când vorbim despre cultura politică a unei societăți, ne referim la sistemul politic ca la un ansamblu integrat în cunoștințele, sentimentele și evaluările populației guvernate prin el” (p. 13).

educației religioase din Rusia și Ucraina post-sovietice. Relevanța lor pentru subiectul în discuție va ieși la iveală pe măsură ce le voi descrie. Mai întâi, mi voi referi la un factor determinant pentru *privatizarea* religiei și cu posibile urmări pe termen foarte lung pentru toți cei implicați în procesul de educație religioasă creștină¹⁰. În 1993 și 1994 am desfășurat o anchetă în rândul unor studenți din Saratov, Smolensk, Tver, Donetsk, Harkov, Odessa și Poltava; printre altele, le-am cerut și opinia despre activitatea misionarilor străini. Este bine cunoscut cât de negativ percepe Biserica Ortodoxă toate aceste activități. Multă cerneală a curg deja în presa rusească despre încercările inițiate în anul 1993 pentru votarea unei legislații cât mai restrictive cu putință la adresa misiunilor străine. Ziaristul Larry Uzzell a prezentat succint modul cum într-un oraș ca, bunăoară, Tula, administrația locală și cea guvernamentală – adeseori încurajate de Biserica Ortodoxă Rusă – au *anticipat* legislația Federală introducând proceduri locale prin intermediul cărora misiunile străine sunt ținute sub un control foarte strict¹¹. Uzzell (el însuși, trebuie să o spunem, membru al Bisericii Ortodoxe) arată că mai bine de o pătrime din organisme de conducere provinciale din Rusia „au adoptat legi care contrazic fațș atât constituția cât și tratatele internaționale cu privire la drepturile omului”¹². În contrast, fenomenul unei treptate dar, totuși, perceptibile *privatizări* a religiei ca răspuns la misionarismul domestic sau străin nu a stârnit prea multe comentarii după informațiile pe care le dețin. Analizând răspunsurile studenților chestionați un eșantion de altfel, trebuie să o recunosc, foarte limitat – se observă că majoritatea sunt extrem de îngrijorați de *orice fel* de activitate misionară și percep presiune exercitată în direcția convertirii ca fiind neavenită. Dar am putut consemna și faptul că ei consideră religia ca ținând de un domeniu strict personal, privat. „Religia este o problemă strict personală”. Reacționând negativ la misionarismul străin dar și, indirect, la etosul colectivizat al epocii sovietice, ei nu se simt deloc dispuși să conștientizeze dimensiunea *societală* a învățăturilor din Evanghelii. Dacă această atitudine se va consacra în rândul generațiilor aflate acum în formare, este de așteptat ca ea să influențeze decisiv munca misionarilor creștini doritori să scoată în evidență și dimensiunea *comunitară* a perspectivei nou-testamentare.

Un al doilea fenomen din sfera educației religioase care merită atenția noastră este disputa din jurul predării „valorilor universale” în școală. Dacă cineva să privească situația din afară, ca un nespecialist, ar putea crede cu ușurință că inculcarea „valorilor universale” reprezintă un obiectiv pozitiv, spre care orice educator trebuie să tindă, fie că predă la nivel primar, secundar sau terțiar. Dar în context Rusiei post-sovietice (și al Ucrainei), sintagma „valori universale” generează

¹⁰ Vezi Sutton, Jonathan, *Traditions in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today*, 1996, p. 60.

¹¹ Vezi și Reeves, Phil, „Holy Russia quashes alien workshop”, în *The Independent*, 16 decembrie 1996, p. 8.

¹² Uzzell, Lawrence, „From our Moscow Correspondent”, *Frontier*, Keston Institute, Oxford, 1, 1997, p. 5. De la data când am prezentat acest studiu, în legislația Federației Ruse au apărut unele modificări importante. „Legea pentru libertatea conștiinței și a asociațiilor religioase” a fost adoptată de către camera inferioară a parlamentului rusesc, cu 357 de voturi pentru și 6 împotrivă, iar camera superioară cu unanimitate de voturi. Președintele Ielțin a promulgat-o în 26 septembrie astfel încât actul normativ să poată intra în vigoare de la 1 octombrie a.c. Pentru detalii asupra proiectelor și a lucrărilor premergătoare adoptării acestei legi, vezi rapoartele publicate de către Larry Uzzell în *Keston News Service* pe lunile august și septembrie, iar pentru date referitoare la actualele interpretări și modificări de aplicare ale acestei legi, vezi rapoartele lui Uzzell pentru lunile octombrie-noiembrie.

probleme neașteptate. Oricât de lăudabilă și de edificatoare ar putea să pară consemnarea ei în programa de Religie, această sintagmă, așa cum o percep istăzii educatorii ortodocși, reprezintă deficiența fundamentală a sistemului de predare a Religiei în sectorul de stat. Programele de lecții care o conțin sunt, după cum se susține, un palid surogat al lecțiilor cu un conținut specific creștin. În mare măsură, totul depinde de *cine* anume definește cuprinsul acestei sintagme atât de largi și de modul cum se reușește sau nu să se treacă dincolo de platitudinile generale. Orele predate în sectorul de stat au fost aspru criticate de egumenul Ioan Ekonomtsev, directorul Departamentului de Predare a Religiei și Cateheză al Patriarhiei din Moscova, printr-un raport prezentat în cadrul Sinodului Arhieresc întrunit la sfârșitul anului 1994¹³. Acest departament a fost creat ca o structură a Bisericii în februarie 1991, pentru a sprijini rezolvarea unor probleme legate de predarea religiei în școlile laice, probleme deosebite de cele obișnuite în cazul seminariilor teologice.

În raportul prezentat cu ocazia Sinodului Arhieresc, egumenul Ioan subliniază chiar de la început aspectul *personalist* al doctrinei creștine: el afirmă că învățăturile lui Hristos se adresau unor oameni vii și că modelul pedagogic prezentat astfel este acela al unei *întâlniri vii între învățător și ucenic*¹⁴. Conform celor arătate de egumenul Ioan, modelul pedagogic creștin, aplicat cu mult succes în contextul monahal rusesc, a fost abandonat în timpul domniei lui Petru I și înlocuit cu o formă de educație depersonalizată și *depersonalizantă*, care și-a atins forma extremă în cea mai alienantă în perioada sovietică. Cu tristețe dar, în același timp, în termeni foarte direcți, egumenul Ioan arată: „Schimbările care au avut loc în țară au modificat cu nimic caracterul depersonalizant al educației din școlile noastre de stat. Frazele abstracte despre valorile umaniste universale, formulările fără absolut nici o aplicabilitate la viață nu pot ascunde sau împăca faptul evident că, stăzi, atât școlarul cât și studentul sunt priviți ca un fel de computere neînsuflețite în care oricine poate îndesa cantități uriașe de informație fără a-și pune vreodată problema metodelor sau măcar a scopurilor urmărite prin procesul educațional și fără a ține seama de necesitățile reale ale sufletului omenesc”¹⁵.

Este important să reținem acest punct de vedere foarte critic exprimat la adresa predării religiei în școlile de stat din Rusia și, în special, cu privire la modul cum percep credincioșii ortodocși accentul pus pe „valorile universale”. Vedem că nu există nici un punct comun și nici o bază pentru vreo reconciliere viitoare între egumenul Ioan și cei care proclamă meritele pedagogice ale predării „valorilor universale”. Aș putea spune că, iată, acesta este un exemplu de *polarizare a opiniilor* într-o societate deja divizată de multiple alte polarizări. Poziția adoptată de acest conducător și reprezentant al inițiativelor Patriarhiei din Moscova în domeniul educației religioase reprezintă, cu siguranță, un aspect de care trebuie să ținem seama atunci când analizăm locul ocupat de Biserica Ortodoxă în spațiul culturii politice rusești.

¹³ Ekonomtsev, Hegumen Ioann, vezi pp. 118–140 în *Arkhieyskiy sobor Russkoy pravoslavnoy tserkvi, 29 noyabrya – 2 dekabrya 1994 goda, Moskva. Dokumenty, doklady*, Moscow Patriarchate Press, 1995.

¹⁴ *Idem, o.c.*, p. 119.

¹⁵ *Ibid.*

Dar cine sunt, de fapt, subiecții pe care îi critică atât de vehement egumenul Ioan? Profesorii universitari secularizanți, ateii sau foștii ateii. Legislația actuală cu privire la libertatea de conștiință le asigură ateilor tot atâtea drepturi de a-și propovădui convingerile ca oricărui alt grup religios. După cât am putut observa eu însumi, numărul de ateii sau foști ateii din cea mai mare parte a instituțiilor de învățământ superior, care predau cursuri de religie sau de istoria religiilor, este într-adevăr important. Dar în contextul corpurilor profesionale se poate remarca după cum este și firesc, o paletă destul de largă de convingeri și perspective semnificativ diferite față de cele religioase, mergând de la o receptivitate totală și genuină până la respingerile ireconciliabile și ostile¹⁶.

Atitudinea credinciosului ortodox practicant descrisă mai sus merge uneori până la respingerea totală a lecțiilor de educație religioasă predate în sectorul de stat, pentru că, înainte de toate, acestea sunt complet despărțite de viața liturgică a Bisericii și, în al doilea rând pentru că nu reprezintă decât o imitație nereușită a lecțiilor cu un caracter eminent creștin. Cu accentul lor pus pe „valorile universale ale umanismului”, lecțiile din școala de stat nu sunt, după cum se arată, decât simple exerciții *evazioniste*. Ieșind din standardele unei educații corespunzătoare, acestea nu aduc nici un folos studenților sau elevilor, ci mai degrabă profesorilor ateii sau foștii ateii care, acomodându-se abil cu materialul de predat, își pot aroga astfel statutul de cărturari capabili să răspundă prompt cerințelor unei noi discipline academice.

Desigur că avem de a face, aici, și cu adaptarea la o nouă ordine. Dar aceasta nu trebuie să urmărească nicidecum activitatea profesorilor mireni sincer animați de dorința stabilirii unui dialog constructiv cu cei credincioși. Acești profesori încearcă să includă în cursurile lor și elemente ținând de problemele globale ale contemporaneității, pentru a-i angaja pe credincioși și pe necredincioși în discuții libere¹⁷. Vehemența egumenului Ioan cu privire la concesiile necuvenite față de punctele de vedere fundamental seculare este ușor de înțeles dar, în același timp, oricine ar putea fi mai degrabă derutat de materialul pe care l-am descris mai sus ca nefiind decât un exercițiu *evazionist* și nimic mai mult.

Două dintre subiectele care au constituit, în anii din urmă, țeluri ale „taberei seculare” sunt non-violența și ecologia. Chiar dacă sunt perfect conștient de dimensiunile încărcăturii ideologice conținute în acest argument favorabil perspectivei *seculare*, încărcătură mult mai evidentă în discursul academic specific perioadei sovietice și chiar până în ultimii ani de *perestroika*, îndrăznesc să spun că ar fi foarte dificil, pentru orice credincios ortodox, oricât de evlavios, să susțină că nu avem de a face, în aceste probleme, cu o dimensiune etică, dacă nu chiar religioasă. Cu siguranță ar fi mult mai constructiv dacă, în loc ca dezbaterile față să fie retezată scurt încă din fașă, să se încerce explorarea unor puncte comune. Câțiva dintre reprezentanții taberei seculare se vor dovedi, este de așteptat, intransigenți și vor face tot ce le stă în putință pentru a devia discuția despre „valorile universale” și a o atrage în contextul categoriilor și metodologiei cursurilor de „ateism științific” pe care sunt obișnuiți să le susțină. Dar pentru binele celorlalți

¹⁶ Vezi Sutton, Jonathan, *Traditions in New Freedom*, în special capitolele 2 și 3.

¹⁷ Pentru un exemplu din Ucraina al unui asemenea curs vezi cursul de Istoria Religiilor (subiectul 22) susținut de către dr. Mikhaylo Gaykovsky între anii 1993-1994 la Academia de Arte din Lvov, fostul Institut de Arte Decorative și Aplicate din Lvov, curs prezentat și în Sutton, Jonathan *Traditions in New Freedom*, Appendix B, pp. 110-111.

și, într-adevăr, pentru a încuraja o cultură politică sănătoasă și pluralistă, o astfel de dezbateri ar trebui angajată.

Nu cred că cele prezentate în analiza de față ne-au condus întâmplător discuția spre probleme legate de educația religioasă. În fapt, aici putem vedea cel mai bine locul Bisericii Ortodoxe Ruse în viața oamenilor și modul cum este ea percepută în general. Cât de centrală sau de marginală ar putea fi Biserica în primii ani ai epocii post-sovietice?

S-a scris mult despre separarea forțată a Bisericii de direcția principală de evoluție a vieții din lumea sovietică. Două au fost interdicțiile majore, una vizând educația și alta vizând activitățile caritative, care au redus posibilitățile Bisericii de a-și face simțită activ prezența în sânul comunităților. În practică, nu prea existau căi de ocolire a acestor interdicții iar încălcarea lor cerea un curaj cu totul ieșit din comun din partea preoților și a episcopilor. Astăzi condițiile s-au schimbat mult în Rusia, iar implicarea efectivă a Bisericii în educație și în activități caritative a fost legalizată prin Legea din octombrie 1990 privind Libertatea de Conștiință și Organizare Religioasă.

Biserica Ortodoxă Rusă se vede acum nevoită să întâmpine problemele apărute o dată cu extinderea neașteptată, din 1988 încoace, a rețelei de parohii¹⁸. În același timp, au apărut solicitări pastorale din partea forțelor armate și a penitenciarelor. Pentru a putea răspunde satisfăcător tuturor acestor cerințe, Biserica a trecut la reformarea extensivă a învățământului teologic din facultăți și seminarii, de unde se așteaptă să apară o nouă generație de preoți mireni, diaconi și alți clerici. Efectele acestei reforme vor apărea și se vor face simțite la nivelul parohiilor doar în timp, chiar dacă Biserica va reuși să ridice nivelul academic al celor care se pregătesc să fie hirotoniți până în anul 2000 – conform proiectelor pe termen scurt stabilite de Sinodul Arhieresc din 1994¹⁹.

O întrebare cât se poate de pertinentă pe care trebuie să ne-o punem aici este dacă Biserica are *suficient* timp la dispoziție pentru a preîntâmpina deziluziile oamenilor cu privire la eficacitatea și capacitatea ei de a conduce. Pr. Vsevolod Chaplin, de la Departamentul de Relații Externe al Bisericii din cadrul Patriarhiei de la Moscova, scrie că Biserica a atins cel mai înalt nivel de popularitate în anul 1990²⁰. Dacă ținem seama de scrierile mai recente ale profesorului Dimitrie Pospelovsky, un foarte bine informat – și în general înțelegător – analist al evoluțiilor în plan religios din Rusia contemporană, se pare că Biserica Ortodoxă Rusă a început deja să piardă din capitalul de încredere și popularitate de care s-a bucurat până acum. Prima frază dintr-un articol publicat de Pospelovsky în toamna lui 1995, în periodicul *Religion, State and Society*, dă seama de o profundă dezamăgire, cu nuanțe chiar de furie la acest subiect. După opinia sa, Biserica Ortodoxă Rusă a ratat noile oportunități (în special cele privitoare la educația teologică și la o reformă internă generală). Pospelovsky scrie: „Biserica Ortodoxă

¹⁸ Potrivit documentelor oficiale ale Bisericii puse la dispoziție cu ocazia Sinodului Arhieresc de la sfârșitul lui 1994, în perioada cuprinsă între 1988–1 septembrie 1994, numărul de parohii a crescut de la 6 893 până la 15 000 (Documentele Sinodului, *Arkhiereyskiy sobor...*, p. 105).

¹⁹ *Arkhiereyskiy sobor Russkoy pravoslavnoy tserkvi, 29 noybrya – 2 dekabrya 1994 goda, Moskva. Dokumenty, doklady*, Moscow Patriarchate Press, 1995, p. 173. Vezi primul punct din lista de 18 sarcini privind educația religioasă enumerate de Sinodul Arhieresc.

²⁰ Chaplin, Vsevolod, „The Church and Politics in Contemporary Russia”, în *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, editată de Michael Bordeaux, Armonk, NY, M.E. Sharpe Inc. 1995, p. 100.

Rusă nu a reușit să găsească în sine forța vie prin care ar fi putut conduce societatea rusească din punct de vedere moral și spiritual, așa cum au sperat atât credincioșii cât și necredincioșii atunci când colapsul statului Rus a devenit evident pentru toți²¹.

În Europa Centrală și Răsăriteană la fel, înainte și imediat după căderea guvernelor comuniste, în 1989, ca de exemplu în Polonia, Bisericiile și-au asumat rolul instituțiilor „cel mai puțin atinse de morbul suspiciunii” din societate. Meritul și atracția acestei sintagme rezidă în modul cum se reflectă în ea reticența generalizată a națiunii față de politică și de instituțiile acesteia. Poate fi aplicată pe drept această sintagmă, „*instituția cel mai puțin atinsă de morbul suspiciunii*”, Bisericii Ortodoxe Ruse din Rusia contemporană?

Jane Ellis prezintă instituția ecleziastică, în ultima sa carte despre Biserica Ortodoxă Rusă, publicată la sfârșitul anului 1996, ca fiind unul dintre cei mai mari beneficiari ai schimbărilor prilejuite de *glasnost* în Rusia. Citez în continuare concluzia sa la capitolul despre relațiile dintre Biserică și Stat: „Gradul de implicare al Patriarhului în treburile statului a continuat să fie unul proeminent. Faptul că reprezentanții structurilor bisericești au fost întrebați adeseori dacă Biserica va deveni sau este pe cale să devină ea însăși o instituție statală dă seama de realitatea că o astfel de posibilitate a fost întrezărită de mulți. Purtătorii de cuvânt ai Bisericii continuă să nege latura statală a acesteia și să susțină că Biserica este deasupra oricărei politici fără însă ca prin aceasta să fie desprinsă cu totul de societate. În realitate, Biserica pare a trage foloase din ambele părți, păstrându-și în viața națiunii o poziție net privilegiată în comparație cu orice alt segment religios din societate. În ultimii ani, ea s-a bucurat de toate avantajele unei Biserici de stat pretinzând, în același timp, că este complet străină de o asemenea poziție. Nu pare a exista nici un motiv pentru care conducătorii ortodoxiei rusești și-ar putea dori ca această stare de fapt să se modifice”²². Dată fiind o astfel de evaluare a locului ocupat la ora actuală de Biserica Ortodoxă, mă întreb dacă Ellis ar accepta sau ar respinge formula lui Adrian Hastings mai sus citată, privind relațiile dintre Biserică și Stat, potrivit căreia modelul guvernamental specific bisericilor l-a reflectat sau influențat pe acela al țării unde ele au existat²³? Ar considera ea modelul de conducere al Bisericii reflectând sau mai degrabă influențând formele de guvernământ trecătoare?

În ultima parte a lucrării de față aș dori să mai prezint doar două puncte de vedere susținute de către doi comentatori ai situației din Rusia: Nicolai Petro, autorul unui studiu recent publicat, *Renașterea democrației rusești*, și Constantin Ivanov din Skt. Petersburg²⁴. Atât Petro cât și Ivanov oferă o analiză foarte profundă și cuprinzătoare a culturii rusești. Petro susține recunoașterea unei „culturi politice alternative”, una distinctă de cultura politică dominantă, caracterizată prin centralism și absolutism. Petro este de părere că analizele oferite de marea majoritate a sovietologilor între anii 1960–1980 prezintă deficiențe importante tocmai pentru

²¹ Pospelovsky, Dimitrie, „Impressions of the Contemporary Russian Orthodox Church: its Problems and its Theological Education”, în *Religion, State and Society*, vol. 23, nr. 3, Oxford, 1995, p. 249.

²² Ellis, Jane, *The Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*, Basingstoke, Macmillan Press Ltd., St. Antony's Series, 1996, p. 156.

²³ Hastings, Adrian, *The Faces of God: Reflection on Church and Society*, 1976, p. 55.

²⁴ Petro, Nicolai, *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, Harvard University Press, 1995.

că evită recunoașterea acestei „culturi politice rusești alternative”²⁵ care, arată el, este fundamental democratică. După opinia lui, tendința dominantă a analiștilor occidentali preocupați cu studierea Uniunii Sovietice era aceea ce *a trece cu vederea* indiciile revelatoare pentru existența aspirațiilor democratice ale poporului rus. Din demersul lui Petro, reiese că politica externă determinată de America, în privința Uniunii Sovietice, se desfășura exclusiv în sensul „limitării” unei amenințări venită din partea unei puteri nedemocratice, iar această perspectivă i-a împiedicat pe analiști să poată prevedea dimensiunile rezistenței populare și ale mișcării de protest care au dus, până la finele deceniului opt, la încheierea dominației sovietice.

Petro susține că aspirațiile democratice ale poporului rus s-au putut exprima în trei domenii specifice: „...Această cultură politică alternativă... s-a reflectat în lupta pentru definirea unor dimensiuni corespunzătoare autocrației, a unui specific firesc relațiilor dintre Biserică și Stat și a identității naționale autentice a Rusiei”²⁶. Cartea lui reprezintă o contribuție notabilă, chiar dacă discutabilă, la dezbaterea contemporană cu privire la Rusia. Petro este în general aspru, atunci când evaluează analizele cercetătorilor occidentali și pare a scăpa din vedere lucrări de altfel foarte apropiate de domeniul său de interes, scrise în ultimii zece ani de intelectuali profunzi, cum ar fi profesorul William Van der Bercken, la Utrecht și Nijmegen²⁷. Cu toate acestea, capitolul său despre relațiile dintre Biserică și Stat merită o lectură aprofundată. Dar este bine de citit împreună cu un capitol alăturat, unde se vorbește despre ceea ce autorul a numit „autocrație constrânsă”²⁸. Aici, Petro trece în revistă istoria Rusiei astfel încât să putem vedea felurile modalități prin care au fost limitate regimurile diferiților țari, de către boieri, *zemskie sobory*, etc. Unii cititori vor putea crede că Petro este puțin prea radical atunci când scrie: „În treburile ei zilnice, monarhia rusă s-a confruntat adeseori și a fost nevoită să cedeze presiunii obiceiurilor tradiționale. Literatura rusă, istoria populară și chiar memoria folclorică sunt pline de exemple grăitoare cu privire la lipsa de efectivitate a birocrăției țariste și la influența moderatoare a tradiției și a culturii populare. Luate la un loc, acestea două conduc la o definiție alternativă a rolului autocrației în cultura politică rusească... Conform acestei perspective alternative, menirea autocrațiilor ar fi fost aceea de a asigura o liniște domestică și o bună guvernare. Atunci când nu reușeau să-și îndeplinească misiunea, poporul avea dreptul să încheie un nou pact guvernamental”²⁹.

În aceea ce ne privește, deosebit de important este să consemnăm rolul pe care Petro îl acordă naționalității și religiei: „În contrast cu opinia prevalentă, conform căreia naționalitatea și religia au servit numai la promovarea autocrației, eu aș sugera mai degrabă că acestea au constrâns autocrația, prin accentul pus pe responsabilitatea monarhiei față de voința poporului și față de Biserică”³⁰. În sprijinul interpretării sale, Petro citează câteva decrete dintre anii 1550–1653, la promulgarea cărora consiliile populare au avut un rol decisiv în chestiuni legate direct de exercitarea puterii.

²⁵ *Idem*, o.c., vezi în special cap. 1 și 6.

²⁶ *Idem*, o.c., p. 3.

²⁷ Van der Bercken, William, *Christian Thinking and the End of Communism*, Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Utrecht & Leiden, Research Publication no. 34, 1993, 154 pp.

²⁸ Petro, o.c., capitolul 2, „Constrained Autocracy in Russian History”, pp. 28–59.

²⁹ *Idem*, o.c., pp. 30–31.

³⁰ *Idem*, o.c., p. 31.

Petro prezintă relațiile dintre Biserică și Stat din Rusia în termenii idealului ortodox al simfoniei, și anume acela al unei diarhii, adică „armonia dintre două puteri în mod egal suverane”³¹. El scrie despre proeminența patriarhului din Rusia kieveană și despre fragilitatea relativă a prinților conducători din perioada implicării active a Bisericii Ortodoxe în elaborarea legilor. Idealul astfel apărut a fost unul, conform tezei lui Petro, al „parteneriatului dintre Biserică și Stat, unde fiecare parte își asumă responsabilitatea bunăstării nației. Această doctrină, cunoscută în teologia răsăriteană prin conceptul de *symphonia*, urmărește idealul unei interacțiuni armonioase între împărăția Cezarului și cea a lui Dumnezeu”³².

În continuare, Petro urmărește vicisitudinile cunoscute de aceste relații în perioada dominației tătare, sub domnia lui Ivan cel Groaznic, atât înainte cât și după epoca marilor frământări. Greutatea argumentului său constă din faptul că, „chiar dacă *symphonia* nu funcționează perfect, ea a fost suficient de bine aplicată pentru ca Rusia să poată preveni excese care i-ar fi putut amenința supraviețuirea și cultiva elemente prin intermediul cărora s-a păstrat atât identitatea națională cât și moștenirea religioasă bizantină”³³.

Mai departe, Petro abordează perioada domniei lui Petru cel Mare și schițează consecințele acesteia. El definește poziția țarului după cum urmează: „Petru a respins punctul de vedere tradițional, după care Biserica Ortodoxă Rusă are o misiune distinctă de aceea a statului”³⁴. Schimbarea săvârșită în statutul Bisericii Ortodoxe, după formarea Sfântului Sinod în anul 1712, și subordonarea ei progresivă față de instituții statale din ce în ce mai puternice marchează un pas cât se poate de conștient făcut în direcția eradicării *noțiunii* de sferă distinctă de acțiune a Bisericii. Petro subliniază faptul că poziția Bisericii nu a mai putut fi recuperată și că se poate vorbi despre existența, de-a lungul secolului al XIX-lea și în secolul al XX-lea, a unor secțiuni semnificative în sânul societății rusești care afirmau necesitatea unui rol distinct al Bisericii³⁵. Un exemplu cât se poate de evident în acest sens este apelul pentru Sinod publicat în anul 1905 de către 32 de preoți de mir. La fel de importantă este și persistența, de-a lungul epocii sovietice, în inimile celor care se îngrijeau de bunul mers al Bisericii Ortodoxe, a idealului celor două împărății separate, una a Bisericii și o alta a Statului. În acest context, nu se pot trece cu vederea teoriile elaborate în cercurile emigrației și ale dizidenților; Petro exemplifică un asemenea demers prezentând ideile lui Anton V. Kartashev (1875–1965) și ale lui George P. Fedotov (1886–1951). El notează că „fiecare dintre aceste trei câmpuri de luptă – emigrația, catacomba și dizidența – au adoptat îndată idealul simfoniei dintre cele două domenii distincte, al Bisericii și al Statului”³⁶.

Foarte pe scurt, în cele ce urmează, mă voi referi la demersul lui Constantin Ivanov. Cercetătorul rus nu s-a ocupat îndelung cu studiul relațiilor dintre domeniile sacralului și secularului din cadrul societății; aici nu mă voi referi decât la ideile prezentate de Ivanov cu ocazia unei conferințe desfășurată la Colegiul Dartmouth din New Hampshire, în luna iulie a anului 1992. Opinia domniei sale este că

³¹ *Idem*, o.c., p. 61.

³² *Idem*, o.c., pp. 61–62.

³³ *Idem*, o.c., p. 65.

³⁴ *Idem*, o.c., p. 66.

³⁵ Vezi mai ales pp. 67–68.

³⁶ *Idem*, o.c., p. 73.

societatea rusă contemporană trebuie să se confrunte cu pericolul presupus de o sacralizare totală, aceasta fiind condiția necesară pentru realizarea unui dezechilibru unde chiar și instituțiile nereligioase ale societății sunt investite cu valoare absolută. Instituțiile seculare dobândesc o religiozitate contrafăcută. Ivanov susține că „în Rusia asistăm la un proces – exact revers al secularizării din occident – de stranie consacrare a ceea ce este de fapt în afara Bisericii, adică a instituțiilor statale, a vieții sociale și a culturii”³⁷. El arată că respingerea generală și fătășă a culturii seculare comportă riscuri profunde și nu reprezintă nimic altceva decât expresia unei tentații utopice. Atent la motivele dominante din filosofia religioasă rusă, Ivanov spune: „Idei precum «unitatea totală», «cunoașterea atotcuprinzătoare», «sobornost», «omul-îndumnezeit» sunt cele mai înalte realizări ale gândirii rusești dar și cele prin care acesteia îi revine responsabilitatea pentru ideologia comunistă utopică, fanatică și totalitară, cu toate ramificațiile ei dezastruoase. Sunt idei determinante pentru cultivarea unei atitudini de dispreț față de cultura occidentală seculară și care au pregătit terenul pentru tentativa de a aduna și chiar uni pe baze religioase, ortodoxe, toate elementele disparate ale culturii și vieții sociale conținând rădăcini ascunse ale ideilor totalitare. Conceptul care include cultura și viața socială, proclamat ideal religios, este defectuos gândit și oricum irealizabil... Ideea unei religiozități totale devine cu ușurință țel pentru totalitarism, așa după cum ideea teocrației ajunge, în practică, despotism”³⁸.

Am scris, în altă parte, despre insistența lui Ivanov asupra faptului că receptarea gândirii filosofice rusești la ea acasă ar fi insuficient de critică³⁹. O distanțare critică față de moștenirea filosofică este absolut necesară pentru generațiile care se formează acum – crede el. Pericolul potențial pentru Rusia de astăzi se află exprimat, în textul conferinței sale din 1992, sub forma unui paradox: „Gândirea filosofică rusească a cunoscut, în același timp, prea multă și prea puțină religiozitate”⁴⁰.

Demersul de durată al lui Ivanov asupra problematicei ridicată de natura relațiilor dintre sacru și secular în sânul societății contemporane se încadrează într-o perspectivă predominant rusească, ceea ce îl face foarte profitabil pentru noi, astăzi. În același timp, mai este tributار și analizei extensive efectuate asupra religiei și societății, în contextul anilor 1980–1990, întreprindere ale cărei aspecte centrale formează subiectul cărții lui Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*⁴¹.

³⁷ Sutton, Jonathan, „The Religious Roots of Change in Present-Day Russia”, în *Religion, State and Society*, vol. 21, no. 2, 1993, p. 232.

³⁸ *Idem*, o.c., pp. 232–233.

³⁹ Sutton, Jonathan, *Tradition in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today*, 1996, p. 27.

⁴⁰ *Idem*, o.c., p. 21.

⁴¹ Studiul original a fost publicat în limba franceză, *La Revanche de Dieu*, în anul 1991, iar versiunea în limba engleză a apărut în anul 1994, cu titlul *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, (Răzbunarea lui Dumnezeu: reînvierea islamului, a creștinismului și a iudaismului în lumea modernă – n. tr.), Polity Press, Cambridge. Vezi și *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, o colecție de eseuri editată de David Westerlund și publicată în 1996 la Hurst & Co., Londra.

Concluzie

Lucrarea de față pune la un loc câteva considerații cu referire la locul Bisericii Ortodoxe Ruse în cadrul vieții naționale și culturii politice din Rusia. Aceste considerații se apropie mult de rezultatele altor cercetări și ridică, în plus, o serie de noi întrebări. Mare parte din discuția noastră se concentrează, în primul rând, în jurul chestiunii referitoare la rolul pe care îl va juca Biserica Ortodoxă Rusă în viitorul țării: va fi acesta unul central, sau unul marginal? În al doilea rând se concentrează asupra stadiului actual ai Bisericii în acest sens: este pregătită, ca instituție *specifică*, să joace un rol realmente compatibil cu evoluția societății civile? În fragmentul mai sus citat din ultima carte scrisă de Jane Ellis, autoarea se referă la o afirmație a purtătorilor de cuvânt ai Bisericii Ortodoxe Ruse, care prezintă instituția ca fiind „deasupra oricărei politici fără însă ca prin aceasta să fie desprinsă cu totul de societate”. Cineva s-ar putea întreba firesc, dintr-o perspectivă seculară, dacă o asemenea poziție este *realmente* realizabilă. Admițând că este realizabilă, încă ne mai putem întreba dacă această stare poate fi menținută pentru o perioadă mai lungă de timp. Cât de sensibili sunt, Biserica și conducătorii ei, față de *Realpolitik*⁴²? Oare credibilitatea lor, ca forță spirituală în Rusia contemporană, ar fi diminuată irecuperabil printr-o asemenea concesie față de lume și politica seculară?

O datorie majoră a Bisericii Ortodoxe Ruse este, la ora actuală, restaurarea completă a vieții religioase la nivel de parohie. Dacă este îndeplinită cu multă conștiinciozitate, aceasta ar putea îmbunătăți inimaginabil de mult calitatea vieții tuturor comunităților, familiilor și oamenilor ca indivizi. Biserica – și societatea în general – are nevoie de dăruirea totală de sine a întregii noi generații de preoți și diaconi, care pot transforma radical viața parohiei, pot repara daunele produse de neputința de grijă, de familiile dezorganizate, de avorturi, alcoolism și consumul de droguri. Desigur, alte asociații din jurul Bisericii Ortodoxe sunt deja implicate activ în strădania de a ameliora problemele sociale, dar mulți oameni așteaptă ca Biserica Ortodoxă să-și asume un rol proeminent în acest sens⁴³. Cei aflați la cârma Bisericii au a ține seama de toate căile prin care se poate acorda un ajutor efectiv, în concordanță cu misiunea spirituală a Bisericii. În același timp, este strict necesar ca ei să se lepede cu totul de imaginea „coliviei aurite” pe care mulți oameni o asociază automat cu perioada administrației Patriarhului Pimen.

⁴² În limba germană, în text (n. tr.).

⁴³ Pentru detalii în privința asociațiilor de sorginte religioasă și seculară implicate în asistența socială, vezi antologia realizată de Holt Ruffin, McCarter și Upjohn, *The Post-Soviet Handbook: A Guide to Grassroots Organizations and Internet Resources in The Newly Independent States*, Center for Civil Society International, Seattle & University of Washington Press, 1996.

UN CĂLUGĂR ANGLICAN ÎN ROMÂNIA *

Preot NICOLAS STEBBING CR
Profesor de Greaca Noului Testament
la Colegiul Învierii din Marea Britanie

Părintele Nicolas Stebbing CR s-a născut în Zimbabwe, descinzând dintr-o familie britanică de coloniști; aici, el a studiat Teologia și Limbile Clasice, după care a fost hirotonit preot și a intrat în monahism, devenind membru al Comunității Învierii (Community of the Resurrection – prescurtat CR). Ulterior, a obținut și o diplomă postgraduală în Misiologie, în Africa de Sud, iar mai târziu o altă în Patrologie, la Facultatea de Teologie și Studii Religioase din cadrul Universității din Leeds (Marea Britanie). Vreme de câțiva ani a funcționat ca profesor și preot în diverse comunități creștine din Africa, chiar pe timpul războiului civil din Zimbabwe, până în momentul când s-a decis să se retragă în obștea monahală a ordinului său de la Mirfield (Marea Britanie). Începând cu anul 1990, pr. Nicolas Stebbing CR a vizitat România de mai multe ori, cunoscând oameni și locuri din nordul Moldovei, din Sibiu, Maramureș, Timișoara, București. Îmbogățit de frumusețea Ortodoxiei, pr. Nicolas lucrează în momentul de față la o teză de doctorat, care va fi publicată și în volum, pe tema continuității tradiției filocalice în Biserica Ortodoxă Română, fiind coordonat în studiul său de către pr. prof. dr. John A. McGuckin, preot ortodox englez și savant de reputație internațională. Pentru a-și fundamenta studiul pe baze autentice, pr. Nicolas a socotit necesar ca în primăvara acestui an să întreprindă o nouă călătorie în țara noastră, când a putut sta de vorbă nemijlocit cu feluriți preoți, călugări, duhovnici, ierarhi și mireni ortodocși, despre propria lor Biserică. Scurtul studiu pe care îl oferim în traducere mai jos, reprezintă un prim rezultat al convorbirilor purtate cu acest prilej.

În timpul lunii aprilie a anului 1997 am petrecut două săptămâni în România, stând de vorbă cu mai mulți creștini ortodocși despre starea Bisericii lor și despre spiritualitatea care le este familiară. Pentru mine, acest fapt a reprezentat o experiență fascinantă și mișcătoare, de pe urma căreia am reușit să apreciez mult mai profund tăria și valorile Bisericii Ortodoxe din România, dar și suferințele prin care au trebuit să treacă poporul român și Biserica Ortodoxă de-a lungul epocii comuniste. Îmi exprim încă dintru început recunoștința față de toți aceia care au răspuns întrebărilor mele cu o deschidere și onestitate atât de minunate încât m-am socotit nevrednic de a fi tratat cu o atât de generoasă încredere. În rândurile de mai jos voi prezenta doar câteva dintre întrebările mele și voi încerca să rezum răspunsurile primite, la acestea adăugând ulterior câte un scurt comentariu

* Menționăm că acest text a fost scris pentru „Altarul Banatului” la invitația redacției noastre, fapt pentru care îi mulțumim în mod deosebit părintelui Nicolas.

personal fără pretenții de autoritate mai mare decât aceea a unui occidental care a ajuns să iubească România și poporul român creștin, în mijlocul căruia s-a simțit în repetate rânduri cum nu se poate mai bine.

1. Care credeți că este starea Bisericii Ortodoxe Române după mai bine de patruzeci de ani de comunism?

După cum era de așteptat, la această întrebare am primit răspunsuri foarte variate. Mulți dintre cei intervievați au căzut de acord asupra faptului că deceniile de rezistență la dictatură au conferit Bisericii o putere autentică, dat fiind faptul că creștinii erau nevoiți să lupte pentru religie și au putut realiza astfel că credința lor creștină nu trebuie lepădată chiar dacă au suferit persecuții și sunt dezavantajați social din pricina ei. De-a lungul acestei lupte, Biserica și-a asumat imensa responsabilitate de a apăra identitatea poporului român, drept pentru care românii nu pot manifesta decât sentimente de recunoștință față de ea.

Totuși, am întâlnit și credincioși care consideră că Biserica a ieșit din perioada comunistă mult slăbită. Prin afirmațiile lor, aceștia arată că:

a) separarea operată de către sistemul educațional comunist între educația religioasă și cea seculară, laolaltă cu lipsa de experiență de care dă dovadă Biserica în privința practicii catehetice a condus la o reală slăbire și chiar la o stagnare intelectuală, care se cer neîntârziat reparate;

b) în ultimii ani de comunism, atacul împotriva Bisericii a fost mult mai subtil și prin urmare mult mai dificil de respins. În sânul Bisericii s-a putut strecura astfel o anumită stare maladiivă greu perceptibilă la o privire mai superficială și, tocmai din acest motiv, continuă și astăzi să-și facă simțite efectele în viața Bisericii, asemenea unui cancer care avansează pe nesimțite fără ca cineva să-l trateze.

Se cuvine să adaug aici un scurt comentariu: virtuțile Bisericii din România sunt evidente oricărui vizitator – numărul de oameni care merg la slujbe, fervoarea rugăciunii, înflorirea vieții mănăstirești, profunda ospitalitate creștină de care te bucuri pretutindeni, toate acestea mărturisesc cum nu se poate mai clar despre efervescența unei Biserici proaspăt ieșită dintr-o perioadă de grele încercări, bucurându-se de o putere nebănuită și plină de mirabile resurse. În același timp este foarte adevărat și faptul că, din punct de vedere intelectual, Biserica nu este întotdeauna pregătită să întâmpine provocările venite dinspre un occident secularizat, iar o perspectivă analitică mai critică și un mod mai deschis de a aborda educația desfășurată în școli și seminarii, însoțit de o atitudine care să încurajeze mai degrabă întrebările din partea studenților și dialogul autentic între aceștia și omul de la catedră, vizând probleme ceva mai concrete, ar putea avea un efect benefic asupra tuturor credincioșilor, ducând astfel la întărirea și a acestui aspect al vieții Bisericești.

Mult mai multe dificultăți apar atunci când se pune problema abordării trecutului comunist. Am fost cât se poate de mișcat de curajosul interviu acordat ziarului „România liberă” de Mitropolitul Nicolae Corneanu, care își asumă o parte din responsabilitatea cooperării cu fosta Securitate. Se simte clar că există, în Biserica Ortodoxă Română, o stare de neîncredere, de suspiciune, de furie ascunsă, de teamă și resentiment. Cred că mult din aceasta se datorează nerecunoașterii unor compromisuri din trecut, de care oamenii nu se pot izbăvi decât dându-le pe față, dar nu pentru a acuza, nu din sentimente de răzbunare, ci din dorința de a dobândi

iertarea și de a fi eliberați de o povară atât de apăsătoare. Eu m-am născut în Africa și pot spune că experiența Comunității Adevărului și a Reconcilierii, condusă de Episcopul Desmond Tutu al Africii de Sud¹, după decenii de opresiune și de apartheid, îmi întărește convingerea că în România este strict necesar să se dea un răspuns cât mai grabnic apelului la pocăință lansat de către Mitropolitul Nicolae.

2. Care considerați că sunt cele mai mari pericole cu care se confruntă Biserica Ortodoxă Română, astăzi?

Surprinzător de mulți oameni au răspuns la această întrebare: „Sectele și neoprotestanții care vin cu dolari și cumpără sufletele celor de aici“. E o reacție ușor de înțeles. Sectele și denominațiunile neoprotestante au mereu tendința de a se comporta ofensator la adresa celorlalți, considerând că numai ei sunt creștini autentici și ignorându-i complet sau insultându-i, de-a dreptul, pe credincioșii altor Biserici. Cu toate acestea, nu pot să nu mă întreb dacă nu cumva cei care mi-au dat aceste răspunsuri nu se îngrijorează mai mult decât ar fi necesar cu privire la acest aspect. Dacă privim problema din perspectiva practicilor misionare, va trebui să observăm că banii nu reprezintă, până la urmă, decât una dintre cele mai puțin eficiente unelte ale acesteia. Dolarii pot atrage temporar mulțimi de oameni, dar nu pot folosi și la cumpărarea sufletelor; în același timp, o activitate misionară întemeiată pe puterea banului nu va avea un efect prea îndelungat. Mai mult decât atât, trebuie să recunoaștem că oamenii care se lasă prinși de aceste noi tipuri de religii sunt dintre aceia pentru care Ortodoxia sau alte modalități tradiționale de exprimare a credinței nu prezintă nici o atracție. Un bun ortodox nu se va simți niciodată ispitit să se alăture unei biserici dintr-acestea noi. Dar un ortodox nelalocul lui poate că va descoperi o cale spre Hristos mai folositoare pentru el decât pe cea pe care este pregătit să o abandoneze. Nimeni nu pierde și, în definitiv, câteva suflete poate că sunt chiar câștigate. Adevăratul pericol constă în faptul că, evident, pentru prima oară după atâtea decenii, concurența se face simțită acum într-adevăr și pe teren religios. Oamenii se simt liberi să-și aleagă singuri apartenența religioasă, iar preoții ortodocși se văd nevoiți să fie păstori buni și credincioși, nu năimiți care nu au grijă de oi (cf. Ioan 10, 13). În dese mele călătorii prin România am avut prilejul să cunosc și chiar să fiu găzduit în mai multe familii de preoți, a căror credință și devoțiune este de cel mai înalt nivel. Unii ca aceștia nu au motive să se teamă că alți păstori le-ar putea răpi oile. Dacă în România există și altfel de preoți decât cei pe care i-am cunoscut eu, nu mi se cade mie să spun. Dar unii dintre cei pe care i-am cunoscut considerau că această competiție este de fapt o provocare pozitivă pentru Biserica Română, un bun impuls pentru ca ea să-și îmbunătățească nivelul catehezei și al practicilor pastorale, ceea ce oricând este binevenit.

¹ Episcopul Desmond Mpilo Tutu (1931–), laureat al premiului Nobel pentru pace în anul 1984, ocupă la ora actuală scaunul Arhiepiscopiei Anglicane din Cape Town (Africa de Sud) și este de mulți ani o figură legendară a luptei împotriva apartheid-ului. La ora actuală, el încă mai conduce Comunitatea Adevărului și a Reconcilierii, în sânul căreia oamenii care au comis crime sau sunt împovărați cu vreo vină de pe urma unei fapte de natură politică săvârșită în timpul regimului de apartheid sunt încurajați să vorbească deschis și să-și descarge sufletul pentru a fi iertați și a se putea bucura cu adevărat de amnistie. Această inițiativă a contribuit mult la întărirea națiunii și la eliminarea unui rău care, altfel, ar fi ros interior, încă multă vreme, societatea.

3. Care credeți că este lucrul cel mai important pe care Biserica ar trebui să-l facă acum?

Răspunsul aproape unanim la această întrebare a fost: „Să educe tineretul”. Evident că acest aspect este unul dintre cele mai importante pentru bunul mers al vieții bisericești, iar libertatea de a preda religia în școli este un dar cu atât mai prețios cu cât a fost câștigat prin jertfă. Dar pentru ca lucrurile să decurgă așa cum trebuie, este nevoie de un personal realmente calificat în acest sens. În Anglia ultimului secol s-au cheltuit enorm de mulți bani, timp și energie cu predarea religiei în școlile de stat, în școlile bisericești de Duminică, cu ocazia întâlnirilor pregătitoare în vederea confirmării etc. Dar rezultatele sunt departe de a fi satisfăcătoare. Foarte puțini oameni frecventează cu regularitate Biserica, iar între aceștia numărul tinerilor este din ce în ce mai mic. Motivele care au condus la o asemenea situație sunt multiple, dar cert este că simpla învățare a tinerilor despre adevărurile de credință face prea puțin în sensul stopării declinului vieții creștine. În Anglia este din ce în ce mai evident că, pentru a putea îmbunătăți cu ceva religiozitatea tinerilor, avem nevoie să ne concentrăm pastorația mai ales asupra părinților, și anume asupra generației aflată acum între două vârste. Readucerea unui singur părinte în sânul Bisericii valorează mai mult decât câștigarea a zece copii. Nu trebuie să ne facem iluzii, la un moment dat aceștia din urmă vor pleca, probabil, dar părintele va rămâne statornic în Biserică. Într-un fel, România este chiar o dovadă în acest sens. De-a lungul anilor de comunism a fost adeseori dificil să mergi la Biserică. De asemenea, era aproape imposibil să-ți educi copiii într-un spirit creștin. Sub un astfel de regim au crescut două generații și, cu toate acestea, Biserica Română este încă vie și surprinzător de bine instruită. Cititorul care crede că creștinii din România sunt slab instruiți poate avea dreptate, dar credincioșii cu care am stat de vorbă eu, personal, erau informați cel puțin la fel de bine ca și confracții mei anglicani, iar noi, în Anglia, nu am avut de suferit și de luptat cu cincizeci de ani de ateism impus din partea oficialităților! Acești creștini au putut să-și învețe credința participând, pur și simplu, la Sfânta Liturghie și din cele auzite acasă, în familie. Tocmai acestea cred eu că sunt locurile unde se poate înfăptui cel mai rodnic, de fapt, educația creștină, și asupra căroră ar trebui să ne concentrăm forțele. Iată motivele pe care îmi fundamentez opinia: creștinismul nu este în primul rând cognitiv, ci se referă la credința într-un Dumnezeu iubitor și la trăirea unei vieți conformă credinței creștine. Copiii care și-au deprins credința în familiile lor au putut avea înaintea ochilor exemplul viu al celor mari și nu au mai avut nevoie să fie convinși rațional de veridicitatea lucrurilor astfel învățate. Singură, predarea religiei în școli, ca o materie printre atâtea altele, nu are absolut nici un impact dacă nu se sprijină pe prezența unor pilde vii și pe participarea la viața liturgică a Bisericii.

În această privință ar fi bine să reflectăm puțin asupra lucrării misionare a Bisericii. Atunci când am discutat despre acest subiect, mulți dintre interlocutorii mei, printre care și trei episcopi, au considerat că avem de a face cu un domeniu în care România ar avea destule de învățat de la cei din occident. Cercetări recente au demonstrat că cel mai efectiv mod de a face misiune este așa-numita „misiune a bunilor vecini”. Se pare că oamenii pot fi aduși mult mai ușor la Hristos prin intermediul unor rude sau prieteni apropiați, decât prin acțiuni evanghelizatoare ample sau prin organizarea unor manifestări de masă. Ceea ce înseamnă că toți

creștinii, membri activi ai Bisericii, trebuie să fie cât se poate de bine instruiți și conștienți de influența pe care o au în mediul unde trăiesc, în bine sau în rău. În termenii misiunii creștine, mirenii reprezintă trupele din linia întâi. Sunt ei oare pregătiți în acest sens? Apoi, din momentul când aceștia încep să aducă oameni la Biserică, cel puțin două aspecte sunt de maximă importanță: cel dintâi este calitatea preotului; surprinzător de mulți dintre cei pe care i-am intervievat au mărturisit fără echivoc că ceea ce i-a atras mai mult spre viața creștină și le-a confirmat dorința de îmbunătățire a fost capacitatea preotului de a le dezvălui drumul spre Hristos și faptul că au putut percepe, prin persoana lui, dragostea nețărmurită a Mântuitorului. Responsabilitatea pe care trebuie să și-o asume orice preot este înfricoșătoare. Al doilea aspect se leagă de calitatea învățaturii. Acești oameni, apropiindu-se poate pentru prima dată în viața lor de Biserică, vor începe, treptat, să-L cunoască pe Dumnezeu. Vor începe să întrezărească lucruri pe care niciodată nu le-au putut bănui măcar. Vor descoperi în ei înșiși o foame teribilă și o sete arzătoare. Buna învățătură este, în asemenea situații, de o importanță covârșitoare. Cine le-o va oferi?

4. Care credeți că este sensul spovedaniei?

Am fost în România chiar înainte de Sfintele Paște, când credincioșii se pregăteau pentru primirea Sfintei Împărtășanii. Astfel, foarte mulți oameni mergeau la spovedanie, pentru ca să se pregătească pentru împărtășirea cu Sfintele Taine. Acest fapt m-a ajutat să văd legătura strânsă dintre Sfânta Taină a Mărturisirii și Sfânta Taină a Euharistiei. Există o deosebire, aici, față de majoritatea Bisericilor din occident, unde noi ne împărtășim mult mai des – ori de câte ori participăm la Sfânta Liturghie, ceea ce se poate întâmpla să fie și zilnic sau cel puțin o dată pe săptămână. Pentru noi, Sfânta Împărtășanie este „hrană pentru călătoria creștinului prin această viață”. Hristos ne însoțește pașii și dorește să ne întărească prin prezența Lui sacramentală. În sânul Bisericii Ortodoxe Române, euharistia este un eveniment întâlnit destul de rar. Aici, ea reprezintă într-un fel scopul întregii vieți creștine, în sensul că credinciosul se ostenește să fie capabil ca, fie și numai pentru un moment, să intre în acea stare de perfecțiune care este viața întru Hristos și să primească Trupul și Sângele Mântuitorului. Nimic nu trebuie să tulbure conștiința sau să ne facă să primim Sfintele Taine cu nevrednicie, spre a nu ne agonisi cumva osândă veșnică (I *Corinteni* 11, 29). Am tras învățăminte foarte bune, de aici. Nu aş putea spune că practica orientală sau cea occidentală ar fi una „mai bună” decât alta. Fiecare își cunoaște virtuțile și scăderile proprii. Deasa împărtășanie, așa cum o avem noi, în Apus, poate duce cu ușurință (ceea ce se chiar întâmplă) la o rutină, la o raportare mai lipsită de grijă și de pietate față de cea mai minunată dintre toate Sfintele Taine. Rara împărtășanie, așa cum este săvârșită în Răsărit, face din euharistie un eveniment atât de rar pentru mulți credincioși, încât în multe cazuri nu mai are absolut nici un efect asupra vieților acestora. Dar noi, cei din vest, avem nevoie să ni se amintească de minunăția privilegiului de care ne bucurăm prin această Sfântă Taină și de responsabilitatea înfricoșătoare pe care trebuie să ne-o asumăm atunci când o împlinim. Apropiind Împărtășania de Spovedanie, aspectul cutremurător al celei dintâi ne poate ajuta să ne mărturisim cât mai deplin păcatele și să înțelegem mai bine că iertarea primită de la Mântuitorul ne pregătește de fapt pentru ca să-L putem primi în

viețile noastre. Căci există, în Apus, pericolul ca Spovedania să devină un act de pietate individuală, lipsit de vreo legătură cu întregul Bisericii și separat de celelalte Sfinte Taine. Această atitudine poate fi unul dintre motivele pentru care oamenii se spovedesc atât de rar în ultima vreme.

Evident că spovedania înseamnă și altceva. Mulți dintre cei intervievați arătau că ei acordă multă importanță sfaturilor primite din partea părintelui duhovnic. Unii consideră chiar că acest aspect este cel mai important, în cadrul Tainei. Am fost foarte mișcat să pot consemna cuvintele unei persoane care mi-a spus că nu se simte a fi păcătos, dar se spovedește tocmai pentru a-și conștientiza, cu ajutorul sfaturilor duhovnicului, starea de păcătoșenie, pentru a se putea căi și pentru a fi iertat pe deplin, iar imediat după aceasta să consemnez cuvintele cuiva care își resimte păcatele foarte acut, deci nu așteaptă nimic altceva de la preotul duhovnic decât să-i mijlocească iertarea. Și în acest context, am fost foarte impresionat de faptul că majoritatea tinerilor cu care am vorbit percep spovedania ca pe un mijloc vital de înaintare pe urcușul duhovnicesc în urmarea lui Hristos. Astfel, ei nu văd în spovedanie un simplu act prin care li se iartă păcatele, chiar dacă acesta este aspectul crucial al Tainei, ci o împlinesc și ca pe un fel de Taină a Sfatului, dacă mă pot exprima astfel, o Taină prin care rugăciunile și cuvintele unui bun părinte duhovnicesc sunt oferite prin intermediul Bisericii, ca unele dintre cele mai de preț daruri, oricăruia dintre credincioșii care vrea cu adevărat să crească întru Hristos.

5. Ce fel de părinte duhovnic ați dori să aveți?

La această întrebare am primit, în mare, același tip de răspuns: Părintele trebuie să fie cald, iubitor, plin de înțelegere, trebuie să-ți dea încredere că-i poți spune tot ce ai pe suflet, fără nici o rezervă sau teamă că ar putea dezvălui cuiva cele mărturisite de tine, ori că s-ar putea să nu te mai iubească după aceea. Nu trebuie să fie prea îngăduitor, dar să fie blând. Cu toții au fost de acord că este nevoie ca părintele duhovnicesc să fie uneori mai dur și să ceară chiar lucruri greu de realizat, ca stimulent. Totodată, fiecare s-a vădit a fi conștient de responsabilitatea pe care și-o asumă înaintea lui Dumnezeu un astfel de părinte, câtă vreme nu-și poate permite să acorde iertarea cu ușurătate pentru păcate care sunt neplăcute înaintea lui Dumnezeu.

Diferențe de opinii au apărut doar în privința originii duhovnicului, unii dintre credincioși considerând că ar fi mai bine să fie un preot din cinul monahicesc, deci ieromonah, iar alții preferând un preot de mir. Majoritatea și-ar dori să se poată duce pentru spovedanie chiar la preotul din parohia lor, păstrând ieromonahii pentru ocazii mai deosebite sau pentru vremuri de încercări mai grele. Oricum însă, au fost destui aceia care au susținut că un duhovnic călugăr ar fi mai bun, pentru că monahii sunt mai detașați de cele lumești și mai concentrați asupra celor duhovnicești. Alții au opinat că monahii ar trebui să se dedice mai mult vocației lor mănăstirești și că numai un preot căsătorit, cu familie și copii poate înțelege cu adevărat stările și nevoile creștinilor care trăiesc în lume.

La ce concluzie am putea ajunge comparând aceste atitudini cu experiența noastră, a celor din Apus? Cred că, în Occident, noi avem în această privință un amestec de concepții privitoare la duhovnic cu tot felul de idei venite dinspre practicile psihoterapeutice. Importanța psihoterapeuților este indiscutabilă numai

că, în munca lor, accentul se pune în principal pe propria îndemânare și pe problemele particulare ale pacientului. Vorbind cu creștinii din România, am putut descoperi că în relația părinte – fiu duhovnicesc, accentul se pune pe iubire și pe grija față de celălalt, pentru că acesta este sentimentul prin excelență al lui Dumnezeu. Un părinte duhovnicesc nu este chemat neapărat „să rezolve” o problemă, ci să călăuzească o persoană spre Dumnezeu. Noi, în Occident, avem nevoie să insistăm mai mult asupra acestui aspect mistic al Tainei, care cuprinde și sfatul, și iertarea, pentru ca oamenii să se poată bucura într-adevăr de darul minunat pe care Dumnezeu ni-l oferă astfel.

6. Cum înțelegeți rostul canonului de pocăință?

În cele din urmă această întrebare s-a dovedit a fi de-a dreptul fascinantă, dacă înțelegem seama de varietatea răspunsurilor primite, atât din partea preoților cât și din cea a mirenilor. În general, se pare că în Biserica Ortodoxă Română canoanele de pocăință sunt ceva mai grele decât suntem obișnuiți noi, cei din Vest, și am descoperit cu surpriză că ele de-abia dacă se mai dau în alte Biserici Ortodoxe cum ar fi cea grecească sau cea rusească. Cum de sunt ele încă folosite în România? Se pare că pentru unii dintre cei intervievați, ar fi esențial ca toate canoanele din secolul al XI-lea să fie aplicate cu strictețe. În același timp, mulți credincioși sunt pregătiți să admită că preoții au autoritatea de a aplica aceste canoane cu flexibilitate, atunci când simt că aplicarea lor cu acribie l-ar putea duce în deznădejde pe omul care dorește să-și îmbunătățească viața. Dar nici unul dintre cei care mi-au răspuns la întrebări nu resimț canoanele de pocăință ca pe o pedeapsă pentru păcatele lor. Cel mai adesea, ele sunt percepute ca modalități de încurajare și de pregătire în vederea acceptării întregii responsabilități pentru păcatul săvârșit, ca o modalitate de învățare, de educație, de întărire într-o viață cuvioasă. În Occident, atât în sânul Bisericii Romano-Catolice cât și într-al celei Anglicane, penitențele primite după spovedanie au devenit din ce în ce mai ușoare, în parte și pentru a ne da seama de adevărul că, în fond, nu ne putem cumpăra cu nimic iertarea. Iertarea vine în mod liber de la Dumnezeu și tot ce putem face noi este să mulțumim pentru ea. Acest lucru cred că trebuie accentuat cu precădere în spovedanie: libertatea nemărginită a darului iubirii dumnezeiești. Dar convorbirile purtate în România n-au convins că se poate și mai mult și că o aplicare cu sensibilitate a canoanelor poate aduce mult folos creșterii credinciosului întru cele duhovnicești.

Ce este această sensibilitate? Este un dar de la Dumnezeu, care cuprinde discernământul și dragostea; este ceva ce se dobândește în timp și ne ajută să recunoaștem fiecare persoană ca fiind unică și de mare preț înaintea Domnului. Nu știu câți dintre preoții români (sau englezi) întručujează realmente acest ideal, însă eu am întâlnit câțiva – un monah aici, un preot de mir acolo – pe care sunt convins că Dumnezeu i-a înzestrat cu acest dar. Am fost foarte mișcat atunci când am văzut preoți în Timișoara spovedind ceasuri în șir, vorbind cu oamenii, sfătuind, gândindu-se pentru ei și dându-le dezlegarea de păcate, sau atunci când am putut să vorbesc cu oameni care se spovedeau la acești preoți. Se prea poate ca multe eruri să nu meargă chiar așa cum s-ar cuveni în Biserica Românească (după cum este că multe merg anapoda și în Biserica Anglicană), dar important este că inima ei a rămas curată. Hristos trăiește în trupul ei și ne cheamă pe toți, din răsărit și din Apus, să ne îndreptăm împreună cu El întru iubirea Tatălui Celui curesc.

CONTRIBUȚII CU PRIVIRE LA IMPRIMATELE BISERICEȘTI PUBLICATE ÎN BANAT ȘI CRIȘANA ÎN PERIOADA 1809-1853

EUGEN GLÜCK

În ultima perioadă cercetările privind istoria mitropoliei Banatului au cuprins în vizorul lor o serie de imprimate, care au fost redactate și tipărite cu ocazia unor evenimente majore bisericești și naționale. Până în prezent au fost cunoscute doar parțial, din catalogul cărților românești vechi și mai ales din bibliografia publicată de Andrei Veress¹. Ele însă nu au putut fi valorificate deoarece, în general, sunt absente din bibliotecile românești și cu atât mai mult din cele existente la Arad și Timișoara. Cercetarea materialelor provenite din anii 1809-53 ne oferă posibilitatea încadrării lor în fluxul evenimentelor contemporane. De asemenea ele oglindesc revendicările cu privire la conducerea românească a eparhiilor, și mai târziu, lupta pentru crearea sistemului național bisericesc, școlar și fundațional. Este neîndoios că aceste revendicări s-au încadrat în lupta de eliberare națională a românilor din Transilvania.

Primul imprimat depistat și xeroxat de noi poartă titlul „Carmen...” și salută numirea arhimandritului Anton de Brankovich în funcția de administrator al eparhiei Aradului, văduvită prin decesul episcopului Avakumovici (1815). Instalarea lui nu a fost dorită de români, cu atât mai mult cu cât nu cunoștea nici măcar limba enoriașilor. În același timp se pornise deja acțiunea condusă de Moise Nicoară cerând episcop român la Arad.

De fapt, cele două ode, dedicate administratorului și scrise în limbile latină și maghiară, imprimate la Pesta, au ieșit de sub penelul lui Peretsenyi Nagy László. El văzuse în arhimandritul Brankovich un descendent al unei familii cu multe merite în istoria românească, fără să cunoască realitățile contemporane.² Ca urmare a protestului românesc Brankovich a trebuit să se retragă.

Mult mai bine a fost primit în 1818 episcopul Iosif Putnik, titular al eparhiei din Croația, care părea a fi mai conciliant față de revendicările românești. De aceea este salutat printr-o poezie imprimată, redactată de George Chirilovici, unul din conducătorii mișcării naționale, pe atunci viceprotopop în Galșa. Textului latin i se mai adaugă o altă poezie scrisă în limba maghiară, și de această dată tot de Peretsenyi Nagy László. El menționează că a scris poezia de salut la cererea „prietenului său Chirilovici”.³

¹ Andrei Veress, *Bibliografia româno-ungară*, București, 1931-35, vol. I-III. În cele ce urmează vom cita numai titlurile mai lungi ale imprimatelor ce au fost xeroxate și depuse la biblioteca Episcopiei ortodoxe-române din Arad.

² *Carmen...* comiti Antonio de Brankovich administrator episcopatus g.n.u.r. Aradiensis, Pesta (1815).

³ *Applausus...* Iosepho Putnik Orientalis Ecclesiae g.n.u.r. episcopo diocesano Pakracziensi quae administratione episcopatus Aradiensis recenter adveniente, in parte districtus Vilagosiensis per vice-archidiaconum Galsae habitantem Georgium Kirillovics... solemniter exhibentes, Timișoara (1818).

O cotitură istorică în sensul dezideratelor românești s-a produs în anul 1829, când se urcă în scaunul vlădicesc al Aradului Nestor Iovanovici. Cu această ocazie el este salutat de tinerimea academică română din Pesta, tinerime provenită din toate regiunile românești de dincoace de Carpați. Poezia intitulată „Simbolul plinelor de bucurii...” a fost tipărită în tipografia universității din Pesta. O altă poezie gratulatoare a fost adresată episcopului din partea școlarilor din Gyula, având titlul de „Semnul bucuriei și a poftii inimei”, ieșită de sub teascurile aceleași tipografii. Ce mai caldă felicitare a venit din partea învățătorului Moise Bota, care scrisese „Dedicație la instalarea mult strălucitului domn Nestor Iovanovici anteul ca roman cu mila lui Dumnezeu... episcop... pe dieceza Aradului Vechi, Oradiei Mari Ienopoliei și Hălmagiului...”. Ea a fost tipărită la Timișoara la Iosif Klapka. Este interesant de remarcat că această lucrare o posedă în original și Biblioteca Academiei României din București. Tot un anumit succes românesc a reprezentat instalarea episcopului Maxim Manuilovici, în fruntea eparhiei Vârșetului. Anterior, el fusese președintele consistoriului din Oradea și a obținut merite însemnate în apărarea ortodoxiei (1829–33)⁴. În consecință nu este întâmplător faptul că instalarea sa este secondată de gratulații care salută evenimentul. Astfel amintim cuvântarea latinească de salut rostită de Petru Maller, student în anul I la facultatea de drept de la Pesta. El subliniază de mai multe ori că înscăunarea noului episcop, român de origine, este urmarea „grației regale”. Desigur, această remarcă din urmă nu este altceva decât o formulă de politețe prin care se subliniază succesul acțiunilor românești. Autorul enumeră principalele etape ale biografiei episcopului evidențiind totodată calitățile lui morale. Se așteaptă ca Maxim Manuilovici, oficiul „pe care în primul rând pentru națiunea lui și pentru credincioși fără discriminare” l-a obținut, să o exercite spre progresul lor. „Trebuie să conserve și să promoveze națiunea lui, dar să protejeze și să conserve pe toți supușii săi”.⁵ Tot cu aceeași ocazie a apărut la Timișoara în tipografia lui Iosif Klapka o poezie intitulată „Carmen...” redactată de Grigore Milutinovici, avocatul cauzei ortodoxe. Acest gratulant elogiază calitățile noului episcop într-o poezie latinească, fără însă să facă vreo referire la originea lui română.⁶

Un imprimat interesant redactat în limba română și germană sărbătorește sosirea episcopului Manuilovici la Caransebeș, la 19 iulie 1829. Lucrarea a fost tipărită în tipografia universității din Pesta. Ea este intitulată „Cuvântarea și cântarea carea s-au făcut la așteptarea și întâmpinarea Înalte Preasfinției Sale a domnului episcop Maxim Manuilovici”. De fapt, imprimatul conține o cuvântare și o poezie de salut, aceasta din urmă având un autor necunoscut.

În același an se încheie sedisvacanța și la Timișoara prin transferarea episcopului Iosif Putnik. În speranța unei poziții conciliante față de revendicările românești, ecologul absolvent Ioan Ciocârlean îi adresează o poezie de salut redactată în limba latină și intitulată „Carmen...”, tipărită în tipografia universității din Pesta.⁷ Nu putem pierde din vedere nici poezia gratulatorie scrisă în limba germană cu

⁴ Eugen Greuceanu, „Un important fond de documente referitoare la istoria mitropoliei Banatului”, *Mitropolia Banatului*, anul 35, nr. 7–8, iulie–august 1985, p. 490.

⁵ *Oratio inauguralis...* Maximo Manuilovits, dei gratia neo electo episcopo g.n.u.r. Versetzensi dum

inauguralis solemnitas gubernaculasacrae provinciae capesset offertur per Petrum Maller, Pesta (1829).
⁶ *Carmen*. cod... Maximo Manuilovits Orientalis Ecclesiae g.n.u. ritus episcopo Verstetziensi occasione solemnisi in eundem episcopatum suae in VI Septembris inaugurationis pussimo cultu
 btulit Gregorio Milutinovits, Timișoara (1829).

ocazia instalării episcopului intitulată „Den Hern Joseph v. Putnik... Instalation als Diozesan Bischof der Temeswar...“. O altă poezie latinească cu conținut similar a ieșit de sub penelul arhivarului comitatului Timiș, Aloysius Șandor alias Tóháty, ea fiind intitulată „Ode festis...“, imprimată în cunoscuta tipografie din Timișoara.

Scurta păstorire a episcopului Putnik a fost întreruptă prin decesul său intervenit în anul 1830. Cu această ocazie avocatul Maximilian Simonovich a rostit un discurs funebru în limba germană, tradus ulterior în limba maghiară și transpus în text rimat de către Petre Vaida, învățător din Arad (1831). Tiparul aparține oficinei lui Iosef Beichel din Timișoara.⁸

Un imprimat deosebit de interesant este lucrarea lui Iovan Montano „greco-nonunito suspendato administrator parochiali basilicii din Bobda“. Ea este dedicată episcopului Maxim Manuilovici cu ocazia transferării lui la Timișoara. Lucrarea este redactată într-o limbă românească excesiv de latinizată intitulată semnificativ „Versuire animilor romane quelor plene de bucurie într' intempunare Iilustrissimolui și Reverendissimolui Domino Maximo Manoilovici...“.

A fost tipărită cu litere latine la Timișoara în 1833 în imprimeria lui Iosef Beichel.

În realitate această poezie exprimă sentimente de speranță în sensul că acest episcop de origine română va lua măsuri în favoarea conaționalilor săi din eparhia Timișorii. Autorul considera pierderea independenței bisericii românești o nenorocire în care

„De una ceata de anni
Ajunsa pre romani
Trista questa sorte
Sa amara forte“.

Evenimentul venirii lui Maxim Manuilovici o consideră

„Libertat incipitoare“.

Cele de mai sus

„Am cutesato co'adenc amore
Solia Romana tie
Pornito d'a' libertatei adore.“⁹

O altă poezie gratulatorie a fost adresată episcopului Maxim Manuilovici în anul 1835 când s-a procedat instalarea lui oficială în scaun. Adesea, între preluarea efectivă a funcției și acest eveniment solemn trecea o perioadă mai îndelungată deoarece episcopii nu dispuneau de fondurile reclamate pentru festivitate.

⁷ *Carmen...* Iosepho Putnik episcopo Temesiensi... dum... e Pakracziensi ad hanc transfertur episcopatum... per Ioannem Csokerlyan..., Buda 1829.

⁸ Halotti áldozat meljet néhai Putnik Iosef temesvári nem egyesült görög hitű püspök nevének tiszteletéül tett Szimonovich Maximilián... november 23-án, 1830-dik esztendőben most pedig magyar verskebe foglalta Tsemátoni Vajda Péter... 1831-dik esztendőben (Sacrificiu mortuar pe care l-a elaborat în cinstea lui Iosif Putnik de odinioară episcop de credință greacă neunită din Timișoara Maximilian Simonovici la 23 noiembrie din anul 1830, iar acum l-a cuprins în versuri maghiare Petre Vaida din în anul 1831), Timișoara, 1831.

⁹ Textul reprodus după xerocopia originalului.

Tot cu aceeași ocazie preotul Timotei Iluty (sic) din Sanad redactează o poezie în limba maghiară, intitulată „Cântec de bucurie...”, foarte probabil cu intenția ca aceasta să fie înțeleasă și de oficialitățile invitate. Tiparul aparține unei oficine din Seghedin.¹⁰ În cadrul poeziei autorul elogiază activitatea lui, desfășurată în Bihor:

„Eparhie! Să fii fericit cu el
Cum ai fost în sânul Bihorului“.

Autorul cheamă enoriașii la înfățișare:

„Națiune sârbă, română, greacă
Binecuvântați acest bun părinte“.

După scurta păstorire a episcopului Nestor Iovanoviči (1829–30) a urmat în eparhia Aradului o nouă sedisvacanță de cinci ani. Însăunarea episcopului Gherasim Raț echivala cu o conducere românească a eparhiei Aradului. Considerațiile contemporanilor se oglindesc în poezia gratulatorie redactată în limba latină intitulată „Elegia...”. Ea a fost elaborată cu ocazia zilei onomastice a vlădiciei în anul 1840. Ca autor a figurat Ioan Russu, teolog în anul II. Tiparul s-a realizat la Arad în același an.

Venirea episcopului Procopie Ivașcoviči în 1853, în fruntea eparhiei Aradului, a prilejuit editarea unei poezii de salut redactată în limba română, de un autor necunoscut.

„Primește în sânuți o cler aradan
Viduva diocenzie mirele'i roman“.

Românii îi doresc succes în activitatea lui desfășurată în slujba națiunii.

„Să trăiești'ti striga tot romanul pept
Tot fiul națiunei fidel și'nțelept“.

Nu putem încheia aceste rânduri fără să facem referire la câteva imprimate semnificative pentru istoria culturală a mitropoliei. În acest sens ne referim la cele două dări de seamă publicate în 1809 și 1810 de Constantin Diaconovici-Loga, privind activitatea lui la școala „nației românești” din Pesta precum și la apelul tipărit în 1821, la Buda. Acesta din urmă este intitulat „Kiemare la tipărirea cărților românești și versuri pentru îndreptarea tinerilor”. Profesorul Preparandiei din Arad propune tipărirea unui număr de cinci opere cerând în acest scop concursul „fraților români”. Imprimatul amintit cuprinde și o poezie intitulată „Versuri pentru îndreptarea tinerilor”, compusă din 49 strofe. La fel, mai menționăm traducerea maghiară a unei predici pe care a ținut-o confesorul militar Pavel Novac la Arad în fața recruților. Textul a fost tradus de teologul Ioan Popovici.

¹⁰ Örömdal melljel méltóságos és fötisztelendő Manuilovics Maximus úrnak... püspöki székebe lett fényes beiktatása alkalmával... hodullluty Tjmotheusz szanádi ó hitű lelkipásztor (Cântec de bucurie cu care omagiază Timotei Iluty, pastor sufletesc de credință veche din Sanad... cu ocazia instalării solemne a excelenței și cucerinției sale domnul Maxim Manuilovici... în scaunul episcopal), Seghedin, 1835.

Este neîndoios că aceste lucrări, aproape toate poetice, au fost elaborate cu multă stângăcie. dar nu trebuie să uităm că ne găsim în faza de început a poeziei române și imprimările amintite au îmbogățit catalogul tipăriturilor vechi românești. Totodată aceste lucrări poetice și în proză constituie un semn de maturizare a intelectualității românești. Utilizarea elegantă a limbii latine ca și a regulilor poetice dovedesc progresul ei intelectual. În sfârșit, trebuie să menționăm că elaborarea acestor produse ocazionale dovedesc o prezență activă a intelectualității române la diferitele solemnități, subliniind identitatea lui și revendicările sale în fața reprezentanților oficialității.¹¹

¹¹ Întru onoarea preluminului și prea sântului domn Procopie Ivaskovics noului episcop a diecesei g.n.u. aradane 1853 25/13 iuniu cu ocasiunea intrării în diocese.

CUVINTE ROMÂNEȘTI ÎN ACTE NEROMÂNEȘTI

Preot conf. dr. VASILE V. MUNTEAN

Prezentul microstudiu selectează din textele medievale (îndeosebi latine)¹ termenii românești privind numele de locuri și de persoane din Banat, ce nu au fost reținuți sau discutați – în majoritatea cazurilor – de către specialiști. La apariția unei cărți proprii (*Contribuții la istoria Banatului*)², regretatul prof. univ. I. Pătruț de la Cluj a apreciat că această lucrare „va interesa și va fi căutată de istorici, lingviști etc.”. De aceea, rândurile de față nu se vor decâta o completare a listelor de toponime și antroponime, publicate acum câțiva ani.³ Firește, exemplele oferite se pot ușor înmulți; ordinea este strict alfabetică.

Alb apare exact sub această grafie la 1470 într-o enumerare de mai multe așezări (Ciuta, Ruginosu, Secaș).⁴ Ca determinativ, îl mai întâlnim – bunăoară – în cazul aceluia Râu Alb din părțile Armenișului.⁵

Araci (Aracs, Arach), pe vremuri sat în Caraș, menționat – spre pildă – la 1404.⁶ Este un termen moștenit.⁷

Bălești (Balesth, Belest), oiconim amintit în 1514–16, fiind situat odinioară în zona Margina – Mănăștiur. Numele provine dintr-un antroponim Băl (*Bal*) de origine dacică, atestat încă la 1372.⁸ O altă așezare cu același nume se afla altădată în imediata vecinătate a Căvăranului, contopindu-se cu acesta; a fost pomenită documentar la 1585⁹. De adăugat că și o parte din satul Sârbova se numește Bălești.¹⁰

Bănești (Banesti), relevat abia de recensământul din 1690–1700, împreună cu localitățile Dobrești, Spata, Ohaba și Bara¹¹. O parte din satul Bara se cheamă chiar Bănești¹²; posibil să fie consecința unei contopiri. Derivă din antroponimul *Ban*.

Bărbătești (Barbatest). Într-un document din 1576 această localitate este înșiruită alături de Dragomirești, Sintești etc.¹³ Provine din antrop. *Bărbat* (<lat. *barbatus*).

¹ Pesty Fr., *Krassó vármegye története*, I–IV, Budapesta 1878–84 (abreviat: *Krassó*); Idem, *A Szörényi hátság és Szörény vármegye története*, I–II, Bud. 1877–78 (prescurtat: *Szörény*).

² Timișoara, 1990 (în continuare: *Contrib.*).

³ Idem, pp. 90–92.

⁴ *Krassó*, III, p. 420.

⁵ *Szörény*, II, p. 434.

⁶ *Krassó*, II/1, p. 12.

⁷ *Contrib.*, p. 34.

⁸ *Krassó*, II/1, p. 17.

⁹ C. Feneșan, *Documente medievale bănățene*, Timișoara, 1981, p. 70 (mai departe: Feneșan, *Docum.*).

¹⁰ *Dicționarul toponimic al Banatului*, I, Timișoara, 1984, p. 50.

¹¹ *Krassó*, II/1, p. 20.

¹² *Dicțion. topon.* (cit.), p. 53.

¹³ *Krassó*, IV, p. 98.

Bârlea (Berla) Radul este indicat de un act din anul 1594,¹⁴ dimpreună cu alți români; documentul se referă la magistratii orașului Caransebeș. Radicalul numelui este termenul *bâr* de obârșie daco-getă.

Bobul (Mihail), nume de familie reținut de colecția de documente des citată¹⁵ pentru anul 1448; avem de-a face cu un nobil român din districtul Caransebeș. Sufixul *-ul* arată fără dubiu că e vorba de numele unui autohton, cu toate că *bob* ca temă este de sorginte slavă. De asemenea la 1649 ne întâmpină, într-un înscris, un anume Lupșa Bobul.¹⁶

Bona Iancul (Bona Jankwl) este înregistrat în 1514 ca domiciliind în ținutul Mănăstirului¹⁷, probabil la Sudriaș dacă îl identificăm cu Swgdija din textul cu pricina. Strânsa legătură, tocmai identitatea lui Bona cu Bonea (de la lat. *bonus*) sunt evidente. Un *Petrus Bonus* este consemnat în 1457 la Caransebeș.

Călugăreni (Kalugyeren) era înglobat, în 1503¹⁸, în districtul Comiat. Cred că denumirea se leagă direct de un așezământ monahal. Cercetările viitoare ar putea să localizeze, fie și cu aproximație, pe respectivul Călugăreni.

Căprioara (Kapiroara), localitate dovedită istoric deja la 1337 (com. Săvârșin, jud. Arad).¹⁹ Pentru etimologie, a se vedea lat. *capriola*.

Cărămida (Charamida, Csaramida), fostă așezare de lângă Zolt; apare întâia dată la 1364.²⁰ Într-un hrisov din 1371²¹ citim următoarele: „...Tegleuar vocatum vulgariter, secundum vero Olachus Charamida vocatum“. De fapt scribul redă, aici, echivalentul maghiar pentru expresia română „Cărămida“.

Chinezul Nicoale (Kenesy Nicolaus) îl găsim în această formă într-un act din anul 1389²². Despre instituția cnezilor (bănățenește: *chinezi*) s-a scris mult, așa că nu insistăm²³. A existat în Banat cel puțin un sat Chinez (azi Satchinez, jud. Timiș), menționat încă de la 1230.²⁴

Ciocănești (Csokaniest, Chokanesth), ex-localitate evocată la 1514–16 laolaltă cu Fârdia, Sărăzani ș.a.²⁵

Ciorcușă Ion este transcris astfel într-un document din 1640: „...Joanne Czorkusse et altero Joanne...“²⁶ Întrevedem – pentru etimologie – o relație între ung. *czarka*=coțofană și bănățeană „ciorcușă“.

Cracu' Șoimului (Kraku Soimului) e un toponimic legat de Sasca Română, localitate pomenită prima oară la finele veacului 18²⁷.

Crainicești (Craynichest, Kraynytesth), cândva sat în părțile Marginei, amintit la 1514–16²⁸. Crainicul era superior cnezului, fiind mâna dreaptă a voievodului în materie administrativă și judiciară.²⁹ A se compara cu sârb. *krajnik*.

¹⁴ Szörény, II, p. 261.

¹⁵ Idem, I, pp. 57 și 69.

¹⁶ Krassó, IV, p. 344.

¹⁷ Id., III, p. 509.

¹⁸ Id., II/1, 245 și III, 476.

¹⁹ Id., II/1, p. 246.

²⁰ Id., II/1, p. 100.

²¹ Id., III, p. 110.

²² Id., p. 190.

²³ Contrib., p. 96 (cu literatură).

²⁴ N. Stoicescu, *Bibliografia localităților și monumentelor medievale din Banat*, Timișoara, 1973, p. 132.

²⁵ Krassó, II/1, p. 111.

²⁶ Id., IV, p. 322.

²⁷ Id., II/1, p. 198.

²⁸ Șt. Pascu, *Voievodatul Transilvaniei*, III, Cluj-Napoca, 1986, p. 512.

²⁹ Contrib., p. 96.

Curmătura Lupului (Kurmatura Lupului), nume de loc în legătură cu localitatea Poieni (aceasta era atestată încă la 1514–16)³⁰. Cum se știe, *curmătura* se înrudește cu verbul *a curma* (cuvânt moștenit).

Farcaș (Farcasius Walachus), sau Lupu, este prezent în acte la 1411³¹. Atributul „valah” ne încredințează că este băstinaș. Încă un exemplu: un alt Farcaș cu prenumele Florea e amintit în 1628³², în această versiune: *Rumen Farkas Flore*.

Frățești (Fratest) a fost un **praedium** în regiunea Caransebeșului – 1591³³.

Gropile (Gropyla, Gropilét),^{33bis} așezare de odinioară (1534) din districtul Caransebeș; *groapă* este un concept autohton.

Grozăvești (Gruzawesthy), sec. 15.³⁴ Observăm că sufixul *-esc, ești*, e destul de frecvent pentru zona noastră. Cum se cunoaște, e de proveniență tragică.

Islaz (Izlas) apare aproximativ ca în românește într-un hrisobul din 1575, în compania a două sate: Măguri și Tincova.³⁵

Jitnița (Zetnicza), localitate dispărută de lângă Tisovița; pomenită la 1596³⁶. C. Feneșan, ce o cuprinde în colecția sa de documente, nu o transliterează spre a-i reda aspectul primar.

Ladislaul (Walahy de Bizere) apare astfel articulat cu art. românesc într-un document latin din 21 decembrie 1438³⁷. De altfel, familia Bizerea a fost renumită în Banat. A existat chiar și o localitate cu acest apelativ în părțile Caransebeșului.

Lunca Râului (Lunka Riuului), odinioară așezare nu departe de Românești, amintită la 1514–16 și ulterior³⁸.

Lupești (Lupest, Lwpefalwa), sat de cândva, menționat bunăoară la 1479³⁹. E dificil, deocamdată, să fie localizat.

Mal (Maal), sat din districtul Caransebeșului, specificat întâia dată la 1433; dăinuie și azi.⁴⁰ Termenul *mal* este de origine dacică.

Mare (Nicolae), nume de familie iarăși de obârșie dacă. Spre pildă, apare în 1602.⁴¹

Măceșești (Machesest), pe vremuri sat în jud. Arad; este înregistrat la sfârșitul sec. 16.⁴²

Măgurești (Magurest), așezare din districtul Comiat. Pesty Frigyes trimite la Magojafalwa.⁴³ O cercetare aprofundată va stabili dacă legătura este acceptabilă sau nu.

³⁰ Krassó, II/2, p. 125.

³¹ Szörényi, I, p. 18.

³² *Id.*, II, p. 99.

³³ Krassó, II/1, p. 162 și II/2, 92. V. și I. Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 241 (pentru o încercare etimologică).

^{33bis} Szörényi, II, p. 86.

³⁴ C. Feneșan, *Familia românească Bizere și moșiile ei de pe Valea Pogănișului (1433–1447)*, în „Sargeția” XVI–XVIII, 1982–3 (extras, p. 277). Autorul articolului nu transcrie însă topicul cu pricina.

³⁵ Krassó, IV, p. 97.

³⁶ Feneșan, *Docum.*, p. 90.

³⁷ Szörényi, I, p. 32.

³⁸ Krassó, II/1, p. 411 și IV, p. 262.

³⁹ *Id.*, III, p. 452.

⁴⁰ Feneșan, *Docum.*, p. 60.

⁴¹ *Idem*, p. 123.

⁴² Krassó, II/2, p. 3.

⁴³ *Id.*, p. 15–16.

Miculești (Mikulest), toponimic din 1470 derivat dintr-un antroponim: Micul (*Mikwl*, 1519).⁴⁴ Așezarea – aflătoare pe timpuri în districtul (Caran)sebeș – nu mai există actualmente.

Moisești (Moisest), localitate de la 1598, dacă nu mai dinainte, din jud. Severin, ce nu a supraviețuit.⁴⁵

Negrilești (Negrilest), fost sat în părțile Marginei (1514–16),⁴⁶ derivat de la un patronimic Negrilă.

Olah (Olachus) Bogdan – 1387, sau **Petru dicti Olah** – 1397, ori **Olah Ioan** – 1537, sunt doar câteva exemple privind un nume însemnând *Romănu* („olah” provine din limba ungurească).⁴⁷

Păcurar (Pekurar) Mihail, apelativ inventariat la 1640.⁴⁸

Părul (Perul) apare în acte abia la 1717, fiind plasat pe Bega.⁴⁹

Pesterea (Pestere), astăzi în jud. Caraș-Severin; întâia dată se pomeneste la 1577.⁵⁰

Pipirig (Peperig), fostă așezare bănățeană atestată prima oară la 1514–16.⁵¹ În zilele noastre există o comună în jud. Neamț, cu nume identic.

Pogănici (Pogonicz, Pogancs). Au existat un sat și un ținut cu această denumire, ca și un râu (afluent al Timișului). A se compara cu lat. *paganus* din care derivă și etimonul slav *pogani*.⁵² Oricum, râul Pogănici este atestat mai timpuriu (finele sec. 11) decât localitatea omonimă (în preajma anului 1400).⁵³

Popești (Popest). Această localitate (1548) a fost așezată între Caransebeș și Prisaca. Un Popa întâlnim în înscrisuri, de pildă, la 1640.⁵⁴

Prodănești (Prodanest), localitate de altădată (1453)⁵⁵ Nexul etimologic cu *Prodan* este indiscutabil.

Radul voievod (Radul woywoda), nume de persoană de la 1370.⁵⁶

Românești (Rumunyst, Romanesth), amintit de la 1464, este în ființă și astăzi.⁵⁷

Romănul Ioan (Joannis Rumenu), anul 1694.⁵⁸ Și în Tetraevanghelul din 1561, al lui Coresi, găsim expresia *rumâni*, adică *români*. Altminteri românii și-au zis totdeauna români, în pofida faptului că sintagma „român” apare documentar destul de târziu.

Satul Mic(hi) (Szatumik, Mikefalwa). C. Feneșan⁵⁹ scrie că acest sat de la 1601, amplasat între Lugoj și Caransebeș, ar fi dispărut, ceea ce este fals. E vorba de actuala localitate Victor Vlad-Delamarina⁶⁰.

Struza a fost, la 1360, un nume de cnez caransebeșean.⁶¹

⁴⁴ *Idem*, p. 35; III, 421 și 507.

⁴⁵ *Id.*, II/2, p. 37.

⁴⁶ *Id.*, p. 66.

⁴⁷ Szörényi, I, p. 9 și 15; II, p. 256.

⁴⁸ Krassó, IV, p. 322.

⁴⁹ *Id.*, II/2, p. 103.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Id.*, p. 100.

⁵² I. Iordan, *o.c.*, p. 249 și 319.

⁵³ Krassó, II/2, p. 119 ș.u.

⁵⁴ *Id.*, IV, pp. 127 și 322.

⁵⁵ *Id.*, II/2, p. 130.

⁵⁶ *Contrib.*, p. 95 (cu bibliografie).

⁵⁷ Krassó, II/2, p. 149.

⁵⁸ *Id.*, IV, p. 359.

⁵⁹ *Docum.*, p. 122.

⁶⁰ Pentru etimologie, v. I. Pătruț, *Studii de limba română și slavistică*, Cluj, 1974, p. 224.

⁶¹ Szörényi, II, p. 253. Vezi și documentul din 1370 (Krassó, III, p. 101).

*Tăbărăște (Tabaristye)*⁶². În regiunea grănicerească, din care făcea parte și Glimboca, *tabără* sau *tăbărăște* se chemau locurile de adunare a trupelor pentru instrucție.⁶³

Tătărăși (Tataras) a fost înșirat între mai multe sate: Bazoș, Căpâlna etc.⁶⁴ Documentul datează din 1597. În Moldova ȧiganii erau denumiți și tătărăși.

Tincul (Tynkwł), Nume de familie de la 1598⁶⁵. Punctul său de pornire este onomasticonul Timotei.⁶⁶

Târș (Ters), fost sat din Caraș, indicat în acte începând cu anul 1370.⁶⁷

Turcin (Twrchyn) Nicolae ne întâmpină la 1442⁶⁸. Și în contemporaneitate se poartă acest nume.

Ungurești (Ungurest) este o ex-așezare, enumerată la 1607 alături de Botești, Susani, Jupani etc.⁶⁹

Vâna Satului (vulgo Vena Szatului). Expresia am preluat-o dintr-un act din 1655.⁷⁰

Voinic („...Radulo filio Woynuk“) ⁷¹, patronimic de la 1376.

Zărnești (Zerniesty, Zernyest), 1514–16⁷². Raportarea la Czernest – Cernest ⁷³ este inoperantă. Trebuie luat în considerare un antroponimic Zârna atestat, de ex. la 1365,⁷⁴ termenul în cauză fiind moștenit (dac).

⁶² Krassó, II/1, p. 363, la Pesty Fr. asistăm la o inversiune de litere din pricina unei erori de tipar: „Tarabistye“.

⁶³ V. Ioniță, *Nume de locuri din Banat*, Timișoara, 1982, p. 30, n. 38.

⁶⁴ Krassó, IV, p. 200.

⁶⁵ *Idem*, p. 214.

⁶⁶ Ch. Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, București, 1975, p. 272.

⁶⁷ Krassó, II/2, p. 241.

⁶⁸ *Id.*, III, p. 383.

⁶⁹ *Id.*, IV, p. 242; II/2, p. 258.

⁷⁰ *Id.*, IV, p. 352.

⁷¹ Szörény, I, p. 7.

⁷² Krassó, II/1, p. 117.

⁷³ *Id.*, II/2, p. 293.

⁷⁴ *Id.*, III, p. 71.

FLAUTUL FURAT SAU NOSTALGIA SPERANȚEI

Motto:

„Să vină viața îndelungată, bătrânețea ca o deltă de aur.
În care fluviile dormitează visând înaintea de-a-și închide
în mare ochii albaștri
Pentru cei printre care trăiesc, ca un flaut uitat în pădure,
Pentru cei care cântă involburându-se și gesticulând, sau
adorm obosiți în cuvintele mele
Să vină pacea târzie“.

A. E. Baconsky: *Descântec pentru vârsta mulțimilor*

Pentru cei ce au reușit să-i parcurgă, anii studenției ocupă un loc privilegiat. Tinerețea mărturisește astfel despre sine, justificarea timpului său, nu prin contabilizarea voluptății, palmaresul senzațiilor tari, simpla abandonare în jocul neînțeleș al întâmplării, ci prin sinceritatea încercării, curajul întrebărilor, crochiul repetat al idealului.

Între 1972–1976, student la Institutul Teologic din Sibiu, am avut șansa de a înțelege diferența dintre a te informa despre Dumnezeu și a te forma pentru întâlnirea cu El. Deoarece suspiciunea era singura omniprezență la care aveam acces, am descoperit că pretențiile mele cu privire la lume erau tot atât de absurde pe cât erau pretențiile lumii cu privire la mine.

Nu știu în care an, nu știu în care zi, pe când vinovat căutam să înec neliniștea sufletului în liniștea naturii, plimbându-mă prin Parcul Sub Arini, am zărit pe creștetul unei coline silueta stranie a unei prezențe. M-a frapat din prima clipă copilul de bronz așezat pe scena pietrei frumos cizelate, refugiat în sunetul unui cântec inesizabil, prefigurând parcă melancolia unei aspirații fără „obiect“, sublimul unui vis fără consistență, singurătatea îndurerată a unei împărtășiri neîmpărtășibile.

Te poate salva de la sinucidere prezența unei opere de artă?! Astăzi afirm că Da! Când se vorbește mereu despre Adevăr și Iubire, iar mărturiile lor absentează, un duh sinucigaș respiră ceața disperării peste oameni.

Am poposit adesea în preajma acestei statui. Aveam impresia că o atare reprezentare artistică este simbolul pur și transparent al sufletului omenesc; al unui suflet surprins de o inaniție „mai presus de fire“, de dorul unei Ființe fără de care însăși Existența devine nonsens și alienare. Dezbrăcat de orice convenție și orice instinct de conservare, abandonat la hotarul dintre copilărie și adolescență,

tânărul se regăsea pe sine în melodia unui flaut argintiu, atât de măiestrit confectionat, încât inspira în modul cel mai viu, sentimentul realității; insinuantul sentiment al realității. Privindu-l, mă întrebam de ce această izolare în sânul pădurii, această resemnare voită, acest exercițiu melodic printre necuvântătoare?! Renunțarea la tumultul vieții, la tensiunea luptei, la critica sau aplauzele mulțimii, era o sfidare sau o chemare dincolo de reperele valorice obișnuite? Trupul acela despovărat de orice pretenție sau dorință inferioară, stilizat până la transfigurare, reprezenta o singurătate traumatizată sau un act de generozitate nedeslușit?

N-am stăruit suficient asupra întrebărilor decât devenind martorul primei profanări aduse acestei opere de artă! Într-o zi am descoperit că flautul fusese smuls din mâinile copilului. Instrumentul, prin intermediul căruia avea acces la autenticitatea propriului său vis, dispăruse. Însingurarea sa pierzându-și astfel motivația, sugera o ciudată maladie; iar neputința lui exterioară cucerindu-l în întregime, încremenise parcă în ea însăși. Pot afirma că inconștiența răutăcioasă



a profanatorilor reușise să amplifice forța de expresie a copilului de bronz. Ani de-a rândul am fost obsedat de profundele semnificații ce izvorau firesc din prezența acestei lucrări, sau din evocarea imaginii ei. Înțelesesem că fără un „ceva-anume“, ce poate fi un flaut, o carte, o ființă iubită, n-ai puțința de a intra sau ieși din labirintul lăuntric, recunoscându-te și regăsindu-ți bucuria de a fi, dincolo de

mizeriile vieții sau capcanele ei neliniștitoare. Iar când acest „ceva“ sau „cineva“ îți este răpit, nu-ți mai cumpănești ființa decât preschimbându-te în rugăciune!

Oare generația mea și atâtea altele nu au descoperit lumina zilei într-o societate ce condamnă aspirațiile fundamentale ale omului? Cât de benefică a fost aceasta, proliferând minciuna în numele adevărului? Ce am devenit și ce se va întâmpla cu noi pierzând reperele oricărei autentice valori, noblețea oricărei dăruiri, generozitatea oricărei jertfe? Cine, unde și cum ne va educa just discernământul? Șiretenia, nepăsarea, naivitatea sau disperarea vor fi întotdeauna rău sfetnici. Iată de ce consider că desacralizarea Lumii și a Omului a început prin falsificarea sensului utilității! Așa-numitul „animal din noi“ a fost hrănit și protejat, studiat și dresat, după metoda pavloviană a reflexului bine însușit, a fost investit cu o incredibilă putere asupra noastră fascinându-ne cu siguranța, agilitatea, subtilitatea sau forța cu care și-a impus bucuria instinctuală de a trăi. Simpla constrângere nu va trezi și însenina în nimeni bunătatea; iar Libertatea își va denatura temeiul prin ignorarea Legii și refuzul creației! Nu iubim cu adevărat decât ceea ce ne ajută să fim noi înșine; pentru că nefiind noi înșine, nu putem iubi!

A venit ziua când am văzut din nou statuia înjosită. Nu numai că i se furase instrumentul prin care zona indescritibilă a muzicii putea fi atinsă, ci pe creștetul copilului de bronz a fost înfundată o căciulă uzată din piele de miel, după ce în prealabil fusese terfelită în noroi. Atunci am înțeles că se poate mărșălui în cadență spre decadență, că nu există frâu în desfrâu înstrăinării, că întunericul propune „eliberare“ prin orbire, prin indistincția oricărei forme, prin plăcerea lepădării și a pervertirii oricărui sens bine fundamentat. Ne născusem în lagărul unui sistem politic ce pretindea că posedă soluția tuturor problemelor umane, cheia fericirii universale. Amputarea psihică a indivizilor era astfel inevitabilă, iar proletarul standardizat la toate nivelele cuprindea „măsura tuturor lucrurilor“ și ideilor progresiste! Un asemenea sistem se considera îndreptățit să (re)definească legea morală, ideile filosofice, creația artistică sau credințele religioase, simple iluzii ineficiente atâta timp cât nu se subordonau ideologiei partidului unic și singurei realități acceptabile – viața economică! Nostalgia unui alt paradis pierdut decât cel al „bunăstării materiale“ trebuia înlăturată, iar visătorii unei alte Împărății decât cea concepută în dogmele marxiste, aveau nevoie de reeducare! Încet și sigur instrumentul oricărei bucurii sublime a dispărut din viața oamenilor, fiindu-le îngăduită doar „libertatea“ de a se supune și „fericirea“ de a se conforma. Însuși Dumnezeu, devenit „dușman de clasă“, Și-a dăruit absența unei societăți dirijate dintr-un alt „centru“ decât cel al Iubirii Sale. Mereu mai străini în noi înșine, mereu mai înstrăinați unii de alții, ne-am însușit întreaga „strategie“ a negativității, dominați printr-o mentalitate ce idealiza victima devenită călău! Niciodată în Istoria Omenirii nu se atentase cu atâta brutalitate la intimitatea oamenilor. Niciodată bunul simț al respectului divin: „Eu stau la ușă și bat...“ nu fusese mai pervertit. De pretutindeni, ingrati și obsesivi, răsunau pentru fiecare dintre noi: „Eu te pândesc...“, „Eu te urmăresc...“, „Eu dau buzna peste tine...“, „Eu am dreptul să-ți sparg ușa pentru că reprezintă Puterea...“. Cu certitudine, nici una dintre

orânduirile parcurse nu folosise mai insistent discordia, pregătind printr-o impertinentă perseverență – „războiul tuturor contra tuturor“! Era prin urmare firesc a se miza pe alterarea ființei, preschimbarea ei în simplă rotiță a grandiosului „aparat de stat“ ce funcționa conform „științei și tehnicii“, mecanizând întreaga viață socială, inclusiv conținutul lăuntric al credinței, speranței și iubirii. Fiind încă în posesia flautului tânărul avea sprijinul exterior al intuirii valorilor autentice; fără flaut șansele lui deveneau extreme. Batjocorit până la extenuare, supraviețuia alunecând fie în focul demonic al alienării, fie în luciditatea plăpândă a rugăciunii. Și a venit acel Decembrie '89, în care ceea ce mai rămăsese omenesc în noi, s-a revoltat în numele neputinței de a fi! Atunci înțelepciunea compromisului și-a recunoscut lașitatea, entuziasmul de Aici și de Dincolo a incendiat străzile și sufletele și, alergici la teamă, ne-am exaltat în iluzia unei victorii. Curând ne-am dezmeticit aceiași, cu mințile încălțate de vechi și noi confuzii, sensibilizați la neliniște, bănuială sau agresiune, receptivi la abțibilduri și reclame zâmbitoare, solidari în ură, descumpăniți și triști în fața șansei de a fi liberi cu adevărat.

Cu ani în urmă mă interesam cine era autorul acelei statui ce-mi inspirase atâtea gânduri fecunde și simțăminte nobile. Am aflat că era de origine germană și că a emigrat în țara strămoșilor săi. Îmi imaginam că acum se va putea reîntoarce pentru a-și privi și atinge creația mâinilor sale și a-i întregi destinul. Mă amăgeam ca de obicei. Ultima vizită la Sibiu, după 1992, a confirmat ceea ce mă încăpățanasem să nu recunosc: sistemul comunist cu a sa educație ateistă a înșurubat în noi un asemenea „materialism-dialectic“, încât maturitatea noastră lăuntrică și discernământul nostru valoric apreciază just și activ doar cantitatea și profitabilitatea substanței, în cazul de față cea a bronzului.

Încremenisem într-o tămpă uimire privind masivul suport de piatră, abandonat în propria sa mușenie, condamnat la inutilitate pentru că sensul pe care altă dată era mândru să-l susțină, dispăruse pentru totdeauna de pe umărul său puternic. Simbolic, identific momentul distrugerii copilului de bronz cu sinuciderea lui Călin Nemeș. „Prăbușit în sine“, înnebunit de însingurare cu flautul fermecat al speranțelor răpit, tânărul se dăruiește neantului sau bătrâneții fără de tinerețe și morții fără de viață! Aici ne găsim astăzi! Împroprietăriți peste noapte cu „dreptul“ propriului nostru suport omenesc, eliberați de orice semnificație sacră, dominați de nocivitatea propriei memorii, supraviețuind cu nostalgia unui viitor abia întrezărit.

Încotro Doamne?! Tu ai zis – „Cele ce nu sunt cu putință oamenilor sunt cu putință lui Dumnezeu“, deci pe Tine te rugăm – reîntemeiază-ne în noi înșine prin Nașterea Ta. În curând Te vei copilări pentru oameni; pentru ca oamenii să-și redescopere Ceresul lor Părinte. Luminează și încălzește pereții reci și sumbri ai peșterii în care ne-am refugiat, supunându-ne poruncilor atător crunți Cezari. Prea adesea Te-am uitat Doamne, încât ne-am obișnuit să trăim în absența Ta. Nimeni nu ne va salva din ignoranța propriei răutăți, dacă n-o vei face Tu. Știm nevrednicia vieții noastre, dar nu ne vom putea elibera singuri din lanțurile ei. Bolnavul are nevoie de doctor pentru a se însănătoși, de aceea pe Tine te chemăm Doctorul

sufletelor și al trupurilor, căci Tu ai zis „fără Mine nu puteți face nimic“. Trimite harul binecuvântării Tale peste țara și poporul acesta, ca să redobândim roadele pierdute ale demnității și ale sfințeniei. Aruncă Doamne semințele unor noi speranțe în brazdele întunecate ale inimilor, ca înțelepciunea blândeții Tale să strălucească iar în cugetele și simțurile noastre. Ai fost copil, pentru a ne învăța miracolul bucuriilor nevinovate; ai fost tânăr pentru a ne arăta cum poate fi învinsă sălbăticia Patimii și viclenia diabolică a Nedreptății. Îngenunchiem în fața Jertfei Tale, acceptându-ne crucificarea în Singurătatea Iubirii Tale, pentru ca asemenea Ție – și dincolo de Moarte – prin darul credinței să ne împărtășim cu Sfântul Duh al Învierii Tale. Doamne Iisuse Hristoase, Tu cel bun fără hotare și iertător fără oprire, izbăvește-ne din valurile fără-de-legilor; și pleacă-Ți iubirea asupra devălmășiei în care ne zbatem, limpezind-o cu dumnezeiasca Ta mână. Adu pace, Doamne, unde e sfârșire; adu înțelegere unde e amară nepricipere; adu dreptate unde potopește răutatea... căci numai când Tu Te arăți în calea duhului nostru, dai rost, temei – și neschimbare vieții – până la hotarul ei și dincolo de el... Pentru aceasta Doamne, bun fiind Tu mai mult decât toată bunătatea întregii obști omenești laolaltă, dă-ne puterea de a Te cunoaște, mai înainte de a asculta pe Ispititor, ca astfel, să avem tăria de a-i sta împotrivă. Dă-ne liniște în fața amenințărilor omenești; dă-ne răbdare, ca prin ea să înfrângem lumeașca încăpățănare în rău a fraților noștri. Dă-ne iubire căci numai ea poate face rodnice și liniștea, și răbdarea, și toată așteptarea noastră. Fii cu noi până în clipa când vom veni la Tine, să-Ți cântăm slava, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

Preot TIBERIU IOAN VIȘAN

VATICANUL VIZIBIL, CETATEA ASCUNSĂ ȘI ALCHEMIA CULORILOR

La Vatican se ajunge ușor. Roma însăși deschide calea spre această călătorie. Drumurile sunt însă diferite, în consonanță cu noțiunea pe care fiecare dintre noi o avem despre locul unde vrem să ajungem. Așadar, în funcție de ce căutăm, vom găsi istoria, excelența artistică, sfințenia, centrul...

Basilica

În mecanica trepidantă a unui oraș care cucerește prin firescul alunecării prin vreme și lipsa de ostentație a gesturilor, primul lucru care se deslușește într-o notă discordantă sunt turiștii. Timpul lor este măsurat la secundă, planificat, mișcările calculate. Fiecare obiectiv istoric spre care se îndreaptă este plasat nu doar în spațiu, ci și într-o limită precisă de timp alocat, funcție de „importanța” lui. Altfel, câți oare ar putea vedea totul? Spre deosebire de localnici, puțini dintre vizitatori pierd vremea în cafenele, discutând, perorând, sau certându-se, după caz. Puțini își îngăduie să stea fără griji și să se bucure pasiv. Nu trebuie decât să observi direcția în care un val uriaș se scurge fără încetare peste Tibru. De aici încolo e simplu. Bulevardul spre San Pietro se desfășoară regal, drept înainte. La capătul drumului, piața și catedrala sunt uriașe. Iar mulțimea, enervantă și superficială, se topește în acolada coloanelor lui Bernini.

Proporțiile acestui ansamblu arhitectonic sunt atât de supra-dimensionate, încât vânzoleala umană care te-a purtat până aici devine ne semnificativă. Dintr-o dată, și total neașteptat, te trezești într-o singură fertilitate. Spațiul din jur ar putea să pară faraonic la prima vedere. Dar, așa uriaș cum este, nu te înghite, nici nu te copleșește. Calitatea lui esențială este că te lasă să respiri împreună cu istoria, cu credința, sau, simplu, cu tine însuși, fără nici o interferență din afară.

Catedrala și tot ce se articulează în jurul ei sunt legate de atât de multe nume vestite, încât, programați de informația culturală cu care venim, ne-am putea simți obligați să începem prin a căuta povestea, aici, mai mult ca oriunde, împletită cu urta. Fără îndoială, aceste două dimensiuni pulsează viu, într-un San Pietro plin de culoare și farmec hagiografic. Numai că pentru cele mai sus amintite nu trebuie să faci drumul până la Roma. Le găsești și în cărți.

Experiența ne-mediată cu acest spațiu celebru e alta. Sigur, e greu să uiți că totul aici e neprețuit de valoros. Calitatea de relicvă sau memento a obiectelor care ocupă primul plan vizibil este de necontestat. Și totuși, sfințenia acestui loc nu stă (în primul rând) în conștientizarea semnificației materialului.

Cel puțin la fel de evidentă ca urieșenia complexului, este și lipsa lui ostentativă de culoare. Zidurile, coloanele, înfloriturile baroce care curbează spațiul împotrivindu-se noțiunii de direcție, totul e cenușiu. Nimic nu se mișcă pe această

suprafață de plumb topit. Doar pașii noștri spre capătul drumului. Nimic nu distrag atenția. Nici un detaliu, oricât de celebru, nu se individualizează, cochetând cu privirile noastre.

În catedrală, răcoarea de dincolo de prag te înfioară ușor. Roma te-a adus până aici ostenit și plin de sudoare. Tâmpilele încă îți pulsează de căldura orașului. Picioarele te dor. Le simți acum grele, ca la sfârșitul unui lung pelerinaj. Stai o clipă, mulțumit de tine însuși, plimbându-ți privirile peste statui, relicve și nervuri de aur topit. Te întrebi apoi, unde e centrul? Ce anume conferă acestui loc sfințenia unanim recunoscută, de început de lume creștină? Care e cheia acestei catedrale a Sfântului Petru?

Și iarăși ești uimit, pentru că odată ajuns, nu mai știi încotro să mergi. Înainte spre altar, sau în jos, spre cripta apostolului, marcată din nou de prezența lui Bernini: alte coloane, aceeași greutate însă a materiei, luptându-se din greu să demarcheze un loc în care s-a hotărât ca simbolicul să nu mai fie un cod de reprezentare, ci realitatea însăși. Reacția este că te oprești. În catedrală fiind, noțiunea de direcție devine irelevantă. Ești singur, într-un spațiu a cărui imensitate deschide nu spre un focar anume, ci, direct și ne-mediat, spre nemărginit. Și aici dimensiunile au ca efect sublimarea până la dispariție a stării de furnicar uman. Nici un pas nu se aude pe lespezile de marmură. Sau, poate se aude, cine știe... dacă pășești cu gândul la istoria care s-a consumat aici. Altfel, tăcerea e profundă. La fel și întunericul.

Drumul, în toată splendoarea orizontalității sale, marcate de dorința de a atinge punctul terminus, s-a sfârșit. La capătul lui, realizezi, cu sufletul ușor ca un fulg și ochii umezi de emoție, nu covârșitoarea sfințenie atribuită vestigiilor adăpostite de basilică, ci zâmbetul imaterial al lui Michelangelo.

Prezența lui în San Pietro e copleșitoare. Durerea, grația, omenescul, iubirea radiază cald din marmura șlefuită oglindă a uneia din cele mai celebre dintr-o statuie sale. În spatele geamurilor de protecție, menite s-o apere de ciocanele psihopaților de ocazie, *Pietà* e mai mică decât imaginea ei în orizontul nostru de așteptare. Privind-o, realizezi că, de fapt, o vezi prima oară acum. Fără îndoială, în paginile albumelor de artă ai acces la detalii pe care distanța impusă de catedrală între privitor și statuie le face inaccesibile. Însă detaliul, oricât de copleșitor: aproape de perfecțiune ar fi, în lipsa contextului, ușor poate induce în eroare. Căzul acestei sculpturi: măreția ei nu stă în grandoarea blocului de marmură din care a apărut. Și sfințenia nu radiază din reprezentarea divinului invincibil în fața morții. Frumusețea tulburătoare a lui Iisus și a Mariei vine dintr-o teribilă omenească vulnerabilitate. Amândoi sunt la început de drum, paradoxal, mai tineri ca niciodată acum. Moartea lui Iisus i-a trecut, și pe unul și pe celălalt, dincolo de prag. Iubirea care îi leagă, radiind din albul aproape ireal al marmorei, plasează pe cei doi, și pe noi o dată cu ei, în anticamera unei noi călătorii.

Catedrala însăși o confirmă, dislocând conceptul de direcție din plan în spațiu. Și iarăși, tot Michelangelo este cel care reușește conversia. Rememorând, îți dă seama că punctul de reper care te-a adus până aici este cupola basilicii. Curburile liniilor ei de forță se arcuiește peste Roma într-un mod atât de neașteptat armonios totodată, încât găsești puține motive să-ți desprinzi ochii de pe San Pietro. Privind din interior însă, predominantă nu e starea că te afli în centrul unei semi-sfere care închipuie universul. Geometria perfectă a domului se sparge brusc într-o breșă care străpunge spațiul vertical, iar greutatea materială a cupolei dispare.

ablimentă în lumină. Această metamorfoză subtilă e mai spectaculoasă decât însăși esenul fără cusur a ceea ce este, indubitabil, piesa de rezistență a întregului complex arhitectonic. Pășind dincolo de ușile uriașe de bronz, în zona de răcoare monocromatică a interiorului, îți dai seama că frumusețea divină a basilicii nu stă în măreția ei, bogăția, sau nenumăratele obiecte de artă, adunate de-a lungul secolelor într-însa, ci, simplu, în cele trei raze de lumină care pătrund prin cupola lui Michelangelo. Nu contează dacă afară e soare sau nu. În catedrală, cele trei raze se unesc într-un punct diafan. Lumina te cheamă, o vezi, te duci spre ea cu ușurătate, pe urmă te trezești învăluit și spațiul nu mai este – dintr-odată – doar tridimensional... Și, împreună cu el, nici noi nu mai suntem doar cei care am fost.

Ieșind din nou în soare, ne simțim mult mai aproape de noi înșine, de tiparul nostru original, necorupt de convenții, teamă, nesiguranță, lașitate. Treptele basilicii te conduc spre o piață pe care o descoperi acum plină de farmec. Cenușiul prafului de granit și piatră devine dintr-odată irelevant. Zâmbești privind cum lumea își vede înaintea de treabă, preocupată, neatentă. Observi că fântânile arteziene merg. Vezi ambalajele de înghețată aruncate neglijent pe jos, vânzători ambulanți făcând reclamă la produse incerte, dughene cu amintiri revărsându-se previzibil în toate părțile. Vaticanul acesta neprotocolar, failibil și pe alocuri de-a dreptul rău te îmbujorează de plăcere. Culoarele îți revin în obraji și înțelegi, de exemplu, de ce ochiul de fotograf al soțului tău se oprește fascinat în fața unei camionete de gunoi. Nici o bucătică de caroserie n-a rămas monocromă. Nici vorbă de mână de artist. Doar o explozie de tonuri de albastru roșu, galben, un desen halucinant fără nici o semnificație și un șofer complet orb și insensibil. Enormă tentația e a poza în fața acestei incredibile structuri marcate de maximă funcționalitate și refuz ostentativ de a îmbrățișa rezonabilul. La început zâmbești stângaci. Ai intrat într-un joc, dar nu ești jucător pe de-a întregul... Culoarea bluzei tale de călătorie, boarea de vânt ce-ți învâlburează părul, lumea care s-a adunat în jur și te privește cu mii de întrebări pe chip, toate acestea te trezesc la realitatea propriei ființe într-un univers eclectic, dar plin de candoare. Lucruri aparent mărunte, dar câtă siguranță și bucurie o dată cu ele... Brusc, sub ochii spectatorilor ad hoc raze de adevăr a lentilei aparatului de fotografiat devii o clipă vedetă. Zâmbetul tău, descoperi, nu mai e timid și încurcat. Te-ai prins cu sufletul în joc. Nu mai ești în fața unei camionete ridicole de gunoi. Și nici nu mai ești singură. Realitatea mii imaginare percepute la început doar de artist se răsfrânge în valuri peste cei care viziunea lui i-a prins în cercul magic. În răsturnarea aceasta de planuri, chipuirea se metamorfozează în concret și universul tangibil alunecă înspre abstracțiune... Totul sub arcul caleidoscopic de lumini și umbre al unui spațiu investit cu un uriaș grad de versatilitate, o catedrală enormă, în care imaterialul, umbra de nevădit al creativității omenești, cade mai greu decât strălucirea și faldurile șmintelor de mare gală cu care aceasta a fost dăruită din plin.

CRISTINA NEAGU

MÂNTUITORUL PERSONAL ȘI BISERICA NAȚIONALĂ

Prolegomene la muzeu

Prietenii mei mustăcesc în rarele ocazii în care fac pe filorusul, găsind în asta o trădare a presupuselor mele simpatii de stânga. De parcă Moscova n-ar fi și polul celălalt al ortodoxiei...

Mă prinsese ploaia pe străzile Moscovei și am intrat în cel mai apropiat muzeu: era galeria Tretiakov. Treceam, destul de absent, prin sălile de pictură veche, cu icoane unele mai asemănătoare decât altele; bogăția se transforma în redundanță. Și atunci mi-a ieșit în cale *Mântuitorul* pictat de Rubliov.

Nu era cel pe care-l știți din reproduceri: era puțin mai mare. Chipul are dimensiune umană; e însă zugrăvit pe o icoană mult mai mare, pe care reproducerile o decupează. De pe scândura aceea se desprindea chipul Mântuitorului, ca printr-o crăpătură. Părea că se uită la mine, și o clipă m-am simțit stingher. „Doamne, ce căutăm noi aici...” mi-am zis. Și mi-am dat seama atunci de puterea acelei icoane: chiar în muzeu fiind, îți inspire închinare religioasă, nu admirație estetică.

Sociologia icoanei

Nu doresc să fac aici vreo observație de teologia icoanei. În general, domeniul e bine cunoscut. În schimb, teologii au neglijat datele *imediat* ale funcției icoanei în comunitate. Din pietate – cum să descrii slava icoanelor în termenii gloduroși ai sociologiei? – sau din incompetență – ce-i aia sociologie? – destul este că cele două domenii nu s-au apropiat.

Krjstof Pomian a observat că muzeele au înlocuit bisericile ca locuri ale unității de stat sau naționale. Imperiile nu puteau exista fără o caufiune religioasă. Împăratul Austriei era „Majestate Apostolică”; Moscova era „al treilea Constantinopol”. Imperiul, prin împărat, era în primul rând o entitate religioasă. Ca și garant al religiei, împăratul era ctitor. De la el în jos, domnii, boierii mari sau mai mici erau pictați pe fresce ca ctitori. Biserica era un act *individual* de pietate. Imperiile nu sunt naționale, ca statele obișnuite. Statul-națiune nu se mai legitimează prin legătura sa cu divinul, ci prin legătura cu națiunea și cu istoria ei. Muzeul e locul unde e glorificat *trecutul*. Aici apare marea diferență: biserica adună în numele unui principiu religios și atemporal; muzeul adună în numele trecutului laic. A plasa o icoană la muzeu înseamnă a-i trăda funcția atemporală religioasă, a o introduce într-o istorie (istoria artei, istoria națională și un trecut laic.

Individual și colectiv

În imperiu, *ctitorul* e suprapunerea dintre actul individual al pietății și cel colectiv: mănăstirile ridicate de Ștefan erau expresia credinței lui; și totodată nu se justificau decât prin mulțimea de credincioși-care le frecventau. Statul-republică, statul-națiune, sau democrația parlamentară e o putere impersonală. Statul e separat de Biserică nu din reaua voință a franc-masonilor care au pus mâna pe putere, ci fiindcă el e expresia voinței oamenilor, care e contingentă și perisabilă. Statul nu e nici credincios, nici necredincios, el e impersonal; de aceea, *instituția ctitoriei* e delegată comunității de credincioși. Mică sau mare, comunitatea nu se mai confundă cu națiunea. Chiar dacă în unele republici, ca Grecia, Biserica e biserică de stat, și se consideră biserică națională, aceasta nu e decât o dorință pioasă sau o nostalgie. Biserica nu e națională fiindcă statul e impersonal: nu există o relație bipolară domn-mitropolit. *Într-o republică nu există biserică națională.*

Identitate și identificare

Titlul acestui articol e luat din formulele definitorii ale două mari tipuri confesionale creștine de azi: neo-protestantă și ortodoxă. Aceste formule revin în discursurile celor două confesiuni și explică felul în care ele se gândesc pe sine.

Pentru neo-protestanți covârșește latura individuală, poate chiar individualistă, a credinței. Neo-protestanții, prin faptul că subliniază importanța *voinței*, angajamentul individual în actul botezului, se declară adepții unui individualism religios.

Ortodoxia e „națională“, e colectivă. Botezul ortodox nu e atât o mărturisire de credință, cât *integrarea* individului în comunitate. Neo-protestanții merg în fiecare duminică la biserică, cei ortodocși, mai ales la sărbători. Observația de mai sus n-are nimic axiologic, ci dorește doar să constate că *sărbătorile* sunt mari acte comunitare, colective. „Sărbătorile naționale“ sunt imitația sărbătorilor religioase.

„Mântuitorul personal“ și „Biserica națională“ ne arată ce cred neo-protestantismul și ortodoxia despre esența religiei. Neînțelegerea și nesuprapunerea se află la nivel sociologic, nu dogmatic.

Omul

Singurul dat prim al observației este individul, omul. În unele sisteme sociale el se definește mai mult ca element al colectivității: China, Japonia privilegiază conformismul și omul-furnică. În altele, apreciată e originalitatea, sfidarea, contestarea, omul *răzbătător* (Expresia „viața-i o luptă“ n-are sens în chinezește). Cetățeanul roman se definea ca element al cetății Romei: *civis Romanus sum* înseamnă „mă definesc prin faptul că particip la viața politică a Romei“. E cam greoi, dar situația e reală.

Identificarea individului cu statul are și importanță religioasă. Roman e cel care venerază zeii *cetății*, care participă la *sărbătorile cetății*. Religia e un fenomen colectiv în Roma antică, și romanii participau la viața religioasă ca cetățeni. Religia făcea parte din atributele cetățeniei lor.

De îndată ce statul a crescut prea mult ca să mai păstreze vreo coerență au apărut romanii care nu se identificau cu statul, și totodată religiile individuale, misteriiile. „Senatus consultum de Bacchanalibus“ care interzicea serbarea lui

Dionysos e reacția Senatului (statului) la un fenomen religios spontan, individualist. *Satyricon*-ul lui Petronius e un roman din vremea lui Nero care povestește aventurile unor leproși de vagabonzi. Ei nu erau modele de viață, nici de exprimare; nu erau niște contestatari, dar sigur nu mai erau *cives*. În această perioadă se răspândesc religiile de misterii. În alcătuirea lor, un loc central îl are *inițierea*, integrarea neofitului în comunitatea religioasă, care nu se mai suprapunea cu societatea întreagă.

Criza identității colective (momentul în care romanul nu se mai simte solidar cu statul) e marcată de transformări religioase. Roma dispare, lăsând loc Bizanțului. Constantin cel Mare stabilizează puterea statului și astfel reapare religia colectivă: locuitorii imperiului bizantin sunt solidari cu țara lor, religia nu mai e pentru ei un refugiu solipsist, ci sărbătoare a comunității. A Imperiului.

Identificare și toleranță

Am constatat deci că individul pendulează între afirmarea sa ca persoană și statutul de cetățean, între furnică și contestatar: ceea ce se reflectă și în pendularea dintre religia colectivă a sărbătorilor și religia inițiativă a misterelelor.

Momentul politic actual e identic: identificarea românilor cu România, impusă ideologic de statul comunist, a fost rău percepută. Momentul politic actual, al *integrării* (în NATO, în Comunitatea Europeană) pune naționalul în planul secund; criza economică face ca identitatea națională să se șteargă și mai mult. Omul se identifică după alte linii de forță decât după criteriul lingvistico-istoric al națiunii. Termenul de religie „națională” nu mai e relevant pentru el, națiunea nemaifiind relevantă. Momentul e ocupat de invazia cultelor exotice orientale, ca în Roma (și Alexandria), acum două mii de ani. Momentele de criză a conștiinței colective (naționale etc.) sunt momente de toleranță religioasă. Chestiunea mare a definirii toleranței e „CINE E TOLERANT?”. Comunitatea, națiunea, statul. În momentele în care națiunea se identifică cu religia, națiunea e intolerantă. În momentele în care individul nu se mai identifică cu statul, nu mai poate fi vorba de o religie națională, iar atunci comunitatea e tolerantă, fiindcă nu mai apără o religie cu care ea se identifică în întregimea ei.

„Toleranța” și „intoleranța” le luăm aici în sens absolut. Libertatea religioasă era înscrisă și în constituția României interbelice, dar ea nu se realiza și de facto. Corpul social – care se identifica cu statul, respingea *tacit* corpurile străine, inclusiv în materie de religie.

Religie și toleranță

Am citit recent în „Altarul Banatului” (nr. 4-6/1997, pp. 50-61) un lung articol despre toleranță, cu o abundentă bibliografie. Autorul său, domnul Cornel Toma, încerca să răspundă întrebării dacă ortodoxia e sau nu tolerantă, dacă creștinismul e sau nu tolerant. Concluzia era ezitantă. După cum vedem, problema, ca să-și găsească un răspuns cert, trebuie reîncadrată: nu religia, nu credinciosul, nici măcar comunitatea nu au de-a face cu toleranța. Statul și societatea sunt subiecții toleranței religioase: intolerante când omul se regăsește în ele, tolerante când omul întoarce spatele societății pentru a se afirma ca personalitate. Era tolerant Ștefan cel Mare? Dar spaniolii din timpul Reconquistei? Nu-și băteau ei capul cu

așa ceva, altele erau prioritățile, trebuiau alungați turcii/sarazinii din țară. Erau toleranți întemeietorii Statelor Unite? Nici n-aveau de ales, puterea centrală era prea slabă ca cetățenii de rând să se identifice cu ea; până azi, cetățenii S.U.A. pot purta legal armă, ca niște pionieri proaspăt descălecați, semn că nădejdea lor e în brațul lor. Diferitele neo-protestantisme s-au născut în teritorii depărtate unele de altele, unde o ierarhizare sau centralizare a puterii religioase n-ar fi fost posibilă sau utilă.

Paharul e pe jumătate gol sau plin?

Nu știu. Care dintre cele două modele religioase e mai bun? Cel inițiativ-individualist sau cel național-festivist? Defectul științei e că nu dă îndrumări axiologice. În schimb, modelul sociologic ne permite să facem previziuni: dacă țesutul social se va degrada în continuare, oamenii se vor identifica tot mai puțin cu societatea și cu neamul, coalizându-se după alte linii de forță. Iar ortodoxia va face loc puzderiei de culte protestante, proteice, adaptabile. Asta, în cazul în care nu-și va regândi demersul pastoral.

DAN UNGUREANU

OMUL – UN RĂTĂCIT ÎN LUME

Condiția agnostică a omului modern, exaltat de succesul înfloritor al științelor pozitiviste de la început de secol coroborat cu vanitatea intelectului pragmatic, a dezlănțuit centrifugarea vieții spirituale din sistemul valoric al omului dintotdeauna.

Promovarea cu consecvență și dezinvoltură a sistemului antivaloric a atacat, deteriorând cele mai intime straturi ale conștiinței-de-sine. Cufundându-se în empirie și uitare de sine omul zilelor noastre pierde dimensiunea sacrului ca stare de conștiință, ca și categorie esențială și abisală. Astfel, pentru foarte mulți dintre noi, Dumnezeu este „ceva“ de pus în rezervă la care apelăm doar la necaz și suferință. Or, trebuie recunoscut faptul că, criza religioasă (spirituală) își are rădăcinile tocmai în această înțelegere greșită a existenței lui Dumnezeu, în pervertirea ideii de Dumnezeu. Și dacă s-a spus că Dumnezeu a murit aceasta e pentru că Omul e pe cale de dispariție! În locul transfigurării lucrurilor în Dumnezeu, a îndumnezeirii omului, drama lumii actuale se face vizibilă cu acuitate în setea ei înspre concret, în aviditatea spre posesiune atotcuprinzătoare.

Somnul prelungit în superficialitate, ignoranța menită să malformeze spiritul mai devreme ori mai târziu, neputința voită de a depăși cadrul cotidian cu toate turpitudinile sale au dezarticulat *ființa* (Dasein-ul heideggerian) anchilozând-o spiritual și atrofiindu-i organul credinței. Cenușiul valorilor golite de conținut și sens ziditor, revărsându-și ecoul devastator asupra omului comun și vulnerabil la influența prefacerilor exterioare, i-au periclitat capacitatea de a discerne just angajându-l ca ființă-în(din)-lume și nu ca ființă-pentru-lume.

În condițiile în care societatea nu oferă decât agresivitatea ei și individualismul bine conservat, omul zilelor noastre, omul faustic-prometeic ucigător de zei și creator de zei, nu face decât să acumuleze un concentrat dur de violență interioară zi de zi, clipă de clipă, compromițând dimensiunea verticală sădită în el și degradând semnificațiile profunde ale creștinismului ignorat, dar nu și distrus din el.

Consecințele care alcătuiesc această stare sunt relevante, astfel răsunătoarelor succese ale progresului tehnic și tehnologic li se răspunde cu semne istovitoare de prăbușire lăuntrică de care omul actual demiurgic dă dovezi repetabile.

Dacă răul a intrat în lume în proporții devastatoare, stricând echilibrul acesteia, s-a întâmplat pentru că omul a uitat de esența sa transcendentală. Omul crei atomice a vrut să se depășească prin propriul său orgoliu, ba mai mult, a vrut să-și obțină mântuirea singur, prin el însuși, dar curând s-a izbit de propriile sale limite. Se spune că vechii greci considerau că în fiecare om sălășluiește un daimon, adică fiecare om poartă pecetea divină. Undeva, la rădăcinile spiritului pur, Dumnezeu, care veghează în tăcere, încă așteaptă ca individul impregnat în crusta angoaselor și degradărilor sale să se reconstruiască pe sine, diminuându-și propriul ego în contactul cu fascinația divinului.

Subiectul se obiectivează în permanență, conștientizându-și devenirea în raport cu condiția sa istorică în lume. În gândirea occidentală, raportul omului cu istoria a devenit o realitate datorită creștinismului care a ancorat omul în coordonatele precise ale timpului său, și-n același moment i-a deschis calea trăirii intensive în timpul interior-hieratic.

Oscilând derutat între ipostaza carteziană și cea pascaliană, între timpul exterior-obiectiv și cel interior-subiectiv, răsturnând adevăratul sistem de valori, omul devine un rătăcit întârziat într-o existență grăbită și de suprafață, cu scopuri finite și îndoielnice.

Pierderea sensului Întrupării în favoarea căutării fericirilor terestre abate omul de la rostul său, ucigându-l lăuntric și ținându-l pe o planetă născută fără rost.

În acest scop creștinismul nu poate fi înțeles decât ca mod de a fi, ca trăire în și pentru Hristos, în Duhul Sfânt.

Omul este o ființă care se caracterizează prin apartenența la două lumi; aceste lumi se întrepătrund și se detașează. Depinde de el să aleagă între a fi un simplu individ lipsit de individualitate, astăzi, când mulțimea este actorul principal, și a fi persoană (ipostas), formă prin care își autentifică aspirația sa spre infinit și libertatea sa responsabilă. Omul nu poate trăi în autosuficiență, căci n-ar exista. El are nevoie de *celălalt*, de planul semnificativ al transcendenței, de depășirea imediatului și de sentimentul dragostei autentice prin care realizează nevoia de creație și de deschidere spre ființă. Expunerea la riscurile unei existențe inautentice este determinată de compromiterea proximității celuiilalt, de eșuarea noțiunii de relație (așa cum a văzut-o M. Buber) într-un context în care accentul se pune pe individ, pe anihilarea personalității cu tot ce rezultă de aici: subordonare, mimetism, colectivism, egoism, desprinderea de valorile morale și religioase.

Eul personal a fost înlocuit de sistemul gregar, conștiința personală a fost înlocuită de conștiința colectivă, alienată, sprijinită pe instincte subconștiente, *tu* din relația fundamentală eu-tu a fost substituit cu *acela* impersonal și anodin. De asemenea, prezența iubirii și a simbolului sacru au fost substituite de forme corupte, precum idolatria, desfrăul, negarea transcendenței și desfigurarea simbolului religios. Închis în propria sa finitudine, neutralizând persoana și personalitatea care-i creează sensul în profitul individului, al mulțimii iresponsabile, minimalizând transcendentul până la confundarea sa cu imanentul, facilitând o arhitectură axiologică cu resorturi strict mundane, dezintegrând iubirea cu forme mai mult sau mai puțin patologice, ființa umană se închide de fapt, într-un destin mărginit, lipsit de orizont, gata să-l nimicească.

În post-modernitate, creștinismul a luat ca și paradigmă dezirabilă, – care reprezintă o răsturnare a vieții empirice, – o convertire a existenței imanente a destinului și a ținutei individuale în religia Fiului lui Dumnezeu. Astfel că unica salvare care ar reda viabilitate ființei și ar face-o să ființeze, iar existența să existe în toată plenitudinea sa, este dimensiunea spirituală redeșteptată, care, în ciuda teoriilor scepticiste și a mecanicismului rigid, sălășluiește dintru început în om demonstrându-i umanitatea. La interferența dintre realitate și pseudo-realitate, dintre personal și extrapersonal (antipersonal), dintre divino-umanitate și subexistența umanului, între ceea ce este superlativ și ceea ce este entitate insignifiantă, omului modern nu-i rămâne decât șansa alegerii, alternativa situării într-un plan sau altul.

Vizita Patriarhului ecumenic Bartolomeu I-ul la Washington

Patriarhul ecumenic Bartolomeu I-ul a efectuat între 19 octombrie și 17 noiembrie 1997 o vizită în Statele Unite ale Americii. Deplasarea sa pe o perioadă relativ lungă în S.U.A., a fost prilejuită de aniversarea a 75 de ani de la crearea arhidiocesei ortodoxe grecești de pe pământul nord-american. Pe parcursul acestei vizite, Bartolomeu I-ul a fost primit la Washington la Casa Albă, aici fiindu-i decernată medalia de aur a Congresului American, una din cele mai înalte distincții americane. De asemenea, la Casa Albă s-a întâlnit cu președintele Bill Clinton, participând și la un dîneu oferit în onoarea sa de către acesta și soția sa. A mai avut întâlniri cu vice-președintele Al Gore, secretarul de stat Madeleine Albright, membrii Senatului și ai Congresului. În discursul său ținut în fața Congresului, Patriarhul a afirmat că „credința poate supraviețui și în absența libertății, dar libertatea nu poate supraviețui fără credință”.

La Washington, Prea Fericirea Sa a vizitat muzeul Holocaustului, după care a mers la Universitatea din Georgetown unde i s-a conferit titlul de *doctor honoris causa* și a prezidat deschiderea primei întâlniri de dialog dintre ortodocși și musulmani în S.U.A. În data de 22 octombrie, cu ocazia celei de-a 6-a aniversări a alegerii sale ca Patriarh, Bartolomeu I-ul a celebrat o liturghie în catedrala greacă Sfântia Sofia. În data de 23 octombrie, după ce l-a întâlnit la Baltimore pe cardinalul William Keller, a vizitat sediul Fondurilor Ortodoxe de Ajutor Internațional (F.O.A.I.) – o asociație de ajutor umanitar aflată sub auspiciile Conferinței Episcopilor Ortodocși din America de Nord care, după înființarea sa în 1992, a distribuit mai mult de 50 de milioane de dolari ca ajutor umanitar în Bosnia, Serbia, Albania, Rusia, Georgia și Palestina.

În 24 octombrie, la New York, Bartolomeu I-ul a fost primit la Consiliul Național al Bisericilor – o organizație ecumenică din care fac parte comunitățile protestante, anglicane și ortodoxe din Statele Unite. În după-amiaza aceleiași zile, Patriarhul s-a întâlnit cu membrii Conferinței episcopilor ortodocși canonici din S.U.A. În cadrul unei ceremonii festive ce a avut loc la Institutul de Teologie Sfântul Vladimir din Crestwood (lângă New York), Prea Fericirii Sale i-a fost decernat titlul de *doctor honoris causa* al acestui valoros Institut teologic, în prezența I.P.S. Sale Teodosie de Washington – primatul Bisericii ortodoxe americane. Punctul culminant al vizitei Patriarhului la New York l-a constituit, desigur, liturghia săvârșită în data de 26 octombrie pe celebra arenă sportivă Madison Square Garden, cu participarea mai multor zeci de mii de credincioși.

Dispute în jurul legislației religioase rusești

După cum se știe, Parlamentul Rusiei a votat în 22 iunie 1997 o versiune revizuită a legislației referitoare la libertatea de conștiință și asociațiile religioase. Respectiva lege favorizează vizibil Biserica Ortodoxă Rusă în raport cu celelalte culte și confesiuni religioase. Astfel, legea consfințește și întărește drepturile organizațiilor cu o vechime mai mare de 50 de ani: Biserica Ortodoxă Rusă și religiile Islamică, Budistă și Mozaică. Pe lângă aceasta, Legea restrânge îngrijorător de mult drepturile și libertățile religioase ale celorlalte confesiuni și religii.

Desigur, decizia Dumei de Stat a provocat un val de reacții ferme, venite în primul rând din partea actualului Papă, Ioan Paul al II-lea, a Senatului American, a conducătorilor unor importante grupări neoprotestante americane ca cele ale Baptiștilor, Penticostalilor și Mormonilor, ca și a mai multor organizații ce militează pentru drepturile minorităților.

Suveranul pontif a trimis imediat o scrisoare președintelui rus Boris Elțin, în care își exprimă neliniștea și dezacordul față de noua legislație religioasă. În fapt, Papa Ioan Paul al II-lea a declarat că proiectul noii legi amenință supraviețuirea Bisericii Catolice în Rusia. Senatul Statelor Unite a votat retragerea ajutorului acordat Rusiei, în cazul în care Boris Elțin va promulga legea.

Președintele rus, aflat în momentul aprobării de către Duma de Stat a noii legislații religioase în vacanță, a fost pus în situația de a decide soarta legii. Apelând la dreptul său de veto, el, inițial, a blocat-o. Cu toate acestea, în cele din urmă a fost adoptată, intrând în vigoare de la data 1 octombrie 1997. Fără a cunoaște modificări esențiale față de prima variantă, noua Lege limitează considerabil libertatea de mișcare atât a denominațiunilor protestante și neoprotestante, cât și a Bisericii Catolice.

La data de 24 septembrie 1997 patriarhul Moscovei, care efectua o vizită pastorală în Odessa, aprecia că noua lege este destinată „să facă ordine în activitatea misionarilor străini care inundă Rusia”. De asemenea, Alexei al II-lea a declarat că legea „constituie un nou pas către perfecționarea unei legislații care să asigure securitatea și protecția drepturilor credincioșilor din Rusia”.

Adversarii noii legislații manifestă rezerve serioase față de textul legii, votat de o majoritate zdrobitoare alcătuită din deputați comuniști apropiați în mentalitate de ultranaționalistul Jirinovski. Casa Albă a declarat că regretă promulgarea unei legi „care restrânge libertatea religioasă”. O singură întrebare nu-și găsește însă răspunsul: cum este posibil ca membrii Partidului Comunist, care timp de 70 de ani a depus toate eforturile să distrugă din temelii Biserica Ortodoxă, astăzi au ajuns să voteze o lege care protejează aceeași Biserică?

Primirea noului ambasador al României la Vatican

Papa Ioan Paul al II-lea l-a primit în cursul lunii octombrie, în Cetatea Sfântă, pe noul ambasador extraordinar și plenipotențiar al României la Sediul Apostolic, Theodor Baconsky, care și-a prezentat scrisorile de acreditare. Întâlnirea a fost definită de Suveranul Pontif drept „un nou jalon în relațiile dintre Sfântul Scaun și nobilul popor român”. În cuvântul rostit cu acest prilej, Papa Ioan Paul al II-lea a arătat că Biserica are nevoie de practica reală a libertății religioase, de o viață democratică care să ofere aceleași șanse tuturor, precum și libertate de acțiune

pentru toți slujitorii cultelor, indiferent de confesiune. La rândul său, noul ambasador al României la Vatican a evidențiat relațiile excelente dintre Statul român și Sfântul Scaun, subliniind disponibilitatea noilor autorități de la București pentru o eventuală vizită a Papei în România. Dată fiind deosebita lor valoare, prezentăm în continuare cuvintele rostite cu acest prilej de Suveranul Pontif și E.S. Dl. Theodor Baconsky (textele au fost preluate și traduse din oficiosul Vaticanului, *Osservatore romano*, nr. 47/1997, pp. 4 și 7):

*Pentru o libertate religioasă autentică**

Domnule Ambasador,

1. Mă bucur că am prilejul de a o primi pe Excelența Voastră cu ocazia prezentării Scrisorilor ce o acreditează ca Ambasador extraordinar al României pe lângă Scaunul Apostolic. Această întâlnire constituie un nou jalon în relațiile dintre Sfântul Scaun și nobilul popor român, jalon care deschide calea unui dialog tot mai deschis și mai încrezător.

2. În mod deosebit sunt sensibil față de sentimentele cu care vă începeți noua misiune și față de convingerile mărturisite în cuvintele pe care tocmai mi le-ați adresat, precum și față de atenția dvs. cu privire la acțiunile Succesorului lui Petru și ale Scaunului Apostolic în viața internațională și în relațiile ecumenice. Vă rog să-i transmiteți Excelenței Sale Domnului Emil Constantinescu, Președintele României, salutul meu plin de considerație. Le doresc numai bine tuturor celor însărcinați cu înalta misiune de a sluji poporul român precum și tuturor locuitorilor țării.

3. Din decembrie 1989 încoace, România și-a regăsit autonomia și își dezvoltă toate sectoarele de activitate, pentru ca bogățiile țării să fie puse la dispoziția tuturor cetățenilor ei. Mă bucură eforturile pe care le fac Autoritățile în vederea întăririi instituțiilor democratice și ajutorării întregului popor să ia parte activ la viața publică, cu sentimente legitim patriotice. Asemenea tuturor contemporanilor noștri, compatrioții dvs., și cei tineri în special, au nevoie să primească o educație morală profundă. O astfel de formație furnizează principiile după care tinerii au posibilitatea să se orienteze în luarea unor decizii personale, în angajamentele lor în slujba țării și în relațiile fraterne și de solidaritate pe care trebuie să le cultive cu toate persoanele rezidente pe teritoriul României. Așa după cum chiar dvs. ați subliniat, ei trebuie să regăsească un sens profund al responsabilității personale și colective. În plus, prin aceasta se va ajunge și la dezvoltarea dialogului și a înțelegerii între toate componentele națiunii, în vederea întăririi unității sale interne și a participării active la edificarea marii Europe.

4. Vă este cunoscută atenția pe care o acordă Sfântul Scaun demnității și promovării persoanelor și popoarelor, precum și dorința noastră ca fiecare să-și regăsească un loc în viața națională și internațională pentru a-și putea aduce contribuția personală. În țara dvs., la fel ca în alte regiuni de pe continent, există minorități culturale și etnice precum și comunități umane apărute ca urmare a procesului de emigrație. Acestea reprezintă o bogăție care trebuie să fie pusă la dispoziția tuturor, pentru că ele contribuie, prin specificul și prin priceperile lor, la dezvoltarea națiunii și la strângerea legăturilor interumane. În sânul unei societăți,

* Discursul Sfântului Părinte, Papa Ioan Paul al II-lea.

orice opoziție întru grupuri de persoane, orice veleitate de a gândi că o comunitate oarecare venită din exterior și dornică de a se integra reprezintă un pericol, nu poate decât să dăuneze țării și instituțiilor acesteia, atât în interiorul cât și în afara frontierelor sale.

5. În România, chiar dacă ortodocșii reprezintă majoritatea, catolicii constituie o comunitate vie. Ei au dorința de a se pune la dispoziția fraților lor, angajându-se în toate domeniile vieții sociale. În mod deosebit prin rețelele de activități caritative, semne ale iubirii pe care Hristos a manifestat-o față de contemporanii Săi, comunitățile catolice își doresc din toată inima să vină în ajutorul celor mai defavorizați, fără deosebire de cultură sau de religie. Aceste comunități nu au altă dorință decât aceea de a eradica mizeria și, în același timp, de a contribui la cultivarea solidarității și la întrajutorarea frățescă între toți locuitorii țării, ceea ce favorizează unitatea națională.

Pe de altă parte, diferitele entități catolice locale se preocupă de formarea intelectuală, morală și spirituală a tinerilor români, ca ei să fie actorii și partenerii vieții publice de mâine, să-și respecte patria și să afle un sens vieții lor personale și comunitare. Pentru îndeplinirea acestei misiuni de folos obștesc, conform cu principiile Conciliului Ecumenic Vatican II (Cf. *Dignitatis humanae*, nn. 1-2, 13), Biserica are nevoie să se cultive o practică autentică a libertății religioase, o viață democratică veritabilă, prin care să se ofere tuturor aceleași posibilități de inițiativă și aceleași șanse, precum și libertate de acțiune ministeriului său cultural. Căci „libertatea Bisericii este un principiu fundamental în relațiile dintre Biserică și Autoritatea publică și orice putere civilă” (*Ibid.* n. 13). În mod deosebit, ținând seama de îndelunga sa experiență în domeniul învățământului școlar și universitar, este important ca Biserica să-și poată întreține și dezvolta proiectele educative proprii cu tinerii din România și să le poată oferi copiilor și adolescenților catolici învățământul catehetic care li se cuvine, în rând cu celelalte confesiuni religioase. În acest spirit, sper din toată inima să fie înlăturate obstacolele din calea restituirii bunurilor necesare libertății cultului și a religiei, bunuri care aparțineau Bisericii catolice înainte de 1948 și i-au fost abuziv confiscate. Sper că, într-un viitor apropiat, grație continuării unui dialog constructiv cu Autoritățile civile, comunitățile catolice vor putea observa semne concrete și pozitive în acest sens.

6. În vederea Anului 2000, reluând apelul lansat de Conciliul Vatican II, am dorit cu ardoare să-i îndemn pe toți ucenicii lui Hristos la dialog, pentru a parveni la unitatea deplină, care va fi o mărturie înaintea lumii (Cf. Enciclicei *Ut unum sint*, n. 1). În acest sens, i-am invitat pe membrii Bisericii catolice să-și intensifice colaborarea cu celelalte Biserici și comunități creștine și să se angajeze într-un ecumenism care să apropie de comuniunea deplină, respectând sensibilitățile și tradițiile fiecăruia și ținând seama în primul rând de ceea ce deja ne unește. Vă este cunoscut că credincioșii catolici de diferite rituri sunt pregătiți să urmeze această cale. În această perspectivă, mă bucur sincer de poziția spirituală din care vă abordați misiunea și de dorința dvs. de a contribui semnificativ la acest demers ecumenic.

7. Competențele dvs. în domeniul antropologiei, istoriei creștine și patristicii vă permit să cunoașteți culturile filosofice și spirituale orientale și latine. Prin urmare veți putea, mai bine ca oricare altul, Domnule Ambasador, să contribuiți la înmulțirea punților între tradițiile creștine diverse ale Orientului și Occidentului și la intensificarea relațiilor diplomatice bazate pe încredere între Sfântul Scaun

și țara dvs., bazate pe dorința de a apăra omul și popoarele. Într-adevăr, serviciul primordial pe care îl au de făcut Autoritățile popoarelor proprii este acela de a le ajuta să cultive pacea și întrajutorarea, izvoare de bucurie profundă și de propășire pentru persoane și de dezvoltare pentru comunitățile naționale.

8. În momentul când vă începeți misiunea de Reprezentant al României pe lângă Sfântul Scaun, permiteți-mi să vă adresez cele mai cordiale urări. Aveți asigurarea, Domnule Ambasador, că vă veți bucura întotdeauna din partea colaboratorilor mei de sprijinul și înțelegerea de care s-ar putea să aveți nevoie pentru ca activitatea dvs. să fie fructuoasă și să vă aducă toate satisfacțiile pe care le-ați putea aștepta.

Pentru Excelența Voastră, pentru întregul popor român și pentru conducătorii săi, doresc din toată inima abundența Binecuvântărilor divine.

*Ecumenismul este un marș spre unitate**

Sanctitate,

Îmi faceți astăzi favoarea de a mă primi în calitate de Ambasador al României, care are onoarea de a Vă prezenta Scrisorile de Acreditare pentru a păstra și aprofunda relațiile promițătoare stabilite între țara sa și Sfântul Scaun, după căderea regimului comunist. Sosesc pe aceste meleaguri împodobite cu prestigiul misterului și al gloriei intelectuale convins de faptul că misiunea mea va consta în esență în efortul de a contribui, cu toată modestia, nu numai la buna înțelegere dintre România și Sfântul Scaun, ale căror relații diplomatice s-au ameliorat progresiv, ci și la apropierea autentică dintre majoritatea ortodoxă a compatrioților mei și ansamblul lumii occidentale care își află, chiar în acest loc, centrul spiritualității sale și izvorul de viață mereu înflorit de suflul divin al Evangheliei.

Prea Sfinte Părinte,

Adevărul prim conform căruia succesul oricărei misiuni diplomatice se bazează pe virtutea creștină a dialogului dobândește aici, în Cetatea Vaticanului, o evidență în același timp impozantă și complexă. De aceea mi se pare firesc să îmi pun toată nădejdea în dialogul frățesc care se va lega între poporul meu, al cărui actual Președinte, Excelența Sa Dl. Emil Constantinescu, este un om de credință și *populus Dei*, căruia Sanctitatea Voastră a știut mereu să îi arate căile mântuirii. Doresc din toată inima ca efortul nostru comun să se îmbogățească de această *transparență* devenită, prin intermediul corpusului pseudo-dionisian, unul dintre cuvintele-cheie ale creștinismului latin. În același timp, mi se pare de dorit a nu sacrifica pragmatismul în favoarea retoricii și mai cu seamă a considera cu atenție această teribilă accelerare a Istoriei la care asistăm, nu fără a-i decela semnificațiile ultime. Vremea pe care o trăim reclamă un maximum de imaginație creatoare pusă în slujba unei responsabilități personale și comunitare crescânde. O asemenea exigență nu putea fi satisfăcută înainte ca ispitele utopice care au înșăngerat secolul nostru să nu fi fost definitiv îndepărtate.

Ne-am obișnuit deja să proclamăm „moartea ideologiilor“ și să ne bucurăm de aceasta. Prăbușirea ideologiilor totalitare ne-a deschis posibilitatea să redescoperim de acum înainte, în pragul unui viitor rațional previzibil, calea unității creștine. Este vorba, fără îndoială, de un drum delicat, de-a lungul căruia *puterea lăuntrică a slăbiciunii* evocată odinioară de către Sfântul Pavel, împreună cu *autoîmitarea*

* Discursul E.S. Dl. Teodor Baconsky.

la care ne îndeamnă forța morală a unui Soljenițin vor fi argumentele noastre cele mai convingătoare.

Sanctitate,

Peste doar câțiva ani, toții ucenicii Domnului vor sărbători – *Deo auxiliante* – începutul celui de al treilea mileniu creștin. Acest eveniment fundamental va reda Europei demnitatea religioasă odinioară eclipsată, oferindu-i totodată șansa unui bilanț exhaustiv și privilegiul unui nou început. Cu acest prilej, vom avea posibilitatea să ne afirmăm afinitățile tradiționale prea adeseori ignorate. De asemenea, vom avea posibilitatea să confirmăm faptul că voința noastră de a restaura comuniunea între „cei doi plămâni” ai creștinătății a fost suficient de clară pentru a se bucura de asistența Providenței. Mă număr și eu printre aceia care cred că ecumenismul, în care se manifestă înțelegerea izvorâtă din iubire a alterității confesionale, rămâne cea mai potrivită modalitate de construire a *imaginarului Europei unite*.

Prea Sfinte Părinte,

Eusebiu de Cezareea, cronicar al triumfului Bisericii în vremea împăratului Constantin, ne spune că fratele Prințului Apostolilor ar fi vizitat Scythia Minor pentru a aduce Vestea cea Bună și la strămoșii românilor. Mă rog lui Dumnezeu ca Sanctitatea Voastră, în calitate de Succesor al lui Petru, și Prea Fericirea Sa Patriarhul Teotist, în calitate de moștenitor al Apostolului Andrei, să contribuie la resuscitarea acestei fraternități originare. Aceasta stă în deplin acord cu angajamentul democratic al Guvernului meu, care dorește ca România să își recapete cât mai curând posibil locul în eminenta familie europeană. În același timp, traduce și întreaga disponibilitate a unui tânăr diplomat, mare admirator al Sanctității Voastre, care vă este recunoscător pentru primirea pe care i-ați rezervat-o și vă roagă să îi acordați prețioasa binecuvântare pontificală de care va avea nevoie de-a lungul întregii sale misiuni pe lângă Sfântul Scaun.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor este decis să revigoreze dialogul cu Bisericile Ortodoxe

După recenta reuniune a comitetului central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB), secretarul său general, pastorul Konrad Raiser, a anunțat că se va deplasa în Rusia la începutul anului 1998 pentru a încerca să rezolve tensiunile survenite între CEB și Biserica Ortodoxă Rusă. Pastorul Konrad Raiser a arătat că organizația pe care o conduce trebuie să-și „reexamineze relațiile cu Bisericile ortodoxe”, plecând de la constatarea unei anumite ambivalențe a participării ortodoxe la mișcarea ecumenică, ambivalență ce rezultă din tensiunile survenite între necesitatea unui angajament profund în favoarea unității, pe de o parte, și o viziune a Bisericii Ortodoxe ca fiind singurul model al unității creștine, pe de altă parte. „Este o dilemă obiectivă – a adăugat K. Raiser, și nu văd deocamdată nici o soluție”.

În concluzie, este nevoie de o serioasă reflecție asupra stilului de lucru al CEB, care ar putea conduce la îmbunătățirea relațiilor cu Bisericile Ortodoxe.

Întâlnire la Odessa între patriarhul ecumenic și patriarhul Moscovei

După eșecul de la Graz, când patriarhul ecumenic Bartolomeu I-ul și patriarhul Moscovei Alexei al II-lea au evitat întâlnirea din motive mai mult sau mai puțin clare, iată că la 24 septembrie 1997 cei doi au avut o întâlnire de lucru la Odessa (în Ucraina). Desigur, fiind cunoscute tensiunile din relațiile celor două patriarhate, este evident că această întâlnire are o importanță marcantă.

Comunicatul comun insistă asupra „caracterului fratern” și „rezultatelor fructuoase” ale întâlnirii (desfășurată pe parcursul a circa două ore). În cursul întâlnirii lor, cei doi patriarhi au examinat probleme delicate cum ar fi relațiile dintre Bisericile pe care le păstoresc, sau statutul canonic al comunităților ortodoxe din Estonia. De asemenea, au luat în discuție participarea Bisericilor ortodoxe la mișcarea ecumenică, cu referire (în special) la reacțiile negative ale acestora ce au culminat cu retragerea Bisericii Georgiei din Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB). Ambii patriarhi au recunoscut necesitatea ca Bisericile Ortodoxe să adopte o decizie comună asupra acestui subiect, înaintea desfășurării întâlnirii generale a CEB, care va avea loc la Harare (Zimbabwe) în decembrie 1998. Într-o manieră mai generală, ei au recunoscut și faptul că doar cooperarea inter-bisericească, săvârșită într-un spirit de dragoste fraternă, poate contribui realmente la depășirea situațiilor de criză. O soluție care merită, într-adevăr, să fie îmbrățișată de cât mai mulți ierarhi ortodocși.

Biserica Anglicană acuzată de ipocrizie

După cum poate fi constatat, nu numai Bisericile Ortodoxe sunt ținta unor atacuri (justificate sau nu) din partea presei și a altor organisme democratice. În Anglia, după ce Mișcarea Creștină a Homosexualilor și Lesbienelor (!) a anunțat că, în conformitate cu rezultatele unui sondaj realizat de membrii săi, 19 din 44 de episcopi diecezani au hirotonit persoane despre care știau că au întreținut relații de homosexualitate, militanții pentru drepturile homosexualilor au acuzat Biserica Anglicană de ipocrizie, afirmând că aproape o jumătate din episcopii săi ignoră o interdicție privind hirotonirea ca preoți a persoanelor ce întrețin relații homosexuale.

Rezultatele sondajului au fost difuzate înaintea unei dezbateri a Sinodului General al Bisericii Anglicane, cu privire la elaborarea unui document care să exprime poziția Bisericii față de relațiile sexuale.

Evident, Mișcarea Creștină a Homosexualilor și Lesbienelor ar dori să impună ridicarea oricărei interdicții referitoare la hirotonirea preoților și preoteselor homosexuali, respectiv lesbiene. Dacă după ce a acceptat hirotonirea femeilor a înregistrat numeroase demisii din rândul preoților săi, o decizie favorabilă împătimiților amintiți ar duce, cu siguranță, la catastrofe incalculabile în rândul respectivei Biserici.

Reuniunea episcopilor ortodocși din Franța

Adunarea episcopilor ortodocși din Franța, organizație ce manifestă la nivel național unitatea ortodoxă și coordonează activitățile comune ale diocezei, s-a reunit în data de 17 octombrie 1997 la Paris, sub conducerea mitropolitului Ieremia,

episcop al diocesei patriarhatului ecumenic din Franța. Episcopii întruniți au luat în discuție toate problemele pastorale cu care se confruntă. Ei au insistat asupra modalităților de a face cunoscută teologia Bisericii, prin intermediul credincioșilor ortodocși. De asemenea a fost luată în discuție insuficienta mediatizare a activităților bisericești, căutându-se metodele unei mai bune folosiri a mijloacelor mass-media.

Moartea Maicii Tereza

În vârstă de 87 de ani, Maica Tereza a murit la Calcutta la începutul toamnei trecute (5 septembrie 1997). Mii de cetățeni îndurerăți de moartea ei au participat la funeralii. Siciul cu trupul său neînsuflețit a fost transportat la biserica Sf. Thomas de o ambulanță acoperită de flori, fiind însoțit de 60 de călugărițe ale ordinului înființat de Maica Tereza.

Un oficial al Vaticanului, Arhiepiscopul John Foley – președintele Consiliului Pontifical pentru Comunicări Sociale, a precizat că Maica Tereza nu poate fi canonizată decât după cinci ani: „Această amânare are drept scop evitarea unui entuziasm de moment după moartea unei persoane și dovedirea faptului că există o admirație solidă pentru sfințenia acelei persoane“. Oficiali ai Vaticanului vor analiza scrierile potențialei sfinte, pentru a se convinge că ele nu contravin dreptei credințe, apoi vor aduna mărturii concrete asupra sfințeniei sale, mai ales vor încerca să obțină informații asupra unor minuni săvârșite de Maica Tereza. „Miracolul reprezintă, dacă vreți, garanția divină a sfințeniei unei persoane“, a afirmat Arhiepiscopul Foley. El a subliniat că va fi nevoie de dovada măcar a unui miracol înainte de beatificarea Maicii Tereza. Miracolul trebuie să fie rezultatul rugăciunii unei persoane către Maica Tereza, implicând o vindecare a unei boli sau infirmități, vindecare căreia medicinei să nu-i fi găsit nici o altă explicație.

Mai mult de 26 milioane de pelerini vor vizita Roma în anul 2000

Circa 26 milioane de pelerini sunt așteptați să viziteze Roma în anul 2000, spre a lua parte la manifestările organizate de Vatican cu prilejul sfârșitului acestui mileniu. Într-o conferință de presă desfășurată la Vatican, organizatorii au dat publicității textul acordului dintre Sfântul Scaun și guvernul italian, în care sunt stabilite obiectivele principale ale festivităților din anul 2000. La Roma au început deja lucrările de restaurare a sute de monumente. De asemenea, Vaticanul a anunțat că va realiza o infrastructură operativă și eficientă de transmitere a informațiilor, în urma unui acord semnat cu radio-televiziunea italiană RAI.

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Pr. Tomáš Špidlik S. J., **Spiritualitatea Răsăritului Creștin**, volumul I: Manual sistematic, traducere și prezentare de diac. Ioan I. Ică jr., cuvânt înainte de P. Marko I. Rupnik S. J., Sibiu, Editura Deisis, 1997, 480 pp.

Înainte de toate trebuie să spunem, fără nici o exagerare, că, prin traducerea și editarea monumentalei monografii a părintelui iezuit Tomáš Špidlik, *Deisis* se impune definitiv ca una din cele mai valoroase edituri românești de carte teologică. Prin ritmicitatea și calitatea aparițiilor sale, pe de o parte, ca și prin acuratețea și profunzimea tuturor prefețelor semnate de diac. Ioan I. Ică jr., pe de altă parte, ea reușește să atingă nivelul unor edituri consacrate ca cea a Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Anastasia sau Ars Longa.

Publicată în celebra colecție *Orientalia Christiana Analecta* (nr. 206), cartea părintelui Špidlik (editată în 1978 la Roma cu titlul original *La Spiritualité de l'Orient chrétien*) ne oferă – după cum putem afla din textul de pe coperta a 4-a a ediției românești – „cea mai amplă panoramă asupra spiritualității ortodoxe efectuată până acum”. Precum în cazul multor alte apariții ale editurii Deisis, și aceasta este precedată de o amplă introducere semnată de diac. Ică jr.: „Un «starep» de la Roma: Părintele Tomáš Špidlik S.J.” (pp. 5–20). Aici, încă din prima pagină ne întâlnim cu mirabilul părinte iezuit, al cărui portret evocă „împietirea rară de intelectualitate, spiritualitate monahală și profetism eclesial, pe un fond personal de o admirabilă discreție, de spirit copilăresc și umor jucăuș” (p. 5). Urmează prezentarea minuțioasă a vieții lui T. Špidlik, care, ca teolog catolic, a înțeles să urmeze în studiile sale direcțiile de cercetare inaugurate de celebrul părinte Irenée Hausherr S.J. și de părintele Ivan Kologrivov S.J., ambii profesori la Institutul Pontifical Oriental. Viziunea părintelui T. Špidlik le va depăși pe cele ale predecesorilor „într-o perspectivă mai largă, menită să valorizeze adecvat rolul diferențelor și al particularităților naționale și culturale în îmbogățirea identității spirituale creștine comune” (pp. 10–11). Rolul decisiv al acestei orientări l-a avut contactul cu opera lui Vladimir Soloviev, celebrul sophianist rus dovedind încă o dată fecunditatea direcției spiritual-ortodoxe pe care a promovat-o. „Fidel principiilor sale, părintele T. Špidlik și-a consacrat întreaga operă și existență prezentării

congeniale, pozitive a spiritualității ortodoxe răsăritene în duhul ei propriu” (p. 12). Desigur, acest mod de a prezenta Răsăritul creștin i-a creat multe neplăceri teologului ceh, colegii săi de la Roma acuzându-l în repetate rânduri „că n-ar reflecta punctul de vedere catolic și scolastic oficial în prezentarea tradițiilor spirituale răsăritene, acceptate insuficient de critic” (p. 12). Și totuși Providența i s-a arătat favorabilă când, după încheierea Conciliului Vatican II, influența „răsăriteană” a gândirii părintelui Špidlik a început să se răspândească tot mai mult în cercurile oficiale ale Vaticanului (în special după înscăunarea actualului Papă, Ioan Paul al II-lea): „O serie din ideile părintelui T. Špidlik se regăsesc întocmai în gesturile, declarațiile și enciclicele lui Ioan Paul II, care se resimt incontestabil de același patos al urgenței reconcilierii în diversitate între cele două emisfere spirituale ale creștinătății, răsăriteană și occidentală. Politica răsăriteană a Vaticanului va cunoaște astfel o dramatică reorientare spre formula chiriometodiano-solovieviană a unității. Discursul uniformității este abandonat în favoarea unei retorici a diferenței și într-o exaltare entuziastă a valorilor Orientului” (p. 15). Punctul culminant va fi atins însă abia în anul 1995 când, în timpul Postului Mare, T. Špidlik va fi invitat să călăuzească meditațiile Sfântului Părinte și ale membrilor curiei pontificale (textul acestor meditații, publicat în volumul *Il cammino dello Spirito* la Roma, în 1995, a fost tradus în română de E. W. Fărtaș și Ch. Tămaș, și publicat la Editura Ars Longa din Iași în 1996, sub titlul *Calea Spiritului*). În urma acestui program meditativ Papa Ioan Paul al II-lea a decis crearea primei capele ortodoxe din inima Vaticanului, numită *Redemptoris Mater*. Aceasta „reprezintă – arată I. Ică jr. – nu numai canonizarea oficială a testamentului său spiritual (al părintelui T. Špidlik – n.n.), ci vrea să exprime cu forță imaginii noua viziune sobornicească despre Biserică după care se orientează tot mai hotărât Roma în timpul actualului pontificat. Mesajul ei în culori exprimă viguros noua filosofie divino-umană chiriometodiană a unității în diversitate aflată la baza eforturilor actuale ale Romei de a pune capăt scandalului divizionii creștinilor din mileniul doi, eforturi inspirate de convingerea tot mai limpede că Biserica mileniului trei nu poate fi decât una a unității reconciliate între Apus și Răsărit sub semnul unei divino-umanități realizate” (p. 17). În acest punct al introducerii sale, teologul sibian adaugă o

notă care, în opinia noastră, este miezul întregului text introductiv. Dată fiind valoarea ei cardinală, o reproducem în întregime.

„O schimbare spectaculoasă de curs și, să recunoaștem, o provocare a cărei amploare și deschidere sunt departe de a fi percepute în întreaga lor dimensiune de către ortodocșii de astăzi. Prăbușirea comunismului în țările ortodoxe n-a dus, cum se aștepta, la eliberarea unei perspective teologice răsăritene dinamice. (Faptul e valabil sub alte forme și pentru Bisericele greco-catolice unite, baricatele în mentalități preconciiliare necretoare). Dimpotrivă, asistăm la fenomene de recul și repliere necritică pe pozițiile traditionalist-conservatoare și obsesii naționaliste însoțite de teama de dialog și de refuzul provocărilor impuse atât de modernizarea socială și culturală, cât și de relansarea spectaculoasă a unei noi viziuni despre ecumenicitate din partea Occidentului creștin. În timp ce acesta evoluează spre unitate în diversitate, Răsăritul ortodox oferă spectacolul diviziunilor naționaliste și blocajelor intelectuale și sociale, un dezolant refuz al provocărilor și ecumenicității, în ultimă instanță un refuz al provocărilor prezentului și viitorului. Lor li se preferă comoditatea clișeeleor ideologice ortodoxiste, izolaționismul liturgic, apologia stagnării și a istoriei glorificate, ceea ce a dus la o înțelegere închisă a Divino-umanității reduse în ultima instanță la un simplu ellișeu autoflatant, exclusivist și autarhic, lipsit de perspective și dinamism. Mai mult ca oricând, epoca actuală are nevoie de o teologie răsăriteană spirituală și socială, ecumenică și culturală, generoasă și deschisă, capabilă să inspire omul modern, și să reacționeze pozitiv, iar nu simplu defensiv, la «presiunea istoriei», dovedind vitalitatea resurselor ei» (pp. 17–18, nota 36).

Cel puțin trei sunt meritele întrutotul remarcabile ale notei citate: 1. relevarea valorii Conciliului Vatican II și a consecințelor sale pan-bisericești; 2. sesizarea principalelor carențe ce marchează Răsăritul ortodox și 3. schițarea unui adevărat program al viitoarelor demersuri teologice ortodoxe deschise dialogului interconfesional. Pentru prima oară, un teolog ortodox român apreciază pozitiv Conciliul Vatican II. Spre deosebire de alți autori (dintre care îl numim aici doar pe părintele D. Stăniloae) care au comentat evenimentul desfășurat la Roma între 1962 și 1965, diac. Ioan I. Ică jr. analizează și asimilează rezultatele lucrărilor conciliare eliberat de orice prejudecată „ortodoxistă”, deci implicit anticatolică, relevând „schimbarea de paradigmă” în curs de desfășurare în sânul lumii creștine occidentale.

Prezentul volum al părintelui Tomáš Špidlik reprezintă „un sfert” din uriașa sinteză dedicată Răsăritului ortodox. Celelalte trei volume se intitulază *Rugăciunea* (vol. II), *Monahismul* (vol. III), și *O altă viziune despre om și societate. «Ideea*

rusă» (vol. IV). Cuprinsului opului în discuție, structurat în treisprezece capitole, acoperă toate dimensiunile fundamentale ale spiritualității ortodoxe: I. Izvoare, II. Viața în Dumnezeu, III. Viața cea nouă, IV. Antropologia creștină, V. Cosmologia spirituală, VI. Sociologia spirituală, VII. *Praxis*-ul negativ, VIII. Fuga de lume și depărtarea de trup, IX. Lupta duhovnicească, X. Curățirea de patimi, XI. *Praxis*-ul pozitiv, XII. Rugăciunea, XIII. Contemplația. Cum spațiul nu permite o prezentare exhaustivă, ne vom mulțumi cu o lectură „transversală”, urmărind în desfășurarea ei de-a lungul a două capitole – IV. Antropologia creștină (pp. 116–154) și X. Curățirea de patimi (pp. 300–314) – o singură temă majoră a gândirii patristice: cea antropologică (cu toate implicațiile ei soteriologice).

De o erudiție copleșitoare, părintele T. Špidlik se orientează fără greș în puzderia de texte ascetice și mistice răsăritene, neomițând nici un autor important de la Sfântul Iustin, Origen și Evagrie până la Vladimir Soloviov, Paul Evdokimov și Vladimir Lossky. Marile tradiții pe solul cărora s-a întrupat revelația hristică nu sunt nici ele uitate. În mod constant este „cântărit” raportul dintre creștinism și iudaism sau dintre creștinism și elenism, cum se întâmplă chiar în prima secțiune a capitolului consacrat antropologiei, secțiune intitulată „Cunoașterea de sine”: „Gândirea creștină a preluat și prelungit cuvântul gravat pe frontonul templului din Delfi și transmis de către Socrate: γνῶθι σεαυτόν (Cunoaște-te pe tine însuși!). În această linie se înscrie și faimoasa omilie a Sfântului Vasile cel Mare asupra versetului 15, 9 din Deuteronom: *la seama de tine însuși!*” (p. 116). După ce surprinde continuitatea dintre gândirea creștină și cea a Greciei vechi, părintele Špidlik evită reducționismul favorabil culturii precreștine („păcat” care marchează opera celebrului A. J. Festugière), arătând că spre deosebire de scriitorii păgâni „pe scriitorii creștini îi interesează mai cu seamă legăturile cu Dumnezeu, fie că e vorba de originea omului, de situația sa concretă sau de raporturile sale cu lumea” (p. 117). Cunoașterea de sine, în varianta ei încreștinată are la temelie virtutea smereniei, de care este legată până la identificare deplină: „Smerenia este înainte de orice cunoașterea de sine, recunoaștere a limitelor slăbiciunii omenești. Și pentru că e cunoașterea de sine a unui păcătos, ea înseamnă pentru acesta faptul de a fi conștient de mizeria sa și a se osândi pe sine însuși: «Începutul mântuirii pentru orice om este a se osândi pe sine însuși»” (p. 119). Firește, partea centrală a unui capitol dedicat antropologiei creștine nu poate fi decât somato-psihoneumatologică. În ce privește sufletul, Părinții „definesc bucuros omul cu cuvintele lui Platon: τὸ οὐράνιον φυτόν, planta cerească, «din pricina demnității sufletului nostru»” (p. 123). Un alt element important al structurii ființei umane este duhul (gr. *pneuma*). Greu de spus „ce

anume reprezintă ceea ce autorii duhovnicești numesc «duhul omului» (p. 126). Totuși, pe baza textelor patristice putem conchide că pneuma „este o formă inferioară sau partea aceleiași forțe destinată să săvârșească lucrurile vieții pământești” (Sf. Teofan Zăvorâtul). În fine, un alt element „psihic” al umanului este inima: „inima este câmpul în care se dă bătălia împotriva vrăjmașilor lui Dumnezeu – citim într-una din frumoasele pagini ale *Omiliilor duhovnicești* atribuite Sfântului Macarie cel Mare. Dar prin aceasta, vocația inimii este și aceea de a uni Creatorul cu întreaga Sa creație” (p. 143). Trupul nu poate fi nici el uitat, mai cu seamă că după înviere „trupul omenesc este «capabil de nemurire»” (Sf. Irineu). De aceea, „învierea trupurilor este o învățătură esențială a creștinismului” (p. 147). T. Špidlik îi apără justificat pe Origen și Evagrie, subliniind că „dacă pentru avva Evagrie, trupul înviat nu mai este «carnal», ci «spiritual», «angelic», el este întotdeauna alcătuit din patru elemente, deci material” (p. 147).

Niciodată Părinții nu au fost interesați de antropologie într-un sens pur speculativ și abstract. Structura de profunzime a sufletului omenesc i-a interesat dintr-un motiv pur pragmatic: spre a ști mai bine cum anume se pot despătimi, purificându-se de viciile care împiedică *îndumnezeirea* (gr. *theosis*). Capitolul antropologic al lucrării părintelui Špidlik e astfel într-o strânsă legătură cu capitolul dedicat despătimirii, cel din urmă fiind pregătit de cel dintâi. Practic, capitolul X „Curățirea de patimi” este prelungirea și împlinirea capitolului IV „Antropologia creștină”. În prima sa secțiune („Patimile – «Boliile sufletului»”) ne este prezentată viziunea patristică asupra patimilor plecând de la teoriile filosofilor greci despre acestea. Astfel, „pentru scriitorii răsăriteni, patimile nu pot fi nici bune, nici indiferente. Prin natura sa, sufletul e chip al lui Dumnezeu. Ca urmare a păcatului însă, el s-a îmbărcat în diverse patimi. Scopul făptuirii (*praxis*) e dezbrăcarea de aceste *πάθη*. În folosirea acestor noțiuni însă, scriitorii creștini antrenează din ce în ce mai mult semnificații noi, necunoscute filosofiei platonice sau stoice, făcând de asemenea multe distincții subtile” (p. 301). Adevărate boli ale sufletului, generate de demoni, patimile reprezintă acele puteri (facultăți) ale sufletului devenite primejdioase „fiindcă spiritul a pierdut controlul asupra lor” (p. 302). Începutul și șansa izbăvirii de patimi ne-o oferă Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos: „Întrupându-Se, Lógosul a asumat natura umană pătimitoare și stricăcioasă, dar fără înclinația spre rău. Această nouă natură – fuziune a naturii umane dinainte de cădere cu cea de după cădere – a servit ca instrument în lupta lui Hristos împotriva puterilor răului” (p. 303). Spre deosebire de mesalieni, care vedeau nepătimirea (*apatheia*) ca pe o suprimare a părților irascibile și concupiscentă ale sufletului, avva Evagrie – reprezentant ilustru al asceticii

ortodoxe – „spune pe drept cuvânt că nepătimirea nu implică suprimarea nici a părții irascibile (θυμός), nici a părții concupiscente (ἐπιθυμία) pe care mai degrabă le purifică: astfel, făptuirea (*praktiké*) este «metoda duhovnicească ce purifică partea pătimasă a sufletului», fiindcă aceasta din urmă trebuie să lucreze conform naturii sale: partea concupiscentă sau poftitoare dorind virtutea, iar partea irascibilă sau iuțimea luptând împotriva demonilor” (p. 309). Deci nu distrugerea afectelor sufletești este scopul ascezei, ci reorientarea lor într-o direcție benefică vieții spirituale. Idealul nepătimirii – arată T. Špidlik – este admirabil tematizat de V. Lossky, care îl vede realizat în Fecioara Maria: „Ea reprezintă culmea sfințeniei... Ea a fost fără păcat sub dominația universală a păcatului” (p. 311). Cu maximă profunzime, după prezentarea icoanei marianice ni se revelează adevărata natură a nepătimirii: „Departate de a fi o insensibilitate moartă, nepătimirea creștină e mai degrabă «focul mistuitor» de care vorbește Biblia, focul dumnezeiesc. Prin urmare, există o legătură intimă și un raport de reciprocitate între nepătimire și iubire” (p. 313). Desigur, un capitol „ascetic” nu se poate încheia decât printr-o prezentare a „semnelor nepătimirii”: „Semnul prin excelență al nepătimirii e acela de a nu mai fi tulburat de gânduri, de a fi imperturbabil «în fața amintirilor»”.

Sufletul este până într-atât stăpânul gândurilor sale, încât se poate folosi de unele pentru a le alunga pe altele, așa cum «un cui se scoate prin altul».

Dar mai mult decât gândurile – și aici avva Evagrie anticipează psihanaliza modernă – visurile sunt cele ce descoperă starea profundă a sufletului. Avem dovada nepătimirii atunci când voșc-ul sau mintea «rămâne calmă în fața vedeniilor din timpul somnului».

În sfârșit, starea de rugăciune fiind ca un «barometru al vieții duhovnicești», dovada nepătimirii o avem atunci când ne rugăm «neîmprăștiat», când «mintea» începe să-și vadă propria lumină” (p. 313).

Dacă am preferat pentru sumara prezentare întreprinsă mai sus cele două capitole cu conținut ascetic și antropologic din *Spiritualitatea răsăritului creștin*, faptul se datorează dorinței noastre de a evidenția valoarea deopotrivă teoretică și practică a monumentalei sinteze. Subtitlul de „Manual sistematic” dă seama nu atât de valențele pedagogice și didactice ale cărții părintelui Tomáš Špidlik, cât mai ales de valențele ei practice (în sensul *Tratatului practic* al lui Evagrie, de exemplu). Ea poate călăuzi nu numai speculațiile teoretice asupra spiritualității răsăritene, ci și (mai ales) asumarea și trăirea ei deplină.

Noi toți, fie preoți, călugări sau simpli credincioși, fie profesori sau studenți, putem primi opera mirabilului iezuit iubitor-de-ortodoxie ca pe un dar neprețuit. Darul Cetății eterne către mult-încercatul Răsărit creștin.

ROBERT LAZU

Jean Claude Barreau, *Biografie de Jésus*, Paris, Librairie Plon, 1993, 172 pp.

Autorul – care afirmă despre sine că e creștin disident, dar credincios – ne spune că a scris aceasta biografie ca agnostic f  r să țina seama de credința sa (p. 164). De asemenea, autorul recunoaște că a scris o istorie științifică a vieții lui Iisus este un lucru foarte dificil intruc  t există doar câteva date care atestă existența fizică a lui Iisus aflătoare    Tacit, Pliniu cel T  n  r și Josephus Flavius și nu există nici un alt document privitor la persoana și viața lui Iisus, afară de Noul Testament. Deci, totul depinde de cum interpretăm valoarea documentară a Noului Testament. Autorul mai recunoaște faptul că,    perioada redactării Evangheliilor, a Faptelor și Scrisorilor Apostolilor, viața publică a lui Iisus era încă vie    mintea contemporanilor și, prin urmare, evangheliștii nu puteau scrie oricum, ci trebuiau să fie c  t mai fideli    realitatea evenimentelor din timpul vieții Mântuitorului (p. 7). Dar, suprinz  tor, scrie la p. 136 că Biserica este aceea care a redactat evangheliile    diferitele ei comunități. E greu de crezut că autorul nu și-a dat seama de acest   imensă contradicție. A doua afirmație    era înșă necesară, după cum reiese din cursul lecturii, că să pună la îndoială cele afirmate de evangheliști, ceea ce, firește, ca să folosim un eufemism, nu e deloc corect. Înainte, înșă, de a intra    miezul cărții, să subliniem faptul că autorul, ca și Renan, scrie cu multă căldură și admirație despre Omul Iisus.

   privința nașterii Mântuitorului, autorul, deși nu exclude Betleemul, spune că, totuși, Nazaretul este locul cel mai probabil (p. 10).    aceeași pagină    citează pe Ioan (1, 45–46): „Filip l-a întâlnit pe Natanael și i-a spus: Noi am găsit pe acela despre care a scris Moise... El este Iisus fiul lui Iosif din Nazaret”. Autorul consideră că dacă Iisus s-ar fi născut    Betleem, Filip ar fi subliniat lucrul acesta, intruc  t Galileea și Nazaretul, îndeosebi, nu se bucurau de o bună reputație   tre cei din Iudeea. Este limpede înșă că Iosif fiind din Nazaret și trăind    Nazaret, unde trăise și Iisus, Filip n-avea de ce să sublinia faptul că,   nt  mpl  tor, Iisus se născuse    Betleem. Pentru Barreau, steaua, magii, păstorii, glasurile din cer etc. fac parte din „născocirile” tradiționale care   nșoțeau nașterile tuturor eroilor din ținuturile mediteraneene (p. 112). Dar când narează despre ducerea la templu, când Iisus avea 12 ani (relat  t   numai de Luca 2, 41–51), scrie că Luca știa acest episod chiar de la martor  , mama lui Iisus, pe care el trebuia s-o fi cercetat atunci când, după cum    scria lui Teofil chiar la începutul Evangheliei, a făcut „cercetări cu deamănuntul asupra tuturor acestor lucruri chiar de la ob  rșia lor” (Luca 1, 3). Dar dacă Luca știa amănuntele cu aea ducere la templu chiar de la mama lui Iisus, tot de la ea va fi aflat și „născocirile” despre care vorbește Barreau. Ceea ce i-a spus Maria, mama

lui Iisus, lui Luca despre ducerea la templu se găsește    paragrafele citate mai sus. Dar Barreau,    ciuda celor spuse chiar de el, nu-l crede pe Luca și dă o versiune proprie, într-adevăr o „născocire”, deși repetă că acest episod nu se poate explica decît prin contactul direct dintre mama lui Iisus și Luca. Deși Luca spune foarte limpede că părinții lui Iisus se duceau    fiecare an de Paști la Ierusalim, și că, atunci c  nd Iisus avea 12 ani, l-au luat și pe el, de Paști, la Ierusalim, Barreau spune că de data aceasta Iisus a fost luat de părinții lui cu prilejul unui pelerinaj (deci, nu de Paști – nota mea) la Ierusalim spre a i se face lui Iisus Bar-mitzva (care nu se face la 12 ani, ci la 13 ani – nota mea) și încă    mod solemn,    cadrul unei mari sărbători familiale. La înapoiere înșă, Iisus „a fugit”, aș   cum fug uneori adolescenții și cum a fugit și Buddha la aceeași v  rst   (dar Buddha n-a fugit la 12, ci la 29, deci, nu la aceeași v  rst  . De altfel, nu se poate spune despre un copil de 12 ani că e adolescent – nota mea). Mai departe, Barreau spune că Iosif și Maria, văzând că Iisus nu e cu ei, au crezut că este cu tovr  rșii lor de drum. (Deci n-a fost o mare sărbătoare familială, de vreme ce nu fuseseră nici rude de-ale lui Iosif sau Maria, nici surori sau frați de-ai lui Iisus). Abia seara au văzut că Iisus lipsește, și Iosif și Maria, înapoindu-se la Ierusalim, l-au găsit nu în templu, cum spune Luca, ci în piața din fața templului și Maria i-a spus: „Fiule, pentru ce te-ai purtat aș   cu noi? Iată că tatăl tău și cu mine te-am căutat cu îngrijorare”.   nc   o dovadă, pentru Barreau, că Iosif era tatăl adevărat al lui Iisus. Să nu-i fi trecut lui Barreau prin minte că Iosif ar fi putut fi tatăl vitreg al lui Iisus și că, desigur, Maria nu i putea spune lui Iisus: „tatăl tău vitreg”? Iată că tot vorbind de „născocirile” altora, Barreau ne oferă „născociri” proprii.

Am spus tată vitreg pentru că Barreau scrie că este o certitudine istorică faptul că Iisus a avut frați și surori (p. 12).    sprijinul celor afirmate, el    citează pe Luca (2, 7). Acesta spune despre Maria, când relatează nașterea lui Iisus: „Și l-a născut pe fiul ei cel întâi născut”. Luca înșă precizează: „Fiul ei”,   nțeleg  ndu-se că nu și al lui Iosif. Dar Barreau, biziundu-se pe acest   mărturie a lui Luca, fără s-o înțeleagă, și pe lista fr  ților a lui Iosif (Marcu 6, 3), face din Iisus fiul cel mai mare, pe c  nd el era cel mai mic. Din tot ce au scris evangheliștii, ca și din tot ce s-a spus mai sus, reiese că acești frați și surori erau copiii lui Iosif. Aș   se explică ostilitatea fr  ților și surorilor fața de Iisus și, mai ales, faptul că, de pe cruce, Iisus i-a spus lui Ioan să aibă grijă de mama sa, iar mamei sale i l-a arătat pe Ioan care va avea grijă de ea ca un fiu. Dacă frații și surorile lui Iisus ar fi fost și copiii Mariei, ar mai fi trebuit să aibă grijă de mama lor altcineva? Iosif nu mai putea să aibă grijă de Maria pentru că el murise înainte ca Iisus să-și înceapă viața publică.

Iată și un mic amănunt care spune mult despre spiritul în care este scrisă acest   biografie. Vorbind

despre deosebirea dintre Ioan Botezătorul (care era îmbrăcat cu haine din păr de cămilă și se hrănea cu lăcuste și miere sălbatică) și Iisus, Barreau spune, între altele, că Iisus se îmbrăca la fel cu toată lumea și mânca și bea cu *plăcere, mai ales vin*, citându-l pe Matei (11, 18-19). Dar iată textul lui Matei: „A venit Fiul omului mâncând și bănd...”. Compararea între cele două texte (sublinierile sunt ale mele) este grăitoare.

Referitor la minunile Mântuitorului, Barreau spune că ele au fost considerate ani în șir ca o dovadă a puterii supranaturale a lui Hristos, dar că acum ele sunt mai degrabă un obstacol în citirea evangheliilor, întrucât noi trăim într-o lume tehnică, materialistă și nu mai credem în minuni. De altfel, spune el, aceste istorisiri care par că țin de miraculos, sunt în realitate un fel de reportaje ale unor lucruri văzute (pp. 44-45).

După cum se vede, autorul vorbește, neautorizat, în numele tuturor și nici prin gând nu-i trece că mai pot fi oameni care socotesc că un fir de iarbă e o minune tot așa de mare ca și big-bang-ul astronomilor, care, și el, ne poate duce cu gândul la Ioan (1, 1-3). De aceea, când vorbește despre nunta de la Cana (p. 73) nici nu pomeneste despre transformarea apei în vin, deși îl indică pe Ioan (2, 10), ci spune că lui Iisus îi plăcea vinul bun de la Cana și că „nunul” i s-a adresat lui Iisus, și nu mirelui, ca să-i spună: „dar tu ai ținut vinul cel bun până acum” (Ioan 2, 7-9).

Și să nu uităm: Hristos n-a făcut niciodată minuni numai ca să-și arate puterea supranaturală. A făcut-o numai ca să ajute pe cei în nevoie.

Barreau citează doar trei (vom vedea însă că sunt... patru!) dintre minunile făcute de Iisus.

Iată-le: 1. În drum spre casa lui Iair, a cărui fiică trăgea să moară, o femeie care suferea de 12 ani de o scurgere de sânge, se atinge de haina lui Iisus și se vindecă. Ajuns la casa lui Iair, Iisus găsește fata moartă. O apucă de mână și-i spune: „Fetițo, scoală-te!”. Și fata s-a sculat (Marcu 5, 21-42).

2. Iisus și discipolii se află în corabie pe lacul Tiberiadei. Se pornește brusc o furtună și corabia e în primejdie să se scufunde. Discipolii, speriați, îl trezesc pe Iisus care dormea și Iisus ceartă vântul și valurile înfuriate care s-au potolit și s-a făcut liniște (Luca 8, 22-24).

3. Pe când Iisus se afla pe malul lacului, un tată aduce pe fiul său bolnav. Acesta are un puternic atac de epilepsie, iar Iisus îl apucă de mână și copilul își revine la normal (Marcu 9, 19-22).

Comentând cele trei minuni, Barreau spune că în cazul femeii nu e nimic miraculos și ne dă exemplul romancierii Marie Cardinal căreia, în urma unui șoc emoțional, i-au încetat brusc scurgerile de sânge. La fel și cu femeia din evanghelia lui Marcu; emoția simțită la atingerea haincii lui Iisus a făcut să-i înceteze hemoragia. Furtunile de pe lacul Tiberiadei, ca și acelea de pe lacul Annecy, încep și se termină brusc. Lasă să se

înțeleagă, deci, că între cearta lui Iisus și încetarea furtunii a fost o simplă coincidență. În sfârșit, a treia minune: o criză obișnuită de epilepsie (pp. 45-48). Prin urmare, nici un miracol, încheie Barreau care, însă, „a uitat” să mai comenteze învierea fetei lui Iair, așa cum nu va pomeni nici de faptul că Iisus a mai înviat pe fiul văduvei din Nain (Luca 7, 12-15), a însămătoșit pe fiul unui slujbaş împărătesc, fiu care era pe moarte (Ioan 4, 46-53), iar învierea lui Lazăr (Ioan 11, 1-4) o va numi vindecare. Tot așa nu va vorbi de nici una din vindecările miraculoase făcute de Iisus: orbi, leproși, oameni cu mâna uscată sau care de ani de zile nu puteau să umble etc., etc., pentru că unele sunt „explicabile”, așa cum le-a explicat pe cele trei, iar celelalte sunt, după el, fantezii „legendare”. Dar atunci cum rămâne cu fidelitatea evangheliștilor față de „evenimentele” petrecute în timpul vieții lui Iisus, fidelitate pe care o recunoaște evangheliștilor care nu puteau să scrie oricum și, cu atât mai puțin „fantezii legendare”?

La fel și cu prezicerea despre căderea templului. Pentru Barreau, este evident că acele cuvinte au fost puse în gura lui Iisus de către comunitățile creștine care au redactat textul evangheliilor în ultima lor formă, după anul 70, dată la care romanii au distrus templul din Ierusalim. E foarte ușor să prezici viitorul după ce acesta s-a împlinit, spune el. Dar, după 70, mai trăiau încă dintre evangheliști: sigur mai era în viață Ioan. Și cum ar fi îndrăznit comunitățile creștine a căror credință și respect față de apostoli și evangheliști erau, desigur, mult mai mari decât ale unui „creștin disident”, să modifice textul evangheliilor, când cel puțin unul dintre ei mai trăia încă?

Înmulțirea păinilor este prezentată la fel de cei 4 evangheliști. Numai Ioan mai adaugă: „Oamenii aceia când au văzut minunea pe care o făcuse Iisus, ziceau: «Cu adevărat acesta este prorocul cel așteptat de lume»”. La Barreau însă, înmulțirea păinilor e legată de complotul zeloților de a-l proclama rege pe Iisus (pp. 102-105). În acest scop, șefii zeloților au convocat un mare număr de partizani pe țărmul de răsărit al Tiberiadei, într-un loc deșert unde, datorită lui Iuda care, după Barreau, făcea și el parte dintre zeloți, și lui Simon, zelotul, s-a oprit și corabia cu Iisus și ceilalți discipoli. Iisus, văzând acea mare mulțime, și-a dat seama că i s-a întins o cursă, dar, făcându-i-se milă de acei oameni, a rămas și a început să le vorbească. Seara s-a pus problema hrănirii acelei mulțimi și, după cum știm, Iisus a binecuvântat cele cinci pâini și cei doi pești și toată acea mulțime a mâncat și s-a săturat. Barreau, însă, spune, uitând iarăși de „fidelitatea evangheliștilor”, că, în realitate, Iisus s-a apucat să organizeze în mulțime colectarea alimentelor existente și, astfel, toți au mâncat pe săturate, fără să fie vorba de vreo minune.

Faptul că n-au reușit în acțiunea lor, pentru că Iisus s-a retras, pe nesimțite, la munte, i-a făcut pe

zeloți – afirmă Barreau – să spună între ei despre Iisus: „Cine mai poate acum să-l asculte?”. Numai că Barreau este iarăși „născocitor”. Cuvintele acestea au fost rostite chiar de către unii dintre ucenicii lui Iisus, după ce Iisus a vorbit despre pâinea vieții, în cu totul altă împrejurare (Ioan 6, 22–59).

Alteori, Barreau lasă citatul ciuit. Spunând că atunci când oamenii nu credeau, Iisus nu putea să facă nici o minune, Barreau subliniază faptul că, la Nazaret, Iisus n-a putut să facă nici o minune și se mira de necredința lor. Dar Marcu (6, 5), pe care îl citează Barreau, scrie: „N-a putut să facă nici o minune, ci doar și-a pus mâinile peste câțiva bolnavi și i-a vindecat”. Vindecarea bolnavilor, în acest fel, nu era miraculoasă? Evanghelistul se referea, fără îndoială, la o minune spectaculoasă. Iar Matei (13, 58) scrie: „Și n-a făcut multe (sublinierea mea) minuni acolo (adică în Nazaret – nota mea), din cauza necredinței lor”.

Învierea lui Iisus, spune Barreau, este o afirmație teologică, înțelegând, prin aceasta, că nu este un fapt istoric, real, verificabil. El recunoaște că mormântul a fost găsit gol, dar, adaugă, că acest fapt rămâne o enigmă insolubilă pentru istorici, dar nu dovedește nimic. Și, în continuare, mai spune că autoritățile, temându-se ca nu cumva discipolii să facă din trupul lui Iisus un obiect de cult, ar fi putut pune la cale dispariția cadavrului (pp. 124–129). Dacă ar fi fost așa, autoritățile ar fi avut, dimpotrivă, tot interesul să arate trupul lui Iisus, tocmai ca să facă dovada că învierea lui nu a avut loc.

În același fel, Barreau vorbește și despre fecioria Sfintei Fecioare, despre aparițiile lui Iisus după înviere, despre adevărul teologic și adevărul istoric de parcă Adevărul ar avea două fețe, ca Ianus.

Am stăruit, poate, prea mult asupra acestei cărți a lui Barreau, dar am făcut-o spre a arăta metodele, incorecte, folosite și de unii care nu sunt „creștini dizidenți”, dar care, ca, de pildă, P. L. Couchoud, au ajuns să nege până și existența fizică a lui Iisus în ciuda lui Tacit, Pliniu cel Tânăr și Josephus Flavius, ca să nu-i mai pomenim pe evangheliști care, cum spunea Barreau la p. 7: „...nu puteau scrie oricum, ci trebuiau să fie cât mai fideli în relatarea evenimentelor din timpul vieții Mântuitorului.”

TITUS PÂRVULESCU

Graziano Borgonovo (Editor), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul **Primo capitolo dell'Enciclica «Veritatis Splendor»**, Lugano, 15–17 giugno 1995, Piemme, 1996.

Volumul ce conține actele celui de-al IX-lea Colocviu Internațional de Teologie de la Lugano ne propune spre meditație trei dimensiuni fundamentale ale teologiei și credinței creștine: cea

histologică, cea morală și, nu în ultimul rând, cea ecleziologică. După cum vedem și din subtitlul volumului în discuție, punctul de pornire al lucrărilor colocviului (susținut la Lugano în vara anului 1995) îl constituie enciclica *Veritatis splendor* („Frumusețea adevărului”), considerată una dintre cele mai importante enciclice promulgate de actualul Papă, Ioan Paul al II-lea. Pentru o mai bună înțelegere a liniilor de forță pe care s-au desfășurat lucrările Colocviului luganez, în cele ce urmează vom prezenta câteva date semnificative referitoare la enciclica *Veritatis splendor*.

Promulgată și dată publicității în 5 octombrie 1993, enciclica adresată expres episcopilor Bisericii Catolice, are ca temă centrală „chestiunea morală”. Ea apare la 25 de ani după o altă enciclică „morală”, *Humanae vitae*, promulgată de conducătorul Bisericii de Apus din acea epocă, Papa Paul al VI-lea. Propunând episcopilor catolici un impunător proiect de principii morale fundamentale, Papa Ioan Paul al II-lea condamnă tendințele liberale din teologia catolică, tendințe ce vizează inclusiv revizuirea unor importante comandamente morale specifice credinței și vieții creștine. În întregul său, enciclica *Veritatis splendor* subliniază implicit că în Biserica lui Hristos n-a existat și nici nu poate exista relativism moral. Ca o probă în sensul fermității învățăturii morale a Bisericii Universale, enciclica conține inclusiv o listă a păcatelor sexuale, considerate de Sfântul Părinte ca fiind inacceptabile din punct de vedere moral. În plus, Papa reafirmă explicit interdicția metodelor contraceptive.

Profesorul Graziano Borgonovo, în „Introducerea” volumului editat de Domnia Sa, se referă la valoarea deosebită a enciclicei *Veritatis splendor* (de aici înainte V.S.) citând cuvintele unui mare teolog catolic – Părintele S. Pinckaers o.p., care afirmă că în primul capitol din V.S. Papa Ioan Paul al II-lea „trasează liniile unei reînnoiri a moralei catolice printr-o reînnoire a Evangheliei ca sursă principală, fapt ce antrenează mai cu seamă depășirea separației dintre morală și spiritualitate”. Asumându-și această linie biblică de interpretare a primului capitol al enciclicei, teologii participanți la Colocviul luganez au prezentat lucrări deosebit de interesante, după cum putem vedea și din titlurile studiilor lor: „«Veritatis splendor». Il desiderio di felicità e i comandamenti di Dio”, Giuseppe Angelini; „Desiderio di felicità e comandamenti nel primo capitolo di «Veritatis splendor»”, Livio Melina; „Introducción al debate”, Enrique Molina Diez; „L'incontro con Cristo e la strada della perfezione”, Klemens Stock S.J.; „I sensi esterni strumento di incontro con Cristo”, Mauro Orsatti; „La rencontre du Christ et le chemin de la perfection. «Veritatis splendor» et les conseils évangéliques”, Noëlle Hausman S.C.M.; „La loi nouvelle, sommet de la morale chrétienne, selon l'Encyclique «Veritatis splendor»”, Servais Pinckaers O.P.; „Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che

cosa è il compimento la legge del Vangelo?", Martin Rhonheimer; "Débat autour de la loi nouvelle dans «Veritatis splendor»", Antoine Birot; "La Iglesia, contemporaneidad de Cristo con el hombre de todo tempo", José Luis Illanes; "Contemporanéité du Christ à l'homme de tous les temps dans le premier chapitre de l'Encyclique «Veritatis splendor»", Jean Laffitte. Încheiat printr-o concluzie semnată de profesorii Graziano Borgonovo și Josef Seifert (urmată de textul enciclicei tradus și comentat în limba germană de Andreas Laun), volumul *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa* ne prilejuiește întâlnirea cu preocupările teologice de vârf ale teologilor catolici contemporani, preocupări care, dincolo de specificul lor doctrinar, se pot dovedi fertile și pentru teologii ortodocși interesați realmente de un dialog sincer și constructiv purtat cu confrății lor occidentali.

ROBERT LAZU

Ernesto W. Volonté (Editor), *La famiglia alle soglie del III millennio*, Atti del Congresso europeo Lugano, 21–24 settembre 1994, La Buona Stampa, Lugano-Pregassona, 1997, X+246 pp.

Consultând statisticile referitoare la fenomene negative cum ar fi violența în familie, rata crescută a divorțurilor sau scăderea natalității, este cât se poate de evidentă grava criză prin care trece familia în pragul mileniului III. De aceea, nu poate fi nimic mai firesc decât acordarea unei atenții sporite acestei instituții de bază a societății, atenție marcată inclusiv prin efectuarea unor cercetări serioase asupra diferitelor aspecte ale structurii și vieții intra-și inter-familiale. Astfel, pe fondul declarării anului 1994 drept „An internațional al familiei”, prestigioasa Facultate de Teologie romano-catolică din Lugano, secondată de Uniunea Internațională a Juriștilor Catolici, a organizat între 21 și 24 septembrie 1994 la Lugano un important Congres european dedicat familiei și problemelor multiple cu care aceasta se confruntă. Un aport deosebit în organizarea acestei manifestări de anvergură l-au avut Monseniorul Eugenio Corecco, Episcop de Lugano și Mare Cancelar al Facultății de Teologie din Lugano, precum și Profesorul Sergio Cotta, Președinte al Uniunii Internaționale a Juriștilor Catolici. După cum arată în prezentarea volumului în discuție – care conține textul comunicărilor susținute de numeroși participanți – actualul Episcop de Lugano și Mare Cancelar al Facultății locale de Teologie, Giuseppe Torti (succesor al Monseniorului Eugenio Corecco, trecut la cele veșnice în 1995), Congresul a luat în dezbateri aspectele cele mai importante ale familiei, cum ar fi cele teologice, filosofice, juridice, economice, sociale și pastorale, descriind „fizionomia poliedrică” a familiei, văzută ca o „comunitate intimă de viață și amor conjugal” (p. IX). Monseniorul

Eugenio Corecco sublinia în cuvântul inaugural rostit la începutul dezbaterilor Congresului de la Lugano, convergența dintre O.N.U. și Biserica Catolică, ambele instituții declarând anul 1994 „An internațional al familiei”. Pentru Biserica apuseană și înstățătorul ei, Papa Ioan Paul al II-lea, abordarea familiei reprezintă o etapă foarte importantă a noii evanghelizări declanșate de Sfântul Scaun cu ocazia trecerii în mileniul III. Consemnând – pe urmele Monseniorului E. Corecco – și continuitatea dintre actualele manifestări consacrate familiei și unele din lucrările celebrului Conciliu Vatican II, înțelegem că pentru lumea catolică „celula de bază a societății” este tratată cu toată seriozitatea și responsabilitatea. O bună dovadă în acest sens o constituie lucrările prezentate la Congresul de la Lugano, pe care, neavând nici spațiul și (din păcate) nici competența necesară pentru a le analiza detaliat, ne limităm doar la a le enumera: „Introduzione al Congresso Europeo su «La famiglia alla soglia del III millennio», Mons. Eugenio Corecco; „La famiglia nei suoi principi antropologici e etico-giuridici”, Sergio Cotta; „La famiglia alla luce della Parola di Dio”, Antonio Ruiz-Reguei; „La famille dans la pensée moderne”, Albert Chapelle; „Mutamenti socioculturali delle famiglie nei Paesi Occidentali”, Giovanna Rossi Sciume; „La famiglia nelle delibere del Consiglio d'Europa e nelle recenti riforme: principi e orientamenti”, Luigi Mengoni; „Ehe und Familie im Deutschen Verfassungsrecht”, Heinhart Steiger; „Die Familie im europäischen Verfassungsrecht zwischen prinzipiellen Erklärungen und normativer Wirklichkeit”, Dieter Henrich; „La famiglia nelle esperienze costituzionali tra dichiarazioni di principio e realtà normative”, Ugo De Siervo; „La familia en la experiencia constitucional española: declaraciones de principio y realidad normativa”, Javier Ferrer Ortiz; „La famille dans les expériences constitutionnelles: entre déclarations de principe et réalité normative”, Pascal Mahon; „Valutazione delle forme «alternative» della famiglia”, Carlos Errazuriz; „Valutazione delle forme «alternative» della famiglia alla luce dell'esperienza costituzionale italiana”, Angela Maria Punzi Nicolò; „La famiglia come «stato di diritto»: uno sguardo antropologico”, Lorenzo Scillitani; „Alternatività di modelli familiari: diritto fondamentale all'affettività?”, Marco Borghi; „Les mariages interreligieux”, Jacques Foyer; „Parità tra i coniugi”, Francesco Trezzini; „Potestà sui minori e adozione. Intervento programmato”, Alda Vanoni De Carli; „Famiglia e società”, Amilcare Tonella; „Famiglia e mass-media”, Franco Zambelloni; „Famiglia e scuola”, Giuseppe Buffi; „Il sostegno alla famiglia nella sicurezza sociale svizzera”, Daniele Cattaneo; „La famiglia referente della pastorale”, Giuseppe Angelini; „Politique économique”, Joseph Deiss; „La famiglia, comunità di vita di fronte a interventi tecnici e manipolazioni. Problemi bioetici”, Lino Ciccone; „La famiglia,

comunități de viață din fața intervenției tehnice și manipulațiilor. Problema juridică", Francesco D'Agostino; „Conclusion du Congrès sur la famille au seuil du III^e millénaire", Georges Chantraine.

Bazate pe o documentare riguroasă, majoritatea studiilor enumerate mai sus conțin și date cât se poate de concrete referitoare la diferitele aspecte ale familiei, care pot oferi cu adevărat un tablou exact al familiei occidentale. Atât culegerea de studii prezentată cât și Congresul ce a stat la baza întocmirii ei, pot reprezenta pentru teologii ortodocși români (și nu numai pentru ei) bune exemple de cercetare aplicată a unei instituții care în România, mai mult decât oriunde în Europa, se află într-o criză de proporții (gândiți-vă numai la numărul imens de avorturi înregistrate din 1990 până în prezent; ar fi oare inoportune o anchetă socială și o serie de studii de mare amploare consacrate unui subiect atât de dureros?). În plus, culegerea de studii prezentată ne pune în față și un excelent exemplu de conlucrare între domenii fundamentale ca teologia, filosofia, sociologia, dreptul ș.a. Acest gen de conlucrare interdisciplinară este într-un tot necesar îmbunătățirii vieții bisericești și sociale românești.

ROBERT LAZU

Dietmar W. Winkler și Klaus Augustin, *Die Ostkirchen*, Graz, 1997, 176 pp.

Această carte a fost publicată de fundația „Pro Oriente”, secțiunea Graz și a fost lansată cu prilejul celei de-a doua Adunări Ecumenice Europene, ce a avut loc la Graz, în perioada 23–29 iunie 1997. Potrivit autorilor, „cartea invită cititorul să descopere bogăția Bisericilor Răsăritene” și urmărește să familiarizeze pe cei interesați și pe turiști cu spiritualitatea, cultul, istoria, prezentul, viața bisericească și angajamentul ecumenic al acestor Biserici. Prin caracterul său științific ea este de folos și specialiștilor în acest domeniu, iar contribuțiile profesorilor de teologie Grigorios Laurentzakakis și Philippe Harnoncourt îi conferă, fără îndoială, prestanță și autoritate.

Prefațarea acestui volum (die Geleitworte) pp. 8–16 a fost făcută de Cardinalul Franz König, fost arhiepiscop al Vienei, întemeietorul fundației „Pro Oriente”, I.P.S. Michael Staikos, arhiepiscopul și mitropolitul grec al Austriei, exarș al Ungariei și Europei Centrale, Președintele Consiliului Mondial al Bisericilor din Austria, Mons. Johann Weber, episcopul diecezei Graz-Seckau, președinte al Conferinței Episcopilor Austriei, dl. Alfred Stirmmeier, președintele fundației „Pro Oriente”, dna Waltraud Klasnič, prefectul landului Steiermark și dl. Alfred Stingl, primarul orașului Graz.

Introducerea (Einleitung), pp. 17–20, cuprinde materialul semnat de prof. P. Harnoncourt și G. Laurentzakakis: „O lume creștină bogată, însă aproape

necunoscută” (pp. 17–19) și un altul care aparține autorilor: „A descoperi Bisericile Răsăritene” (p. 20). Primul ne informează că fundația „Pro Oriente”, secțiunea Graz, a luat inițiativa tipăririi acestui volum și a organizat, totodată, o excelentă expoziție cu icoane, relicve, obiecte liturgice, manuscrise etc., „pentru că în vest nu se cunoaște aproape nimic sau, în orice caz, prea puțin despre Bisericile răsăritene”, iar al doilea prezintă cititorilor structura întregului volum și precizează că acesta este „un manual, un ghid, o introducere” destinată celor ce doresc să cunoască teologia și cultura Bisericilor amintite.

Bisericile Răsăritene au fost împărțite de autori în trei grupe:

1. Bisericile Ortodoxe, pp. 23–66, autorul Klaus Augustin.
2. Bisericile Orientale, pp. 67–89, autorul Dietmar W. Winkler.
3. Bisericile Răsăritene Catolice, pp. 91–123, de ambii autori.

Fiecare grupă debutează cu o introducere istorico-teologică din care cititorii află date foarte importante despre istoria, doctrina, dezvoltarea și organizarea acestor Biserici, urmată de prezentarea fiecăreia în parte.

Din prima grupă fac parte 18 Biserici, începând cu Patriarhia Ecumenică din Constantinopol și terminând cu Biserica Ortodoxă din Estonia. Fiecare prezentare este însoțită de o casetă ce cuprinde numărul de credincioși aparținători respectivei Biserici, țările în care sunt răspândiți, numele și titulatura întâistătătorului și orașul de reședință.

Patriarhia Română este prezentată la pp. 46–48. Autorul trece în revistă momentele mai importante din istoria Bisericii noastre, de la încreștinare și până la revoluția din decembrie 1989, iar în încheiere prezintă pe scurt Biserica română pe stil vechi. Pentru că acest material cuprinde și unele inexactități și pentru că în „Bibliografia selectivă” nu a fost inclus nici un autor român, ne luăm permisiunea de a recomanda autorilor lucrarea preotului profesor dr. Mircea Păcurariu, *Die Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Erlangen, 1994.

Grupa a doua cuprinde Biserica Asiriană a Răsăritului și Bisericile Coptă, Siro-Ortodoxă, Apostolică-Armeană, Siro-Malabită și Etiopiană, cunoscute cu numele de Bisericile Vechi-Orientale. Din anul 1960 și aceste Biserici sunt angajate și participă efectiv la dialogul ecumenic.

A treia grupă include Bisericile Răsăritene Catolice desprinse din biserica Ortodoxă, Biserica Asiriană a Răsăritului și din Bisericile Orientale Vechi: Biserica Siro-Maronită (de limbă arabă) cu 3,3 milioane de credincioși în Liban, Cipru, Egipt, America de Nord și de Sud și Australia; Biserica Italo-Albaneză, cu doar 62 de mii de credincioși în sudul Italiei; Biserica Greco-Catolică Melchită cu 1,1 milioane credincioși în Siria, Liban, Israel,

Egipt, Iordania, America, Europa și Australia; Biserica Catolică Ucraineană, Biserica Catolică Ruteană, Biserica Catolică Slavă de la Križevici, cu 40 000 de credincioși în fosta Iugoslavie, cu reședința la Zagreb și Biserica Catolică Română, de fapt Biserica Greco-Catolică sau „Biserica Română unită cu Roma”. Potrivit autorilor, această Biserică are un număr de 1,5 milioane credincioși răspândiți în România, S.U.A. și Canada.

Tot în această grupă intră și Bisericile Catolice din Bulgaria, Grecia (2 300 de credincioși), Slovacia, Ungaria, Albania de sud (1 400 de credincioși), Bielorusia, Georgia, Rusia (circa 3 500 de credincioși care trăiesc în diaspora), Biserica Catolică Caldeeană, Siro-Malabită din Kerala (India), Coptă, Siro-Catolică, Armeană, etc.

Ultima parte a cărții se intitulează „Ortodoxie și Ecumenism”, pp. 125–174 și conține următoarele materiale: „Teologie și viață în Biserica Ortodoxă”, de prof. univ. dr. Grigorios Laurentzakis, conducătorul secției pentru teologia ortodoxă a bisericii Răsăritene de pe lângă Institutul pentru Teologie Ecumenică și Patrologie al Universității din Graz; „Forme de exprimare a credinței. Liturgie, icoane, construcții de biserici, cântare”, de prof. universitar dr. Philippe Harnoncourt, conducătorul secției „Pro Oriente” din Graz; „Viața monahală în Biserica Ortodoxă”, de Klaus Augustin, „Concepția ortodoxă despre unitatea Bisericii” și „Biserica Ortodoxă în dialog cu alte Biserici”, de dr. Gr. Laurentzakis, „Bisericile Orientale în dialog ecumenic”, de D. W. Winkler.

Ultimele două contribuții inserate în paginile acestui volum se intitulează: „Austria și Bisericile Răsăritene” (D. W. Winkler) și „Fundatia «Pro Oriente»” (P. Harnoncourt). Prima se referă la originea credincioșilor și la ținuturile austriece în care aceștia s-au stabilit, prezentând relațiile lor ecumenice și cu statul, condițiile create în decursul timpului pentru buna desfășurare a vieții religioase și situația lor actuală, iar a doua oferă cititorilor câteva date despre misiunea, dezvoltarea, organizarea, manifestările și tipăriturile fundației „Pro Oriente”.

Ilustrația bogată, bibliografia selectivă, indicele autorilor și condițiile grafice deosebite sporesc calitatea lucrării și o transformă într-o lectură plăcută și instructivă. Odată cu aceasta apreciem că volumul și-a atins pe deplin scopul pentru care a fost alcătuit, iar inițiativa atât de laudabilă a fraților romano-catolici naște întrebarea: Pe când astfel de publicații de cunoaștere, popularizare și prezentare a acestor Biserici și din partea teologilor răsăriteni?

Preot prof. IONEL POPESCU

André Marion și Anne-Laure Courage,
Nouvelles découvertes sur le suaire de Turin,
Paris, Albin Michel, 1997, 264 pp.+ilustrații.

În catedrala din Torino, se păstrează, din anul 1578, într-o capelă anumită, o pânză de in de o

calitate deosebită, lungă de 4,36 m și lată de 1,10 m, păstrată cu o deosebită grijă pentru că e socotită a fi giulgiul – procurat de Iosif din Arimateea – în care a fost înfășurat trupul Mântuitorului, după ce a fost dat jos de pe cruce. Pe acest giulgiu se putea întrezări o imagine brună, dubla formă (față și spate) a unui corp în poziție orizontală pe care se puteau distinge rănile și urmele cuielei de la mâini și picioare.

Existența sigură a acestui giulgiu s-a constatat în mica localitate Lirey din Franța în anul 1357. Dar giulgiul era pomenit în scrieri din chiar primul secol al erei noastre sub numele de Mandylion. Nu se știe bine pe ce căi a ajuns acolo, dar a devenit imediat obiect de cult și numeroși pelerini veneau să-l vadă.

În 1453, giulgiul a devenit proprietatea Casei de Savoia care, în 1502, l-a încredințat canonicilor din Chamberry. Aceștia l-au păstrat într-un cușar de argint într-o capelă numită, cu aprobarea papei Sixt IV, „Sfânta Capelă a Sfântului Giulgiu”. Într-un incendiu izbucnit în capelă în 1532, giulgiul a fost la un pas de a fi distrus, cușarul fiind salvat abia când argintul începuse să se topească. Urmele aceluiași incendiu au rămas vizibile în unele părți ale giulgiului.

Torino devenind capitala Savoiei, ducele Emmanuel-Philibert a adus giulgiul la Torino și l-a depus într-o capelă construită anume pentru ca în 1694 să fie transferat într-o capelă din catedrala orașului.

De-a lungul anilor, giulgiul a fost arătat de mai multe ori publicului și pelerinilor veniți să-l vadă și să-l adore. Prezentarea din 1898 s-a făcut cu prilejul Expoziției artei sacre la Torino. Profitând de acea ocazie, Secondo Pio a fotografiat giulgiul. Chiar cu aparatul de atunci, la dezvoltarea clișeei, s-a văzut o imagine neașteptată și uimitoare în realismul ei. Și, ciudat, pe negativele lui Secondo Pio, imaginea a apărut pozitivă ca și cum giulgiul ar fi fost un negativ fotografic.

Fotografiile lui Secondo Pio au făcut valvă și au iscat vii polemici, pro și contra, care au durat până în 1903. Cel mai mare apărător al autenticității giulgiului a fost un agnostic, profesor Yves Delage, directorul Muzeului de științe naturale și membru al Academiei de științe, care a susținut că imaginea era într-adevăr un negativ și nu putea să fie o pictură și s-a folosit de lucrările biologului Paul Vignon despre „vaporografie” pentru a explica formarea imaginilor pe giulgiu. În 1931, fotografiile luate, cu aparatul modern, de Giuseppe Enrie, au relevat detaliile corpului întins pe giulgiu, iar între 1935 și 1950 au fost publicate lucrările chirurgului Pierre Babet care a studiat conformitatea anatomică și fiziologică a urmelor lăsate de flagelare și răstignire pe imaginea de pe giulgiu.

În urma Congresului științific de la Albuquerque, în 1977, s-a înființat STURP (Shroud of Turin Research Project. Proiect de cercetare a giulgiului din Torino) alcătuit din circa patruzeci de oameni de știință de diferite credințe religioase.

Cu prilejul ultimei prezentări publice a giulgiului, între 27 august și 8 octombrie 1978,

s-au făcut cercetări științifice și s-au luat circa trei mii de fotografii de către Vernon Müller, fotograf oficial al STURP, care a fotografiat în tot felul de benzi spectrale inclusiv în ultraviolet, ceea ce nu se mai făcuse niciodată. Majoritatea rezultatelor susțin autenticitatea giulgiului.

Urmasul ducilor de Savoia, ultimul rege al Italiei, Umberto II de Savoia, decedat la 1983, a lăsat giulgiul, prin testament, papei Ioan-Paul II, giulgiul fiind acum proprietatea Vaticanului.

La 21 aprilie 1988, s-a dat o autorizație specială pentru prelevarea de material din giulgiu în vederea datării cu carbon 14. Rezultatele, prezentate public de cardinalul Ballestrero, au fost că giulgiul data din Evul Mediu, 1260–1390. Imediat a început o aspră controversă în legătură cu această dată. Un simpozion internațional la Paris, ținut la 7 și 8 septembrie 1989, la care au participat numeroși oameni de știință, a dus la crearea CIELT (Centre international d'études sur le lindeul de Turin) care a organizat un al doilea simpozion la Roma în 1993.

Ținând seama că încă din 1980 s-au observat semne abia vizibile de litere sau cuvinte pe imaginile de pe giulgiu, în deosebi în regiunea feței, de către italianul Piero Ugoletti și de către părintele Dubois, CIELT a încredințat specialiștilor francezi în tratarea numerică a imaginilor misiunea de a decodifica aceste semne. Cei doi desemnați sunt chiar autorii cărții de față în care se face – așa zice exhaustiv – istoricul giulgiului și se dau rezultatele cercetărilor lor.

Am făcut această poate prea lungă introducere, mai exact un rezumat al primelor 72 de pagini, cuprinzând capitolele I. *Înainte de 1357: între istorie și legendă* și II. *După 1357: istorie adevărată*, în special pentru cititorii nefamiliarizați cu acest subiect. Urmează capitolele III–IX: Interpretarea imaginii; Controversa carbonului 14; Misterele imaginii; Descoperirea literelor și cuvintelor abia perceptibile; Analiza semnelor grafice prin tratarea numerică a imaginilor; și Concluzie. Ce este giulgiul de la Torino.

În cele ce urmează, voi prezenta părțile cele mai importante pentru ca cititorul să-și poată face o idee clară despre stadiul la care s-a ajuns până acum.

Analize minuțioase au dovedit că petele brune de pe giulgiu nu sunt deloc, așa cum au sugerat unii, pete de pictură, ci sunt datorate sângelui din rănilor de pe corpul celui învelit în giulgiu. S-a stabilit chiar și grupa sanguină: AB. S-a mai găsit albumină, bilirubină, a cărei prezență în sânge e caracteristică la înșii supuși unor torturi extreme, ser sanguin precum și sudoare (pp. 96–97).

Toate rănilor pricinuite de coroana de spini, de cuiele care au pătruns prin încheietura mâinilor cu brațul și de cele care i-au pătruns picioarele, de loviturile cu *flagrum* (bici roman în ale cărui corzi erau prinse bile de plumb sau de os), urmele loviturilor care i-au tumefiat fața, rănilor de pe genunchi din cauza căderilor sub povara crucii, rănilor de pe umeri și ceață pricinuite de aceeași cruce, împunsătura lăncii care i-a pătruns în piept,

picioarele întregi, nezdorbite, toate acestea se văd clar pe imaginea imprimată pe giulgiu datorită sângelui, lichidului fiziologic, vaporilor organici amestecați cu aromatele folosite la ungerea trupului. Numeroase pete de sânge sunt dovada faptului că, potrivit legii iudaice care interzicea spălarea trupului celui mort de moarte violentă, trupul celui ce fusese înfășurat în giulgiu, nu fusese spălat înainte de înhumare (pp. 111–126).

Datarea cu ajutorul carbonului 14 s-a făcut fără rigurozitatea necesară și chiar fără respectarea protocolului inițial. Cu toate acestea, o parte dintre cei interesați, inclusiv Vaticanul, au acceptat rezultatul că giulgiul ar data din 1260–1390, adică giulgiul n-ar fi autentic, deși chiar cei ce au făcut datarea au spus că aceasta n-are decât o credibilitate de 95%. De altfel, era suficient să știi că împăratul Constantin cel Mare a interzis, în anul 320, pedeapsa cu răstignirea de către tribunalele publice, iar împăratul Teodosie I a generalizat interzicerea în tot imperiul înainte de sfârșitul sec. IV, pentru ca să fie o certitudine că giulgiul nu putea fi posterior sec. IV. Dar, afară de aceasta, în literatura științifică se cunosc numeroase datări greșite cu carbon 14. Astfel, situl preistoric din Jarmo a fost datat mai întâi la anul 4700 a.Hr., apoi la 10000 a.Hr., la 7000 a.Hr. și la 6000 a.Hr. Omul din Lindow a fost datat la 300 a.Hr. de Laboratorul din Harwell și de British Museum cu o metodă, iar cu altă metodă a fost datat în sec. I p.Hr. de Oxford și în sec. V p.Hr. de Harwell. O blană de mamut de 26000 de ani a fost datată numai cu 5600. Unele făcute din coaste de carib, găsite în situl arheologic din Old Crow, au fost date la 27000 de ani. Ținându-se seama însă că părțile exterioare ale oaselor au putut primi carbon prin apele din teren, s-a făcut o nouă datăre cu o parte din interiorul oaselor și s-a aflat numai 1350. Dar s-a ajuns și la rezultate imposibile, ridicole. Laboratorul din Tucson a datat un corn viking în viitor, la anul 2006 după Hristos!!! Al treilea simpozion ținut anul acesta (1997) în luna mai la Nisa în Franța citează și el două datări anapoda: o focă ucisă imediat înaintea testării a fost găsită că fusese omorâtă cu 1300 de ani mai înainte, iar o față de masă de in, datând de 50 de ani, a fost trimisă în mijlocul sec. XVI!

În cazul giulgiului de la Torino, nu s-a ținut seama de numeroasele poluări de-a lungul existenței lui și, mai ales, de temperatura înaltă la care a fost supus în timpul incendiului din capela din Chambery.

Autorii sunt de părere ca o singură metodă de datăre nu poate fi crezută 100% și că numai o cercetare interdisciplinară e capabilă să aducă un răspuns satisfăcător în privința vârstei giulgiului (pp. 121–141).

Sebastiano Rodante a demonstrat experimental că, spre a obține imprimări de același fel ca celea de pe giulgiul de la Torino, contactul cadavrului cu pânza trebuie să dureze cam 36–40 de ore. Este tocmai timpul dintre punerea în mormânt și învierea Mântuitorului, așa cum spun evangheliștii.

Mai este de remarcat un fenomen cu totul inexplicabil. Nu se poate înțelege cum pânza, care a trebuit să se lipească, prin uscarea sângelui de trup, s-a putut desprinde de pe trup fără să se vadă pe ea semnele deslipirii. Nici umezeala mediului înconjurător nu poate explica un asemenea fenomen și nu poate fi invocat nici vreun fenomen natural. Lucrurile s-au petrecut ca și cum trupul, în momentul învierii, s-ar fi dematerializat ca să treacă prin giulgiu fără să lase urme și s-a rematerializat apoi (pp. 149–153).

Analizând imaginea de pe giulgiu, autorii scot în evidență unele lucruri cu totul neobișnuite. Mai întâi caracterul negativ (fotografic) al imaginii, în sensul că – așa cum se prezintă un clișeu fotografic – părțile luminoase și cele întunecate sunt inversate. Încă o dovadă, aceasta, pe lângă multe altele care au arătat că e o imposibilitate ca cineva în Evul Mediu sau într-o epocă anterioară să fi fost capabil să falsifice acest giulgiu.

Deocamdată, nici un om de știință nu este în stare să dea o explicație satisfăcătoare despre formarea imaginii așa cum este ea, nici s-o reproducă identic în laborator (pp. 154–170).

La începutul anilor 80, s-au observat unele semne care puteau fi semne grafice, cuvinte. Folosind tratarea numerică a imaginilor (explicată pe larg de autori), s-a ajuns la semne grafice care ar corespunde cu descrierea celor făcute de Marstoni care le-a interpretat ca fiind litere unciale italice din timpul primului secol al erei noastre. Aceste litere alcătuiesc cuvântul INNECE care n-ar fi decât prescurtarea expresiei IN NECEM IBIS, adică: *Vei merge la moarte sau Ești condamnat la moarte*. Firește, mai sunt și alte semne controversate și ele, întrucât sunt foarte șterse. Într-un loc s-ar putea citi NAZARENUS (nazarineanul), iar într-alt loc IESOU (Iisus) (pp. 172–230).

„Ipoteza cea mai probabilă este că cel răstignit este Iisus din Nazaret. Totul în acest giulgiu corespunde perfect cunoștințelor admise în mod universal despre personajul istoric, precum și cu cele relatate de Evanghelii. Mănunchiul coincidențelor este de așa fel încât, dacă ar fi vorba de orice altă persoană, discuția n-ar mai avea nici un rost. Dar dacă admitem că giulgiul din Torino este într-adevăr giulgiul lui Iisus, toate urmele care se găsesc pe el sunt atât de clare și de concordante încât poți «citi» în el toată istoria patimilor lui Hristos, așa cum sunt ele prezentate de tradiție și de evanghelii» (citată din p. 239).

Subliniind că misterul care înconjoară formarea imaginii pe giulgiu atinge limitele științei actuale, precum și faptul că numai datarea – atât de discutată – cu carbon 14 a împiedicat ca giulgiul de la Torino să fie recunoscut ca giulgiul autentic al lui Hristos, autorii așteaptă și ei ca, în anul 1998, când giulgiul va fi prezentat publicului și când se vor putea face cercetări complete, să avem un răspuns corect.

TITUS PÂRVULESCU

Petru Caraman, **Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studii de folclor comparat**, Ediție îngrijită și postfață de Ion H. Ciubotaru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 1997, 521 pp.

I. În loc de prefață; II. În loc de introducere. *Partea I:* Considerații introductive; Formule de descolidare: I. Analiza și clasificarea formulelor de descolidare din punct de vedere al fondului; II. Analiza și clasificarea formulelor de descolidare din punct de vedere al formei; III. Caracterul eminamente magic al formulelor de descolidare; IV. De la formula negativă cu substrat magic la satira populară. *Partea a II-a:* Rituri de descolidare. Expunerea diferitelor tipuri de practici descolidatoare cu variantele lor. *Partea a III-a:* I. Reflexul riturilor negative în formulele de descolidare sau în formulele amenințării la români și la alte popoare; II. Asupra repartiției geografice a riturilor și formulelor de descolidare în Europa orientală. *Partea a IV-a:* Substratul mistic al descolidării; A. Descolindatul oral; B. Descolindatul prin practici rituale și simbolica acestora; C. Asupra caracterului apotropaic al nudității – și în special al priapismului – la antici și la români.

Fost profesor de slavistică la Universitatea din Iași, bun cunoscător, alături de limbile de largă circulație, al tuturor idiomurilor slave ca și al limbilor clasice și al celei neogrecești, P. Caraman (1898–1980) a fost unul dintre savanții de marcă ai etnologiei românești. Din păcate, cunoașterea operei sale stă încă sub semnul provizoratului, alte sute de pagini așteptându-și editorul.

Opera despre care vorbim aici – căci este într-adevăr o operă, a fost cea la care savantul a lucrat cel mai mult, practic încă din tinerețe, atunci când adunând date din teren pentru lucrarea sa de doctorat a observat că colindatul are și un aspect întunecat, negativ – descolidatul.

Încă de la primele pagini cartea ne apare descurajant de erudită – Caraman a fost chiar învinuit de dorința de a epta – autorul ei extinzând comparația într-un grad nemaiîntâlnit de la Hașdeu încoace (O. Bârlea).

În partea preliminară autorul avertizează asupra greutăților pe care le-a avut de întâmpinat pe teren, lovindu-se de tăcerea localnicilor („La noi nu s-a pomenit așa ceva”, p. XVI) ceea ce spune multe despre prudența cu care cercetătorul trebuie să „treacă” prin anumite zone întunecate ale credințelor umane.

În partea I-a a lucrării, după ce autorul arată aspectul pozitiv al datinii colindatului și rolul colindătorilor de aducători ai fericirii, prosperității și sănătății pentru anul următor, P. Caraman se preocupă apoi de cealaltă față a obiceiului, de partea lui întunecată. Ca manipulatori ai magiei cuvântului – căci ce altceva sunt colindătorii? – ei pot ura atât de bine, cât și de rău. Urările lor, atât în sens pozitiv

cât și în sens negativ, depind doar de omenia sau, dimpotrivă, de lipsa omeniei gazdelor. Colindatul, o datină de bun augur, avea mare importanță pentru omul societății tradiționale așa cum era țăranul balcanic. Puterea cuvântului – însăși Lumea fiind o creație a Cuvântului Divin – în gura unor mănuitori ai sacralului, puterea magică a colindei, toaigul cu diferite creștături simbolice atât de importante pentru colindători și mai ales timpul sacralizat în care se desfășura acest ritual (nașterea Domnului Iisus Hristos, Anul Nou) arăta rolul pe care aceștia îl aveau în cadrul comunităților tradiționale.

Asimilate blestemului, formulele de descolindat fie se cântau pe melodie de colindă, fie se proferau cu glas tare de către colindători la o casă al cărei gospodar nu i-a răsplătit după prestigiul lor. Astfel descolindatul are scopuri radical contrare celor urmărite de colinde.

Autorul analizează și clasifică descolindatul, demonstrând cu anchete de teren – realizate nu doar în România ci și în Grecia, Bulgaria, Cehia, Polonia – că unele formule ale descolindatului sunt izvorâte și din antipatii confesionale (față de protestanți, catolici) sau etnice (evrei, țigani).

În a doua parte a cărții autorul expune diferitele tipuri de practici sub care se desfășoară descolindatul: lovirea porților, a gardului sau a casei gospodarului neospitalier cu toaigul („colindă”), rituri speciale în dauna păsărilor, a altor animale din gospodăria gazdei, ritualul provocării incendiului sau furtul ritualic al unui obiect din gospodărie. Toate aceste „neplăceri” produse gazdei, unele nu numai în planul mental, ci chiar în cel fizic, imediat, sunt permise totuși de comunitatea întreagă: „Zilele astea-s ale lor... nu ai ce le face”, „așa e datina” etc. (p. 244). Toate acestea oglindesc modul de a acționa al mecanismului tradiției care are la bază credința.

În partea a treia a cărții Caraman analizează caracterul eminent magic al colindatului și mai ales al descolindatului, atât la români cât și la slavii orientali și occidentali, la grecii antici dar și la cei moderni. Cu o erudiție aproape înspăimântătoare – despre care O. Bârlea scria că este menită să trezească din amorțire pe filologii rutinați – P. Caraman arată că originile colindatului sunt atestate în Grecia antică încă în secolul al V-lea î.Hr. (cât de important este pentru un etnolog să aibă acces la textele clasice!) citând diverși autori antici.

În ceea ce privește vechimea formulelor de descolindare și a practicilor negative pe teritoriul locuit de români este greu de fixat o dată anume ca în cazul grecilor antici. Făcând însă analiza filologică Caraman confirmă „autohtonismul românesc al obiceiului descolindării și implicit al datinii colindatului” (p. 360).

În ultima parte a cărții autorul analizează simbolistica practicilor rituale ale descolindatului: restituirea darurilor făcute colindătorilor, lovirea rituală a gardului curții cu toaigul, legătura strânsă, identitatea aproape, între blestem și descolindat. O viziune interesantă are autorul și în legătură cu

semnificația simbolică a împrejurimilor. Se știe că la gard sau la poartă se colindă/descolindă; tot acolo se făceau vrăjile, se puneau „hârca”, căpătâia de cal care proteja gospodăria de „duhurile rele”, etc. Dealtfel majoritatea „riturilor de trecere” se petrec la poartă sau la gard.

În trunchii de stejar sculptați antropomorf și puși la hotarul satelor sau la răscruci, împotriva ciumii, în unele sate din Moldova și Transilvania – despre a căror existență avem mărturie încă din secolul al XVII-lea – P. Caraman vede varianta românească a zeului grec („păzitorul grădinilor”) Priap. Astfel el conchide că atât la greci cât și la români „finalitatea figurii antropomorfe cioplite în lemn a rămas în fond neschimbată peste 17 secole, adică prin excelență profilactică” (p. 453). Doar că în cultura populară românească acești stâlpi antropomorfi sunt o moștenire exclusiv romană.

Concluzia cărții, chiar în subtext, și care, în contextul actual, de afiliere a identității noastre culturale la valorile central și vest-europene, sună aproape neplăcut este aceea că, cel puțin sub aspectul spiritualității tradiționale, aparținem Balcanilor și Europei orientale (alături de greci, sârbi, polonezi, bieloruși, ruși și ucrainieni). În acest context este de remarcat unitatea spirituală – deasupra diversității regionale firești – a popoarelor balcanice și a celor din orientul Europei. Lucrarea lui P. Caraman vine oarecum în completarea muncii unui alt mare savant român, arheologul Vladimir Dumitrescu, care a atestat această unitate încă din preistorie, din epoca neolitică.

Cartea discutată de noi este importantă și pentru faptul că adevărește una dintre intuițiile fundamentale ale lui M. Eliade și anume existența în Balcani și mai ales la români a „creștinismului cosmic”.

În fine, o ultimă idee, din multitudinea celor prezente în carte și asupra căreia vrem să atagem atenția este faptul că renunțarea la descolindat, care este câinele de pază al colindului, ca și transferul practicilor colindatului de la oamenii maturi la copii reflectă o fază (una din ultimele poate) a desacralizării vieții umane.

Cu această lucrare, marea și buna tradiție a erudiților de tip renesanțist pe care cultura română i-a dat Europei s-a mai îmbogățit cu încă un nume alături de cele ale lui D. Cantemir, B. P. Hașdeu și M. Eliade.

ȘTEFAN DORONDEL

Philippe Ariès, *Omul în fața morții*, traducere și note Andrei Niculescu, 2 volume, București, Editura Meridiane, 1996, 882 p.

Lucrarea constituie prima apariție, în traducere românească, a unuia dintre cei mai de seamă reprezentanți ai istoriografiei franceze din a doua jumătate a secolului XX. Philippe Ariès a făcut

parte din strălucita pleiadă de istorici ai Școlii de la *Annales*, ale cărei baze au fost puse de Marc Bloch și Lucien Febvre, în 1929. Aceasta a apărut ca o reacție împotriva Școlii metodice sau pozitiviste, căreia îi reproșa transformarea istoriei într-o istorie evenimentială, bazată aproape exclusiv pe documente scrise, apelând rareori la interpretări în lipsa acestora, privilegiind faptele politice, diplomatice și militare și renunțând la sinteze. În viziunea noii orientări, istoria nu constituie o simplă înșiruire de fapte și nu poate fi rezumată doar la anumite aspecte considerate esențiale; „istoria nu poate fi concepută decât în *n* dimensiuni” (Fernand Braudel). În cercetarea istorică se mizează, de asemenea, pe existența unei interdependențe între cele două planuri temporale (uneori chiar trei); astfel, trecutul explică prezentul, dar și prezentul poate explica trecutul.

În opera lui Philippe Ariès se regăsesc principalele idei călăuzitoare în noua concepție asupra istoriei: abordarea din perspectiva mentalității colective (noua istorie fiind o istorie a grupurilor și nu a indivizilor), cercetarea interdisciplinară și cantitativă, durata lungă și extinderea cercetării la un spațiu întins și relativ omogen din anumite puncte de vedere care țin de tema studiată. Alte două lucrări importante ale lui Ariès, în care se reflectă aceste deziderate sunt: *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime* și *Images de l'homme devant la mort*. Prin activitatea și opera sa, Philippe Ariès a contribuit la extinderea cercetărilor asupra unor aspecte ale istoriei mentalităților mai puțin avute în vedere. A fost inițiatorul monumentalei lucrări intitulate *Istoria vieții private*, pe care a coordonat-o împreună cu G. Duby și, de asemenea, și-a adus o contribuție directă și originală la aprofundarea unei problematice esențiale, legate de condiția umană: *situarea omului în raport cu destinul său*.

Punctul de pornire al lucrării de față l-a constituit studiul publicat în 1975 și intitulat *Essais sur l'histoire de la mort. L'homme devant la mort*. Lucrarea structurată în cinci părți, cuprinzând douăsprezece capitole, la care se adaugă și o încheiere, se concentrează asupra unei perioade de 16 secole, din Evul Mediu timpuriu până în epoca contemporană (sec. V–XX).

În prima parte a lucrării, intitulată „Murim cu toții”, sunt prezentate câteva aspecte generale legate de confruntarea omului cu destinul său. Primul capitol, „Moartea îmblânzită”, tratează atitudinea omului față de moarte, atitudine ce a dăinuit sub acest aspect (al „îmblânzirii” ei) până la începutul perioadei contemporane. Presentimentul asupra morții devine unul din aspectele relevante ale relației om–moarte. Moartea subită, precum și moartea violentă, erau considerate suspecte, fiind privite cu aversiune de către clerici, pe când moartea excepțională a sfântului, cea primită cu bucurie, era privită ca o binefacere. Imaginea morților este cea a unor adormiți, al căror loc de repaus,

refrigerium, reprezenta imaginea unui loc răcoros, a unei grădini înflorite, viziune a *Paradisului* pe care creștinismul epurat o respinge, catalogând-o drept superstițioasă. O altă coordonată a acestei mentalități, extinsă de-a lungul întregii perioade studiate, a constituit-o resemnarea în fața inevitabilului. Acestei atitudini generale față de moarte îi corespunde o atitudine simetrică față de morți, temă dezbătută în capitolul al doilea, intitulat *Ad sanctos apud ecclesiam*. Autorul urmărește aici obiceiurile de înmormântare și fenomenele legate de acestea, de-a lungul unui mileniu, începând cu creștinismul latin. Aceste fenomene constau în pătrunderea cimitirului de suburbie în incinta urbană (unde se menține până în sec. XVIII), transformarea bisericilor în cimitire și înghesuirea cadavrelor în incintele acestora – prin permanenta manevrare a acestora și transferarea lor în osuare – precum și în cimitirele în aer liber aflate în vecinătatea bisericilor, prezența cotidiană a celor vii în mijlocul morților – prin rolul de piață publică pe care l-a jucat cimitirul până în secolul al XVII-lea.

A doua parte a lucrării, „Moartea sinelui”, cuprinde trei capitole și este centrată în jurul biografiei personale și a morții individuale. Primul capitol, „Ceașul morții. Memorialul unei vieți”, prezintă cele trei idei principale ale mentalității sec. XII–XVI: apariția și răspândirea temei Judecării de Apoi și, legată de aceasta, a Cărții Vieții; proliferarea temelor macabre (sec. XIV–XVI) și înmormântarea acelor *artes moriendi* care reflectă dragostea pătimașă de viață și atașamentul față de lucrurile adunate în timpul ei. În „Asigurări pentru lumea de dincolo”, autorul face o analiză a principalelor rituri funerare, pornind de la cele arhaice, urmărind transformarea acestora și apariția altora în Evul Mediu. Printre riturile analizate în acest capitol se remarcă: iertarea păcatelor, priveghiul, cortegiul funerar, doliul, rugăciunile pentru morți, vechia și noua liturghie. Legat de acestea sau constituind fondul pe care unele dintre ele au evoluat, se situează apariția ideii și a termenului de *Purgatoriu* (sec. XIII) și a celor patru ordine de călugări cerșetori, iar mai târziu a *confreriilor* (asociații laice care au activat din sec. XIV, până în sec. XVIII). Alte două caracteristici ale perioadei cuprinse între sec. XII–XVIII sunt donațiile în scopuri de caritate și apariția testamentului, ca act impus de Biserică. Al treilea capitol, „Gisații, oranți și suflete”, este consacrat unei descrieri detaliate a tipologiei mormintelor și efigiile funerare precum și a evoluției mentalității în privința sufletului. După forma lor autorul distinge mormântul cu epitaf (sec. XII până la sfârșitul sec. XVIII), mormântul vertical și mural și mormântul orizontal. O altă clasificare, în funcție de efigia funerară care indică mormântul, cuprinde: mormântul cu gisant, o formă intermediară – mormântul cu gisant și orant –, mormântul cu orant, „tablou” votiv și stelele funerare cruciforme. Pe lângă acestea mai apar portretul, masca mortuară,

statuia comemorativă, crucile de lemn și ex-voto-urile. Din sec. al XII-lea, mormântul redevine vizibil (în perioada secolelor V–XII fiind lipsit de inscripții funerare). Un aspect important, dezbătut în acest capitol, îl constituie apariția mormintelor familiale, la sfârșitul Vechiului Regim, tendință ilustrată de înmulțirea capelelor și cavourrilor de familie.

Ceea de-a treia parte a lucrării, „Moartea stranie și familială”, cuprinde patru capitole în care este prezentată o anumită schimbare a atitudinii față de moartea, începută în Renaștere și devenită apoi tot mai evidentă. Primele semne ale schimbării, tratate în capitolul intitulat sugestiv „Refluxul”, constau în diluarea sentimentului morții în masa întregii vieți, ceea ce duce la pierderea intensității acesteia, în apariția morții frumoase (sfârșitul sec. XIV–sec. XVIII) și a celor două generații de cimitire moderne – cele aflate în incinta orașelor, rupte însă de biserică (sec. XXVII) și cele situate în afara orașelor (sec. XVIII) – cu cauzele și consecințele pe care le-au generat. „Alegoriile deșertăciunii” continuă ilustrarea fenomenului descris în capitolul precedent, dar pe alte coordonate. Astfel, în perioada de la sfârșitul secolului al XVII-lea și în secolul al XVIII-lea se remarcă o accentuare a simplității celor legate de moarte: funeraliile, testamentele, mormintele, doliul, fapt subliniat și de reabilitarea cimitirului în aer liber, în detrimentul bisericii (atestată la sfârșitul sec. al XVII-lea). Legat de acest fenomen, se constată apariția sentimentului deșertăciunii vieții, al nimicniciei omului – oglindite în literatură și în arta religioasă – și asimilarea neantului cu Natura, fenomen produs în secolul XVIII. Următorul capitol, intitulat „Cadavrul”, este consacrat unui aspect al morții, caracteristic secolelor XVII–XVIII, ilustrat în artă, literatură, medicină și anume cadavrul. O ilustrare a mentalității din această perioadă o constituie apariția a două noi fenomene legate de cadavre, fenomene oglindite în creația literară. Este vorba de erotismul macabru și violența naturală – care își fac simțită prezența în societate prin cele două fisuri apărute în secolul al XVII-lea, odată cu marile reforme religioase, dragostea și moartea – ce vor conduce la constituirea în sec. XVIII a unui adevărat cult al amintirii celui dispărut. Ultimul capitol al acestei părți, „Mortul viu”, dezbate o temă constant ilustrată în literatură și medicină și pătrunsă și în viața cotidiană sub forma morții aparente. Teama de a nu fi îngropat de viu apare pentru prima dată în testamentele sec. XVII, apoi la medici în sec. XVIII. Aceasta se oglindește în apariția unor numeroase precauții care culminează cu înființarea morgilor, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în Germania. Această angoasă, întreținută și exploatarea de medici și oamenii bisericii, a stat la originea marii spaimă de moarte din sec. XVIII, care își va pierde din puterea obsesivă abia la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Cea de a patra parte a lucrării, intitulată „Moartea celuilalt”, se centrează în jurul afectivității manifestate față de câteva persoane apropiate, a căror pierdere a devenit insuportabilă, declanșând o criză dramatică. Primul capitol „Vremea morților frumoase”, urmărește atitudinea romantică față de moarte, din sec. XIX, ilustrată în Franța, Anglia și America, în care aceasta este lipsită de suferință și e privită fără frică. În aceeași perioadă, își face apariția ideea supraviețuirii spiritelor și a posibilității comunicării cu ele. Se constată o continuare a cultului amintirii din sec. XVIII – prin proliferarea bijuteriilor suveniruri – precum și dispariția clauzelor pioase din testamente (de la mijlocul sec. XVIII). Un fenomen deosebit de important în conturarea concepției asupra lumii de dincolo constă în corelarea evolutivă a celor trei tărâmuri ale spiritelor: Purgatoriul devine „o etapă normală, de tranziție a sufletelor” (după Contrareformă), Paradisul suferă un proces de „antropomorfizare” (sec. XIX) și paralel cu acestea, asistăm la dispariția credinței în Infern, ceea ce va duce la retragerea Răului din lumea spiritelor. Următorul capitol, „Vizita la cimitir”, dezvăluie o serie de schimbări importante petrecute începând cu sfârșitul sec. XVIII și continuând în sec. XIX. Astfel, la sfârșitul sec. XVIII, o preocupare majoră a medicilor și a opiniei publice devine problema insalubrității, datorată prezenței cimitirelor în spațiul urban, în condițiile unei continue creșteri demografice. Manifestarea acestei îngrijorări determină autoritățile să hotărască închiderea cimitirelor din oraș (cazul Parisului) și să înființeze altele în afara acestuia. Aplicarea acestei hotărâri va duce la apariția unui nou stil al funeraliilor. Celor două modele de cimitir, de tip rural „cemetery” (din Franța și SUA), din sec. XIX (cu monumente) li se adaugă sau substituie – în unele zone – începând cu secolul XX, „lawn cemetery” (cu plăci pe locul mormintelor). Un fenomen important care își face apariția la jumătatea sec. XIX îl constituie reintegrarea cimitirelor în oraș, datorită extinderii acestuia. De această dată, însă, reluarea propunerii privind mutarea cimitirelor în afara incintei urbane va eșua, în principal datorită generalizării cultului cimitirelor și al mormintelor (manifestat încă de la sfârșitul sec. XVIII), care va căpăta după războiul din 1914 „o răspândire și un prestigiu pe care nu le cunoscuse înainte”.

Ultima parte a lucrării, „Moartea inversată”, aduce în discuție apariția în cursul sec. XX a unui nou tip de „a muri”, fenomen caracterizat prin câteva aspecte: moartea unui individ nu mai afectează continuitatea societății; se recurge la medic din ce în ce mai frecvent; camera muribundului este transferată de acasă la spital, ajungându-se în final la „medicalizarea completă a morții” (la jumătatea sec. XX); aspectul morții frumoase e înlocuit cu cel al morții murdare; se constată suprimarea doliului – ca o constrângere a societății –; își face apariția o adevărată „industrie”

a funeraliilor. În ultimii ani se remarcă o încercare de reorientare și reintegrare a morții în ciclul natural al omului, de împăcare a acestuia cu propriul destin și de reconsiderare a individului din perspectiva mentalității colective.

În încheierea intitulată „Cinci variațiuni pe patru teme”, Philippe Ariès prezintă succint materialul dezbătut, structurându-l într-o succesiune de cinci modele ale morții (murim cu toții sau moartea îmbălnățită, majoartea sinelui, moartea stranie și familială, moartea celui alt și moartea inversată) în funcție de variațiile a patru elemente psihologice (conștiința de sine, rezistența societății în fața naturii sălbătice, credința în viața de dincolo și cea în existența răului).

Din lectura acestei cărți reiese o centrare a expunerii pe un anumit spațiu – cel francez – și pe anumite categorii sociale – cele aflate la vârful ierarhiei. Un alt aspect care iese în evidență este viziunea predominant urbanizată și eclezastică asupra fenomenului studiat, mentalitatea rurală fiind slab ilustrată. Pe de altă parte, acest lucru este îndreptățit de discrepanța existentă în privința cantității și calității materialului informativ provenit din cele două medii. Din alt punct de vedere, mentalitatea rurală reprezintă o componentă importantă în ansamblul mentalității colective, care nu trebuie neglijată și nici asimilată cu cea urbană, deoarece fiecare din cele două „medii” se află sub influența unor factori distincți care le imprimă o evoluție specifică de-a lungul epocilor. În ciuda acestor „slăbiciuni”, explicabile prin bogăția și varietatea izvoarelor folosite – poezie, roman, jurnale, testamente, literatură eclezastică și medicală, inscripții pe monumente funerare etc. – precum și prin dimensiunea spațială și temporală pe care a căutat să o cuprindă, lucrarea are meritul de a fi oferit o viziune de ansamblu, integratoare și complexă în același timp, asupra problemei tratate. Lucrarea este cu atât mai valoroasă, cu cât ne este oferită prin prisma noii metodologii inițiată la Annales și dezvoltată de-a lungul a două generații de cercetători, al căror unic scop este descoperirea omului viu, „sub praful arhivelor și în tăcerea muzeelor” (G. Duby). *Omul în fața morții* nu reprezintă numai o simplă expunere a sentimentelor omului vis-à-vis de destinul său de-a lungul istoriei, ci și un îndemn la meditație, la o evaluare și o situare corectă și echilibrată a morții în planul condiției umane, a individului în raport cu ea și, prin intermediul acestuia, a societății.

Cititorul va remarca pe parcursul lucrării unele aspecte similare între mentalitatea occidentală și cea orientală creștină, îndeosebi cea românească, multe din acestea făcând parte din fondul comun al religiei creștine sau chiar din cel indo-european. Apariția cărții lui Philippe Ariès relevă necesitatea unei atari abordări pentru spațiul românesc, dar poate constitui în același timp și un îndemn pentru cercetătorii autohtoni, avându-se în vedere religiozitatea poporului român și a strămoșilor săi,

vechimea creștinismului la nord de Dunăre, precum și păstrarea unei tradiții încă vii și nealterate de influența urbană în multe zone rurale.

LIVIU POPESCU

Sorin Mitu și Florin Gogălțan (coordonatori),
Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania, Oradea-Cluj, 1995–1996,
323 pp.

Istoria României ca disciplină de studiu în școala românească de toate nivelele până în Decembrie 1989, se preda într-o manieră care să satisfacă pe deplin atât ideologia materialist-istorică a Partidului Comunist cât și vanitățile „citoricești” ale conducătorilor săi.

O dată cu cotitura istorică din 1989, spiritul obiectiv al istoricilor cu vocație se deschide amplu spre cercetarea și abordarea Istoriei românești dintr-o perspectivă a interdisciplinarității folosindu-se de „subiecte și metodologii de investigare de certă factură europeană” (p. 7). Facultatea de Istorie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj, continuând tradiția onestității cercetării științifice a Istoriei săvârșită de marii dascăli înaintași, nu s-a lăsat deloc frustrată de intruziunea ideologicului și politicului ci, dimpotrivă, noua generație de istorici a făcut începutul unei regândiri și rescrieri a Istoriei românești (îndeosebi a Transilvaniei). Impresionantul volum apărut sub coordonarea lectorului universitar Sorin Mitu de la Facultatea de Istorie și Filosofie din Cluj și a cercetătorului științific Florin Gogălțan de la Institutul de Arheologie și Istoria Artei din același oraș transilvănean este închinat Profesorului Pompiliu Teodor – membru corespondent al Academiei Române și creator de școală de Istorie la Cluj, cu ocazia împlinirii vârstei de 65 de ani. În cuprinsul acestui volum sunt incluse studii și comunicări ale unor tineri istorici, susținute cu ocazia sesiunii de comunicări din toamna anului 1995, ce a fost găzduită de Universitatea din Oradea. Fundația Soros pentru o Societate Deschisă a contribuit în cea mai mare măsură la materializarea acestui proiect, acordând un însemnat suport în organizarea și finanțarea prestigioasei manifestări. Temele prezentate sunt foarte interesante întrucât tratează aspecte inedite, „mărunte” din istoria vieții cotidiene a ardelenilor și bănățenilor. Restricțiile ideologice ale comunismului ateu nu au permis „atacarea” printr-o riguroasă cercetare științifică a vieții private, cunoscută fiind propensiunea colectivistă a Partidului. Valorificând cu exigență științifică aceste substraturi istorice ale Transilvaniei și Banatului, noua generație de istorici ne oferă o imagine întregită a istoriei din această parte de țară, propunând un alt mod de a face istorie. Cartea este structurată în 11 capitole, fiecare dintre ele însumând studii cu tematică convergentă. Deși

fiecare temă este interesantă în felul ei, totuși ne focalizăm atenția doar asupra celor care se interferează tematic cu spiritualitatea creștină românească.

Adrian Ursuțiu, cercetător științific la Cluj, în comunicarea „Viață și moarte în secolul al IV-lea e.n. Secvențe din perspectiva antropologiei istorice”, deschide un orizont larg în ceea ce privește intenția descifrării căilor de supraviețuire a unui popor roman în acest spațiu al migrației.

Conjugând analiza antropologiei istorice cu demersul arheologic asistăm la o fericită simbioză de interdisciplinaritate și interculturalitate. Tema „Religie oficială și religie cotidiană la începuturile Transilvaniei medievale” în tratarea muzeografului din Sighișoara, Ioan Pascu, ne descoperă faptul că religiozitatea evului mediu a condiționat mentalități și forme de comportament care au materializat ambianța spirituală a epocii sub formă savantă și vulgară, cele două coexistând (p. 132). Demn de reținut: este existența paralelă a unui creștinism „pur” cu practici păgâne de amplexare. Autorul se găsește – în demersul său analitic asupra religiei ca fenomen social în Transilvania evului mediu, într-o situație dilematică: „ori admitem un creștinism de proporții evident în opțiune, dar irelevant ca practică cotidiană; ori acceptăm un păgânism de masă sub un clișeu creștin” (p. 132).

Nu scăpă atenției noastre nici studiul Corinei Turc, cercetător științific la Târgu Mureș, intitulat „Câteva aspecte privind venerația Fecioarei Maria în lumea românească din sec. XVII–XIX”, prin care ne este facilitată o incursiune în mentalitatea religioasă a românilor din amintitele veacuri în care supravenerarea Maicii Domnului era generalizată. Cultul Fecioarei Maria era susținut și de numeroasele motive folclorice, legende, superstiții și colinde ce se sedimentează în timp în subconștientul mental colectiv. Un interes excepțional suscită studiul tinerei universitare clujene Greta Monica Miron în formularea „Unirea religioasă și mentalul rural transilvănean”. Deși asupra acestui subiect, unirea cu Roma, s-a scris o bogată literatură istorică, autoarei i s-a părut că istoricii preocupați de această problemă au interpretat-o confesionalizant. Ca atare G. M. Miron înclină spre o tratare modernă, obiectivă a impactului pe care „unirea” l-a avut în mediul rural. În acest scop, apelează la cadrele istoriei europene și la părerile unor nume de rezonanță din domeniu, Robert Mlandron și Georges Duby. Ideea de bază a acestui studiu este aceea că credințioșii în sensul cel mai larg al cuvântului, vor adopta o atitudine sau alta față de „unire” în funcție de „ceea ce vor porunci mai-marii noștri bisericești” (p. 165). Nimemi nu contestă marile tensiuni și frământări în plan religios din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Din punctul de vedere al interesului nostru, merită toată atenția studiul lui Toader Nicoară, lector la Facultatea de Istorie din Cluj

care enumeră câteva „Repere ale unei istorii a sentimentului religios”. Cu un simț al observației deosebit, istoricul amintit își dă seama că explozia de religiozitate indică semnul unei acute crize în lumea în care trăim. Este adevărat că istoria Bisericii s-a preocupat tangențial și de aspecte ale sensibilității religioase colective, însă nu s-a consacrat în mod exclusiv acestora. Pentru o eficientă cercetare în domeniu, Toader Nicoară recurge la metodologia unor inițiați predecesori ca francezii Henri Brémond, Emile Durkheim, Lucien Febre, Michel de Certeau ș.a., care au dărâmat prejudecățile existente în maniera de cercetare a unui anumit climat mental al unei epoci, bazându-se pe toate elementele semnificative capabile să reconstituie o realitate în întreaga ei complexitate. Se înțelege că mentalitatea colectivă nu este exclusiv obiectul de studiu al istoricilor, ci are o sferă de interes mult mai largă.

Istoricul, prin adâncirea analitică a fenomenelor, evenimentelor și întâmplărilor imanenței are șansa unei clarificări conceptuale în vederea interpretării cât mai corecte a faptului istoric. Timpul ca agent dinamic al istoriei a determinat o stratificare religioasă pe care istoricul, cu instrumentele științifice de studiu, trebuie să o „deceleze”.

O concluzie ce se desprinde din studiul istoriei sentimentului religios este aceea că „poporul modifică, detaliază, deformează chiar motivele religioase tradiționale după legile unei psihologii colective care scapă oricărei logici raționale” (p. 171). După cum spuneam la început, acest volum are un cuprins foarte bogat, din care am ales doar acele probleme care ne interesează în mod special. Fiind rodul unei cercetări serioase, cartea *Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania*, sub coordonarea lui Sorin Mitu și Florin Gogăltan, poate fi considerată atât de specialiști, cât și de diletanți, un posibil model de cercetare științifică.

Preot lect. VIOREL CHERCIU

Erich Zöllner, *Istoria Austriei*, ediția a VIII-a, 2 volume, traducere de Adolf Armbruster, București, Editura Enciclopedică, 1997, 925 pp.

Istorie de talie europeană, Erich Zöllner este o personalitate marcantă în domeniul cercetării savante dar și un autentic dascăl și cărturar cu mulți discipoli care-i continuă munca sa prodigioasă.

Valoarea intrinsecă a cărții reiese și din numeroasele traduceri în limbi de pe mai multe continente ale lumii.

Traducerea în limba română s-a efectuat de cunoscutul istoric Adolf Armbruster și corespunde unui moment festiv-aniversar anume: aniversarea mileniului primei atestări documentare a termenului

de „Ostarrichi“ la 1 noiembrie 996, dar și aniversarea octogenară a autorului.

Monumentala lucrare dedicată istoriei Austriei „de la începuturi până în prezent“ a apărut în primă ediție în anul 1961 când istoricul avea 45 de ani, vârsta deplinei maturități științifice.

Trebuie menționat că reușita unei asemenea performanțe academice s-a datorat nu numai înzestrării naturale cu un simț al istoriei accentuat, ci și pregătirii teoretice deosebite ca bursier și membru al faimosului Institut für Österreichische Geschichtsforschung, creație a francisco-iosefinismului, unde și-a însușit limbile clasice și științele auxiliare studiului istoriei, precum și calității de bursier la British Council între anii 1953–1954, unde are ocazia să-și lărgescă baza documentară a preocupărilor sale prin temeinice studii în fondurile arhivistice de la Department of Manuscripts din British Museum și Public Record Office.

Această „Istorie a Austriei“ s-a desăvârșit într-un număr rotund de 7 ani, cifră cu profunde conotații simbolice.

Arhitectura cărții se compune dintr-o scurtă Introducere, care prezintă cadrul geografic în care s-a plămădit așa numita monarhie dunăreană care a devenit o putere universală, 10 capitole ca zece intervale de timp bine determinate, configurând etape istorice bine precizate, izvoare și bibliografie, hărți și tabele genealogice, precum și un indice de nume.

Desigur, masivitatea lucrării nu indică principal o prezentare „amănunțită“ a fiecărui capitol în parte, dată fiind și densitatea informațiilor și a faptelor istorice, multe dintre ele alcătuind un fel de „istorie măruntă“ sau interstițială însă având o vădită valoare complementar-intregitoare.

Cu introspecție hermeneutică și viziune globală a spațiului, Zöllner și-a dat seama că soarta Austriei a fost inexorabil determinată de poziția geografică pe continentul european (p. 10).

Deși Dunărea străbate spațiul geografic austriac într-un mod „restrâns“, totuși centrul de greutate demografic și economic, încă din preistorie, l-a constituit proximitatea acestui fluviu. În privința Dunării, istoricul austriac face chiar o observație de umor negru, anume că Dunărea „curge greșit“ din punctul de vedere al geografiei economice (p. 11).

Preistoria „austriacă“ începe prin sec. IV î.Hr. când teritoriul în cauză era locuit de celti a căror forță a dus la alcătuirea unui stat – regatul Noricum. În veacurile următoare populațiile celtice au fost agresate de neamurile germanice și de romani.

Periodizarea epocii preistorice este făcută cu mare exactitate cronologică, utilizând în acest scop toate datele istorice dar și probele materiale rezultate din descoperirile arheologice.

După convulsivitatea „epocii romane“ urmează pătrunderea germanilor răsăriteni care și-au lăsat și ei „amprenta“ istorică asupra destinului Austriei.

Conform susținerii logico-teoretice lui Zöllner, istoria adevărată a Austriei începe cu dinastia Bambergilor care a pregătit accederea a domnie a Habsburgilor.

Cuprinsul acestei cărți atât de minuțios documentate ne îndeamnă la o adâncă reflecție dialectică asupra Istoriei. În acest context de „istorie austriacă“ conștientizăm factorii raționali și iraționali care concură la definirea unui destin istoric al unei națiuni anume. Nu de puține ori rațiunile politice de moment primejdioase sau riscă „faustic“ un posibil destin istoric. Adeseori, problemele successorale ale familiei domnitoare „frângeau“ teritoriile unui stat constituit, sau provocau dispute sângeroase pentru hegemonie. Un aspect mai tragic al istoriei în general este și faptul că peste conflictele de natură politică se suprapun și cele de natură religioasă. Imperiul austriac consolidat de casa de Habsburg a fost cu adevărat teatrul de luptă confesională, are în mare măsură a contribuit la slăbirea puterii imperiale. Disputându-și forța politico-militară față de celelalte imperii ale Europei, îndeosebi turcesc și ruses, Austria s-a angajat fără „rest“ în stăpânirea situației dominante sau măcar câștigarea unei poziții de „rezistență“. O dată cu Revoluția franceză, Europa intră într-o nouă perspectivă și configurație geografică și istorică. Reformele inițiate de Maria Tereza – chiar dacă sub unele „presiuni“ externe și continuate de iosefinism, nu au avut forța de a stăvilii energiile mișcătoare care au declanșat Revoluția din 1848.

Începând cu această dată-etalon se observă o trezire a conștiinței naționale a tuturor popoarelor incluse în perimetrul de stăpânire austriacă, iar din anul 1867 vorbim de emanciparea popoarelor oprite de imperiul austro-ungar.

Anul 1918 are o conotație „funerară“ pentru monarhia habsburgică, fiind însă și un punct de continuitate istorică în variantă republicană.

Istoria Austriei este consemnată de Zöllner până în anul 1988, când va avea cea viziune profetică asupra istoriei Europei, întrevăzând producerea unei metamorfoze, fapt care s-a și adeverit.

Dincolo de cota inerentă de subiectivism, istoricul austriac a mizat rezonabil pe spiritul obiectiv atât de necesar unui astfel de demers, ilustrând atât „bunele“ cât și „relele“ istoriei austriece în raport cu sine și cu celelalte istorii interferate.

La fel, orice lector animat de intenții bune poate să evalueze critic aportul academic a istoricului Erich Zöllner care, deși tratează istoria Austriei, deschide orizonturi vaste de înțelegere a istoriei europene, propunând și o posibilă temă filosofică a Istoriei.

Preot lect. VIORELCHERCIU

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului și a Episcopiei Caransebeșului

VIII (XLVII), 10-12

octombrie-decembrie 1997

C U P R I N S

EDITORIAL

Împotriva suficienței 3

STUDII

SMARANDA MĂRCULESCU-BĂDILITĂ: Inspirația profetică și oracolele lui Moise (Philon, *De Vita Mosis II*, 187-292) 7
Dr. ANCA VASILIU: „Piatra-lumină”. Statutul imaginii în tradițiile aristoteliciană, eriugeniciană și chartreză 16
CIIPRIAN VÂLCAN: Idol și icoană. Încercare pentru o tipologie a imaginii 33
Lector dr. LUMINIȚA NICULESCU: „Vorbe și sensuri”: Confluente între poezie și teologie 38
Prof. dr. MICHAEL WELKER: Persoana și relațiile inter-personale. Criza antropologiei în sec. XX 46
Preot prof. dr. WILHELM DANCĂ: „Misterele” lui Mircea Eliade 53

PRO-LOGOS

CONSTANTIN JINGA: „Biblia Pauperum” – un exemplu de exegeză biblică medievală aplicată 62

TEXTE PATRISTICE ȘI MEDIEVISTICE

SFÂNTUL ANSELM DIN CANTERBURY: Monologion (Studiu introductiv, traducere și note de Alexander Baumgarten) 83
KEKAUMENOS: Sfaturi către împărat (Introducere, traducere, note și comentarii de Gabriela Bistriceanu) 92

LECTURI ESENȚIALE

RICHARD SWINBURNE: Autobiografie spirituală (Introducere, traducere și note de Claudiu Mesaroș) 102

IN MEMORIAM

PIERRE NAUTIN (1914-1997) 118

BISERICA, AZI

Dr. JONATHAN LUXMOORE: Europa de Est în anul 1996: O panoramă a vieții religioase din Albania, Bulgaria, România, Ungaria, Republica Cehă și Polonia 128

Dr. JONATHAN SUTTON: Cultura politică rusească și Biserica Ortodoxă	144
Preot NICOLAS STEBBING C.R.: Un călugăr anglican în România	157

RESTITUIRI

EUGEN GLÜCK: Contribuții cu privire la imprimatele bisericești publicate în Banat și Crișana în perioada 1809–1853	164
Preot conf. dr. VASILE V. MUNTEAN: Cuvinte românești în acte neromânești	169

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Preot TIBERIU IOAN VIȘAN: Flautul furat sau nostalgia speranței	174
CRISTINA NEAGU: Vaticanul vizibil, cetatea ascunsă și alchimia culorilor ...	179
DAN UNGUREANU: Mântuitorul personal și Biserica națională	182
GABRIELA CRISTINA LĂCĂTUȘ: Omul – un rătăcit în lume	187

CRONICĂ BISERICESCĂ

Vizita Patriarhului ecumenic Bartolomeu I-ul la Washington. Dispute în jurul legislației religioase rusești. Primirea noului ambasador al României la Vatican. Consiliul Ecumenic al Bisericilor este decis să revigoreze dialogul cu Bisericile Ortodoxe. Întâlnire la Odessa între patriarhul ecumenic și patriarhul Moscovei. Biserica Anglicană acuzată de ipocrizie. Reuniunea episcopilor ortodocși din Franța. Moartea Maicii Tereza. Mai mult de 26 milioane de pelerini vor vizita Roma în anul 2000	188
---	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Pr. Tomáš Špidlík S. J.: Spiritualitatea Răsăritului creștin , Sibiu, 1997, (Robert Lazu); Jean Claude Barreau: Biografie de Jésus , Paris, 1993 (Titus Pârvulescu); Graziano Borgonovo (Ed.): Gesù Cristo , Lugano, 1996 (Robert Lazu); Ernesto W. Volonté (Ed.): La famiglia alle soglie del III millennio , Lugano-Pregassona, 1997 (Robert Lazu); Dietmar W. Winkler: Klaus Augustin: Die Ostkirchen , Graz, 1997 (preot prof. Ionel Popescu); André Marion, Anne-Laure Courage: Nouvelles découvertes sur le suaire de Turin , Paris, 1997 (Titus Pârvulescu); Petru Caraman: Descolindatul în orientul și sud-estul Europei. Studii de folclor comparat , Iași, 1997 (Ștefan Dorondel); Philippe Ariès: Omul în fața morții , București, 1996 (Liviu Popescu); Sorin Mitu, Florin Gogâltan (Ed.): Viață privată, mentalități colective și imaginar social în Transilvania , Oradea-Cluj, 1995–1996 (preot lect. Viorel Cherciu); Erich Zöllner: Istoria Austriei , București, 1997 (preot lect. Viorel Cherciu)	196
---	-----

The Altar of Banat

A Theological Quarterly of the Archdiocese of Timișoara, the Diocese of Arad and the Diocese of Caransebeș

VIII (XLVII), 10-12

october-december 1997

C O N T E N T S

EDITORIAL

Against self-sufficiency 3

STUDIES

- SMARANDA MĂRCULESCU-BĂDILÎȚĂ: Prophetic inspiration and the Moses oracles (in Philon, *De Vita Mosis* II, 187-292) 7
- Dr. ANCA VASILIU: "The Enlightened Stone". The Status of the image in the aristotelian, eriugenian, and chartrean traditions 16
- CIPRIAN VÂLCAN: The idol and the icon: towards a typology of the image. 33
- Ph.M. Dr. LUMINIȚA NICULESCU: Interrelationships between poetry and theology 38
- Prof. dr. MICHAEL WELKER: Person and relationship. The Crisis of the 20th century anthropology 46
- Fr. Rev. dr. WILHELM DANCĂ: „The Mysteries“ of Mircea Eliade 53

PRO-LOGOS

- CONSTANTIN JINGA: "Biblia Pauperum" – a sample of applied medieval biblical exegesis 62

MEDIEVAL AND PATRISTIC LITERATURE

- ST. ANSELM OF CANTERBURY: Monologion (translation, introduction and notes by Alexander Baumgarten) 83
- KEKAUMENOS: Consels for the Emperor (translation, introduction and notes by Gabriela Bistriceanu) 92

ESSENTIAL READINGS

- RICHARD SWINBURNE: A spiritual autobiography (translation, introduction and notes by Claudiu Mesaroș) 102

IN MEMORIAM

- PIERRE NAUTIN (1914-1997) 118

THE CHURCH TODAY

- Dr. JONATHAN LUXMOORE: Eastern Europe 1996: a review of religious life in Albania, Bulgaria, Romania, Hungary, Slovakie, the Czech Republic and Poland (translation, introduction and notes by Constantin Jînga) 128

Dr. JONATHAN SUTTON: Russian political culture and the Orthodox Church (translation, introduction and notes by Constantin Jinga)	144
Rev. Fr. NICOLAS STEBBING C.R.: An anglican experience of Romania (translation, introduction and notes by Constantin Jinga)	157

RESTITUTIONS

EUGEN GLÜCK: Printed documents published in Banat and Crișana between 1809–1853	164
Rev. Fr. VASILE V. MUNTEAN: Romanian terms in foreign documents	169

NOTES, DISCUSSIONS, COMMENTS

Rev. Fr. TIBERIU IOAN VIȘAN: The stolen flute or the nostalgia of hope	174
CRISTINA NEAGU: The visible Vatican, the hidden fortress, and the alchemy of colours	179
DAN UNGUREANU: The Personal Saviour and the National Church	182
GABRIELA CRISTINA LĂCĂTUȘ: The human being – lost in the world	187

THE CHURCH CHRONICLE

The visit to Washington of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartolomeu I. Controversies regarding the Russian legislation. The reception of Romania's new ambassador to the Vatican. The Ecumenical Council of Churches has decided to resume its dialogues with the Orthodox Churches. The Odessa meetings between the Ecumenical Patriarch and the Patriarch of Moscow. The Anglican Church has been accused of hypocrisy. The reunion of the Orthodox Bishops of France. The death of Mother Teresa. More than 26 million pilgrims will visit Rome in the year 2000	188
---	-----

BOOKS AND REVIEWS

Pr. Tomáš Špidlík S. J.: <i>Spiritualitatea Răsăritului creștin</i> , Sibiu, 1997, (Robert Lazú); Jean Claude Barreau: <i>Biografie de Jésus</i> , Paris, 1993 (Titus Pârvulescu); Graziano Borgonovo (Ed.): <i>Gesù Cristo</i> , Lugano, 1996 (Robert Laz��); Ernesto W. Volonté (Ed.): <i>La famiglia alle soglie del III millennio</i> , Lugano-Pregassona, 1997 (Robert Laz��); Dietmar W. Winkler: Klaus Augustin: <i>Die Ostkirchen</i> , Graz, 1997 (Rev. Fr. prof. Ionel Popescu); André Marion, Anne-Laure Courage: <i>Nouvelles découvertes sur le suaire de Turin</i> , Paris, 1997 (Titus Pârvulescu); Petru Caraman: <i>Descolindatul în orientul ��i sud-estul Europei. Studii de folclor comparat</i> , Iași, 1997 (Ștefan Dorondel); Philippe Ariès: <i>Omul în fața morții</i> , București, 1996 (Liviu Popescu); Sorin Mitu, Florin Gogălțan (Ed.): <i>Via�� ��privat��, mentalit��i colective ��i imaginar social în Transilvania</i> , Oradea-Cluj, 1995–1996 (Rev. Fr. Viorel Cherciu); Erich Z��llner: <i>Istoria Austriei</i> , București, 1997 (Rev. Fr. Viorel Cherciu)	196
---	-----

Noi apariții

OLIVIER CLÉMENT

Patriarhul Ecumenic

BARTOLOMEU I



Adevăr și libertate
Ortodoxia în contemporaneitate



Sfântul Ioan Țură de Aur
Cuvioasa Olimpiada diaconița



O viață
o prietenie
o corespondență



ARHIM. TEOFIL PĂRAIAN

GÂNDURI BUNE
PENTRU GÂNDURI BUNE



Joseph Mitsuo Kitagawa

ÎN CĂUTAREA UNITĂȚII
Istoria religioasă
a omenirii

HUMANITAS

