

Pr. Dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE

MISCELLANEA APOLOGETICĂ
Dialogul dintre Teologie și Filosofie

Cu binecuvântarea
IPS Dr Irineu,
Arhiepiscopul Craiovei și
Mitropolitul Olteniei

Studiu Introductiv: IPS Dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și
Mitropolitul Olteniei

Postfață: Lect. Univ. Dr. Mădălin-Savu Ticu

Editura Mitropolia Olteniei
Craiova
2024

Referenți științifici:

Pr. Conf. Univ. Dr. Adrian Boldișor,
Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Băjău

Corectură text:

Lect. Univ. Dr. Ilona-Manuela Duță
Prof. Dr. Oana-Marcela Mitria

Grafică:

Elena-Sorina Dobrescu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

APOSTOLACHE, IONIȚĂ

Miscellanea apologetică : dialogul dintre Teologie și Filosofie / pr. dr.

Ioniță Apostolache ; studiu introductiv: IPS dr. Irineu, Arhiepiscopul
Craiovei și Mitropolitul Olteniei ; tipărită cu binecuvântarea

Înaltpreasfințitului dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul
Olteniei. - Craiova : Editura Mitropolia Olteniei, 2024

ISBN 978-606-731-140-2

I. Irineu arhiepiscop al Craiovei și mitropolit al Olteniei (pref.)

2

ISBN 978-606-731-140-2

CUPRINS

STUDIU INTRODUCŢIV: Finalitatea revelaţiei divine şi a filosofiei greceşti în Iisus Hristos, Logosul înomenit	5
PARTEA I: DE LA PLATON, LA EXISTENŢIALISMUL OCCIDENTAL	
I.1. <i>Ideea Binelui</i> ca paideea la Platon	13
I. 2. <i>ExistenŢialismul creştin</i> în apanajul Filosofiei Occidentale. Scurtă prezentare istorico-critică	30
Partea a II-a: EXISTENŢIALISM CREŞTIN ÎN TEOLOGIA, FILOSOFIA ŞI LITERATURA RUSEASCĂ	
II. 1. <i>Omul şi valoarea lui existenŢială</i> în gândirea filosofului Nikolai Berdiaev	51
II.2. <i>Teologia existenŢei</i> la Vladimir Soloviov, Pavel Florenski şi Serghei Bulgakov	71
II.3. <i>„Vreau să trăiesc pentru nemurire”</i> . Feodor Mihailovici Dostoievski în căutarea lui Dumnezeu	89
II.4. Omul în <i>„bucuria Duhului Sfânt”</i> , după SfinŢii Serafim de Sarov şi Ioan de Kronstadt	104
II.5. <i>Religia şi ştiinŢa</i> – posibilitatea unui dialog. SfinŢul Luca al Crimeei, apologet şi mărturisitor al lui Hristos în Rusia Bolşevică	124
Partea a III-a: VALOAREA SACRĂ A EXISTENŢEI ÎN TEOLOGIA ŞI FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ	
III.1. Preambulul românesc al <i>dialogului dintre teologie, filosofie şi cultură</i>	147
III.2. <i>Teologie şi filosofie</i> în perioada interbelică românească. Actualitatea gândirii lui Nae Ionescu	168
III.3. Doctorul Nicolae Paulescu şi cunoaşterea lui Dumnezeu prin intermediul <i>ştiinŢei fiziologice</i>	186
III.4. ImportanŢa apologetică a <i>Mişcării „Rugul Aprins”</i>	204

APENDICE: <i>Miscellanea Apologeticum</i>	219
POSTFAȚĂ: <i>Despre teologie ca filosofie</i>	228
BIBLIOGRAFIE:	231

STUDIUL INTRODUCȚIV:

Finalitatea revelației divine și a filosofiei grecești în Iisus Hristos, Logosul înomenit¹

† IPS Dr. IRINEU POPA,
Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei

Istoria este legată de realitatea ideii mesianice și de împlinirea ei în Întrupare. Această dorință a așteptării mesianice și a venirii Fiului lui Dumnezeu în lume a provocat transformări esențiale în creație și în umanitate. Deși cuprinsă de bucurie mare, împlinirea mesianică s-a derulat în suferință, moarte și răscumpărare pentru umanitate, aducând cerescul în omenesc și ducând prin înălțare omenescul restaurat și îndumnezeit în ceresc.

Ca o continuare a acestei lucrări, Mântuitorul a anunțat venirea Duhului Sfânt, care la rândul Său va pregăti a doua venire mesianică, căutarea Împărăției lui Dumnezeu, transfigurarea lumii, așteptarea unui cer nou și a unui pământ nou. Cu alte cuvinte, importanța decisivă a înomenirii Cuvântului se poate desluși numai printr-o înțelegere eshatologică a lucrării mesianice și printr-o irumpere a acesteia în istoria creației, în general, și a umanității, în special. Din acest punct de vedere, Iconomia Logosului înomenit îmbrățișează eshatologicul în fiecare lucrare divino-umană înregistrată în destinul istoriei. Astfel, o față a acesteia privește realizarea Întrupării în istorie și o alta așteaptă să-și dezvăluie roadele Întrupării de care va beneficia obiectiv și subiectiv toată creația.

În această relație iconomică și eshatologică, acționează trei voințe și trei atitudini: Dumnezeu, scopul existenței și libertatea umană. Dumnezeu, pe de o parte, caută mereu persoana umană capabilă de un dialog angajat în lucrarea Sa, iar omul, pe de altă parte, caută pe toate planurile progresul său spiritual. Întru sfârșit, *la plinirea vremii*, umanitatea se regăsește în Mesia-Hristos, care S-a arătat „*Lumină spre descoperirea neamurilor*”.² Firește, Întruparea Logosului era absolut necesară, deoarece omul și creația se îndepărtaseră de Dumnezeu și intraseră în umbra morții. Ca să-și revină din această agonie și din

¹ Text preluat din lucrarea: IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU POPA, Arhiepiscopul Craiovei și Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010, p. 63-69.

² Luca 2, 32.

căderea lor,³ oamenii aveau nevoie să primească viața divină de la Însuși Dătătorul de viață,⁴ precum și arvuna Duhului în inimă, pentru a începe să urce pe calea coborârii Lui. Prin Iisus Hristos umanitatea a ajuns să recunoască faptul că singura posibilitate de creștere spirituală se află în El, ca Domn și Dumnezeu. Astfel, numai în El rațiunea ei de a fi dobândește consistență, întrucât numai în El se află Calea, Adevărul, Viața și Lumina ei.⁵

Istoria ne pune în fața ochilor întâlnirea lui Dumnezeu cu omul, ca lucrare hristologică dusă spre o finalitate fericită și descoperită numai în lumina lui Hristos. Dacă cineva se află în afara Lui, nu poate să nu descopere lipsa Lui, lipsa Luminii Lui, lipsa vocii Lui, lipsa sfinților Lui, într-un cuvânt, lipsa Totului, căci, fără El, nimeni nu poate face nimic.⁶ În sensul celor arătate se înscrie și proorocia din Geneză,⁷ rezumată în cele trei aspecte premergătoare venirii lui Mesia. Primul, misiunea istorică a poporului lui Israel, al doilea, încheierea acestei misiuni o dată cu venirea Fiului lui Dumnezeu și, al treilea, rolul Mântuitorului ca răspuns divin la aspirațiile tuturor neamurilor. Sfântul Iustin, interpretând această proorocie, arată că iudaismul și-a îndeplinit menirea, iar acum neevreii îl așteaptă pe Mesia să vină.⁸ Asemenea lui, Sfântul Irineu vede în profeția amintită pe Hristos, care este „*nădejdea tuturor neamurilor*”.⁹

După ei, Sfântul Ciprian, episcop de Cartagina, consideră că aceste cuvinte sunt o dovadă certă că păgânii vor fi dispuși să creadă în Hristos.¹⁰ De asemenea și Origen, unul dintre cei mai de seamă exegeți din primele veacuri creștine, spune că: „*Cel ce citește proorocia cu mintea deschisă va fi uimit de felul în care, după ce se spune că cei ce vor cârmui poporul vor veni din tribul lui Iuda, se mai spune limpede și când anume se va sfârși cârmuirea... Hristosul lui Dumnezeu, pentru care sunt lucrurile ce au fost pregătite, a venit, cârmuitorul despre care*

³ Matei 4, 16: „*Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit*”.

⁴ Ioan 3, 16: „*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*”.

⁵ Ioan 14, 6.

⁶ Ioan 15, 5.

⁷ Geneză 49, 10-11 „*Nu va lipsi sceptra din Iuda, nici toiag de cârmuitor din coapsele sale, până ce va veni împăciuitorul, Căruia se vor supune popoarele. Acela își va lega de viță asinul Său, de coardă mânzul asinei Sale. Spăla-va în vin haina Sa și în sânge de strugure veșmântul Său!*”.

⁸ SF. IUSTIN, *Apologia* I, 32, 3-4; *Dialogul cu iudeul Trifon* 120, 3. „*Însă că aceste cuvinte nu s-au zis pentru Iuda, ci pentru Hristos, este lucru lămurit, căci noi toți, cei din neamuri, nu așteptăm pe Iuda, ci pe Iisus, Cel care a scos și pe părinții voștri din Egipt. Căci proorocia a propovăduit de mai înainte cele ce aveau să fie până la venirea lui Hristos: «până nu vor veni cele ce sunt rămase pentru El, și El va fi așteptarea neamurilor»*”.

⁹ SF. IRINEU, *Adv. Haer.* 4, 10, 2; *Dem.* 57.

¹⁰ SF. CIPRIAN, *Mărturii*, 1, 21.

vorbesc fĂgĂduințele lui Dumnezeu. El a fost, negreșit, singurul dintre toți înaintașii și, îndrĂznesc sĂ spun, și dintre toți urmașii, care a fost așteptarea neamurilor".¹¹

FĂrĂ îndoialĂ, aceastĂ profetie a influențat hotĂrĂtor viziunea creștinĂ asupra istoriei și a fost citatĂ de scriitorii și teologii Bisericii pentru a demonstra venirea lui Mesia, de-a lungul istoriei. În sensul acesta înțelegem cĂ venirea unui izbĂvitor era o așteptare de veacuri, valabilĂ pentru toate neamurile, nu numai pentru poporul lui Israel. DacĂ aceștia din urmĂ L-au vĂzut profetic pe Mesia, pĂgĂnii au descris venirea Lui din perspectiva filosofiei, prin care, potrivit lui Clement Alexandrinul, „*au cunoscut o fĂrĂmĂ din Sfintele Scripturi*”, dar firește n-au înțeles întregul adevĂr. Cu toate acestea, revelarea voinței lui Dumnezeu în Decalog și cĂutarea virtuții de cĂtre filozofi au fost amĂndouĂ rĂnduite de Dumnezeu. În sensul acesta, Tertulian își avertiza contemporanii sĂi pĂgĂni despre venirea lui Hristos: „*care plutește deja în aerul acestei lumi, aflatĂ acum aproape de amurg, dar dezvĂluitĂ în toatĂ maiestatea dumnezeirii*”.¹²

Nu numai venirea Fiului lui Dumnezeu a fost cunoscutĂ de oameni, fie prin proorocie, fie prin filozofie, ci și RĂstignirea și Patimile Lui. DacĂ pentru SfĂntul Irineu de Lyon „*Hristos este comoara ascunsĂ în Scripturile Vechiului Testament, fiind vestit în tipuri și pilde*”,¹³ pentru alții „*patimile Celui Drept încă de la începuturi prin Abel, zugrĂvite și de prooroci, sunt împlinite în cele din urmĂ prin Fiul lui Dumnezeu*”.¹⁴ Abel era considerat un erou al credinței în Dumnezeu, care a suferit pe nedrept. Avraam era „*cĂrmuitorul și vestitorul credinței noastre*”, care „*a vĂzut în Duh ziua venirii Domnului și iconomia pĂtimirii Lui*”. ÎnsĂ și el, ca și toți ceilalți, odatĂ cu venirea lui Mesia, și-a încheiat misiunea și „*a urmat lucrarea Logosului*”.¹⁵ Toate aceste argumente, atĂt fațĂ de lumea iudaicĂ, cĂt și fațĂ de lumea pĂgĂnĂ, scot în evidențĂ suferința lui Hristos și mesajul Crucii, care demonstreazĂ superioritatea MĂntuitorului fațĂ de lumea de dinainte de El și fațĂ de cea din timpul SĂu.¹⁶

¹¹ ORIGEN, *C. Cels.* 1, 53; *De Princ.* 4, 1, 3.

¹² TERTULIAN, *Apol.* 21, 15. În general, Tertulian acordĂ un rol important virtuților creștine, *virtutea iubirii avĂnd un rol esențial* (vezi: CONSTANTIN BĂJĂU, „Cunoașterea lui Dumnezeu la Tertulian și Lactanțiu”, în *Rev. Mitropolia Olteniei*, nr. 3-6, 1997, p. 81).

¹³ SF. IRINEU, *Adv. Haer.* 4, 26, 1.

¹⁴ IBIDEM 4, 25, 2.

¹⁵ IBIDEM 4, 5, 4; 4, 5, 5.

¹⁶ Aducem ca mĂrturie pentru descrierea timpurilor mesianice un fragment din „*Testimonium Flavianum*”, al cunoscutului scriitor IOSIF FLAVIU, care spune despre MĂntuitorul nostru Iisus Hristos: „*În vremea aceea a trĂit Iisus, un om înțelept, dacĂ poate fi numit aieva om. El a fost autorul unor uluitoare minuni și învățĂtorul oamenilor care erau bucuoroși sĂ afle adevĂrul. A tras de partea lui o mulțime de iudei, dar și o mulțime de pĂgĂni. Acesta a fost Hristos.*”

Legătura dintre cele două lumi, în privința venirii lui Mesia, se datorează lucrării lui Dumnezeu, Izvorul tuturor lucrurilor bune, cum zice Clement Alexandrinul. Același Clement spune că filosofia le-a fost dată grecilor, până ce Domnul urma să-i cheme la El. Aceasta a fost o călăuză care să aducă gândirea greacă la Hristos, așa cum Legea i-a adus pe evrei. De fapt, Sfântul Apostol Pavel sublinia acest aspect benefic al filosofiei¹⁷ cu mult înaintea lui Clement, lucru ce a devenit o justificare pentru o evaluare pozitivă a locului ocupat de filosofia greacă în istoria mântuirii.

Privită din alt punct de vedere, filosofia avea ca scop să demonstreze faptul că gândirea clasică reprezenta numai o înțelegere pregătitoare a adevărului divin. În sensul acesta gânditori de seamă, cum ar fi Cicero și Hortensius, au ridicat rugăciuni către Dumnezeu și au primit în schimb speranțe și năzuințe noi.¹⁸ Însuși Sfântul Iustin Filosoful fusese pregătit pentru revelația creștină prin intermediul filosofiei stoice, aristotelice și platonice. Evident, niciuna dintre aceste filosofii nu i-au potolit setea de adevăr, dar fiecare din ele l-a purtat mai aproape de acei învățători care erau „*mai vechi decât toți acei care au reputația de a fi filosofi*”,¹⁹ adică de proorocii Vechiului Testament care au vorbit despre venirea pe pământ a Fiului lui Dumnezeu. Firește literatura apologetică din primele veacuri creștine abundă de astfel de mărturii, care scot la iveală caracterul profetic al unor lucrări din gândirea și cugetarea elină și romană prevestitoare ale venirii lui Mesia. Spre exemplificare, să luăm numai *Ecloga* lui Virgiliu, considerată chiar „*eclogă mesianică*”, ce profetea o epocă de aur, o încununare a veacurilor, în care se va întoarce o fecioară, iar un prunc cu fire dumnezeiască se va coborî din cer pe pământ ca să domnească într-o lume transfigurată prin virtuțile tatălui său.²⁰

Fericitul Augustin credea că aceste cuvinte se referă cu adevărat la Hristos, de vreme ce poetul le rostise în legătură cu altcineva.²¹ Apoi sunt demne de subliniat năzuințele profetice ale lui Virgiliu, justificate de dorința lui de pace, de o lume guvernată de bunătatea lui Dumnezeu și nu de dorințele contradictorii ale oamenilor. Tot pe linia lui se pronunța

Chiar dacă Pilatus, datorită acuzațiilor aduse de frunțașii poporului nostru, l-a ținut pe cruce, n-au încetat să-l iubească cei ce l-au îndrăgit de la început. Căci li s-a arătat a treia zi iarăși viu, așa cum au prezis profeții trimiși de Dumnezeu, înfăptuind și o mie de alte miracole. De atunci și până astăzi dăinuie poporul creștinilor, care își trage numele de la dânsul” (*Antichități iudaice*, XVIII, 3, 3).

¹⁷ Galateni 3, 24.

¹⁸ AUGUSTIN, *Conf.* 3, 4, 7.

¹⁹ SFÂNTUL IUSTIN, *Dial.* 7, 1.

²⁰ VIRGILIU, *Ecloga* 4, 4-63.

²¹ AUGUSTIN, *De civ.* 10, 27.

profetic Sibila Cuma, care vorbea despre vremurile mesianice. Însuși Iosif Flaviu, evreul istoric și scriitor, a folosit autoritatea acestor profeții,²² mărturii preluate apoi de Eusebiu de Cezareea.²³

Cât privește profețiile Sibilei Silvia, însuși Sfântul Iustin le menționa pentru a-și susține ideea „că Dumnezeu va face să piară lucrurile supuse stricăciunii”.²⁴ La rândul său, episcopul și apologetul Teofil o așeza pe Sibila alături de profeții evrei, printre „oamenii lui Dumnezeu care au fost purtați de Duhul Sfânt și au devenit profeți, fiind inspirați și făcuți înțelepți de Dumnezeu”.²⁵

Prin urmare, venirea lui Hristos este ultima și cea mai mare revelație a voinței lui Dumnezeu. Despre acest lucru Biserica a mărturisit de la început că „Dumnezeu nu este părtinitor, ci, în orice neam, cel ce se teme de El și face dreptatea este primit de El”.²⁶ Deci, Iisus Hristos este întruchiparea răspunsului lui Dumnezeu la nevoile și aspirațiile neamurilor, precum și împlinirea speranțelor mesianice ale poporului lui Israel.²⁷

Această relație profetică dintre cele două tabere, prin care a lucrat Dumnezeu în vederea venirii Fiului Său în lume, este rezumată de Sfântul Grigorie de Nyssa astfel: „Adevărul se află între aceste două concepții... Dogma iudaică este depășită prin acceptarea Logosului și prin credința în Duhul Sfânt, în timp ce eroarea politeistă este făcută să dispară prin unitatea firii divine care anulează noțiunea de pluralitate... Și totuși, din concepția iudaică, păstrăm unitatea firii; iar din cea greacă numai distincția în privința persoanelor”.²⁸

²² IOSIF FLAVIU, *Ant.* 1, 118.

²³ EUSEBIU, *Prep. Ev.* 9, 15.

²⁴ IUSTIN, *Apol.* I, 20, 1.

²⁵ TEOFIL, *Către Autol.* 2, 9.

²⁶ Fapte, 10, 34-35.

²⁷ J. PELIKAN, *Tradiția creștină*, Polirom, 2004, p. 87.

²⁸ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Marele Cuv. Cateh.* 3, PG 45, 17, 20.

PARTEA I:
DE LA PLATON, LA EXISTENȚIALISMUL OCCIDENTAL

I.1. IDEEA BINELUI CA PAIDEEA LA PLATON

Omul a căutat dintotdeauna să descopere în viața sa chintesența elementelor existențiale. Adunate laolaltă ca un imens puzzle cosmologic, întrebările Filosofiei au avut cel puțin capacitatea revelatoare a marilor problematizări în ascendența omului de la imanent la transcendent. Prima etapă notabilă în atingerea acestei performanțe îi este negreșit tributată „Filosofiei”, socotită de Platon drept „cea mai mare artă”.¹ Mai concis, pornind de la termenul de *artă* (gr. *μουσική* – lumea muzelor), ni se arată în mod inspirat că „*Filosofia este cea mai înaltă muzică pe care a creat-o și a intonat-o mintea omenească. Numai prin acordurile și armoniile acestei muzici a filosofiei, înțelepții lui Platon se puteau ridica până la cel mai înalt cerc al sferelor cerești, unde erau învredniciți de epopeia divină a sublimelor Idei și unde se desfășeau cu inefabila muzică a sferelor, muzica universală, cosmică*”.²

Temele fundamentale descoperite prin atare contextualizări, în ceea ce privește filosofia platoniană, au rămas până astăzi: „**Binele**”, „**Adevărul**” și „**Frumosul**”. Pentru lămurirea și înțelegerea lor deplină avem însă, negreșit, nevoie de interdisciplinaritate, aplecându-ne așadar spre contextualizarea filosofică, juridică și nu în cele din urmă, teologico-religioasă. „*Marii filosofi ai antichității, Socrate, Platon sau Aristotel, ca să enumerăm pe cei mai importanți dintre ei, au cultivat în rândul contemporanilor gustul valorilor eterne, pentru bine, adevăr și frumos, pregătind astfel terenul pentru răspândirea Evangheliei lui Hristos, ca sinteză a valorilor supreme și în primul rând a iubirii. Dacă există până astăzi continente mai puțin receptive la valorile creștine, acestea se datorează în bună măsură absenței unor filosofi care să ridice mintea omului la înălțimea valorilor ideale. Filosofia antică a făcut parte din planul lui Dumnezeu pentru plinirea vremii, în vederea întrupării Fiului lui Dumnezeu. Dacă Vechiul Testament poate fi*

¹ Phaidon, 61, a. În calitate de hermeneut al Dialogurilor lui Platon, vizând această frumoasă definiție, Constantin Noica vorbește despre marele câștig pe care l-au dobândit grecii, care, mai înainte „erau superficiali în adâncime”, prin sămânța filosofiei lui Socrate. Di dascălul nescritor este cel puțin prima treaptă pe care Platon, ca ucenic și mai apoi filosof al ideilor, își construiește teoriile despre bine, adevăr și frumos. Revenind la definiție, ea reflectă într-o atare măsură: „semnul” sau paideia sub care Socrate își trăise „toată viața”, adică „*suprema muzică*”. Prin urmare, a fi înțelept, socotește Platon, înseamnă „să treci dincolo de acest îndemn, să treci dincolo”, în lumea de dincolo de veac (vezi: CONSTANTIN NOICA, *Comentarii la Platon*, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 373).

² Pr. IOAN G. COMAN, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 27.

considerat, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, ca un pedagog către Hristos pentru evrei, tot astfel și filosofia antică a îndeplinit în lumea păgână același rol de pedagog către Hristos. Ca o dovadă a prețuirii lor, Biserica răsăriteană a așezat chipurile lui Platon, Socrate sau Aristotel în rândul personajelor din tinda locașului de cult”.³

Înainte de a analiza interdisciplinar aceste valori perene ale culturii universale, este necesar să conștientizăm ascendența omului spre dobândirea deplină a virtuților. Astfel, în perspectiva descoperirii omului corect, filosofia platoniciană merge până la experiența directă a **paideei conceptelor de persoană, stat și societate**, de unde trece foarte ușor spre problematizarea **Binelui absolut**. „Așa trebuie gândite în statul platonice, înțelepciunea, curajul cumpătarea și dreptatea ... Respingerea tiraniei și unitatea reală a corpului social impun acțiuni reciproce ale individului și statului. Sensul și limitele libertății sunt determinate prin formula educației *prin stat și pentru stat*”. Această absorbție statală a individului l-a depărtat pe Aristotel de Republica lui Platon, „Stagiritul având un simț deosebit al concretului, ca orice observator al naturii”.⁴

a. De la binele filosofic, la Binele biblic

Perspectiva filosofică a termenului de „**bine**” este generalmente evaluată în dimensiunea ei etică și moralizatoare. Există în acest sens două perspective evaluative: *extrinsecă* și *intrinsecă*:

a. În dimensiunea sa **extrinsecă** sau exterioară, binele sau bunătatea se explică prin reflecția sa asupra unui subiect exterior, scop sau lucrare. Această formă a binelui se identifică filosofic ca ceea ce este „*bun la ceva*” sau „*pentru cineva*”.

b. Dimensiunea **intrinsecă** sau interioară a termenului se identifică prin resortul independent lăuntric. În acest sens, binele filosofic se poate identifica în: „1. Orice este de dorit sau capabil să suscite interesul sau dorința; 2. O calitate a oricărui lucru dezirabil care ar putea fi asimilată ca și scop în sine; 3. Ceea ce ar trebui să fie de dorit; 4. Ceea ce ar trebui să fie”. Particularizarea individualizată a acestor principii filosofice despre bine reușesc să ofere două direcții: „1. Binele este dependent parțial de persoană ca: (a) orice este de dorit sau orice obiect sau interes, (b) o calitate a oricărui obiect sau interes care îl face să fie de dorit; 2. Binele este dependent cu totul de persoane ca: (a) satisfacție sau orice dorință, sau interes asupra vreunui obiect, (b) sentiment de bine”.⁵

³ Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, *Teologie și cultură*, Ed. IBMBOR, București, 1993, p. 80.

⁴ PETRE ȚUȚEA, *Reflecții asupra cunoașterii*, ediția a II-la, Ed. Eikon, 2015, p. 133.

⁵ DAGOBERT D RUNES (ed.), *Dictionary of Philosophy*, 15 th Edition, Revised, Philosophical Library, New York, 1960, p. 118.

Paternitatea ideilor și conceptelor filosofice precreștine, compatibile viziunii și încercării novatoare de materializare a virtuții, se revendică implicit în gândirea marelui Socrate. Avem de-a face, astfel, „cu un adevărat drum într-o cunoaștere, care în esența sa este un drum în Libertate, înțeleasă în sensul ei de ridicare a individului din stadiul ignoranței în secolul V î.Ch. în Atena de către Socrate. În el se originează principiul căutării naturii profunde a lucrurilor, a virtuții, a adevărului prin mijlocirea cunoașterii de sine. Eul devenit conștient de sine se raportează la toate celelalte ființări și caută sensul adânc al existenței, iar prin descoperirea rațiunii reușește să facă saltul către divin”.⁶

Viziunea lui Socrate despre „virtute”, ca fundament al vieții sociale, este completată ulterior și chiar depășită de ucenicul său, **Platon**.⁷ În cuprinsul *Dialogurilor* sale (și mai cu seamă în lucrarea „*Republica*”),⁸ el invocă necesitatea unui principiu sau criteriu absolut prin care să se facă deosebirea dintre dreptate și nedreptate, să se separe frumosul de urât, să se particularizeze ceea ce este util și ceea ce este inutil. **„Acest criteriu este ideea Binelui luat ca măsură absolută (μετρον) pentru delimitarea pozitivului de negativ”**. Sub acest îndreptar, Platon va argumenta apăsător în lucrările sale „necesitatea stabilirii unei măsuri juste, în vorbe și în fapte deopotrivă”, elaborând în acest sens o adevărată „*teorie a Ideilor*”.⁹

Modul în care Platon alege să-și exprime și să-și argumenteze convingerile este socotit oarecum nesigur în comparație cu versiunea clasică-directă a tratatelor de filosofie din vremea sa. „În mod cu totul și

⁶ Asist. Univ. drd. MĂDĂLIN-SAVU TICU, „Model, mit și cunoaștere în filosofia platoniană”, în *Revista de Științe Juridice*, nr. 31/2004, p. 82.

⁷ **Platon** (429/427 î.Hr. – 347 î.Hr.) S-a născut în insula grecească Eghina, într-o familie cu ascendențe nobiliare. Venirea sa pe lume se suprapune morții marelui om politic atenian, Pericle (cca. 429 î.Hr.). Tatăl său, Ariston, se socotea printre urmașii ultimului rege grec, Codros, iar mama sa, Perictione, se înrudea cu marele înțelept atenian Solon. Ținând cont de tradiția aristocrată a familiei sale, Aristocles, după adevăratul său nume, ar fi fost cu predilecție îndrumat spre o carieră politică. Pasiunea pentru filosofie vine pe neașteptate și îl scoate ireversibil de pe traiectoria devenirii sale politice. Contextul social în care Platon se dezvoltă ca filosof este legat de disputele dintre cetățile Atena, Sparta și Teba. Este vorba despre o perioadă de decadență a polisului grecesc, Atena fiind marea perdantă în Războaiele Peloponesiace (vezi lucrarea noastră: *Apologetica Bisericii Primare*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2021, p. 147; SIMON JENKINS, *Scurtă istorie a Europei. De la Pericle la Putin*, traducere din limba engleză de Anca Simitopol și Alexandru Racu, Ed. Litera, București, 2019, p. 50-51).

⁸ Vom folosi aici ediția în limba română, tradusă de DUMITRU VANGHELIS (Ed. Antet, București, 2012).

⁹ GHEORGHE PAȘCALĂU, „Prefață. Cine este adevăratul discipol al lui Socrate?”, în PLATON, *Dialoguri socratice*, traducere, studii introductive și note de Francisca Băltăceanu, Alexandru Cizek, Petru Creția, Marta Guțu-Maftei, Gabriel Liiceanu, Simona Noica, Constantin Noica, Manuela Popescu, Dan Slușanschi, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 7.

cu totul paradoxal însă, tocmai acea gândire care tinde, cu toate forțele sale speculative, spre o viziune asupra adevărului și spre euforia certitudinii a ales drept mijloc de expresie un mediu eminent fluid, echivoc și provocator: *dialogul socratic*. Unui autor de filosofie din vremea lui Platon îi stătea la dispoziție, pentru a-și împărtăși opiniile, și genul solid al tratatului, aflat în uz în cultura greacă încă de la Anaximandru, unul dintre primii gânditori presocratici. Platon alege în schimb să scrie dialoguri. Filosofia sa, aflată în permanentă căutare a unor repere sigure, a evidenței și a univocității, hotărăște astfel să îmbrace haina policromă a unui text dramatic”.¹⁰

Viziunea quasi legalistă pe care o oferă Platon, căutând să-și definească principiul de **Bine** ca „măsură a tuturor lucrurilor”, poate fi pusă în legătură cu antiteza biblică *bine-rău* (gr. αγατος – τελος) și legată implicit de conceptul de *lege* (gr. νομος) și de *dreptate* (*dikaios* – integru, drept, just). Astfel, pentru paralela dintre bine și rău, ni se spune în cartea Deuteronomului: „*Iată eu astăzi ți-am pus înaintea viața și moartea, binele și răul, Poruncindu-ți astăzi să iubești pe Domnul Dumnezeul tău, să umbli în toate căile Lui și să împlinești poruncile Lui, hotărârile Lui și legile Lui, ca să trăiești și să te înmulțești și să te binecuvânteze Domnul Dumnezeul tău pe pământul pe care îl vei stăpâni*”.¹¹ În Noul Testament, în Sfintele Sale Evanghelii, Mântuitorul Hristos vorbește și mai lămurit despre antiteza dintre bine și rău: „*Ori spuneți că pomul este bun și rodul lui e bun, ori spuneți că pomul e rău și rodul lui e rău, căci după roadă se cunoaște pomul. Pui de vipere, cum puteți să graiți cele bune, odată ce sunteți răi? Căci din prisosul inimii grăiește gura. Omul cel bun din comoara lui cea bună scoate afară cele bune, pe când omul cel rău, din comoara lui cea rea scoate afară cele rele*”,¹² La rândul său, Sfântul Apostol Pavel ne spune: „*Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc*”.¹³

Principiul de **Bine** poate fi identificat în Sfânta Scriptură în mod inițial cu înțelesul de „lege” (νομος). Pornind de la această accepțiune, care se justifică parțial în **Dreptul natural**,¹⁴ Vechiul Testament

¹⁰ IBIDEM, p. 8.

¹¹ Deut. 30, 15-16.

¹² Mt. 12, 33-35.

¹³ Rm. 7, 19.

¹⁴ Profesorul Vladimir Hanga consideră „dreptul natural” (*ius naturale*) drept „ultima ramură a dreptului privat, care în concepția romană era un drept comun tuturor viețuitoarelor, sădit fiind de natura mamă în conștiința oamenilor și în instinctele celorlalte viețuitoare”. Este Dreptul roman din perioada precreștină încă nu fusese atins de viziunea mult mai adâncă a Legii revelate și nici măcar din conceptualitatea filosofilor antici, desfășurându-se în lăuntru vechilor tradiții idolatre. Cu toate acestea, Sfinții Părinți vorbesc despre reminiscențele unei revelații

alcătuiește derivata generică prin termenul de „**Legământ**”, ca „*relație unică pe care Yahve a stabilit-o cu lumea prin Israel, jurământul de loialitate imuabil și sacru al lui Yahve ca poporul Lui să îi răspundă în mod adecvat, adică să trăiască ca un popor al Legământului*”.¹⁵

În strânsă legătură cu dimensiunea nomotetică a Binelui biblic găsim și termenul de **dreptate** (*dikaïosini*), în înțelesul de legătură directă a omului cu Dumnezeu. Efectul paradigmatic al acestei direcții de înțelegere are ca etalon paradoxul. Astfel, în comparație cu dreptatea (sau binele) omului, în logica biblică ea devine adiacentă. Omul credincios nu mai caută dreptatea sa ca barometru de înțelegere și de măsură a existenței, ci se încredințează „dreptății lui Dumnezeu” (*δικαιοσύνην του Θεου*). Aici, Scriptura Noului Testament face o diferențiere magistrală între preceptele de *nomos* și *agatos* (de la care am pornit). În consecință, *nomosul* este cel care, prin mijloacele sale coercitive, atrage după sine și păcatul, și moartea: „*Plata păcatului este moartea*”.¹⁶ Capacitatea meta-filosofică a termenului de **bine** reiese din folosirea dimensiunii sale „*agapice*” (cf. gr. *αγάπη*, -ος), în logica „dreptății lui Dumnezeu”: „... *cei care rămân în Hristos cunosc cerința unui comportament iubitor prin ascultare, ei inevitabil vor eșua. Cu toate acestea nu este totul pierdut. Soluția la dilemă se află în Hristos. În 1 Ioan 2, 1, după ce spune că el scrie ca cei care îl ascultă să nu păcătuiască, autorul spune că dacă ei păcătuiesc au un Mijlocitor la Tatăl, Iisus Hristos cel Drept. Cel care curăță și iartă toate păcatele este Hristos (1 Ioan 1, 7-9; 2, 12; 3, 5), de vreme ce El este jertfa ispășitoare pentru păcate (1 Ioan 2, 2; 4, 10)*”.¹⁷

b. Kalokagathia platoniciană

Filosofia lui Platon evoluează paideic prin dinamica pedagogiei socratice, devenind „*o nouă paradigmă în contextul relativizării tuturor valorilor, context impus prin demersurile sofistilor*”. La antipodul dezinteresului sofistic pentru valoare și virtute, dar în acord cu ceea ce didascalul său începuse să afirme în contrapondere cu

primordiale, pe care le putem identifica parțial în principiul de drept natural la romani. Una dintre limitările lui este implicit principiul Binelui, care nu se aplica tuturor oamenilor „Iată de ce, ideea unui drept natural *permanent echitabil și util (semper aequum et bonum)*, după spusele juristului Paul, rămâne un pur deziderat filosofic sau, cel mult, niște norme ideale în raport cu imperfecțiunile dreptului pozitiv” (VLADIMIR HANGA, *Principiile dreptului Privat Roman*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 18).

¹⁵ *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, editor Daniel G. Reid, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008, p. 852.

¹⁶ Rm. 6, 23.

¹⁷ *Dicționarul Noului Testament*, p. 1105.

tradiționalismul cutumiar și despotice al statului atenian, Platon pornește în **„căutarea Ideii iar, dintre Idei, a Ideii Ideilor – Binele”**.¹⁸ Prin filosofia sa, el face dovada faptului că „literatura elenă pune ca scop al existenței acea minunată sinteză a binelui și frumosului, **kalokagathia**, care culmina în fascinația bucuriei de a trăi”. Prin valoarea acestui incontestabil și revoluționar principiu al filosofiei antice, Platon a reușit către sfârșitul vieții „să se ridice până la concepția unui demiurg unic, identic cu Ideea Binelui Suprem, dar care nu poate fi identificat cu Dumnezeu creștin”.¹⁹

După cum se poate foarte ușor observa, terminologia conceptului de **kalokagathia** cuprinde în sine o explicitare compozită. Cei doi termeni (asimilați conceptualității filosofice) oferă o bogată perspectivă semantică, foarte sugestivă în definirea principiului platonician. În primul rând, substantivul *το καλον* – *frumos* (cu adjectivul *καλος*) se definea după înțelesul comun ca „frumusețe a formei exterioare”, echivalent al viziunii hedoniste din perspectivă sofistă. Pentru Platon însă termenul devine un ideal în sine pentru omul ajuns la maturitate, „frumusețea a tot ceea ce este primordial, prim, având totodată conotația de grație”.²⁰ Pe de altă parte, *το αγαθον* are înțelesul de „bine, binefacere, binecuvântare, generozitate”. În forma adjectivală (*αγαθος*), „când era aplicat unei persoane, desemna un om bun, în sensul moral, totodată binecrescut și gentil, iar în cazul unui aristocrat, un om brav și curajos. Cea mai frecventă folosire era aceea de a desemna un om bun în sens moral, fiind însoțit și de alte adjective ca *πιστος* („credincios”), *δικαιος* („drept”)”.²¹

Simbioza filosofică dintre cei doi termeni, **καλοκαγαθια**, consacrată în special prin ideile lui Socrate, avea în primul rând o argumentare antropologică, definindu-l mai cu seamă pe omul virtuos, mai exact pe „înțeleptul care, cunoscând frumosul și binele, îl și pune în practică”.²² Sub influența magistrului său, „Platon însuși considera **καλοκαγαθια** ca fiind deprinderea pe care o dețin în mod liber aceia care sunt cei mai buni; ei nu dețineau însă această virtute prin propria lor putere, ci ca dar suprem al zeilor, de care se învredniceau numai în urma rugăciunii înflăcărate. Platon echivala **καλοκαγαθια** cu *întreaga virtute*, adică cu articularea tuturor virtuților”.

¹⁸ Asist. Univ. drd. TICU MĂDĂLIN-SAVU, *Model, mit și cunoaștere în filosofia platoniană*, p. 83.

¹⁹ Pr. prof. IOAN G. COMAN, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, pp. 18-19.

²⁰ Inspirat de Hesiod și Homer, Platon vorbește în lucrările sale despre ceea ce trece dincolo de aparențe, ca înflorire a tinereții și maturitate existențială (*η ωπαιοτης*).

²¹ Pr. DANIEL PUPĂZĂ, *Taina Frumosului și Binelui după Sfântul Dionisie Areopagitul*, Ed. Nemira, București, 2014, p. 17.

²² GHEORGHE VLĂDUȚESCU, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, 2001, p. 276.

Întrucât avea în vedere „o cultivare totală a sufletului și trupului”, principiul de *καλοκαγαθία* a fost, de asemenea, recunoscut ca normativ și în pedagogie, fiind inclus în *paideia* platoniciană. Cu toate acestea, dat fiind caracterul mult prea idealist cultivat prin metodele pedagogice, care apelau cel mai adesea la „imitațiile sensibile oferite de artă”, filosofia greacă antică trasează prin Platon necesitatea unei asimilări inteligibile a devenirii în Bine. Din acest punct de vedere, Platon înțelegea rolul pedagogului și al filosofului ca „*inițiator care te întoarce treptat spre lumină*”.²³

Sub îndrumarea filosofului-pegagog, „*paideia Republicii*” trece prin mai multe etape până la justificarea valorică și conceptuală a Binelui, ca element și chintesență antropologică și socială. Dincolo de plăcerile cotidiene sau de necesitățile uzuale existenței, Platon vede în acest context „dreptatea”, în calitatea ei de componentă a „*cele mai nobile categorii*” de Bine, dat fiind faptul că ea „*trebuie să fie iubită de cel ce vrea să fie fericit atât pentru ea însăși, cât și pentru ceea ce provine de la ea*”.²⁴ Mai mult, pentru a ajunge la dreptate ca atribut al Binelui suprem, omul trebuie să se convingă de frumusețea și necesitatea existențială a normei. Platon folosește aici ca suport argumentativ antiteza „bine-rău”, integrată și explicitată aproape juridic: „*a fi drept e bine, a suferi o nedreptate e rău, iar răul adus de îndurarea nedreptăților este mai mare decât binele adus de purtarea nedreptății, astfel încât atunci când oamenii provoacă și suferă nedreptăți în relațiile cu alții, și au parte de ambele, cei care nu pot să scape de una și s-o ia pe cealaltă cred că e de folos să facă o înțelegere și nici să nu cauzeze, nici să nu sufere vreo nedreptate; încep să croiască legi și să încheie convenții, numind legală și dreaptă porunca legii. Aceasta se spune că e originea și natura dreptății, care e ceva între două extreme: cea bună – să faci rău și să nu plătești pentru asta – și cea rea, să înduri nedreptatea și să nu te poți răzbuna. Se spune că dreptatea se află între aceste două, și nu e privită ca un bine, ci e cinstită din pricina slăbiciunii de a săvârși nedreptăți; căci acela în stare să facă nedreptăți, dacă ar fi un bărbat adevărat, n-ar încheia cu nimeni nicio înțelegere potrivit căreia să nu facă rău ori să nu îndure răul – s-ar mânia cumplit la gândul acesta. Prin urmare, astfel este firea dreptății și astfel este izvorul ei, după cum se spune*”.²⁵

²³ Pr. NICOLAE LOUDOVİKOS, *Istoria teologică a filosofiei antice grecești*, Tesalonic, 2003, pp. 173-174.

²⁴ PLATON, *Republica*, Cartea a II-a, p. 38.

²⁵ PLATON, *Republica*, Cartea a II-a, p. 41.

c. Paradigma Binelui în „Republica” lui Platon

Foarte strâns legată de aspectul juridic și social polisului atenian, ideea de „Bine” sau „Binele Suprem” la Platon ar putea fi identificată totodată în dimensiunea practică a filosofiei sale. Descoperindu-se implicit în paradigma lui „a face”, „a fi” și „a cunoaște”, necesitatea filosofică a Binelui și justificarea sa existențială ca dinamică a parcursului de la fizic la metafizic include obiectul de dorit și aspirația demnă de viața omului.

Cea mai lămuritoare lucrare pentru explicarea și argumentarea Binelui rămâne de departe **Republica**. Aici, încearcă să arate că „*viața fericită înseamnă să fii o persoană bună și virtuoaasă – deziderate pe care trebuie să le realizezi singur -, în timp ce bogăția și statutul social sunt irelevante pentru obținerea fericirii*”. Realizarea omului pentru o astfel de perspectivă devine posibilă numai înlăuntrul unei „*societăți ideale*”. Pornind de la enigmatică „Atlantidă”, Platon ridică ideea devotamentului față de Bine la extrem: de la paznici ai adevărului metafizic, cu veleități sacerdotale, până la regi-filosofi sau regine-filosoafe, toți locuitorii cetății sunt preocupați de înmulțirea virtuții.²⁶

În sens prefigurativ învățaturii creștine, Republica lui Platon are meritul de a evidenția câteva elemente de complementaritate abordărilor apologetice practicate mai târziu de Biserica Primară.²⁷ El oferă în acest sens filosofiei „*o funcție soteriologică (sotiria - mântuire) și catehetică. Doar ea poate mântui pe individ ca și pe cetățean, ea singură poate păzi Cetatea de anomia (absența legilor, a organizării) care o surpă în mod manifest sau latent. De asemenea, pentru că ea este iubitoare de înțelepciune, de adevăr, ea singură poate îndulci, dacă nu chiar suprima neliniștea gândirii, care vrea să dezvăluie sensul acolo unde nu se exhibă decât contrariul său; ea poate, de asemenea, să vindece maladia sufletelor, tulburarea spiritului, suferința afectelor*”.²⁸

O altă certificare a Binelui vine din perspectiva idealizată a cetății. Prin intermediul acestei legături, Platon îl ajută pe iubitorul de filosofie să pătrundă în lumea în care „*Idea (Eidos) este atât o esență (ousia), cât și o existență reală (ontos on), care rămâne permanent în eternitate identică cu sine*”. Acesta este în fapt și sensul mult dezbătutului dialog ideatic pe care Platon nu-l dedică, după cum cred unii „unui tip ideal de stat, ci unui

²⁶ Fiind înțeleasă și interpretată diferit în decursul istoriei, „*Republica*” lui Platon își descoperă valoarea filosofică autentică numai în legătură cu următoarele aspecte de ansamblu: 1. contextul în care a fost scrisă; 2. propria înțelegere și interpretare filosofică și intelectuală; 3. stimularea creativă a gândirii în materie de filosofie (JULIA ANNAS, *Filosofie antică. O foarte scurtă introducere*, traducere din limba engleză: Alexandru Bumbaș, Ed. Litera, București, 2020, p. 48).

²⁷ Vezi în acest sens lucrarea noastră: *Apologetica Bisericii Primare*, pp. 152-153.

²⁸ JACQUELINE RUSS, *Istoria filosofiei. 1. Gândirile fondatoare*, Traducere de Dan-Cristian Cărciumaru, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 38-39.

tip ideal de om”.²⁹ Sub această formă este asumată „ideea Binelui”, despre care Platon spune că „*este principiul științei și al adevărului*”. Cu toate acestea, „*oricât de frumoase ar fi aceste două lucruri, știința și adevărul, nu te vei înșela dacă vei spune că ideea Binelui este distinctă de ele și mult mai frumoasă; așa cum, în lumea vizibilului, gândim cu dreptate că lumina și vederea sunt asemănătoare soarelui, la fel dar, ar fi greșit să credem că știința și adevărul sunt ambele asemănătoare Binelui, dar este fals să credem că una sau alta sunt același lucru cu Binele; natura Binelui trebuie să fie privită ca mult mai valoroasă*”.³⁰

În celebrul său „*mit al Peșterii*”, Platon reușește să descrie prin analogie posibilitatea de auto-depășire a omului prin descoperirea unei forme superioare de Bine. Pe această idee se poate justifica și **paideia duhovnicească a devenirii întru ființă**, cum zice Constantin Noica.³¹ Astfel, mai înainte închinuit într-o lume dominată de umbre și de întuneric, cu o perspectivă limitată asupra adevărului, legat de cutume și precepte, omul din „peștera lui Platon” poate dobândi acum perspectiva eliberatoare a Binelui suprem. Mergând mai departe, cel ce mai fusese anterior legat cu o singură perspectivă vizuală și tributar orizontului limitat al robiei, omul slăbiciunilor pământeste, dobândește prin ieșire la lumină posibilitatea unei noi deveniri transcendente. Această ancorare în „lumea inteligibilă” (a ideilor metafizice) presupune în mod necesar asocierea unui urcuș spiritual.³² „*Să comparăm lumea pe care ne-o dezvăluie privirea cu șederea în peșteră, iar lumina care o luminează cu soarele*” – spune Platon – „*Cât despre urcarea în regiunea superioară și contemplarea obiectelor sale, dacă o consideri drept ascensiunea*

²⁹ „Dialogul a fost scris pentru *om*, iar nu pentru omul politic care, potrivit cu mitul platonian al unei reîntrupări posibile, și-ar alege într-altă existență să trăiască într-un furnicar sau în buna rânduială a stupului de albine. Departe de a culmina în descrierea statului, dialogul culminează în descrierea a cinci tipuri de oameni: omul suveranității morale și de cunoaștere (numit aici om regal sau aristocratic), omul timocratic, cel oligarhic, omul democratic și cel tiranic” (CONSTANTIN NOICA, *Comentarii la Platon*, pp. 412-413).

³⁰ PLATON, *Republica*, Cartea VI, traducere de Dumitru Vangelis, Ed. Antet Revolution, 2012, p. 210.

³¹ „*Accesul sinelui individual la spirit se capătă prin moartea sinelui ca fiind unul închis. În închiderea lui, sinele individual este trup; în deschiderea lui este suflet. Cine filosofează, consimte un fel de a muri – o știe și simțul comun, fără a înțelege condiția în care se așează înțelepciunea, ba chiar batjocorindu-o. Simțul comun nu știe decât o singură formă de moarte, extincțiunea finală. Pentru o conștiință filosofică, extincțiunea poartă asupra oricărei forme de închidere: plăcere obișnuită, cufundare în condiția trupească, consimțire la reprezentările corporale în actul de cunoaștere și de gândire. Există o demență a corpului, spune Socrate, care ne separă și de comuniunea cu alții și de cea cu înțeleșurile neîntinate de corp. Idealul condiției filosofice este, atunci, ca disocierea sufletului de trup să fie totală*” (CONSTANTIN NOICA, *Interpretări la Platon*, pp. 374-375).

³² Ideea „*urcușului spiritual*” de la Platon, întâlnită de altfel, și în alte tradiții orientale, va fi perfectată în teologia „*urcușului duhovnicesc*” din mistică creștină.

sufletului către locul inteligibil, nu te vei înșela asupra gândirii mele, dacă dorești să o cunoști. Numai Divinitatea poate ști dacă ea este adevărată. În ceea ce mă privește, aceasta este opinia mea: în lumea inteligibilă, **ideea Binelui** este percepută ultima și cu greutate, dar nu poate fi percepută fără a trage concluzia că ea este cauza a tot ceea ce există drept și frumos în toate lucrurile; că, a dat naștere luminii în lumea vizibilă și că este suverana luminii; că, în lumea inteligibilă, tot ea conduce și acordă adevărul și inteligența; trebuie să o vezi pentru a te comporta înțelept în viața privată și în cea publică”.³³

Revenind la importanța mesajului **kalokagathiei** platoniciene, mai cu seamă în lucrarea „Republica”, Constantin Noica remarcă faptul că dincolo de interfața politică avem înaintea o veritabilă **dezbateră juridică** și despre **tipurile de om**. De aceea, în interpretarea sa, Noica este de părere că în acest dialog „Platon nu-și propune să ofere un tip ideal de stat, ci un tip ideal de om. Poate, dacă la un congres platonician, marii specialiști ar hotărî să nu se mai traducă dialogul prin Republica, ci printr-un titlu ca Republica interioară, opera ar fi citită pe viitor altfel ca până acum, drept o lucrare politică. Cu politica propriu-zisă filosoful nu s-a îndeletnicit în scris niciodată până la bătrânețe; abia în perioada ultimă, senilă au spus unii antici, a redactat el Legile (unde referințele la Republica sunt ca și nesemnificative). În rest s-a îndeletnicit cu Ideea – așa cum o înțelegea el, iar nu cum au înțeles-o Aristotel și cohorta de epigoni mai apoi –, iar tocmai pentru că a știut să îndeplinească realul cu Ideea, el a rămas până astăzi în inima culturii”.³⁴

Viziunea filosofului despre **Bine** este într-o atare măsură prefațată de Ideea de dreptate. Platon arată aici că dreptatea nu însumează numai a spune adevărul și a fi împlinit în viață, ci cu mult mai mult decât atât. El demonstrează acest lucru povestind interlocutorilor săi despre „Gyges și inelul fermecat, care îi conferea puterea de a deveni invizibil, ori de câte ori voia acest lucru”. Sub umbrela sigură a puterii magice oferite de inel apare implicit și săvârșirea nedreptății. Din momentul acesta, spune Platon, oamenii „acționează în mod just doar din teama că vor fi prinși și nu-i interesează să fie buni doar de dragul de a fi buni”. În consecință, sub raport juridic, „dreptatea este tocmai axa în jurul căreia trebuie să se rotească existența umană; viața este lipsită de sens dacă duce lipsă de bune intenții. **În vreme ce dreptatea este o necesitate absolută pentru individ, ea este, totodată, și piatra de temelie a unui stat bun**”.³⁵

³³ PLATON, *Republica*, Cartea VII, p. 218.

³⁴ CONSTANTIN NOICA, *Interpretări la Platon ...*, p. 412-413.

³⁵ TOM BUTLER-BOWDON, *Filosofie. Sinteză celor mai importante 50 de cărți despre ființă, adevăr și înțeles*, traducere din limba engleză de Aegandru Bumbaș, Ed. Litera, București, 2019, p. 361-362.

În câteva cuvinte, filosofia platoniciană a căutat în primul rând o finalitate aplicată. De aceea, în momentul în care filosoful are în vedere explicarea unei paradigme atât de importante, cum este Binelui suprem, viziunea lui se afirmă ca exercițiu. De aceea, fără să greșim, putem spune că Platon a fost întreaga sa viață un căutător, practicant al ideilor și iubitor al Binelui suprem, sub toate aspectele sale.

d. Platon în căutarea Binelui ca virtute personală

Paideia Binelui suprem la Platon nu se rezumă numai la un nivel conceptual, regăsindu-se de asemenea în modul experienței personale. Acest lucru îl putem deduce din biografia marelui filosof antic, socotită a fi o permanentă dinamică de practicare a virtuții. Tinerețea i-a fost așadar marcată de activitățile uzuale, quasi-prezente în educația tinerilor din vremea sa: sportul, pregătirea fizică, muzica, poezia și bineînțeles, completate desigur cu pregătirea pentru o viitoare carieră politică. Conversia de la acest deziderat familial se declanșează în momentul execuției lui Socrate (399 î.Hr.), când, dezamăgit de valorile politice și democratice, înclină definitiv și ireversibil spre filosofie. Implicat total în dezvinovățirea magistrului său, devine un pericol pentru conducerea polisului, fiind obligat în consecință să părăsească cetatea Atenei. Urmează vreme de câțiva ani un parcurs inițiativ, căutând să învețe de la mari filosofi precum: Euclid, la Megara, filosofii pitagoreici din Cirene, Italia, matematicienii și astronomii din Egipt. Ajunge chiar în Sicilia „pentru a vedea vulcanii, mai ales Etna, loc unde se presupune că s-ar fi omorât Empedocle”. Petrece de asemenea, o bună perioadă de timp în Siracuza, unde încearcă să inițieze pe conducătorul cetății, Dionisos cel Bătrân, în tainele filosofiei sale. De vreme ce încercarea sa nu a dat rezultate, Platon se îndreaptă spre Dion, cumnatul lui Dionisos, pe care îl vede ca potențial conducător al polisului. În cele din urmă este expulzat din cetate, ajungând din nou în Eghina natală. Se va întoarce însă în Siracuza după moartea lui Dionisos, chemat de prietenul său Dion, pentru a-l instrui pe noul conducător, Dionisos cel Tânăr. Rezultatul este din nou nefavorabil și visul său de a pune în cetate un „rege-filosof” se încheie dramatic, fiind arestat. Este însă eliberat la intervenția filosofului pitagoreic Archytas. După această întâmplare, Platon se întoarce în Atena, punând bazele celebrei sale Academii filosofice.³⁶

La senectute, Platon s-a bucurat de recunoaștere deplină. Avea ucenici peste tot în lume, care îl onorau prin cultivarea continuă a semințelor filosofiei sale. Academia sa era de asemenea, înfloritoare.

³⁶ Numele de „*academia*”, încărcat până astăzi de conotații academice, definea pe vremea lui Platon locul în care își așezase școala: „o zonă de la periferia Atenei, într-un crâng, unde se afla un sanctuar dedicat unui erou minor, *Academos*” (E.A. DAL MASCHIO, *Platon. Adevărul este în altă parte*, Ed. Litera, București, 2020, pp. 18-19).

Ținând cont de împrejurări, se poate spune că Platon a știut cu adevărat „cum să îmbătrânească”, adăugând anilor comoara înțelepciunii: „să înveți precum Solon și să predai precum Socrate, să-i ghidezi pe cei tineri și să afli dragostea prietenilor”. A trecut la viața veșnică la vârsta de 80 de ani, invitat la banchetul de nuntă al unui discipol. Acolo, „pe măsură ce orele s-au scurs, bătrânul filosof s-a retras într-un colț și și-a căutat un scaun pe care să se odihnească puțin. Dimineața, când banchetul se sfârșise, mesenii oboșiți au vrut să-l trezească. Au descoperit că, în timpul nopții, fără zarvă și cu infinită discreție, filosoful trecuse printr-un pui de somn în somnul cel veșnic. Întreaga Atenă l-a condus la mormânt”.³⁷

e. „Propedeutica teologiae” sau confirmarea creștină a filosofiei platoniciene

Preocuparea filosofică pentru definirea „Binelui suprem” și aplicarea lui în conceptul de *kalokagathia*, au apropiat foarte mult ideile lui Platon de abordarea apologetică a Bisericii Primare. În dimensiunea profundă a abordărilor sale despre „Bine”, „Adevăr” și „Frumos”, filosoful antic creionează un preambul pentru teologia răsăriteană, *kalokagathia* devenind în acest fel „**propedeutica teologie**”. Confirmată de filosofie și, mai cu seamă, afirmată de Teologia Fundamentală a Bisericii (Apologetica), această congruență de principii și de concepte terminologice își *dovedește necesitatea providențială în paidea creștină agapică și filocalică*.³⁸

³⁷ WILL DURANT, *Povestea Filosofiei. Viețile și ideile celor mai importanți filosofi occidentali*, traducere din limba engleză de Doru Căstăian, Ed. Herald, București, 2019, p. 62.

³⁸ **Agape** – iubirea de aproapele; **filokalia** – iubirea de bine și de frumos;. Iată cum descrie apologetul creștin Tertulian această legătură terminologică: „*Tocmai acest fel de milă creștină a unei iubiri prea mari ne aduce nouă, în ochii unora, o învinuire grea: vezi-i spun ei, cum se iubesc unii pe alții, pe când ei se urăsc deopotrivă între ei și cât de pregătiți sunt să moară unul pentru altul pe când ei sunt gata să se omoare unul pe altul. Numele de frați pe care ni-l dăm, îi înfurie, cred eu, pentru că la ei orice nume indicând înrudire de sânge este o curată minciună ... Poate că tocmai de aceea suntem socotiți mai puțin frați adevărați, fiindcă nicio tragedie nu glăsuiește nimic despre iubirea noastră de frați, sau fiindcă suntem frați în urma folosirii laolaltă a lucrurilor de care avem nevoie, fapt care la voi, de regulă nimicește iubirea de frate. Dar noi care suntem un singur suflet și o singură inimă, de ce ne-am teme să folosim lucrurile în comun? Toate sunt comune la noi în afară de soții ... Așadar, ce e de mirare dacă legați printr-o atâ de mare dragoste sufletească luăm masa împreună? Voi ne defăimați până și modestele noastre cine, ca pe unele care ar fi prilej de risipă, în afară de învinuirea că sunt pătate de omor ... **Agapele** noastre își îndreptățesc ființa de la numele pe care îl au: cuvântul acesta astfel numit, la greci **înseamnă iubire**. Oricât de mult ne-ar costa ele, ne socotim plătiți de cheltuiala făcută în numele iubirii de aproapele nostru, dacă prin această mângâiere ușurăm întrucâtva pe cei în lipsă, nu în felul în care la voi paraziții se mândresc a-și sacrifica libertatea cu prețul îndopării stomacului, ca să fie bătaia de joc a altora, ci în acela în care, la Dumnezeu cei nevoiași se bucură de o mai mare dragoste” (TERTULIAN, *Apologeticul XXXIX*, 7-16, în „Apologeti de limbă latină”, PSB 3, București, Ed. IBMBOR, 1981, pp. 93-94).*

Privind legătura dintre filosofia antică (în versiunea ei platoniciană) și teologia Bisericii Primare avem o frumoasă abordare comparativă în rândul apologeților ortodocși contemporani. **Părintele profesor Ioan G. Coman** descrie această complementaritate în nota simbolică a comparației dintre „**Parnas și Tabor**”: *„Între Parnas și Tabor, între literatura elenă profană și cea creștină, sunt asemănări care subliniază pe de o parte elemente etern omenești, iar pe de alta, originalități, care fac onoare nepieritoare fiecărei din aceste literaturi. Dar între ele nu există abis, ci legături puternice de continuitate. Literatura elenă profană a atins cele mai înalte culmi posibile ale geniului omenesc în domeniul frumosului și al gândirii. Această gândire a dat maximum omenesc. Literatura elenă creștină, plecând de la frumusețile interioare ale sufletului, a depășit Parnasul și Olimpul, înălțându-se până la piscurile Taborului și de acolo până la Tronul lui Dumnezeu. Frumusețea și gândirea literaturii elenice este, adesea, pedestalul de pe care literatura creștină își ia zborul spre corul Heruvimilor. Literatura creștină deservește până la sfințenie și îndumnezeire pe omul pe care literatura profană îl ridicase până la geniu. Literatura elenă cântă pământul și frumusețile lui, literatura creștină cântă cerului și lui Iisus Hristos”*.³⁹

Pentru Apologetica Bisericii Primare, dialogul dintre teologie și filosofie constituie „*unul dintre cele mai interesante capitole ale gândirii creștine*”. Cele mai persuasive capitole sunt implicit legate de filosofia antică, în special la Platon și Aristotel. Părintele profesor **Dumitru Popescu** identifică în acest sens *trei aspecte importate de interferență complementară*, după cum urmează:

1. **Panteismul filosofic** – este depășit prin învățătura Bisericii despre transcendența divină, o abordare pe care filosofia nu o cunoscuse încă. Principiile filosofice, inclusiv cele legate de Bine suprem, nu reușiseră încă să iasă din conceptualizările panteiste, „*confundând Divinitatea cu lumea și considerând lumea tot atât de eternă ca Divinitatea*”.
2. **Dualismul gândirii elenistice** – genera, din punct de vedere filosofic, o separațiune totală între lumea sensibilă și lumea inteligibilă, între spirit și materie. Teologia patristică a depășit însă această barieră generând adevărata „*revoluție*” în cultura și sistemul gândirii antice. Pornind de la Prologul Evangheliei a IV-a, unde se arată că „*toate lucrurile au fost create prin Logos, adică de Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu*”, apologeții Bisericii Primare au reușit să demonstreze că „*raționalitatea universului, nu se află în afara materiei, ci în interiorul*

³⁹ Pr. prof. IOAN G. COMAN, Probleme de filosofie și literatură patristică, Ed. IBMBOR, București, 1995, pp. 25-26.

ei”. Sfântul Atanasie cel Mare spunea în acest sens că „Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să se îndumnezeiască”.⁴⁰

3. **Metoda abordării selective** – presupune o evaluare de ansamblu a teologiei patristice asupra gândirii elenistice pentru a prelua din fiecare sistem filosofic cele mai potrivite elemente în descrierea principiilor de: *Bine, Adevăr și Frumos*. De pildă, „pentru a pune în evidență distincția dintre chipul lui Dumnezeu din om și asemănarea cu Dumnezeu la care este chemat să se înalțe prin har, credință și fapte bune, teologia patristică a făcut apel la **relația aristotelică dintre potență și act**. Iar pentru a da expresie aspirației înnăscute a omului către Dumnezeu, spre care năzuiește, ajutat de harul divin, teologia patristică a făcut apel la **erosul platonice** pe care l-a încreștinat și l-a transformat în element component al procesului de desăvârșire creștină prin asemănarea omului cu Dumnezeu”.⁴¹

În spiritul modern al dialogului dintre teologie și filosofie, Apologetica Ortodoxă propune cu necesitate o interpretare inter-conceptuală. În acest sens, un alt mare teolog grec contemporan, **Panagyotis Nellas**, este de părere că, pentru a ajunge la un numitor comun, trebuie „să înțelegem necesitatea primordială ca noi, teologii, să studiem ca teologi filosofia greacă antică, nu numai antiretic, ci și pozitiv, s-o citim creștinește, cum au făcut-o Părinții; iar filosofi să-i studieze pozitiv pe Părinți, să studieze soluțiile pe care le-au dat Părinții marilor probleme de care se ocupa de la început filosofia, să cerceteze de ce și cum au dat aceste soluții și care sunt consecințele acestui fapt pentru natura și funcționarea filosofiei”.⁴²

f. Concluzii

În contextul istoric al epocii, filosofia lui Platon are prin excelență o valoare originală, „constituind axa definitorie cea mai semnificativă a felului de gândire elen”. Prin forma și conținutul ideilor sale, marele filosof antic trasează direcții de gândire și exprimare, valorificate mai târziu de apologeții și Părinții Bisericii Primare. Cele mai importante categorii metafizice ale sale au fost preluate astfel „pentru elaborarea și formularea rațională a marelui mesaj spiritual al credinței creștine”. De aceea, se poate spune că „filosofia lui Platon a fost de departe cea mai influentă și cea mai stimulantă, timp de peste un mileniu”.⁴³

⁴⁰ SF. ATANASIE CEL MARE, *Despre Întruparea Cuvântului*, LIV, în Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB) 15, p. 151 (vezi textul sursă în PG 25, 192B).

⁴¹ Pr. prof. dr. DUMITRU POPESCU, *Teologie și cultură*, pp. 82-83.

⁴² PANAYOTIS NELLAS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune. Studii și articole*, traducere de pr. Prof. Ioan Ică Sr., Ed. Deisis, 2022, p. 310.

⁴³ GIOVANNI REALE, *Istoria Filosofiei Antice*, Vol. III: *Platon și Academia antică*, traducere din limba italiană de Mihai Sârbu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009, p. 20.

Ideile lui Platon au fost transmise mai departe prin intermediul Academiei platonice, în cadrul căreia au intervenit ulterior două principale direcții de abordare filosofică: *curentul sceptic* – care menținea linia originală a gândirii lui Platon, cu încercarea „de a combate argumentat perspectiva celorlalți fără să te bazezi pe propriile tale concepții” și *platonismul târziu* – studia ideile magistrului în mod sistematic, „fiind predate și transmise de la maestru la discipol”.⁴⁴

Din punct de vedere structural, am putea spune că Platon reprezintă „*un amestec amestec de filosofie și poezie, de știință și artă*”. În celebrele sale *Dialoguri*, poziția filosofului este aproape ireperabilă: „*nu putem spune prin gura cărui participant la dialog vorbește autorul, nici în ce fel vorbește; dacă se exprimă la propriu sau metaforic, dacă glumește sau vorbește serios*”. Mai mult, el însuși poartă în sine caracteristicile pe care le condamnă: „este critic la adresa poezilor și miturilor, dar este el însuși unul dintre poezii care sporește sutele de mituri deja existente. Se plânge de preoți (care umblă amenințând cu iadul, dar care oferă și salvarea pentru o mică atenție – vezi: *Republica*, 364), dar el însuși este un preot, un teolog, un predicator, un supermoralist, un Savonarola, care condamnă artele și îndeamnă să aruncăm pe foc toate deșertăciunile”.⁴⁵

În dialog cu teologia, filosofia platonice oferă creștinismului premisele unei preocupări autentice pentru definirea vieții lăuntrice, în special prin celebrele antiteze dintre „bine” și „rău”. Acest aspect este dezbătut în Dialogul „*Phaidros*”. Subliniind indirect caracterul ontologic al libertății, Platon aseamănă aceste lupte date în suflet cu: „*un car, din care vizitiul, adică rațiunea, mână doi cai. Unul dintre cai este docil și încearcă să răspundă la comenzi, însă celălalt este surd și violent și nu poate fi controlat decât prin forță. Într-un pasaj sugestiv, Platon îl descrie pe vizitiul care se străduiește să stăpânească dorința sexuală (reprezentată de calul îndărătnic), depunând eforturi considerabile, întrucât calul amenință să scape de sub control și trebuie ținut în frâu. Acest cal nu învață să se controleze decât prin frică și prin pedeapsă*”.⁴⁶

În cele din urmă, principiul **Binelui suprem** rămâne de adăugat că, reprezintă de facto doar o primă treaptă în înțelegerea autentică și profundă a realității existențiale. Meritul lui Platon rămâne însă acela de a fi **deschizător de drumuri în teologie**. Apologetica preia principiul Binelui platonician și îl îmbracă în dimensiunea filocalică a mărturisirii sale. Mai târziu, folosindu-se de argumente interdisciplinare și raportându-se la valoarea universală a normelor juridice, Apologetica

⁴⁴ JULIA ANNAS, *Filosofia Antică* ..., p. 17.

⁴⁵ WILL DURANT, *Povestea Filosofiei* ..., pp. 31-32.

⁴⁶ JULIA ANNAS, *Filosofie antică* ..., p. 22.

Bisericii va merge mai departe, întărindu-se și mai mult într-o interacțiune onestă cu Dreptul laic, ca factor creator de principii juridice în societate.⁴⁷

Pentru a avea în minte lămurit această continuitate, apelăm în final la „**Epistolele către Diognet**”, o capodoperă a literaturii apologetice de exemplificare teologică și social-juridică: „*Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe o învățătură omenească. **Locuiesc în orașe și grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viațuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străini; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. **Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar de toți sunt prizoniți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți, sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți cu aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărâți, dar binecuvântează; sunt insultați,*****

⁴⁷ Această posibilitate a fost acceptată și împărtășită de asemenea de profesorul nostru de „Filosofia Dreptului”, la Facultatea de Drept Public din Craiova, lect. univ. dr. Mădălin Savu Ticu, care afirma posibilitatea unei argumentări metafizice a Dreptului: „Deși legea este o creație pur omenească, ideea dreptului transcede capacitatea umană de înțelegere și creație. Dreptul vine de undeva de dincolo de noi, arătându-ni-se ca o necesitate pe care nu o putem cuprinde în cuvinte și nici ocoli. Altfel spus, «numai legea civilă singură joacă un rol salvator: ea dă normelor absolute venite de la Dumnezeu (Întreaga justiție vine de la Dumnezeu, El singur este sursa justiției, spune Manuscrisul de la Geneva) o formă omenească». Această formă omenească este legea, niciodată perfectă, dar mereu tinzând spre perfecțiune. Fiind o copie a normelor absolute de origine divină, legea este mereu în același timp o împușinare, o mișcare a acestora. Oamenii se schimbă, nevoile lor se schimbă, legea se schimbă. Cu toate acestea un lucru rămâne neschimbat: «Cele zece porunci constituie temelia tuturor (sau aproape a tuturor) sistemelor juridice ale destinului și condiției umane» (Drd. MĂDĂLIN-SAVU TICU, „Decalogul ca fundament al Dreptului (o analiză juridică a Poruncilor Biblice)”, în *Revista de Științe Juridice*, nr. 3-4/2005, p. 169). O abordare mult mai amplă din perspectivă interdisciplinară, raportată de data aceasta la dialogul dintre Filosofie și Drept, o putem regăsi în: Prep. Univ. Dr. MĂDĂLIN-SAVU TICU, „Actualitatea sofistică – eseu de filosofii juridice comparate”, în *Revista de Științe Juridice*, nr. 3/2006, pp. 198-211.

dar cinstesc. *Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi; sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elenii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor*".⁴⁸

⁴⁸ În *Părinților Apostolici*, PSB 1, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979, *Epistola către Diognet*, V, 1-17, pp. 339-340.

I. 2. EXISTENȚIALISMUL CREȘTIN ÎN APANAJUL FILOSOFIEI OCCIDENTALE. SCURTĂ PREZENTARE ISTORICO-CRITICĂ

a. Omul filosofiei în „experiența practică a existenței”

Dinamica existenței omenești s-a evidențiat de-a lungul timpului ca element și preocupare de studiu pentru majoritatea domeniilor de cercetare, generând adevărate curente de analiză și gândire. Impunându-se ca un domeniu cu valențe multiple, problema existențială face notă dominantă în materie de filosofie, sociologie, genetică, anatomie, în politică, istorie, filologie sau drept. Omul, căci despre el este vorba, îmbracă la modul cel mai firesc haina cotidiană a tuturor acestor preocupări, afirmându-se de fapt și de drept cel mai cunoscut și important element al cadrului natural. Se pleacă astfel, de la convingerea că toate aceste elemente sunt adevărate, în măsura în care realitățile existenței omenești se descoperă și sunt experimentate în mediul de care aparțin. Se trece însă cu vederea că „fiii oamenilor” ar trebui să caute spre țeluri mai înalte, pentru a ajunge într-adevăr „fiii Împărăției”. Acesta este până la urmă mediul propice și sigur al unei existențe autentic creștine. De aceea, vizând în principal acest context, avem datoria de a face cunoscută *latura ortodoxă a antropologiei și existențialismului creștin*. În acest sens, vom căuta să analizăm parcursul realităților create, în acord cu învățătura de credință ortodoxă și tradiția liturgică a Bisericii.

Din punct de vedere filosofic, se pune în mod normal întrebarea „*ce înseamnă cu adevărat existențialismul?*”. Deși nu foarte multe variante s-ar arăta în stare să ofere răspuns concludent la această întrebare, există totuși o evidență pe care acest curent o dezvoltă în decursul timpului, absorbită de altfel, și în discursul filosofic contemporan. S-ar putea vorbi mai degrabă despre „*o gândire existențialistă*” și despre „*gânditorii existențialiști*”. Astfel, prin luarea în discuție a atributului de „*existențial*” avem în vedere să descriem „*gândirea animată și susținută de propria experiență a celui de gândește*”. Această lucrare a omului rațional din analiza existențialistă nu trebuie să fie nici pe departe încărcată de speculații abstracte, care nu au nicio legătură cu viața. Exemplul practic prin care acest concept se definește „*așadar într-un lung șir de suferințe. Prin urmare, numim **existențial** gândirea «animată și susținută de viața gânditorului» (...) o gândire existențială este aceea care îl sprijină pe cel de gândește, mai cu seamă atunci când are nevoie stringentă de ajutor*”.⁴⁹

⁴⁹ HELMUT KUHN, *Existentialism – Christian and anti-christian*, in „Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy”, vol. 127, nr. 1/2016, p. 311.

b. Preliminariile curentului existențialist în filosofie

În forma de dicționar, curentului filosofic existențialist „*determină valoarea cunoașterii, nu în raport cu adevărul, ci după valoarea sa biologică, conținută în lăuntrul conștiinței neafectate de emoții, dorințe și prejudecăți sociale. Atât sursa cât și elementele cunoașterii sunt în fapt senzații, care există în conștiința noastră. Nu se face nicio diferență între lumea exterioară și cea interioară, după cum nu există niciun fenomen natural care să nu poată fi examinat psihologic, fiecare avându-și existența proprie la nivelul minții*”. Apariția sa în filosofie a avut în primul rând de-a face cu dezamăgirea provocată din sistemul lui Kant, de a „*cugeta la sine însuși*”. Curentul filosofic nu este compatibil nici cu explicațiile metafizice aduse „esenței”, întrucât se sprijină pe experiența practică a existenței noastre.⁵⁰ În alte dicționare de filosofie, *existența* și *esența* sunt luate oarecum în complementaritate, identificând totuși înțelesuri diferite: „*a. existența este concepută ca aparținând esenței deoarece ea este în actualitate, de vreme ce b. esența este în devenire, ca putere de a fi*”.⁵¹

Pe de altă parte, această „*mișcare filosofică sau literară*”, s-a remarcat în Europa, în special în Franța, imediat după cel de al Doilea Război Mondial, și care s-a concentrat pe unicitatea fiecărui om în parte, distinctă de calitățile generale și abstracte ale omului în general”. Cu privire la preliminariile mișcării existențialiste, părerile sunt totuși împărțite. După unii, existențialismul ar fi legat de lucrarea lui Pascal, „care a exprimat aforistic credința catolică, punând la îndoială puterea gândirii raționaliste, preferând pe Dumnezeu Scripturii în locul abstractului «Dumnezeu al filosofilor»”. După alte păreri, ținând cont de aspectul direct al abordării existențialiste, Kierkegaard ar putea fi considerat primul reprezentant modern al acestui curent. Alții găsesc originile proto-existențialismului la Nietzsche, dat fiind caracterul „aforistic și antisistematic al lucrărilor sale”, iar în latura literară îi descoperă începuturile la Dostoievsky. Este, de asemenea, foarte important de inclus în această ascendență pleiada filosofilor teiști: Lequier, Berdiaev, Marcel, Jasper și Buber. Extrema curentului creștin s-a identificat cu perspectiva existențialismului promovat de Sartre, a cărui lucrare de căpătâi a fost „*Ființa și neantul*”. Alături de Sartre ar putea fi socotiți și conașionalii săi: Camus, Simone și Beauvoir. Nu în ultimul rând, pe linia de mijloc, se plasează filosoful german Martin Heidegger. Atras de nihilismul lui Nietzsche, el a consacrat și dezvoltat conceptul *Deisen* (existență în sine).⁵²

⁵⁰ *The Dictionary of Philosophy*, Dagobert D. Runes (ed.), Philosophical Library, New York, s.a., p. 103.

⁵¹ FANU – AL. DUȚULESCU, *Dicționarul Filosofiei (înțelesurile a 1300 de termeni)*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1945, p. 90.

⁵² WILLIAM L. MCBRIDE, „*Existentialism*”, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Robert Audi (ed.), Cambridge University Press, 1999, pp. 296-297.

Ca specificitate și scop filosofic, existențialismul se definește prin „*sondarea cercului tematic al problematicii omului și existenței umane în lume. În această privință, existențialismul depășește nu numai ontologia tradițională de factură psihologistă, care situa pe primul plan al analizei umanului conceptul de conștiință, ci și, până la urmă, chiar fenomenologia husserliană axată pe analiza orizonturilor intenționale ale conștiinței. De aceea, existențialismul păstrează integral doar metoda (fenomenologică), opusă radical metodelor tradiționale (speculativ sau rațional-deductive) de sondare a metafizicului*”.⁵³ Cu alte cuvinte, existențialismul definește lucrarea omului în lume, înțeleasă ca fenomen și exercitare personală a propriilor experiențe.

În ceea ce ne privește, perspectivele unei existențe creștine pot fi identificate apologetic în contextul *argumentului ontologic a lui Anslem de Cantebury*. Cu toate că a fost destul de contestat datorită interpretării ideologice excesive (mintale), în perspectiva sa ortodoxă poate fi revalorificat „*în lumina Revelației divine*” prin „*noțiunile de persoană și har necreat, care deschid pe Dumnezeu față de om și creație, și creația, în frunte cu omul, către Dumnezeu*”.⁵⁴

c. Hegel și ucenicii lui

Intensitatea conceptuală a acestei manifestări (practice) se definește în primă instanță printr-o terminologie de specificitate filosofică. În rândul celor mai reprezentativi promotori ai acestui curent se numără negreșit **G.W.F. Hegel**. Elementul central al preocupărilor sale se leagă în mod direct de firul istoric, reușind în felul acesta să realizeze „*analiza vieții și a spiritului*”. Metoda pe care o folosește Hegel „este logic-speculativă, dar tendința lui filosofică este **realistă**, căci el vrea să cerceteze puterile vieții reale și să le dea o expresie rațională”.⁵⁵ De la el se autentifică în mod oficial problematizarea „*situației omului individual drept realitate fundamentală*”. Această stare de fapt se transformă din idee într-un

⁵³ ION TUDORESCU, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de ontologie*, vol. I, Ed. Fundației „România de mâine”, București, 2002, p. 210.

⁵⁴ Pr. Prof. Acad. Dr. DUMITRU POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 72.

⁵⁵ Filosoful german Georg Wilhelm Friedrich Hegel s-a născut la Stuttgart, în anul 1770. A început să studieze în localitatea natală, pornind la numai 18 ani spre Tübingen, unde a studiat mai întâi teologia. În studenție a fost pasionat deopotrivă de științele naturale și filosofie, admirându-i în mod deosebit pe Kant și Rousseau. A mers mai apoi la Berna, în Elveția, apoi la Frankfurt. În 1801 a început să predea filosofia la Jena, apoi la Bamberg și Nuernberg (1812-1816), urmând să fie chemat la Heidelberg și mai apoi la Berlin (1818). A murit la data de 14 noiembrie 1831. Între multe sale lucrări de rezonanță, una dintre cele mai reprezentative rămâne „Fenomenologia spiritului”, analizată de Constantin Noica în „Povestiri despre om” (vezi: PETRE ANDREI, *Prelegeri de istorie și filosofie. De la Kant la Schopenhauer*, Ed. Polirom, Iași, 1997, pp. 105-106).

„proces istoric care poate fi descris drept progresiv ieșire la lumină a rațiunii în existența exterioară”. În felul acesta, invocând celebrul dicton „**ceea ce este rațional este real; și ceea ce este real este rațional**”, filosoful german ajunge de la realitatea omenească la afirmarea propriu-zisă a prezenței lui Dumnezeu în creație. În viziunea sa, „experiența trebuie să fie adevărată de gândire pentru ca să poată constitui cunoștință”. Urmând această linie, gândirea omului hegelian nu se manifestă numai în sens de „convingere intelectuală ori prelucrare rațională a datelor experienței”, ci se **constituie dialectic în raport cu spiritul**. De aceea, după filosoful german, spiritul omenesc este cel care „dobândește conștiința de sine, adică există, numai în relație dialectică cu realitatea obiectivă. Și aceasta deoarece *realitatea este rațională și în faptele reale se manifestă un sens*”.⁵⁶

Pe de altă parte, este important să înțelegem că existențialismul lui Hegel nu promovează o **raționalitate singulară**, suprapusă contextului natural al existenței, ci se evidențiază ca *suport pentru descoperirea evenimentelor și entităților aflate în lume*.⁵⁷ Existențialismul lui Hegel constituie în felul acesta argumentarea sintetică a rolului dobândit de om în natură. „**Universul sunt eu**”, spunea existențialistul german, întrucât „omul încearcă să observe ceva universal în trupul său particular, după ce îi scăpase din mâini universul din senzație, cel din percepție și cel din intelect, apoi cel al cunoștinței de sine, în fine cel înfruntat de rațiune”. În celebrul său comentariu la „Fenomenologia spiritului”, Constantin Noica arată că, prin conceptele afirmate, filosoful german gândea limpede că „*universul este închis în noi*”. De aceea, continuă Noica, „toate lighioanele pământului, cu trăsăturile lor de caracter și cu stilul lor de viață (prostia crocodilului ca și viclenia vulpii), sunt înscrise pe fața omului; elementele chimice și

⁵⁶ Această logică este explicată de teologul grec Christos Yannaras, care arată că „în relația dinamică, spiritul determină (gândește, înțelege) existența ființelor și a faptelor obiective, dar în același timp se autodetermină opunându-se lor; prin urmare, în activitatea cognitivă a subiectului se dezvoltă identitatea atât a subiectului, cât și a obiectului. În această perspectivă, esența însăși a ființelor este dialectică; natura împlinește condiția spiritului, «ființarea ca altceva» a spiritului” (CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, București, 2009, p. 32).

⁵⁷ „*Această dialectică nu este atunci acțiunea exterioară a unei gândiri subiective, ci sufletul propriu-zis al interiorului, care-și scoate organic la lumină ramurile și fructele. Spre această dezvoltare a ideii ca activitate proprie a rațiunii sale, gândirea nu face decât să privească în maniera subiectivă, fără să-i adauge din partea ei niciun element. A considera ceva în mod rațional nu înseamnă a-i adăuga din exterior obiectului vreo rațiune și a-l prelucra, ci obiectul este prin el însuși rațional; spiritual în libertatea lui, vârful cel mai înalt al rațiunii conștiente în sine, este cel care-și conferă sieși realitate generându-se pe sine ca existent; științei nu-i revine decât rolul de a face să devină conștientă această rațiune lucrului însuși*” (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Werke în 20 Baden*, Frankfurt A. M., 1970, p. 84).

natura vegetală pulsează în ritmurile de viață ale omului; liniile mâinii lui sunt o replică, un fel de mănușă a lumii; iar în creierul omului s-a adunat și rafinat tot ce e real, plus ce e cu puțință, și încă vreo două sau trei lucruri”.⁵⁸

Tot în „*Fenomenologia spiritului*”, Hegel acordă o importanță deosebită **dialecticii religiei**, pe care o vede împărțită în trei succesiuni: *religia naturală* – care scufundă Sinele divin în natură și în obiectele naturale; *religia-artă* – crearea unui surogat pe care îl numește „ființă” prin obiectivarea Sinelui (deificarea lucrurilor materiale) și *religia manifestată* – „cea care și-L reprezintă pe Dumnezeu chiar în forma identității dintre Sine și ființă, dintre Spirit și natură: Spiritul Întrupat, Dumnezeu-Om”.⁵⁹ De aici reiese că, în concepția lui Hegel, natura se subordonează spiritului. În felul acesta, fără să o disprețuiască, filosoful german vede în natură „o fază evolutivă a absolutului. Realitatea supremă, absolutul în sine, este ideea care exteriorizează, se transformă, pe rând, în natură și în spirit. Prin urmare, spre deosebire de Schelling, Hegel pune spiritul mai presus de natură și *concepe absolutul nu ca o indiferență, ci ca fiind de natură spirituală*”.⁶⁰ Nu-i de mirare că filosoful german va dăruii posterității suportul **argumentului ontologic** în scopul demonstrării raționale a existenței lui Dumnezeu. În convingerea sa, „tot procesul existenței nu este altceva decât trecerea spiritului absolut prin spiritul nostru subiectiv, în formele obiective ale naturii, pentru ca, respiritualizate, să se reîntoarcă la conștiința de sine și apoi la cea de Dumnezeu. În fond, toată această lume «există», fiindcă e rațională; și este rațională, fiindcă este opera rațiunii supreme a lui Dumnezeu”.⁶¹ Marele merit al filosofului german este acela de a fi putut combate, mai cu seamă prin ideile sale existențialiste, unele păreri filosofice după care Dumnezeu s-ar fi limitat la simpla stare de trăire sentimentală (cf. Scheleiermacher și Jacobi). Într-o notă tipic raționalistă, Hegel reabilitează noțiunea de Dumnezeu „în rândul conceptelor și făcând din el nu numai supremul concept, dar și sursa tuturor conceptelor și a tuturor exigențelor”. Prin urmare, Dumnezeu „*este Spiritul absolut, Ființa absolută, Care singură există și tot ce există își are rădăcinile în această unitate care nu există decât prin Sine Însuși (...) Închis în Sine, Dumnezeu se determină în raport cu conștiința noastră subiectivă sau obiectivă, față de care El*

⁵⁸ CONSTANTIN NOICA, *Povestiri despre om*, Prefață de Sorin Lavric, cu o scrisoare a lui Emil Cioran în loc de postfață, Ed. Humanitas, București, 2013, p. 94.

⁵⁹ *Istoria Filosofiei. Trimful rațiunii*, vol. 3, coord. Jacqueline Russ, traducere de Laurian Kerestesz, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000, p. 141.

⁶⁰ PETRE ANDREI, *Prelegeri de Istorie a filosofiei de la Kant la Schopenhauer*, Ed. Polirom, Iași, 1997, p. 107.

⁶¹ IOAN GH. SAVIN, *Apologetica*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 449-450.

apare ca obiect de credință, de sentiment, de reprezentare și de cunoaștere".⁶²

Un alt aspect este și cel legat de „**conștiința de sine a gândirii dialectice**”, dezvoltată în filosofia hegeliană. Fără aceasta, „Dumnezeul lui Hegel este mort”. Filosofia lui „vestește moartea lui Dumnezeu”, însă trebuie să înțelegem că este totuși vorba despre un „*dumnezeu al certitudinilor obiective ale raționalismului scolastic*”. În virtutea existenței sale, omul este prin urmare convins de faptul că, la rândul său, trebuie să moară și să învieze, ridicându-se spre cele spirituale pe scara rațiunilor naturale așezate de Creator în lume. Așadar, prin Întrupare, „*Absolutul pătrunde în finit, negându-se sinele pentru a-și realiza sinele*” pentru ca omul să descopere și să experimenteze cunoaștința realităților necreate. Pornind de aici, Hegel unește teologia cu filosofia, oferindu-le ca obiect unic „*determinarea absolutului*” și ca scop „*cunoașterea lui Dumnezeu*”.⁶³

Ceea ce rămâne de reținut pentru analiza de față este *mesajul teonom al filosofiei hegeliene* în materie de existență. În cazul său, rațiunea este cea care ajută și susține desprinderea de sentimentalismul „nejustificat”. În felul acesta, omul, ca *existență și esență* creată de Dumnezeu, din Sine și pentru Sine, este mereu atras de treapta superioară a existenței sale, pe care reușește să o parcurgă prin cunoaștere obiectivă. În cugetarea sa, „*omul contemplă lumea și, ca ființă cugetătoare, negăsind satisfacție în contingenta lucrurilor, el se ridică de la ființa finită la ființa absolut necesară, conchizând că, întrucât o ființă finită este și o ființă contingentă, trebuie să existe și o ființă necesară în sine și pentru sine, care să fie rațiunea acestei existențe contingente. Acesta este drumul obișnuit al rațiunii umane și această demonstrare a existenței lui Dumnezeu nu este altceva decât redarea acestei ascensiuni către infinit a rațiunii noastre, a spiritului nostru*”.⁶⁴

Mai târziu, tot în spiritul filosofiei existențiale, *hegelianiștii de stânga* s-au disociat complet de „*primatul rațiunii*”, căutând să evidențieze în mod deosebit *persoana* care, în mod natural, „*nu se supune niciunui concept, ci doar poate fi numită cu un nume*”. Se intra astfel într-o **filosofie a omului real**, care se putea afirma și valorifica doar ca **antropologie**.⁶⁵ Filosofii și gânditorii occidentali intrau în felul

⁶² HEGEL, *Philosophie de la Religion*, trad. fr. Vera, T. I, pp. 141-142; 144.

⁶³ CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 32-33.

⁶⁴ HEGEL, *Philosophie de la Religion*, p. 271.

⁶⁵ „În vreme ce la Hegel antropologia ocupa o poziție relativ subordonată în cadrul filosofiei spiritului, la hegelienii de stânga tema antropologică devine centrul tuturor celorlalte preocupări. Iar dacă Hegel caracterizează idealismul ca un mod de gândire care nu recunoaște finitul ca «ființând cu adevărat», hegelienii de stânga insistă tocmai asupra finitudinii omului

acesta într-o nouă perioadă de reinventare a conceptelor existențialiste. În Occidentul secolului al XVIII-lea, plin de încercări și frământări sociale, filosofia urmașilor lui Hegel ajunge să se dispute pentru afirmare cu vechile statorniciri conservatoare din religie și cultură, în mare încă pătrunse de ideologia și specificul scolasticii medievale. Existențialismul hegelienilor de stânga s-a orientat astfel către o exemplificare politică a filosofiei, aceasta întrucât „în Franța veacului al XVIII-lea și în Germania anilor 1835-1840, mișcarea ideilor filosofice era expresia ascensiunii sociale a unei burghezii revoluționare (mai puternică în Franța, mai slabă în Germania)”. Acum ies la rampă personalități de seamă ale filosofiei occidentale, tributare mai mult sau mai puțin ideologiei existențialiste a lui Hegel. **David Strauss** (1808-1874) și **Bruno Bauer** (1809-1882) s-au remarcat de pildă prin „încercarea de a pozitiva istoria religiei și de a pătrunde până la realitatea ascunsă sub fantezia conștientă sau inconștientă a oamenilor. **Ludwig Feuerbach** (1804-1872), pe de altă parte, se remarcă prin dorința de deificare a omului, cu toate năzuințele lui neîmplinite, dând la o parte *transfigurarea* pe care o invocă religia. Nu în ultimul rând, **Karl Marx** (1818-1883) „trece dincolo de interpretarea lumii către transformarea ei, concepând această prefacere numai ca o consecință necesară, inevitabilă, a legilor care guvernează lumea și societatea”.⁶⁶

Panta greșită spre care s-a îndreptat existențialismul hegelienilor de stânga a fost chiar „depersonalizarea existenței umane”. Libertatea instinctuală, promovată intens la nivel social, aduce omul într-o manifestare exclusiv contingentă. Acest mod de înțelegere al filosofiei sociale, cere ca „*fiecare om să-și cântărească șablonar propria existență, începând de la teamă, frică și disperare, și continuând cu loialitatea, speranța și dragostea. Pentru a-l face pe om conștient de modul autentic al existenței sale, existențialismul invocă starea de criză*”.⁶⁷

d. Existențialism creștin în filosofia lui Soren Kierkegaard

Unul dintre elementele fundamentale de recunoaștere ale existențialismului creștin a fost *raportarea omului la Dumnezeu*. Nu încapă îndoială că

și sunt de acord cu deducția lui Hegel că din acest motiv nu poate exista o idee a omului” (WOLFGANG H. PLAGER, „Hegelianismul de stânga – Filosofia existenței”, în *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea. Pozitivismul, hegelianismul de stânga, filosofia existenței, neokantianismul, filosofia vieții*, Ferdinand Fellmann (ed.), traducere de: Emil Bădici, Filotheia Boboiu, Valentin Cioveie, Adela Hatu, Laurian Kertesz, Ioan-Lucian Muntean, Ed. ALL, București, 2000, p. 94).

⁶⁶ *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, „De la Kant până la evoluționismul englez”, Societatea Română de Filosofie, București, 1938, pp. 413-414.

⁶⁷ GERALD F. KREYCHE, *The Impact of Existentialism on Christian Thought*, în „Periodical Archive Online”, nr. 1/1965, p. 424.

această problematică se găsea dezbătută la nivelul confluențelor dintre teologie și filosofie, încă din cele mai vechi timpuri, însă, de data aceasta, răspunsul existențialismului oferea noi coordonate. Concentrat în mare parte pe dinamica subiectului uman, filosofia existențialistă mergea mai departe, evaluând modul de raportare al omului la divinitate. Din mesajul ei reiese că „diferența fundamentală dintre abordarea teologică clasică și noua abordare propusă de existențialism este aceea că, pentru existențialiști, Dumnezeu nu este un obiect, ci un subiect. Subiectul prin excelență, nu este o entitate, ci o persoană. Așadar, cunoașterea lui Dumnezeu nu reprezintă cunoașterea unui obiect și astfel teologia nu este în niciun fel amenințată de noile criterii epistemice propuse de kantianism și empirism”.⁶⁸

Unul dintre cei mai de renume reprezentanți ai curentului existențialist, în varianta sa creștină, a fost filosoful danez **Soren Kierkegaard (1813-1855)**. S-a născut în Copenhaga, la 5 mai 1813. Avea șapte frați, el fiind cel mai mic dintre ei. În perioada 1819-1834, familia sa a intrat sub semnul doliului, lui Soren murindu-i cinci dintre frați și mama. Alături de el a rămas în viață Peter, împreună primind o educație teologică riguroasă. Dacă fratele său ajunge mai târziu să slujească în cler ca episcop, Kierkegaard se transformă pe parcursul a mai multe etape sentimentale în marele critic al religiei aristocratizate, constituindu-și „propria teologie”. Este atras totuși, de filosofie, domeniu în care își elaborează teza de abilitare cu titlul „*Conceptul de ironie raportat constant la Socrate*” (1841). A păstrat totuși dorința și plăcerea de a predica la amvon, lucru pe care l-a împlinit de mai multe ori. Avusese chiar momente în care „visa să devină paroh la țară”. În 1844 predică la Biserica Sfintei Treimi din Copenhaga. „Între 1847 și 1848 a predicat de trei ori (...) în *Vor Frue Kirke*. Iar o predică despre lipsa de schimbare a lui Dumnezeu, ținută la 18 mai 1851 la Citadeles Kirke, avea să constituie ultima sa carte, apărută cu puțin timp înainte să moară, la 3 septembrie 1855, în plină luptă cu Biserica oficială și în plină producție de scrieri polemice”.⁶⁹

În ceea ce privește orientarea conceptuală a gândirii sale, înainte de a analiza valoarea ei existențialistă, trebuie să menționăm faptul că Kierkegaard este un declarat „*antihegelian*”.⁷⁰ Din această dispută se alege cu împrărierea limbajului lui Hegel, adâncindu-se și mai mult în

⁶⁸ OVIDIU CRISTIAN NEDU, „Cuvânt introductiv” la lucrarea lui EMIL BRUNNER, *Temeiurile credinței creștine*, traducere și note de Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, București, 2009, p. 7.

⁶⁹ ANCA-STANCA TABARASI, „Cuvânt înainte” la SOREN KIERKEGAARD, *Opere III. Trei discursuri la ocazii imaginare*, traducere din daneză de Anca-Stanca Tabarasi, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 8.

⁷⁰ FRANCE FARAGO, *Istoria filosofiei*, vol. III, Triumful rațiunii, p. 225.

problematica metafizică. El ajunge astfel să fie „cu un pas înaintea atacurilor generate de Kant împotriva tradiției teologiei metafizice”.⁷¹ Refuză astfel orice fel de abstractizare, socotind că „o creștinătate abstractă nu poate fi creștinătate în adevăratul sens al cuvântului; un creștinism triumfal, viețuind într-o lume în care numai creștinismul militant poate învinge, este de asemenea, o contradicție”.⁷²

Sub imperiul unui puternic imbold protestant,⁷³ filosoful danez a încercat permanent să „evidențieze paradoxurile, absurditățile ce caracterizează doctrina creștină, dar pe care totodată el le-a considerat nu ca neajunsuri, ci ca indicii ale faptului că domeniul de care ține credința creștină este unul superior planului empiric și, prin aceasta, el a putut susține că nu e nimic surprinzător în faptul că afirmațiile creștinismului sfidează logica umană”.⁷⁴ Paradoxurile pe care le combate filosoful existențialist danez au legătură cu unele interpretări lansate în numele creștinismului, care „urmăreau să facă din acesta un simplu moment socio-cultural”. Opera sa se construiește, așadar, într-o perioadă în care apăruseră tot mai multe explicații antropologice reduționiste. În atare caz, Soren Kierkegaard vine în *sprijinul omului viu și încearcă din răspuțeri să-l salveze din pericolul de pierdere al sentimentului ființei*. El a denunțat „ceea ce creștinătatea era pe care să facă din creștinism, religie al cărei spirit îl refuza din ce în ce mai mult (...) nu a încetat niciodată să protesteze față de bisericile instituționalizate pe cale de îmburghezire, imposibil de identificat cu o cultură intrată iremediabil în criză”.⁷⁵

„*Discursurile edificatoare*”, publicate în perioada 1843-1844, surprind o serie întregă de idei și concepte existențiale, deosebit de importante în înțelegerea viziunii creștine promovate de filosoful danez. Începând de la simpla abordare stilistică, vădit clericizată, ne dăm seama că avem înaintea un filosof pe jumătate teolog. Folosindu-se de persuasiunea limbajului exegetic, subiectele lui Kierkegaard descriu la modul cel mai amplu existența omului, mai precis felul antropologic de a ființa. Iată cum este introdusă *credința* în acest amplu context existențial. „Se spune că credința este bunul cel mai înalt, cel mai frumos

⁷¹ HELMUT KUHN, *Existentialism – Christian and anti-christian ...*, p. 315.

⁷² GERALD F. KREYCHE, *The Impact of Existentialism on Christian Thought*, p. 424.

⁷³ Legătura lui Soren Kierkegaard cu mediul protestant occidental a generat în timp roade bogate. Mulți dintre scriitorii proveniți din acest areal, precum Niebhr, Barth, Brunner sau Tillich, au valorificat ideile sale în lucrările lor scrise, acest lucru fiind de așteptat întrucât „protestantismul a promovat dintotdeauna filosofia individualistă. În plus, s-a accentuat foarte mult primatul conștiinței față de autoritatea ierarhică” (GERALD F. KREYCHE, *The Impact of Existentialism on Christian Thought*, pp. 424-425).

⁷⁴ OVIDIU CRISTIAN NEDU, *Cuvânt introductiv*, p. 7.

⁷⁵ FRANCE FARAGO, *Istoria filosofiei*, vol. III, Triumful rațiunii, pp. 222-223.

și mai de preț, bogăția mântuirii, de nemăsurat prin nimic altceva și de neînlocuit. E oare credința diferită de celelalte, în sensul că e bunul cel mai înalt, dar altminteri la fel ca restul, trecător și instabil, împărțit doar câtorva aleși, rareori pentru întreaga lor viață? Dacă ar fi așa, ar fi inexplicabil de ce se vorbește mereu în aceste sfinte locașuri doar despre credință și de ce credința e slăvită și neîncetat preamărită. Cel care vorbește despre ea ar trebui să fie sau în posesia acestui bun, sau lipsit de el și să îl dorească. Dacă ar avea-o, probabil ar spune: «Recunosc cu dragă inimă că e tot ce poate fi mai măreț, dar s-o laud față de alții nu pot, nu! Aș face să le fie și mai greu celor care nu o au; în plus, la acest bun se adaugă o tainică durere care mă face mai însingurat decât aș fi până și în cele mai grele suferințe».⁷⁶

O altă idee dezvoltată în gândirea filosofului danez, se leagă de asumarea întregii existențe ca dar al lui Dumnezeu. Pornind de la cuvintele Sfântului Apostol Iacob,⁷⁷ el dezvoltă o adevărată exegeză legată de modul corect al existenței omului. „Apostolul folosește două expresii. Spune *«orice ni se dă bun»* și desemnează astfel esența cea mai profundă a darului, faptul că e un rod sănătos și binecuvântat, care nu ascunde în sine niciun adaos nesănătos și dăunător. Apostolul spune: *«orice dar desăvârșit»* și desemnează astfel mai lămuritor împrejurările în care darul bun vine cu ajutorul lui Dumnezeu la fiecare om care-l primește, ceea ce e bun în și pentru sine nefiind spre dauna și pierzania lui. Acestor două expresii le corespund altele două: *«Darul de sus, pogorându-se de la Tatăl luminilor»* - Apostolul spune *«e de sus»* și îndreaptă astfel gândul credinciosului spre cer, unde află tot ce e bun, binecuvântarea care satură gura și cea care satură inima; către cer de unde pornesc duhurile slujitoare spre mântuirea omului, către cer, de unde bunele intenții se întorc sub forma unor daruri dumnezeiești. *«De la Tatăl luminilor»*, spune apostolul și arată astfel că Dumnezeu le pătrunde pe toate cu veșnica lui limpezime, că înțelege de departe gândurile oamenilor și cunoaște toate căile lor, că iubirea sa veșnică o ia înainte și pregătește totul, făcând astfel din *«dar bun»* un *«dar desăvârșit»*».⁷⁸

În discursul *„Iubirea acoperă o sumedenie de păcate”*, Soren Kierkegaard își concentrează din nou explicațiile pe exegeza textului de la I Petru, 7-12. El arată astfel că iubirea este mijlocul de reactivare și reabilitare a făpturii omenești înaintea lui Dumnezeu. Pentru a se face înțeles, aplică chiar o serie de comparații și antiteze. În acest sens,

⁷⁶ SOREN KIERKEGAARD, „Ce așteaptă credința. În ziua de Anul Nou”, în *Opere III, Discursuri edificatoare* (1843-1844), p. 56.

⁷⁷ „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare” (Iacov 1, 17).

⁷⁸ SOREN KIERKEGAARD, *Ce așteaptă credința ...*, pp. 87-88.

iubirea se opune răzbunării, socotindu-o pe cea din urmă „păgânească, limitată și înapoiată”, definind realitatea unei existențe depărtate de adevăratul ei scop. Interesant rămâne, însă, felul sau posibilitatea în care „iubirea acoperă o sumedenie de păcate”. Explicația filosofului vine însoțită de o serie de sfaturi moralizatoare: „Să îndemnăm orice om să se judece pe sine și să uite astfel să-i judece pe alții, să avertizăm împotriva judecății și a condamnării, pentru că niciun om nu-l poate înțelege deplin pe altul, pentru că uneori se întâmplă ca mânia cerului să nu-l mistuie pe cel împotriva căruia a fost chemată, ci Dumnezeu să-l privească în ascuns, milos și blând, cu plăcere, pe acesta; să îndemnăm oare pe oricine să nu cheme mânia împotriva altuia, pentru a nu aduna refuzul său de a se împăca o mânie și mai îngrozitoare împotriva sa în ziua Judecății”.⁷⁹ Încheierea discursului menține același ton direct, fericindu-l pe cel a cărui inimă „mărturisește împreună cu el că a iubit mult; fericit cel despre care Duhul lui Dumnezeu, care pe toate le vede, mărturisește că a iubit mult; pentru el există mângâiere atât aici, cât și pe lumea cealaltă; fiindcă iubirea acoperă o sumedenie de păcate”.⁸⁰

Un alt discurs, de data aceasta mai direct, se intitulează „Întărirea omului dinăuntru”. Aici Soren Kierkegaard își desfășoară pledoaria filosofică, pornind de la mesajul Epistolei către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel (3, 13 până la capăt). Exemplul invocat pentru această teză este chiar Sfântul Apostol, pe care-l vede întemnițat în marea cetate a Romei. În graba nebună și efemeră a lumii, apare o scânteie de veșnicie, aprinsă înlăuntrul celui ce se afla în lanțuri pentru Hristos. Acesta era cu totul convins că „învățătura pe care o mărturisea va cuceri lumea întregă – întreaga lume de care acum era despărțit”. Această imagine îl determină pe filosof să afirme că „cel în a cărui inimă sunt frica de Dumnezeu și pioșenia, își va pregăti sufletul cu umilință până când devine iar bucuros întru Domnul, liniștit întru Cel de Sus. Atunci se va mântui în răbdare, chiar dacă i-ar fi deosebit de greu că așteptarea sa a dispărut asemeni unui vis, iar el, care voise să câștige lumea întregă a sfârșit prin a fi prins, fără măcar să cadă în luptă, ci topindu-se ca un miraj”.⁸¹

Existențialismul lui Kierkegaard este unul fără doar și poate creștin. Ceea ce îl face cu adevărat valoros este însă perspectiva vieții veșnice la care cugetă adesea în momentele sale de încercare, pricinuite mai ales din cauza bolii (1849). După el, „nici o boală nu este spre moarte”,⁸² ci numai aceea a disperării sinelui. Propulsat de această idee,

⁷⁹ *Iubirea acoperă o sumedenie de păcate*. I Petru, 7-12, p. 107.

⁸⁰ IBIDEM, p. 130.

⁸¹ *Întărirea omului dinăuntru*, Efeseni 3, 13 până la capăt, p. 133.

⁸² cf. In. 11, 4.

el reușește să transforme „dezvoltarea sinelui” în „centrul antropologiei sale existențiale, pentru care toate scrierile de până atunci pot fi înțelese ca pregătitoare”. „Omul este spirit, spune Kierkegaard. Însă ce este spiritul? Spiritul este sinele. Însă ce este sinele? Sinele este o relație care se raportează la sine însuși sau este în cadrul acelei relații faptul că relația se raportează la sine însăși; sinele nu este relația, ci faptul că relația se raportează la sine însăși”. De aici, el ajunge la concluzia că încercarea de detașare a omului față de sinele propriu este vecină cu disperarea. El identifică mai departe următoare rezultate: 1. disperarea celui care nu este conștient că are un sine sau „disperare neautentică”; 2. disperarea celui care nu vrea să fie el însuși și 3. „disperarea celui care vrea să fie el însuși”.⁸³

Într-un cuvânt, putem spune că filosofia lui Kierkegaard este una experimentală. Realitățile pe care le dezvoltă sunt în fapt experiențe personale, stări morale sau moralizatoare, pilde biblice, pe de-a întregul valorificate în firescul existenței omenești. Este așadar important pentru noi, nu numai pentru că ar fi așezat de filosofie ca reprezentant al curentului existențialist, ci mai degrabă pentru că putem vedea în exemplul personal o permanentă aplecare spre duhul Scripturii.

e. Existențialism creștin la Martin Heidegger

În rândul existențialiştilor cu viziune creștină se numără și **Martin Heidegger**. A fost unul dintre cei mai importanți filosofi germani ai secolului al XX-lea, lucrarea sa de căpătâi fiind „Ființă și timp”, care a stat la baza fenomenologiei moderne. S-a născut la 26 septembrie 1889, la Baden, în Germania. Din 1909 s-a apucat să studieze teologia, preocupare la care s-a raportat doar doi ani, trecând mai apoi în domeniul filosofiei. În 1913 a primit titlul de „doctor în filosofie”, la Freiburg, sub coordonarea reputatului fenomenolog Edmund Husserl. Pe acesta îl urmează la catedră, la Universitatea din Freiburg. În anul 1927, Heidegger publică prima sa lucrare de anvergură: „Ființă și timp”, punând astfel bazele ontologiei fundamentale, „prin care se rupe de tradiția sistemelor ontologice ce dăinuiau încă de la Platon”. A avut câteva experiențe comune cu politica nazistă, de a cărei ideologie s-a dezis în final. În consecință, după cel de-al Doilea Război Mondial, a fost judecat pentru „denazificare” și totodată suspendat de la catedră. În 1950 este reactivat ca profesor, urmând să se retragă peste doi ani. A murit la Freiburg, la data de 26 mai 1976.⁸⁴

Existențialismul filosofului german pare să aibă, după unii, o

⁸³ FERDINAND FELLMANN (ed), *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea*, p. 146.

⁸⁴ WALTER BIEMEL, *Heidegger*, traducere de Thomas Kleininger, Ed. Humanitas, București. 1996, pp. 196-202.

strânsă legătură cu ideile panteiste, promovate de Schelling. Alții le văd preluate de la Kierkegaard. Certă însă, rămâne raportarea sa originală la **conceptul de ființare sau existență**, transpus în variantă originală prin celebrul *Dasein*. Ideile sale existențialiste se regăsesc mai cu seamă în lucrarea sa de referință, „Ființă și timp”. Ideile de „existență și existent”, „nimic și experiență” sau „ființa omenească”, se rezumă în *Dasein*-ul heideggerian. Între toate, „*conceptul de existență* întâmpină numeroase dificultăți (...) *Ceea ce există e existentul, sau mai precis existândul*, participiul prezent substantivizat e poate cel mai apropiat mod de expresie al «fenomenului existent». Limba românească ne pune la îndemână nebănuite posibilități gramaticale, bogăția ei ne oferă diversități semantice suficiente pentru a prinde și reda nuanțele vocabularului existențialist. N-avem de ce să născocim noi cuvinte, nici să mutilăm, prin savante schingiuri, pe cele vechi. Și mai puțin să le concentrăm în nesfârșit teutonice cohorte”.⁸⁵

Un aspect foarte important în filosofia existențială la Heidegger îl constituie folosirea conceptului de *Dasein* cu sensul de „*putința-sa-de-a-fi-în-lume*”. El raportează această întreagă manifestare ființială la valoarea temporală a existenței. De pildă, el face o deosebire între „cele ce au fost și cele ce au trecut. *A trece* este o expresie care se aplică ființării care nu au natura unui *Dasein*”. De aici înțelegem că ființa omenească, purtând întru sine acest mare dar al „*asemănării cu Dumnezeu*”, capătă o dimensiune veșnică. Pentru a ajunge aici, trebuie să parcurgă mai multe *epetaze temporale*.⁸⁶ În primul rând, avem de-a face cu o manifestare pământească a existenței, așezată între trecut și prezent. Aceste două etape temporale sunt strâns legate între ele. „*În cele ce au fost, se ascunde ceea ce ființează încă, adică este*”, spune Heidegger.⁸⁷ Așadar, întreaga problematică este analizată în contextul legăturii dintre „*timp și ființă*”. De aici, filosoful generează înreabarea retorică „*Cine suntem noi?*”. Răspunsul se deduce din realitatea „*prezenței*” fiecăruia în lume. „*Dacă omul nu ar fi statornicul primitiv al datului din acel «Se dă prezență»*”, spune filosoful, și dacă oamenii nu ar ajunge la ceea ce oferă în dat, atunci în absența acestui dat, Ființa nu numai că ar rămâne învăluită și nici măcar închisă, ci omul ar fi exclus din raza de acțiune al aceluia **Se dă Ființă**. Omul nu ar fi om”.⁸⁸ „Într-adevăr, se completează Heidegger, în cadrul considerațiilor care pătrund însăși (problema) Ființei și Timpului, în evaluarea **destinării de**

⁸⁵ RADU ENESCU, „Divagații pe o temă heideggeriană”, în MARTIN HEIDEGGER, *Timp și ființă*, traducere din germană de Dorin Tîlincă și Mircea Arman, Ed. Jurnalul Literar, București, 1995, p. 9.

⁸⁶ WALTER BIEMEL, *Heidegger*, pp. 74-76.

⁸⁷ WALTER BIEMEL, *Heidegger*, p. 71.

⁸⁸ MARTIN HEIDEGGER, *Timp și ființă*, p. 36.

Ființă și a extinderii intervalului de Timp am putut dobândi acum o privire de ansamblu asupra a ceea ce înseamnă apropiere. Însă, ajungem noi oare, pe această cale la altceva decât la o simplă plăsmuire a gândirii? Reticența inerentă acestei suspiciuni se bazează pe presupunerea că apropierea ar trebui să fie ceva de ordinul ființării. De fapt, apropierea nici nu este și nici nu se dă apropiere. A afirma una sau cealaltă înseamnă o răstălmăcire a naturii obiectului (în discuție) egală cu a deduce izvorul din cursul unui râu”.⁸⁹ Această **apropiere** de care vorbește Heidegger nu reprezintă, credem noi, decât a treia etapă temporală în dobândirea dimensiunii veșnice. Cu toate că nu este la fel de bine articulată ca cea a **prezenței** omului în legătura dintre timp și ființă, există supoziția că **apropierea** „ar trebui să fie ceva de ordinul ființării”, dar totuși, e ceva mai mult decât aceasta, spunem noi.

Într-o interpretare favorabilă perspectivei existențialist creștine, **Dasein**-ul lui Heidegger poate avea și o **valorificare teologică**. Această idee este valorificată de părintele Nichifor Tănase într-o cercetare despre „rolul misticii în fenomenologie”. În felul acesta, se arată că „teologia își aduce aportul la suveranitatea credinței prin cunoașterea *crisitătății, evenimentul istoric originar*. Heidegger pare să afirme rolul și sensul teologiei de a cunoaște evenimentul originar și de a conduce prin aceasta la *suveranitatea credinței*. Dar credința, *nu se naște nici din Dasein și nici prin el*, ci reprezintă o dialectică între donație/împărtășire și însușire/suveranitate, ca progres de naștere-renaștere”.⁹⁰ Filosoful german articulează foarte clar înțelegerea credinței, socotindu-o: „modus vivendi”, „modalitate *dăruită* de a exista”, detașată de conceptualizări și definiții teologice.⁹¹ În consecință, conchide părintele Tănase, „caracterul teologiei heideggeriene poate fi schițat, urmărind ceea ce nu este teologic: nici știință despre Dumnezeu, nici cunoaștere speculativă despre El, nici filosofie sau istorie a religiei, nici psihologie a religiei. Se dorește evitarea instituirii unui sistem, prin realizarea unui acord intern între teologia de «tip istoric», «sistematică» și cea «practică», care conduc împreună prin istoricitatea credinței, spre o «*înțelegere conceptuală în istoria revelării*»”.⁹²

⁸⁹ MARTIN HEIDEGGER, *Timp și ființă*, p. 49.

⁹⁰ Pr. NICHIFOR TĂNASE, „Mistica – marea ruptură în fenomenologie”, în *Filosofie și teofanie. Itinerarii în fenomenologia neo-scolastică a Edithe Stein*, coord. Tereza-Brândușa Palade și Paul-Gabriel Sandu, Ed. Galaxia Gutenberg, p. 146.

⁹¹ M. HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 413.

⁹² Pr. NICHIFOR TĂNASE, „Mistica – marea ruptură în fenomenologie”, p. 148.

f. „Nihilismul” existenței heideggeriene

Martin Heidegger se numără printre filosofii existențialiști care au luat atitudine împotriva raționalizării excesive a credinței. Acest lucru îl găsim analizat pe larg într-una din lucrările teologului grec **Christos Yannaras**, care analizează în speță legătura filosofului german cu nihilismul lui Nietzsche. *„Evoluția istorică a teologiei naturale, spune Yannaras, ca și a apofatismului accidental, are ca rezultat final și ca expresie concentrată proclamarea «morții lui Dumnezeu». Potrivit lui Heidegger, în mintea lui Nietzsche teologia creștină se confundă vădit cu platonismul, iar «creștinismul este pentru Nietzsche manifestarea istorică, lumească și politică a Bisericii, cu pretențiile ei de a exercita în continuare autoritatea asupra societății occidentale și în faza modernă a civilizației acesteia». Dumnezeu creștin a fost identificat cu lumea supra sensibilă a metafizicii raționale, cât și cu forma de civilizație sau finalitatea unei anumite organizări sociale”*.⁹³

În comentariile sale la filosofia lui Nietzsche, Heidegger trage un semnal de alarmă asupra pericolului instituționalizării, radierii și trăirii nihiliste a creștinismului în societate. „Acestui Dumnezeu (al intelectualismului și utilitarismului), omul nu poate nici să i se roage, nici să-i aducă jertfe. Înaintea Cauzei care-și este sieși cauză, omul nu cade în genunchi de teamă, nici nu poate să-i înalțe imnuri de slavă ca unui Dumnezeu adevărat. De aceea și este, poate, mai aproape de Dumnezeu dumnezeiesc acea cugetare atee care-l contestă pe Dumnezeu filosofiei, pe Dumnezeu care-și este doar proprie Causă”. Dorind să se explice și mai mult, Heidegger ține să lămurească faptul că „nihilismul nu înlocuiește pe Dumnezeu cu nimicul, nu se referă la inexistența Sa”, așa cum s-ar deduce din definiția propriu-zisă. După el, nihilismul reprezintă „refuzul europeanului de a corela realitatea existențelor cu Principiul lor cauzal, prin demersuri intelectuale sau acceptări mistice”. Cu toate că ambele manifestări exclud sub orice formă prezența lui Dumnezeu în realitatea existenței create, filosoful german este de părere că „nihilismul nu înseamnă ateism combatant, ci rece indiferență religioasă”. În felul acesta, omul zilelor noastre „evită sau refuză să pună întrebări despre Dumnezeu și despre cauza existenței, el nu manifestă interes pentru asemenea interogație, el interesează și explică faptul existenței în interiorul hotarelor certitudinilor de la sine înțelese ale subiectivității”.⁹⁴

Sub interpretarea nihilistă, filosofia lui Heidegger nu reușește să identifice concret legătura dintre realitățile create și Creator, dintre Ființă și ființe. *„Ființa, spune el, este dincolo de orice ființă și totuși este*

⁹³ CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, p. 43.

⁹⁴ CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, p. 50.

mai aproape de om decât orice ființă, fie că este vorba de o stâncă, de un animal, de o operă de artă, de o mașinărie, fie că este vorba de un înger sau de Dumnezeu. Ființa este tot ce este mai apropiat. Însă această proximitate maximă rămâne, pentru om, tot ce este mai îndepărtat".⁹⁵ Argumentele nihilismului heideggerian atrag în consecință „*necredința, cât și creștinismul însuși*”, deosebindu-se radical de „*teologia negațiilor din tradiția Europei Occidentale*”. Direct sau indirect, asemenea lui Nietzsche, Heidegger reușește, prin această teorie a nihilismului, să „*distrugă fundamentul rațional al oricărei axiologii (...) să pună capăt substituirii realului prin conceptul de abstract*”.⁹⁶ Pe acest plafon, el dezvoltă conceptul de **Nimic**, echivalent cu „*Ne-ființarea*” și fără să fie practic o *condiție a existenței*.⁹⁷

g. Valorificare apologetică a existenței creștine

În lucrarea apologetică a Bisericii, nota bene a existențialismului creștin stă într-o strânsă legătură cu *argumentul ontologic*.⁹⁸ Despre aspectele istorice, filosofice și nu în ultimul rând, teologice ale acestui argument s-a vorbit îndelung. Contestat și apoi reactivat apologetic, acest gen de argumentare se afirmă printr-o puternică glăsuire teologică, fiind la urma urmei cel mai creștin dintre toate. Pârghiile sale se găsesc în Sfânta Scriptură și la numeroși Sfinți Părinți ai Bisericii Primare, care *au argumentat autenticul existenței omenești în legătură cu ființarea lui Dumnezeu în mintea și sufletul omului*. Sub influența raționalistă, *argumentul ontologic* a fost vizat de numeroase și semnificative lipsuri. În raport cu omul, de pildă, *a dobândit* a fost interpretat în sens psihologic, pornindu-se de la „*ideea lui Dumnezeu existentă în mintea*

⁹⁵ Această *Ființă* despre care Heidegger vorbește atât de ambiguu poate fi cel mai sigur Dasein-ul omeneșc, întrucât „determinarea esenței acestei ființări nu poate fi împlinită prin implicarea unui ce factual, ci esența sa constă, dimpotrivă, în faptul că trebuie să fie ființa sa ca fiind a sa, am ales titlul de Dasein ca expresie pură a ființei pentru a desemna această ființare”. Deci, *Ființa* reprezintă în fapt dinamica existenței omenești, ajungând să se definească mai ales prin „ființare” (WALTER BIEMEL, *Heidegger*, p. 46).

⁹⁶ CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 55-56.

⁹⁷ „Din analiza acestei coexistențe laolaltă a Ființării și Nimicului (...) rezultă o înțelegere mai potrivită a raportului dintre știință și metafizică. Astfel, pe de o parte, știința se înrădăcează în metafizică, tot astfel cum metafizica se instalează în prelungirea științei, prin mijlocirea transcenderii în zona Nimicului (în scopul surprinderii esenței Dasein-ului)” (ION TUDOESESCU, *Ființă, Esență, Existență ...*, p. 227).

⁹⁸ Argumentul a fost invocat pentru prima oară de Fericitul Augustin, însă cel care-l face cu adevărat cunoscut este Anselm de Canterbury. Pornind de la dimensiunea perfectibilă a rațiunii omenești, episcopul englez afirma existența unei ființe cu adevărat perfecte, mai presus de care nu ar fi putut fi cugetată o alta. Temeiul argumentației sale este contestat mai întâi de călugărul Gaunilo, mai marele Abației Mar-montier, dar și de Toma d’Aquino, „părintele scolasticii medievale” (Pr. Prof. Acad. Dr. DUMITRU POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească*, pp. 66-67).

lui”. Pe de altă parte, interpretat în raport cu Dumnezeu, „argumentul are caracter ontologic și existențial, pentru că are în vedere pe Dumnezeu ca Ființă supremă, ca Cel ce este, adică ca existență ontologico-existențială”.⁹⁹

Despre revalorificarea lui existențială s-a ocupat mai cu seamă profesorul de Apologetică Ortodoxă, Ioan Gh. Savin. În primul rând, marele nostru apologet vede respingerea argumentului ontologic în contextul mai vechilor dispute dintre „teologia și filosofia Evului Mediu, între scolastici și misticism; rivalitate care ea însăși are la bază rivalitatea dintre aristotelism și platonism, reînviată și potențată la maxim în scolastică”.¹⁰⁰ Principalul motor al acestui demers de antiteză se găsește la Toma D’Aquino, care restaurează efectiv metoda aristotelică în Teologia Fundamentală. Pornind de aici, lucrurile înaintează perpetuu spre o confuzie de proporții; occidentalii așezând laolaltă „argumentarea ontologică pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu, cu maniera ontologistă de a privi lumea și pe Dumnezeu Însuși”. În consecință, trebuie bine înțeles că „ontologismul nu e tot una cu argumentarea ontologică. Ontologismul susține că noi nu putem ști, sau afirma ceva, nu numai despre Dumnezeu, dar nici despre lume și lucrurile din ea, dacă nu privim această lume prin însăși ființa lui Dumnezeu, prin prisma cauzei creatoare a toate, singura care poate înlănțui cauzele cu efectele, spiritul cu materia, ideile noastre cu realitatea lucrurilor”.¹⁰¹

Apologetica Ortodoxă subliniază foarte clar faptul că Dumnezeu este centrul existenței noastre. Departe ca El să fie o simplă „idee” cu care ne naștem pur și simplu, existența de care implicit se leagă ne este mai mult decât ființială, întrucât „în El trăim și ne mișcăm și suntem”.¹⁰² În virtutea Revelației dumnezeiești, existențialismul creștin îl așază pe om *cu și sub purtarea de grijă a Părintelui său*. Relația este una personală, dublată și întărită de puterea harului dumnezeiesc. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă că „*Duhul Sfânt nu este absent din nicio făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El susține în existență pe fiecare, întrucât Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu Se află prin puterea povidențiatoare în toate*”.¹⁰³

Existența omenească este legată sine-qua-non de realitatea sinergiei psiho-somatice. În felul acesta, omul se regăsește ființial (nu

⁹⁹ Pr. Prof. Acad. Dr. DUMITRU POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, p. 66.

¹⁰⁰ IOAN GH. SAVIN, *Apologetica*, vol. II, p. 501.

¹⁰¹ IBIDEM, p. 502.

¹⁰² Fapte, 17, 28.

¹⁰³ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia*, vol. III, Tipografia Arhidecezană, Sibiu, 1948, p. 38.

ideatic) în raport ontologic cu Creatorul său. Referatul biblic al Genezei este explicit și lămuritor în acest sens, arătând actul divin și nemijlocit al creației primului și totodată perspectiva sa teonomă. Astfel, zidit „după chipul” Părintelui său, omul întreg (cu trup și suflet) dobândește imediat posibilitatea de a ajunge „după asemănarea cu Dânsul”. Despre această perspectivă, Sfântul Vasile cel Mare spune foarte lămurit: „chipul este asemănarea în potență, iar asemănarea este chipul în actualitate”, dovedind prin urmare că „această creștere spirituală era necesară pentru ca omul să nu cadă sub stăpânirea naturii, ci să rămână adevăratul ei stăpân, datorită harului divin pe care l-a primit în actul creației sale, prin suflarea lui Dumnezeu. Prin chipul lui Dumnezeu din ființa sa, care este chipul Treimii, omul a fost creat spre o viață (existență) de comuniune, și nu pentru autonomie sau robie față de lume”.¹⁰⁴

Depărtarea omului de adevăratul sens al vieții l-a așezat într-o auto-suficiență existențială. Din perspectiva Antropologiei Ortodoxe, această tendință a fost generată în primul rând de căderea în păcat. În atare condiții, orizontul existenței omenești, s-a găsit limitat în concepte și explicații, fără niciun fel de valoare și finalitate soteriologică. De aceea, atunci când vorbește despre adevăratul sens al vieții creștine, învățătura Sfintei noastre Biserici se concentrează spre termenul de restaurare sau recapitulare în Hristos.¹⁰⁵ Dacă rămânea încartiruit în legile materiei, existența omenească s-ar fi năruit cu siguranță într-o moarte sigură. Dar pentru că „nădejdea cea dornică a zidirii (inconștiente) așteaptă descoperirea fiilor lui Dumnezeu”,¹⁰⁶ salvarea a venit prin Logosul Dumnezeiesc, „care s-a făcut frate al nostru prin întrupare”. În această nouă stare de viațuire, omul face din nou pace cu făptura materială, nădăjduind că „în ea se va arăta prezența lui Dumnezeu, că ea poate fi un mijloc prin care omul va cunoaște tot mai mult pe Dumnezeu și că se va umple cu slava Lui, arătându-se și prin ea cu slava libertății lui, iar, prin aceasta, scăpând și ea din robia legilor stricăciunii”.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Pr. Prof. DUMITRU POPESCU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005, p. 168.

¹⁰⁵ „Prin cădere, spune teologul rus Vladimir Lossky, omul a devenit inferior vocației sale, dar planul divin a rămas neschimbat. În consecință, misiunea primului Adam trebuia împlinită de Adam Cel ceresc, adică de Hristos, nu în sensul de a Se substitui omului, căci dragostea nemărginită a lui Dumnezeu nu înlocuiește legământul libertății umane, ci pentru a reda omului posibilitatea de a-și împlini misiunea (existenței), această supremă sinteză, realizată prin om, a lui Dumnezeu și a cosmosului creat, sinteză în care se regăsește sensul întregii antropologii creștine” (VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, prefată de Pr. Prof. D. Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993, p. 101-102).

¹⁰⁶ cf. Rm. 8, 19.

¹⁰⁷ Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, pp. 102-103.

În concluzie, Apologetica Ortodoxă valorifică justificarea ontologică a existenței în perspectiva harului dumnezeiesc, primit în lucrarea mistagogică a Bisericii. De aceea, sinergia dintre trup și suflet nu are o potențare ideatică, ci mai degrabă definește începutul și ontologia unirii noastre cu Dumnezeu. Contextul acestei viețuiri este unul deosebit de amplu, întinzându-se spre materialitatea creației. În felul acesta, perspectiva devenirii noastre se concretizează în dezideratul unei **„viețuirii în Hristos”**. Despre aceasta vorbește Sfântul Nicolae Cabasila, arătând că *„începe și se dezvoltă atâta timp cât trăim pe pământ, însă desăvârșirea ei se atinge abia când vom fi ajuns la ziua aceea. De fapt, nici viața de aici, nici cea de dincolo nu pot da, una fără cealaltă, fericire deplină sufletului omenesc. Căci, pe de o parte, grijile trupești ale veacului ne întunecă viața, iar nostalgia lumii acesteia nu ne lasă să moștenim aici pe pământ nestricăciune – motiv pentru care Sfântul Apostol Pavel mai bucuros voia să se despartă de trup și de viața aceasta, spre a se uni cu Hristos, căci zicea că e mult mai bine a fi împreună cu El – iar pe de alta, viața viitoare nu ar aduce nicio fericire deplină celor care, ajunși dincolo, nu au adus cu ei puterea și mădularele simțurilor cu care să o poată gusta, căci ar rămâne într-o stare în care domnește doar chinul și moartea”*.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Sf. NICOLAE CABASILĂ, *Despre viața în Hristos*, traducere din limba greacă și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2009, p. 23.

Partea a II-a:

**EXISTENȚIALISM CREȘTIN ÎN TEOLOGIA, FILOSOFIA ȘI
LITERATURA RUSEASCĂ**

II. 1. OMUL ȘI VALOAREA LUI EXISTENȚIALĂ ÎN GÂNDIREA FILOSOFULUI NIKOLAI BERDIAEV

a. Introducere

Filosofia și mai ales teologia exilului rusesc au mărturisit un cuvânt cu greutate în ceea ce putem numi astăzi *esența existențialismului creștin*. De aceea, aproape că nu poți trece mai departe în evaluarea acestei problematice plurivalente, fără să poposești cel puțin preț de câteva clipe asupra geniului născut din durerea și apăsarea depărtării de țară. Este ceea ce am putea numi fără ocolișuri împrărierea unui mod de a fi peregrin și stăpân în același timp peste propria devenire. Ceea ce oferă existențialistii ruși, fie ei teologi, filosofi sau amândouă deopotrivă, pot fi denumite, pe scurt, „*exerciții de spiritualitate*”.¹ Contribuția acestui spațiu la istoria culturii contemporane, reiese în primul rând din entitatea sa ortodoxă. Loc al manifestărilor extreme în materie de existență socială și viață religioasă, Rusia evidențiază la modul cel mai pragmatic calitatea de excepție „*generată, pe de o parte, de specificul sufletului rus, iar, pe de altă parte, de particularitățile proprii dezvoltării istorice, spirituale și culturale ale Rusiei, care a oscilat și a trecut de mai multe ori în istoria ei de la Christ la Antichrist, de la călugărul rus la comisarul bolșevic, de la ortodoxie la comunism, de la Biserică la Partid*”.²

Înainte de peregrinarea spre Occident, intelectualitatea rusească a dezvoltat cu precădere anumite direcții specifice în teologie, filosofie, literatură sau științe. Un rol deosebit de important în această ascendență, l-a avut cu certitudine Biserica Ortodoxă. Din doctrina ei s-

¹ Într-o lucrare comparativă, filosoful francez Pierre Hadot folosește această expresie pentru a arăta realitatea genuină a existenței omenești. „Pentru un cititor contemporan, expresia poate fi oarecum derutantă, spune Hadot. Înainte de toate, pentru că în ziua de azi nu mai este bonton să folosești cuvântul *spiritual*. Va trebui totuși să ne împăcăm cu gândul că aceasta este cea mai bună soluție, pentru că alte adjective sau calificative posibile, precum *psihic, moral, etic, intelectual, de gândire, de suflet*, nu acoperă întru totul aspectele realității la care ne referim (...) Cuvântul *spiritual* exprimă cel mai bine faptul că exercițiile acestea sunt opera nu doar a gândirii, ci a întregului psihic uman; și, mai ales, el relevă adevăratele dimensiuni ale acestor exerciții: datorită lor, individul se înalță la viața Spiritului obiectiv, adică se situează în perspectiva Întregului (*se eternizează, depășindu-se*)” (PIERRE HADOT, *Exerciții de spiritualitate și filosofie antică*, traducere din limba franceză de Pr. Constantin Junga, postfață de Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, 2005, pp. 12-13).

² Diac. IOAN I. ICĂ jr., „Rusia și filosofile ei – lecție pentru mileniul III” - Studiu introductiv la lucrarea lui TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 5.

au trasat principalele coordonate în antropologie, fenomenologie sau hermeneutică. S-ar putea vorbi astfel despre identificarea a ceea ce numim astăzi ca atare „*spiritul pravoslavnic rusesc*”. Pentru început, putem vorbi despre o moștenire împrăștiată pe filieră bizantină, dat fiind faptul că existența creștinismului pe aceste locuri și asimilarea administrației bisericești, s-au datorat în totalitate tradiției bizantine. Pe filieră culturală, Moscova nu se bucura de o tradiție clasică, perenă sau originală. Elita celor învățați era restrânsă, aceștia, deși puțini la număr, stăpâneau foarte bine „*scrisul și scrierea cărților*”.³ În acest context, sub influența curentului eclesial, știința rușilor se rezuma la noțiuni teologice sau cel mult teosofice.

Începând cu sfârșitul secolului al XIV-lea – începutul secolului al XV-lea, cultura rusească părăsește iremediabil influența tradiției bizantine.⁴ Se impune astfel „*ideologia milenaristă a celei de-a Treia Rome și a Sfintei Rusii; Ortodoxia va deveni aici o religie statală și națională, hiliastă și mesianică, tradiția teologică bizantină fiind și înlocuită de exaltarea ritualist-triumfală, sentimentalist-pietistă și populistă a unui «creștinism rus», în care Ortodoxia nu mai era căutată în Tradiția Bisericii, ci în ritual sau în poporul și sufletul rus*”. În relația sa cu Statul, Biserica Ortodoxă ajunge să fie „anexată și integrată în structurile represive și educative”. În felul acesta, din secolele XIX-XX, educația și învățământul teologic ajung să se apropie din ce în ce mai mult de eticheta occidentală, promovând „scolastica, idealismul, istorismul sau romantismul”. Mai mult, religia ajunge să fie înțeleasă și asimilată fie într-un mod personal-privat, fie de manieră popular-colectivă, devenind astfel „*o expresie a sufletului individual și național cu dominantă rurală, conservatoare și pasivistă – cu scopul de a transforma mistic sau estetic realitatea, nu de a o dezvolta și ameliora*”.⁵ Compromisul întrepătrunderii dintre Stat și Biserică a favorizat pe vremea „imperiului pravoslavnic al țărilor” dezvoltarea unui

³ TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*, translated from the German original, vol. I, London: George Allen & Unwin LTD, Ruskin House, New York: Macmillan Company, 1918, p. 41.

⁴ Din secolul al XV-lea, Rusia răstoarnă dominația mongolă, câștigându-și totodată independența bisericească față de Bizanț. Prima eliberare a venit prin ascuțișul armelor, de vreme ce a doua s-a născut din dorința fierbinte de identitate spirituală. Aceste două importante etape din istoria poporului rus nu au adus după sine ștergerea definitivă a trecutului, ci adăugarea și completarea lui pentru zidirea unei noi generații. Așa se face că, pe de o parte, țarul își asuma calitatea de succesori al Imperiului Mongol și, pe de altă parte, ieșind de sub incidența bizantină, aducea Moscovei atributul de „**a Treia Romă**” (vezi: CYRIL TOUMANOFF, „Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea”, in „*The Catholic Historical Review*”, vol. 40, no. 4/1955, p. 412).

⁵ IOAN I. ICĂ jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi”, în vol. *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 38.

„creștinism de tip medieval întemeiat pe frica de Dumnezeu și respectul mistic față de țară și ierarhiile Statului și ale Bisericii, o formă de egoism transcendent de tip monahal, bazat pe participarea la cult și ascetism personal sub conducerea stareților”.⁶

Denunțul servilismului deficitar, care subjugă Biserica Ortodoxă din acele vremuri, a venit din partea unor personalități de referință, precum: P. Ceaadaev, A. Homiakov sau F.M. Dostoievski. Filosofia existențială și implicit problematica antropologică intrau într-o nouă formă de afirmare. Pornindu-se astfel de la încercarea de re poziționare față de cultura occidentală din teoriile lui Ceaadaev, spiritualitatea rusească a fost recentrată în viziunea lui Homiakov prin conceptul de *sobornicitate*. În acest sens, el găsea ca soluție pentru depășirea crizei creștinismului autoritar: „iubirea ca esență a Ortodoxiei adevărate”. Nu în ultimul rând, „demascarea profetică a esenței nihiliste, violente și criminale a socialismului” vine din partea lui Dostoievski. În operele sale consacrate („*Demonii*”, „*Frații Karamazov*”, „*Discursul despre Pușkin*”), marele scriitor „*pleda pentru un creștinism înnoit ca fraternitate liberă în iubire, pentru un creștinism responsabil în același timp social și universal*”.⁷ În latura opusă s-a poziționat teologul Konstantin Nikolayevich Leontyev (1831-1891), militar de profesie, călugărit la Optina în ultima parte a vieții. În scrierile sale a promovat intens autocratismul și spiritul aristocratic ca manifestare a creștinismului, după modelul bizantin. Adevăratul creștinism (sau Ortodoxia) apare descris la el în contrast cu învățătura Bisericii Apusene și cu sectele. Pornind de aici, el promova un existențialism centrat pe individualitatea persoanei umane. Moralmente, ideile sale excludeau „speranța bunăstării generale a poporului, fiind de asemenea, în contrast cu ideea unui umanitarism universal, a egalității universale, a libertății, desăvârșirii și satisfacției generale”.⁸ Rigurozitatea acestei atitudini „ascetico-mistice” de tip bizantin, promovată de simpatizanții autocrației eclesiale, este oarecum depășită prin spiritul „*mișcării de trezire interioară neo-isihastă a «stărețismului» paisian centrată în jurul Sihăstriei Optina și meditațiile psihologizate ale Sfinților Ignatie Brancianinov ori Teofan Zăvărâțul*”.⁹

Din 1917, raportul dintre statul și Biserica Rusă se schimbă radical. Introdus violent prin Revoluția Bolșevică, comunismul marxist-

⁶ IBIDEM.

⁷ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Rusia și filosofile ei...*, p. 13.

⁸ TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*, translated from the German original by Eden and Cedar Paul, with additional chapters and bibliographies by Jean Salvik, vol. II, London: George Allen & Unwin LTD, New York: Macmillan Company, 1955, p. 208.

⁹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Rusia și filosofile ei...*, p. 11.

leninist pune capăt „imperialismului pravoslavnic”, așezând în locul acestuia teroarea, violența și prigoana împotriva tuturor valorilor spirituale. *„Veritabilă gnoză laică orientată spre viitor – cu o ură nedisimulată față de prezent și trecut -, marxismul teoretiza refuzul activ și schimbarea revoluționară prin violență și distrugere a vechii societăți pentru a crea pe ruinele ei tot prin constrângere o nouă ordine ideală utopică: comunismul”*.¹⁰ Cu toate că a fost profețit de Dostoievski în câteva din lucrările sale literare („*Marele Inchizitor*”, „*Demonii*”, etc.), **noul ev al Bisericii Ruse** apare cel mai bine descris la Vladimir Soloviov și Aleksandr Soljenitîn (în „*Arhipleagul Gulag*”). Soloviov mai cu seamă presupune această posibilitate sumbră dimpreună cu consecințele ei în lucrarea sa „*Povestiri despre Antihrist*”. El simțea că „la sfârșitul unui secol, tensiunea fundamentală la care civilizația europeană era din ce în ce mai expusă, modelarea modernității fiind principala țintă a omului contemporan. De la marginea Europei, care includea atunci și Marea Rusie, gânditorul rus intuia necesitatea din ce în ce mai acută a unui proiect de anvergură, în care Orientul și Occidentul să fie incluse”.¹¹ Soluțiile oferite, ca remedii pentru regenerarea *spiritului rusesc*, evidențiază trei direcții: economică, politică și eclesială. Sub această formă a apărut drepturile omului și a respins privilegiile politice. A respins totodată socialismul datorită materialismului pe care îl promova în detrimentul persoanei. De aceea, în gândirea sa perspectiva de devenire a omului religios trece dincolo de realitatea socială, de cele mai multe ori nedreaptă, regăsindu-se exclusiv în relația cu Dumnezeu. Din existențialismul său reiese astfel că „*viața religioasă, adevărul religios, nu pot fi nici științifice și nici filosofice; nu pot fi socotite nici măcar teologice; ci sunt viață, plină de pioșenie, după cum cere și împlinește învățătura de credință. Din punct de vedere teoretic, teosofia se regăsește în teurgie. Sfințenia celor șapte Sfinte Taine și hotărârile dogmatice ale celor șapte sinoade ecumenice sunt reprezentate și se manifestă în Biserică prin și în experiența de viață*”.¹²

Previziunile și apologiile valorilor creștine din Rusia și totodată temerile pentru ceea ce putea oferi viitoarea doctrină socialistă, se împlinesc, așadar, prin **instaurarea regimului bolșevic**. Vreme de peste șapte decenii, în locul fostului „imperiu țarist pravoslavnic” va stăpâni „*totalitatea represivă a ideologiei marxiste și a statului total al lui Lenin, Stalin și Troțki (...) Partidul comunist absorbea integral*

¹⁰ IOAN I. ICĂ jr., *Biserică, societate, gândire...*, p. 39.

¹¹ ION CORDONEANU, *În dialog. Studii de filosofie creștină, teologie politică și istoria religiei*, Ed. Eikon, 2015, p. 47.

¹² TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *The Spirit of Russia*, vol. II, p. 235.

religia, statul și economia în gigantul experiment de inginerie totalitară a realizării prin mizerie a «omului nou», sacrificând o întreagă lume și mutilând spiritual generații întregi pe altarul unei imitații servile a platonismului final și a unei imitații perverse a creștinismului de către comunism: imperiul pravoslavnic, Sfânta Rusie, devenea pentru șapte decenii imperiul răului, împărăția «Marelui Inchizitor» al lui Dostoievski».¹³

Mergând mai în profunzime, profesorul și apologetul Ioan Gh. Savin privea această evoluție a Rusiei spre bolșevism ca pe o continuă luptă dintre „spirit și materie, dintre om și bestie, dintre Satana și Dumnezeu, dintre Hristos și Antihrist”. În cazul de față, încordarea a fost generată de tensiuni și sprijinită pe extreme. Într-un moment de relaxare, de reflux spiritual, ceea ce fusese mai înainte culmea cea mai înaltă a trăirii mistice în Ortodoxe, se vede depășită și copleșită de asaltul ateismului și autonomiei raționale. „Din această cauză, Rusia a fost și aleasă și privită drept țara clasică unde se va experimenta și unde va triumfa revoluția. Nu Franța sau Germania, care au teoretizat revoluția, ci Rusia pravoslavnică și monarhică, Rusia mistică și haotică (...) Țara celui mai ardent creștinism, destinată în viziunea marilor ei mistici întrupării celei de a treia etape a desăvârșirii creștinismului - «Împărăția Duhului», triumful desăvârșirii spirituale – a devenit brusc cadrul de Apocalipsă al domniei materialismului ateist, de unde își vestește biruința asupra lumii bestia triumfătoare Antihrist”.¹⁴ Dincolo de nota sumbră a umbrelor ce începuseră să se extindă și către spațiul românesc, marele nostru apologet nu deznădăjduiește. Fiind conștient de faptul că „**Dumnezeu nu Se lasă expulzat din lume și nici Mântuitorul din suflete**”, el profețește o nouă etapă de renaștere spirituală în cultura și teologia rusească. Aceasta s-a materializat în filosofia și teologia exilică, ca redescoperire a unei entități teonome. Din această profundă experiență mistică, **exilul rusesc** a dat posterității pe unii dintre cei mai de seamă gânditori existențialiști: **Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Paul Evdokimov, Serghei Bulgakov, Alexander Schemamann** sau **Nikolai Berdiaev**. „Prin efortul acestor oameni, spiritul slav a restituit, cu o mână generoasă, lumii ceea ce ideologia slavă îi luase cu cealaltă. Prin ei, discursul rusesc al diavolului e în curs de răscumpărare”.¹⁵

¹³ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Rusia și filosofii ei...*, p. 14.

¹⁴ IOAN GH. SAVIN, *Iconoclaști și apostazi contemporani*, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 63.

¹⁵ ANDREI PLEȘU, *Prefață* la lucrarea lui NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul creației. Încercare de îndreptare a omului*, traducere de Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, Ed. Humanitas, 1992, p. 6.

b. Perspectivele existențialismului creștin la Nikolai Berdiaev

Dintre toți gânditorii exilului rusesc, *Nikolai Berdiaev* reprezintă foarte bine aripa existențialismului creștin. Cel pe care Serghei Bulgakov îl numea la modul cel mai direct „*prea accentuat antropologic*”, s-a născut la 6/19 martie 1874, la Kiev, „într-o familie aparținând aristocrației militare”. Cu rădăcini franțuzești după bunica din partea mamei (contesa Mathilde de Choiseul-Gouffier), viitorul mare filosof a iubit din adolescență lectura. La numai 14 ani reușise să-i parcurgă pe Kant, Hegel, Voltaire sau Schopenhauer, pe Dostoievski, Tolstoi sau Soloviov. Urmează mai întâi școala de cadeți din orașul natal și apoi Universitatea din același oraș. Aici îl întâlnește pe Șestov, cu care rămâne bun prieten. Parcursul ideologic este unul fluctuant, ridicându-se de la marxistul convins¹⁶, la statutul revoluționarului pentru idealurile spirituale. În 1898, în urma unui miting la care ia parte, este acuzat de complot și este arestat. În 1901 este deportat în nord, la Vologa, unde scrie prima sa lucrare „*Subiectivism și individualism în filosofia socială. Studiu Critic asupra lui N.A. Mihailovski*”. Din 1903, revenind la Kiev, Berdiaev deschide un nou capitol în preocupările filosofice: religia. Ajunge astfel la ceea ce definește drept „convertire interioară”.¹⁷

În 1904 se căsătorește cu Lydia Trușeva, alături de care va rămâne până la moarte. Stabilit la Moscova, în 1907, înființează „*Societatea filosofico-religioasă*”, în cadrul căreia „studiază opera lui Vladimir Soloviov, cea mai puternică figură a filosofiei ruse din secolul al XIX-lea. Citește pe slavofili. Se ocupă de gândirea lui Homiakov (în care apare tema libertății ca esențială pentru creștinism)”.¹⁸ În 1913, scrie un

¹⁶ „Nu odată mi s-a pus întrebarea ce anume m-a îndemnat să devin marxist, chiar dacă nu tocmai ortodox și având cugetul liber? Complicată întrebare. O sensibilitate deosebită pentru marxism am păstrat-o și astăzi. Nu puteam adera la socialiștii-narodnici sau la socialiștii-revoluționari, cum au început să se numească. Îmi era străin tipul psihologic al vechilor revoluționari ruși. prin concepțiile mele, nu eram un narodnic. În plus îmi repugna punctul privind teroarea, față de care am avut întotdeauna o atitudine negativă. Marxismul însemna o formație cu totul nouă, el releva criza intelectualității ruse” (NIKOLAI BERDIAEV, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filosofică*, traducere din rusă de Inna Cristea, Ed. Humanitas, București, 1998, p. 135).

¹⁷ Berdiaev consemnează faptul că descoperirea „sensului a premers căutării lui Dumnezeu, căutarea veșniciei a premers căutării mântuirii. Odată, la hotarul dintre adolescență și prima tinerețe, m-a zguduit un gând: nu cunosc sensul vieții, dar căutarea sensului conferă deja un sens vieții și-mi voi consacra viața acestei căutări a sensului. A fost o adevărată cotitură interioară care mi-a salvat toată viața. Am trăit cu entuziasm această cotitură, am și descris-o, dar manuscrisul mi-a fost luat când m-au arestat prima oară și s-a pierdut. Aș fi dorit să recitesc atunci ceea ce am scris atunci, să simt uriașul elan pe care l-am trăit. Aceasta a fost adevărata mea convertire, cea mai puternică din viața mea, convertirea spre căutarea Adevărului, care a însemnat de fapt, credința în existența Adevărului” (NIKOLAI BERDIAEV, *Cunoașterea de sine...*, p. 95-96).

¹⁸ ANDREI PLEȘU, *Cronologie*, în NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul creației...*, p. 19.

articol critic împotriva orânduirii Bisericii Ruse: „*Cei care sting Duhul*”, calificat de sinodali ca blasfemiator. Trei ani mai târziu, Berdiaev publică lucrarea „*Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*”, o veritabilă expresie și sinteză a gândirii sale antropologice. În 1920 ajunge profesor de filosofie și istorie la Universitatea din Moscova, însă, la scurt timp este arestat și anchetat de CEKA (securitatea sovietică, devenită mai târziu GPU).¹⁹ Alături de alți intelectuali ruși, Berdiaev ia drumul exilului și, în septembrie 1922, se stabilește în Germania, la Berlin. Se integrează rapid în rândul filosofilor și fenomenologilor germani, publică mai multe lucrări de referință (Ex.: *Filosofia lui Dostoievski, Sensul istoriei, Filosofia integralității, Un nou Ev Mediu*) și înființează „Academia Rusă de Filosofie religioasă”, „replică, în exil, a celei de la Moscova”. În 1924, se mută la Clamart, lângă Paris. Este o perioadă productivă în discuții și conferințe, încununată de înființarea revistei *Puti (Calea)* (1926-1940). În 1947, cu un an înaintea morții, primește titlul de Doctor Honoris Causa din partea Universității Cambridge. La 24 martie, cu 74 de ani împliniți, moare subit la masa de lucru. Majoritatea manuscriselor sale sunt donate post-mortem Muzeului Literaturii din Sankt Petersburg.

În personalitatea complexă a marelui exilat, regăsim imaginea tipică a apologetului de secol XX. Plecând de la analiza propriei existențe, Berdiaev încearcă, printr-o viziune novatoare, să ofere un nou contur existenței omului contemporan. El are în primul rând în vedere rezolvarea problemei înstrăinării și izolării culturale.²⁰ În acest sens, prin cele lăsate în scris, ajunge la opinii și soluții pertinente pentru renașterea și revalorificarea unei existențe creștine. Iată prin urmare de ce este atât de valoros pentru *exponenta apologetică a cercetării noastre* în domeniul existențialismului creștin.

Preocuparea lui Berdiaev pentru filosofia existențialistă pare să fie la prima vedere una de context. Problematika era aproape la modă în perioada sa, regăsindu-se în deschiderea și apetitul pentru marii clasici ai acestui gen filosofic: Heidegger, Jasper, Sartre sau Kierkegaard. Cu toate acestea, dacă luăm în calcul preocuparea pentru condiția și perspectiva spiritului uman, descoperim o adevărată pasiune, o notă caracteristică și în același timp un „fir roșu”, care străbate întreaga sa operă scrisă.²¹ De aceea, Berdiaev se dezice de o interpretare pur

¹⁹ Episodul este mărturisit în autobiografia sa. Printre altele (numele anchetatorilor și contextul interogării), filosoful rus menționează că a vorbit „trei sferturi de oră despre motivația religioasă, filosofică și morală a anticomunismului său”. După interogatoriu este condus acasă „pe motocicletă”, punându-i-se în vedere să părăsească țara.

²⁰ NIKOLAI BERDIAEV, *Cunoașterea de sine...*, p. 171.

²¹ „Filosofia mea, spunea Berdiaev, aparține genului de filosofie a existenței. Propria concepție filosofică despre lume se distinge esențial de a lui Heidegger și Jaspers și a fost elaborată în

conceptuală a realităților existențiale, conturând astfel principalele coordonate ale filosofiei sale. „Izvoarele mele sunt altele, mărturisește filosoful rus. Nicidecând n-am fost un filosof pur, nicidecând n-am izolat filosofia de viață. Dimpotrivă, totdeauna am considerat cunoașterea filosofică drept o funcție de viață, un simbolism al experienței spirituale al drumului spiritual. În filosofie se imprimă toate contradicțiile vieții și nu este nevoie să se încerce a se estompa. Este imposibil a separa cunoașterea filosofică de totalitatea existenței spirituale a omului, de credința sa religioasă, de contemplația sa mistică, dacă o are”.²²

c. „Adevărul și revelația” ca principii ale existenței omenești

În primul capitol al lucrării „*Adevăr și revelație*”,²³ Berdiaev face o analiză completă asupra „omului trascendental”, în contextul legăturii dintre „*filosofia existențială și experiența spirituală*”. „Filosofia existențială a devenit din păcate, o modă, mai ales datorită lui Sartre. Chiar și mai greu accesibilul Heidegger – puțini sunt cei care l-au citit! – a dobândit titlul de gânditor la modă. Or, o filosofie serioasă n-ar trebui să devină niciodată obiectul unei adorații exagerate; aceasta o desfigurează. Nu e mai puțin adevărat că, filonul existențialist al gândirii, relevă o criză a filosofiei tradiționale și angajarea ei pe o cale nouă. Acest fapt dezvăluie o ruptură cu intelectualismul Greciei Antice moștenit de scolastică, precum și cu raționalismul cartezian și idealismul german”.²⁴ Dincolo de spiritul novativ, pe care îl căuta în acea perioadă, cea mai periculoasă caracteristică atribuită filosofiei existențialiste este **obiectivizarea**, echivalentă în opinia lui Berdiaev cu „desfigurare, depersonalizare, pierderea libertății, supunere la universal, cunoaștere prin concept”. Pe de altă parte, filosoful rus identifică ca notă definitorie pentru existențialism: **expresionismul**. Este vorba aici despre o „exprimare/ evocare a existenței” și nicidecum despre o „definire a existenței acesteia”. „Este inadmisibil, spune el, să se pretindă că Dumnezeu este cauza Universului. Între Dumnezeu și om nu poate exista o relație cauzală. Dumnezeu nu determină nimic: El nu e o punte

afara tuturor curentelor ce-și au originea în Kierkegaard. Am crezut întotdeauna că filosofia nu ar putea fi decât una, a existenței omenești, neapartenând obiectelor. Gândirea rusă avea tendința elaborării unei filosofii a existenței, era orientată spre viața concretă, către existent. Totuși, aici fiind vorba de o filosofie a religiei și nu de o teorie a cunoașterii, nici de metafizică, prefer să folosesc termenul de «viață» ce aparține Evangheliei, legat de spiritualitate, decât termenul de «existență»” (NIKOLAI BERDIAEV, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, traducere de Stelian Lăcătuș, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Paideia, București, 2009, p. 8).

²² NIKOLAI BERDIAEV, *Cunoașterea de sine...*, pp. 119-120.

²³ NIKOLAI BERDIAEV, *Adevăr și revelație. Prologomene la critica revelației*, traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993, p. 9.

²⁴ NIKOLAI BERDIAEV, *Adevăr și revelație*, pp. 9-10.

exterioară sau superioară (literal «în afară» sau «deasupra»). Aceasta este cauza pentru care toate reprezentările tradiționale ale raporturilor dintre libertate și har au îmbătrânit atât de mult: ele țin de domeniul obiectivizării”.²⁵

Din punct de vedere principial, se pot identifica două feluri de **existențialism: religios** (sau creștin) și **ateu**. Sub această formă, Berdiaev identifică, pentru fiecare formă în parte, pe cei mai de seamă reprezentanți. Astfel, în prima categorie sunt pomeniți: Fericitul Augustin, Pascal, Kierkegaard sau Dostoievski, iar în cea de a doua, el îi amintește pe: Sartre, Heidegger, la care se adaugă și discipoli lui Nietzsche. Partea cea mai importantă a existențialismului berdiaevian rămâne însă „descrierea structurală a ființei umane”. Influențat foarte mult de teologia patristică, Nikolai Berdiaev arată că omul este dintru început **o realitate compozită**. În calitate de microcosmos, el ține laolaltă două universuri: material și spiritual. În consecință, „omul este tragic datorită naturii sale ambivalente, care îl face să aparțină celor două universuri și să nu se mulțumească doar cu unul dintre ele. În spatele omului natural, (și includ sub această denumire omul social) se ascunde un altul pe care îl voi numi transcendental. Acest om transcendental este omul interior, a cărei existență se situează în afara obiectivizării”.²⁶ De aici reiese în primul rând esența spirituală sau duhovnicească a existenței omului și implicita predispoziție religioasă.

Valorificând elementele de antropologie creștină, Berdiaev vorbește despre o creștere permanentă a omului de la material la transcendental, de la natural la supranatural. Adevărul se poziționează întotdeauna „supranatural”, întrucât „semnifică un avânt al spiritului deasupra naturalului”. De aceea, resortul pentru dobândirea acestui deziderat rămâne negreșit „**revelația supranaturală**” și „**harul dumnezeiesc**”. „Harul, al cărui concept a fost de asemenea supus unei obiectivări, reprezintă tocmai elementul divin în om; el este legătura eternă care-l unește pe omul transcendental cu Dumnezeu. Adevărata distincție fundamentală e cea dintre spirit și natură, dintre planul existențial și planul obiectivat. Revelația e cea a spiritului, dar ea se obiectivează în istorie și în viața socială. Din acest punct de vedere nu subzistă în ea decât o simbolizare cu caracter sacru”.²⁷

De aici pornește Nikolai Berdiaev pentru a-și articula poziția față de **adevăr** și **revelație**, ca realități și problematice existențiale. În acest sens, se ajunge la consacrarea unui „Adevăr Personal”, Ipostatic, descoperit omului prin revelație de-a lungul istoriei. Adevărul se identifică, așadar, cu

²⁵ IBIDEM, p. 11.

²⁶ IBIDEM, pp. 15-16.

²⁷ IBIDEM, p. 21.

Logosul, însumând „*calitatea și valoarea lui supremă*”. Valoarea adevărului este totală; atribuirea sa nefiind nicidecum teoretică sau conceptuală. În consecință, omul nu identifică niciodată „un adevăr inclus în obiecte”, ci numai prin revelație ajunge la o înțelegere creatoare a acestuia. Berdiaev merge mai departe și vorbește despre un „Adevăr comunitar”, care „presupune contactul cu fraternitatea între oameni”. În această idee, regăsim o descriere parțială a gândirii sociale la Berdiaev. De reținut este delimitarea sensibilă pe care o explică, pornind de la legătura dintre „**comunitarism și colectivism**”, din perspectiva Adevărului. În acest sens, Berdiaev socotește „comunitarismul” a fi „relația de comuniune frățească a persoanelor umane întru Adevăr și ea implică libertatea lor”. Acesta devine „*universalitate*” sau „*sobornicitate*”,²⁸ care presupune implicit libertatea de manifestare și dialog a părților. Pe de altă parte, „*colectivismul* nu e decât deformarea și degenerescența conștiinței psihologice și a conștiinței etice a omului, alienarea lor, aservirea omului față de o realitate deloc autentică, dar fictivă”.²⁹

Adevărul lui Berdiaev reprezintă un element esențial în definirea omului ca „*realitate compozită a universului*”. Astfel, „*tot ceea ce nu provine din Adevăr și din Spirit are o semnificație relativă și trecătoare; în fond, revelația trebuie să se purifice și să se elibereze de astfel de elemente. Cunoașterea Adevărului nu înseamnă cunoașterea unui obiect străin care ni se opune, ci e o comunicare cu acest obiect, cu începutul unei existențe în Adevăr*”.³⁰

d. Realitatea naturală și spirituală a omului

În lucrările „*Sensul creației*”³¹ și „*Spirit și libertate*”,³² descoperim elementele esențiale în ceea ce privește parcursul omului de la cunoașterea naturală la revelația prin credință. Berdiaev explică în primul rând modul în care acesta poate fi înțeles în raport cu zidirea lui

²⁸ Aici Berdiaev îi urmează lui **Alexei Stepanovici Homiakov** (1804-1860), care a definit acest termen, integrându-l ca principiu fundamental în teologia sa eclesiologică. După el, termenul de *sobornost* se definește prin „unitatea în pluritate/diversitate”. În felul acesta, apelând la gândirea Sfinților Chiril și Metodiu, Homiakov încerca astfel să explice faptul că termenul de *katholikos*, nu venea de la *kathola*, ci de la *katholon*. *Kata* înseamnă *după*. Biserica Catolică este Biserica după toți sau după unitatea tuturor, Biserica umanității libere, a umanității desăvârșite” (TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. IV. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., studiu introductiv și postfață diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 123).

²⁹ NIKOLAI BERDIAEV, *Adevăr și revelație*, pp. 25-26.

³⁰ IBIDEM, p. 41.

³¹ NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului*, Ed. Humanitas, București, 1992.

³² NIKOLAI BERDIAEV, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Ed. Paideia, București, 2009.

Dumnezeu. Este foarte important, de asemenea, locul pe care îl așează și cum ar putea fi descoperit în perspectiva sa cosmologică. Nu în ultimul rând, el descrie structura omului (trup-suflet/spirit), ajungând mai apoi să afirme necesitatea hristologică a reabilitării și recapitulării cosmologice în raport existențial și veșnic.

Existențialismul ca filosofie se „descifrează” în mare parte în anticul dicton „**cunoaște-te pe tine însuși**” (*nosce te ipsum*). Numai în această stare a conștiinței de sine, omul poate înțelege „*sensul creației*”, poate lua contact cu realitatea în care respiră. Cu toate acestea, înțelesurile antropologice sunt mult mai profunde, întrucât „însăși conștiința omului ca **centru al lumii**, ascunzând în sine secretul lumii și înălțându-se deasupra tuturor lucrurilor lumii este poziția oricărei filosofii, fără de care nu poți cuteza să filosofezi”.³³ De aici rezidă convingerea filosofului rus despre „**calea antropologică – singura cale de cunoaștere a universului**”, căci „numai în conștiința de sine și simțirea de sine a omului se dezvăluie tainele divine”.³⁴ Omul are astfel posibilitatea să cunoască lumea întrucât, pe de o parte, lumea face parte din structura sa materială și, pe de altă parte, șade deasupra lumii în virtutea naturii sale spirituale. Cu alte cuvinte, el este „punctul de intersecție a două lumi”. Acest lucru îl face deopotrivă împărat și rob, liber și încătușat, puternic și slab, „*reunind într-o existență unică măreția și nimicnicia, ceea ce este veșnic și ceea ce este pieritor*”.³⁵

Mai departe, ascendența antropologică este completată de Berdiaev cu perspectiva cunoașterii de sine. Abia acum, dându-și seama de realitatea sa compozită, sau mai bine zis, regăsindu-se în ceea ce este, omul problematizează și caută sensul vieții. În atare caz, orice fel de explicație filosofică sau argumentație științifică îl ermetizează, neoferindu-i răspunsuri concrete și satisfăcătoare. „*Numai revelația despre Hristos dă cheia pentru dezvăluirea tainei conștiinței de sine a omului. Suprema conștiință de sine a omului este limita absolută a oricărei cunoașteri științifice. Știința cunoaște cu deplin drept omul doar ca parte a lumii naturale și se confundă cu dualitatea conștiinței de sine umane ca limită a sa. Dar și filosofia supremei conștiințe de sine a omului este posibilă doar atunci când ea este conștient orientată de revelația religioasă despre om*”.³⁶

Înainte de a ajunge să dea contur existențialismului creștin pe care îl promovează, Berdiaev recunoaște că este mai mult decât necesară o „filosofie religioasă”. Descoperită parțial în aproape toate sistemele și modalitățile de interpretare, iubirea de înțelepciune se sprijină implicit

³³ NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul creației...*, pp. 67-68.

³⁴ IBIDEM.

³⁵ IBIDEM, p. 70.

³⁶ IBIDEM, p. 71.

pe ceea ce el numește „viața spirituală și activitatea spiritului”. În fapt, Berdiaev este convins de faptul că „o metafizică abstractă nu poate exista, dar o filosofie sau o fenomenologie a vieții spirituale este posibilă”.³⁷ De aici rezultă implicit și exprimarea realității compozite a omului. Mai mult, călăuzit de învățătura Bisericii, filosoful rus afirmă structura dihotomică a omului, „constituit cu un suflet și un trup și că spiritul în el, nu este decât rezultanta acțiunii Sfântului Duh”.³⁸ Mai departe, apare distincția „de principiu între spirit-duh și suflet”, pe care Berdiaev o explică în legătură cu apartenența compozită a firii umane. El arată astfel care sunt diferențele sensibile din această legătură: **trup-suflet/spirit**. *„Sufletul aparține naturii, realitatea sa este o realitate de ordin natural, nu este mai puțin natural decât corpul. Sufletul e altă entitate decât corpul, decât materia. Dar spiritul nu poate fi opus corpului și materiei, nu este realitate de același ordin, cum sunt corpul și lumea materială. Din interior, din profunzime, spiritul absoarbe în el corpul și materia ca și sufletul, dar spiritul aparține unei alte realități, unui plan diferit. Natura nu e renegată, ci iluminată în spirit. Spiritul se unește interior sufletului și îl transfigurează. Distincția dintre spirit și suflet nu implică separarea spiritului și psihicului. Dar orice psihologism în filosofie, nu este decât o formă de naturalism”*.³⁹

De la constituția spirituală a omului se trece foarte ușor la „viața religioasă”. Există, totuși, o diferență sensibilă între ceea ce filosoful numește „spiritual” și „religios”. Dacă în valențele sale spirituale omul caută o revigorare interioară, o trezire și o naștere a sufletului, în religie el se regăsește cu adevărat. „În viața religioasă omul depășește spaima, tortura de ceea ce e străin și îndepărtat de el. Dar intimitatea, înrudirea cu ființa nu se descoperă decât în experiența spirituală; în experiența psihică și sensibilă ființa e sfâșiata și izolată”. Cu alte cuvinte, religia reprezintă pentru Berdiaev o regăsire a spiritului chinuit de complexe și apăsări psihologice. Prin urmare, viața religioasă interpelează viața spirituală și de aceea filosoful definește creștinismul drept „religia spiritului”. Este o scară pe care Dumnezeu o pune înaintea omului, care a primit mai înainte posibilitatea de devenire, pentru a urca treaptă cu treaptă spre desăvârșire. Profund marcat de această infinită descoperire, Berdiaev vorbește laudativ despre „religia spiritului și a vieții spirituale, religia Treimii, ca patrie a spiritului, în care se descoperă Dumnezeu ca Părinte iubitor și apropiat”.⁴⁰

Filtrându-se prin explicațiile și argumentațiile mistice, existența

³⁷ NIKOLAI BERDIAEV, *Spirit și libertate...*, p. 28.

³⁸ IBIDEM, p. 29.

³⁹ IBIDEM, p. 30.

⁴⁰ IBIDEM, pp. 45-46.

religioasă a omului la Berdiaev tânjește după relația cu Dumnezeu în veșnicie. Este vorba despre o „mișcare a omului în Dumnezeu”, o realitate care se împlinește tainic în eternitate. Încă din această viață, sufletul tânjește permanent după Dumnezeu, căutând să se întoarcă la „izvorul vieții, la patria spirituală”. Fără acest orizont, „viața omenească devine cu adevărat înspăimântătoare, când nu există nimic deasupra omului, când nu există misterul divin și infinitul divin”. Însă, pentru a ajunge aici, antropologia lui Berdiaev, trebuia să-și însușească neaparat un caracter hristologic. Astfel, prin **Întruparea Sa, Fiul lui Dumnezeu recapitulează în Sine „toată umanitatea”**. Berdiaev este conștient de faptul că numai astfel omul, care are realitate compozită din natural și supranatural (microcosmos) poate ajunge la scopul suprem: îndumnezeirea. De acum înainte, antropologia filosofului rus capătă valențe hristologice. Meritul deplin pentru această restaurare îl are implicit **revelația creștină**, întrucât „reclădește omul în sânul acestei realități”. Astfel, *„prin Fiul revenim în sânul Tatălui. Cu El începe o nouă speță uman-spirituală, cea a lui Hristos. El este Vița de vie și eu sunt ramura. Toată speța umană regenerată rămâne în Hristos, Dumnezeu-Om. În omul spiritual este inclus cosmosul, toată creația. Cosmosul s-a despărțit violent de omul căzut și a devenit pentru el natura exterioară care-l supune. Dar cosmosul revine către omul regenerat. În lumea spirituală cosmosul rămâne în om, după cum omul rămâne în Dumnezeu”*.⁴¹

e. Coordonatele istorice ale existenței după Berdiaev

Valoarea timpului și implicațiile lui existențiale, reprezintă o altă temă de interes în filosofia lui Berdiaev. Ce înseamnă în fapt „istoric”? Care sunt perspectivele metafizice ale temporalității? Unde se așază omul când vine vorba de vechi și nou? Care este scopul final/eshatologic al existenței? Iată doar câteva întrebări la care încearcă să răspundă filosoful rus în celebrele sale lucrări: *„Sensul istoriei”*⁴² și *„Un nou Ev Mediu”*.⁴³

Din punct de vedere teologic, istoria este socotită „timpul” sau „vremea mântuirii”. Ea curge din momentul începutului existenței noastre ca ființe create de Dumnezeu și se măsoară până la răspunsul final pe care omul îl dă înaintea Marelui Judecător.⁴⁴ Marcat de aceste

⁴¹ IBIDEM, p. 217.

⁴² NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul istoriei*, traducere de Radu Părpăuță, Ed. Polirom, București, 2003.

⁴³ NIKOLAI BERDIAEV, *Un nou Ev Mediu*, traducere de Maria Vartic, Ed. Paideia, București, 2016.

⁴⁴ Mai mult, există o diferență sensibilă între ceea ce numim timp sacru și profan. În Biserică, de pildă, timpul istoric dobândește valoare liturgică, fiind sfințit în scopul pregătirii omului pentru veșnicie. De aceea, la începutul fiecărei Slujbe Euharistice, diaconul rostește cuvintele „Vremea este a face Domnului!”.

coordonate, omul lui Berdiaev primește temporalitatea istorică în identitatea lăuntrică a existenței sale. Înțeles ca sinteză între fizic și metafizic, cel definit „**microcosmos**” „**reflectă și ființează întreaga lume reală și toate epocile istoriei**”. El nu este numai o „fracțiune din univers”, ci reprezintă concret „întreaga lume care, datorită stării în care se află conștiința omului respectiv, poate fi închisă, dar care se deschide dinăuntru pe măsură ce această conștiință se extinde și se luminează. În acest proces de adâncire a conștiinței se reflectă toate marile perioade din istoria lumii de care se ocupă știința istorică ce filtrează totul prin critica documentelor, inscripțiilor, arheologiei etc”.⁴⁵ Cu alte cuvinte, în conștiința omului duhovnicesc (sau spiritual), se cuprinde întregul univers temporal al existenței, la care se adaugă totodată posibilitatea unei deveniri eshatologice. De aceea, filosoful rus socotește mai mult decât necesară o **interpretare metafizică a istoriei**. Și aici el se apleacă puțin asupra unor realități de fapt, pe care le deduce implicit din istoria filosofiei universale, articulând specificul temporal al credinței creștine. Astfel, pe de o parte, grecii antici, prin Platon și Aristotel, nu aveau o „filosofie a istoriei” și nici „atitudine față de viitor”, fiind preocupați mai degrabă de esteticul lumii, „receptând universul static, ca o contemplație clasică a proporționalității cosmosului”.⁴⁶ Pe de altă parte, **drama istorică** de care vorbește Berdiaev se regăsește în specificitatea **mesianismului evreiesc**. Privirea spre înainte, specifică de altfel, și creștinismului, aduce cu sine și năzuința în **împlinirea așteptărilor eshatologice**. Se deduce astfel că „prin originea ei istorică, filosofia istoriei este strâns legată de eshatologie; ea ne explică de ce istoricul s-a născut la poporul evreu. Eshatologia este știința despre sfârșitul istoriei, despre deznodământ, despre soluționarea istoriei universale. Această idee eshatologică este absolut necesară pentru ca ideea istoriei să fie conștientizată și formulată, spre a se înțelege mișcarea, săvârșirea având sens și final”.⁴⁷

Această realitate veșnică a timpului se înțelege ca „*predilectă destinului pământesc și istoriei pământești a omului*”. De aceea, într-un înțeles mai larg, filosoful rus vorbește despre un corespondent al existenței veșnice: **istoria celestă sau destinul celest al omului**. „*Ce reprezintă această istorie celestă? Este autentică bază metafizică a istoriei. Cerul și viața celestă, în care a fost zămislit procesul istoric, nu*

⁴⁵ NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul istoriei*, p. 24.

⁴⁶ „Conștiinței grecești îi era specifică contemplarea stării armonioase depline, pe care niciodată nu o putem lega cu viitorul. De aceea, pentru conștiința grecească nu exista acea atitudine spre viitor, care să devină punct inițial de percepere a procesului istoric și să facă posibilă conștiința istoriei ca dramă în curs de desfășurare. Cu adevărat, istoria este o dramă care are propriile sale acte, de la primul până la ultimul, care are propriul ei început, propria dezvoltare internă, propriul sfârșit, propriul chatarsis, propria împlinire” (NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul istoriei*, p. 28).

⁴⁷ NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul istoriei*, pp. 31-32.

sunt nimic altceva decât viața spirituală cea mai profund lăuntrică, fiindcă, într-adevăr, cerul nu este numai deasupra noastră și nu numai la o oarecare depărtare de noi, ca o sferă transcendentă aproape de neatins – cerul este și cea mai profundă adâncime a vieții noastre spirituale. Când tindem în această adâncime dinspre suprafață, atunci, cu adevărat, venim în contact cu viața celestă”.⁴⁸ Și această istorie celestă începe de la facerea lumii, împărțându-se din „taina profundă a relației dintre Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul”. Tot în acest sens, Berdiaev socotește că această mișcare divină din sânul Preasfintei Treimi, ar fi legată implicit de „crearea lumii și a omului”. Cu toate acestea, sensul suprem al istoriei și al timpului îl reprezintă necondiționat Întruparea Mântuitorului Hristos. El, „**Omul cu literă mare**”, „oferă soluția problemei fundamentale a metafizicii istoriei și predetermină acele forțe spirituale care acționează aici. Doar legătura între procesele teogonice, cosmogonice și antropogonice explică istoria ca principiu metafizic și spiritual, nu ca principiu anti-metafizic, opus realității lăuntrice spirituale; această legătură nu se separă, ci unește într-o unitate interioară anume, care ne este dată în experiența noastră spirituală”.⁴⁹

La istoricitatea celestă și la caracterul teonom al omului se interpune perspectiva sumbră a autonomiei existențiale **Renașterii sau a „nouului Ev Mediu”**, așa cum o numește Berdiaev. De data aceasta, filosofia sa dobândește o mai vădită coloratură apologetică. Problematika pe care o dezvoltă este una extrem de actuală pentru teologia fundamentală, referindu-se la perioada de trecere de la Evul Mediu al credinței, justificată de argumentele raționale, la Evul Renașterii. Tema, una de altfel, predilectă la existențialiștii creștini, este abordată de Berdiaev într-un mod cu totul aparte. El nu face uz de armele scolasticii, dezvoltând o apologetică bazată pe principii ortodox-mistice, menite să aducă lămuriri și răspunsuri în primul rând cu privire la **condiția umană**.

Observațiile și critica adusă evului Renașterii sunt cât se poate de concrete. Multe dintre ele se regăsesc și în societatea noastră, adâncindu-se și mai mult în pericolul înstrăinării omului de autenticul existenței sale. Ei bine, tocmai aici acționează filosofia lui Berdiaev. El vine și face o diagramă a tuturor inconvenientelor desprinse din istoricitatea unei lumi autonomizate rațional și spiritual. Subjugat acestui secol și în lumina unei false renașteri, „*omul european se ridică într-o stare de secătuire teribilă. El nu mai știe unde e centrul vieții sale. Sub picioarele sale nu simte adâncime. El se consacră unei existențe ordinare; trăiește pe două dimensiuni, ca și cum ar fi locuit pe fața pământului, nebănuind ceea ce e dedesubtul lui și ceea ce e*

⁴⁸NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul istoriei*, p. 41.

⁴⁹NIKOLAI BERDIAEV, *Sensul istoriei*, p. 57.

deasupra. E deci o distanță formidabilă și o formidabilă contradicție între începutul și sfârșitul erei umaniste".⁵⁰

Libertatea de manifestare și chiar operele de geniu, realizate la începutul Renașterii, sunt socotite de Berdiaev drept „reminiscente” deprinse „din izvoarele spirituale ale vieții”, cu care omul încă rămâne în contact o vreme. Cu toate acestea, adâncirea sa în propunerile Renașterii aduce negreșit înstrăinarea, dedublarea și implicit moartea sufletească. Există, pe de altă parte, și o fațetă pozitivă a Renașterii, caracterizată „printr-o înflorire parfumată de sfințenie, care este cea mai mare culme pe care poate s-o atingă spiritul creator al omului”. Este vorba aici despre „Renașterea medievală inspirată de arta gotică și pictura primitivilor italieni, a căror renaștere e creștină. Sfinții Dominic și Francisc, Ioachim de Flore și Sfântul Th. de Aquino, Dante și Giotto, iată adevărata renaștere a spiritului omenesc, a creației omenesti, și care nu e fără legături cu Antichitatea”. Din această perspectivă, sclipirea creatoare a omului este așezată în lumina Revelației divine, neavând nimic de-a face cu acea stare de „dedublare sau separație” prin care omul era ademenit să „facă nu numai experiența forțelor sale, dar și pe aceea a neputinței sale”.⁵¹

Timpul și dorința modernității au singularizat firea umană în raport cu adevăratele coordonate ale existenței creștine. Dincolo de principialitatea sa autonomă, el păstrează totuși reminiscentele unei revelații spirituale, la care, din când în când, se raportează tangențial. De aceea, înainte de a descrie fenomenul în sine, Berdiaev articulează legătura acestuia cu Antichitatea și creștinismul, căci altcumva „nu ar fi putut fi creator și strălucitor în rezultatele sale”. În consecință, „nu deodată s-a hotărât să înfățișeze pe om fără Dumnezeu și contra lui Dumnezeu. Umanismul acesta nu a fost al lui Pico della Mirandola, al lui Erasm și al diverșilor alți gânditori ai Renașterii. Dar în umanism se ascundea și o sămânță a negației și din ea a ieșit acest umanism al timpurilor moderne, ale cărui fructe unanime s-au văzut în zilele noastre și care înseamnă cu adevărat negarea omului”.⁵²

⁵⁰ NIKOLAI BERDIAEV, *Un nou Ev Mediu*, pp. 14-15.

⁵¹ NIKOLAI BERDIAEV, *Un nou Ev Mediu*, p. 17.

⁵² NIKOLAI BERDIAEV, *Un nou Ev Mediu*, pp. 23-24. Problema evoluției omului spre nihilism are ca rezultat complet și definitiv „moartea lui Dumnezeu”, promovată intens de Nietzsche, pe firul ideilor kantiene. Socotind creștinismul drept „manifestarea istorică, lumească și politică a Bisericii”, filosoful german generează o izolare a lui Dumnezeu în suprasensibil, decretând implicit evenimentul „morții lui Dumnezeu”. În elanul său revoluționar, decretul filosofiei lui Nietzsche își propunea să elibereze raționalismul de sub „controlul scolasticii”. Sub acest imbold, demersul său ajunge în cele din urmă la promovarea istorică a „empirismului individualist”, care devine astfel „poarta deschisă pe care va pătrunde nihilismul. În același timp, antiraționalismul fideismului romano-catolic și al pietismului protestant pregătesc apariția utilitarismului valorilor. Iar axiologia utilitară duce inevitabil, prin contestarea priorităților axiologice, la relativism și, în cele din urmă, la amoralism, la răsturnarea tuturor valorilor” (CHRISTOS YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*,

f. Esența libertății creatoare a omului în Biserică

Din cele mai sus arătate, rezultă foarte clar specificul și direcțiile creștine ale filosofiei existențialiste promovate de Berdiaev. Foarte aproape de teologie, împărtășind convingeri profund ortodoxe, filosoful rus dezvoltă o valoroasă antropologie comunitară, altoită pe experiența Bisericii. De aici se desprind cele trei direcții imprimare ethosului omenesc, din perspectiva sa: *etica legii, etica mântuirii și etica actului creator*. Astfel, avem de-a face cu ceea ce el numește „**libertatea**” și „**menirea omului**”.⁵³ Aceste două perspective existențiale se descoperă și se îmbogățesc permanent în actul dinamic al creației în care omul este implicat. Fără să cadă în relativism, Berdiaev este sigur de faptul că „*toată această evoluție creatoare nu-și găsește soluția decât în Hristos. Făcând posibilă orientarea spre Dumnezeu, libertatea lui Hristos devine izvorul întregului neam omenesc*”.⁵⁴

În libertatea sa, omul lui Berdiaev caută în permanență împăcarea cu Dumnezeu. El simte pregnant „nevoia întâlnirii unui Dumnezeu ce suferă și ispășește, adică un Dumnezeu care participă la destinul tragic al lumii”. Pentru a ajunge să pătrundă în această împreunare desăvârșită, socotită a fi „capătul libertății sale”, omul trebuie să accepte să creadă în Întruparea Mântuitorului Hristos. Cu toată libertatea de care dispune, este incapabil să escaladeze țelul mântuirii. De aici, socotește filosoful rus, se înțelege foarte clar că „*mântuirea nu corespunde împăcării lui Dumnezeu cu omul, cum greșit își închipuie adesea conștiința umană limitată. Ea este înainte de toate o împăcare a omului cu Dumnezeu și Creatorul său, altfel spus, o victorie repurtată asupra ateismului, pe care răul și suferința le-au inspirat inimii umane*”. De această maladie existențială se vindecă omul numai prin credința într-Un Dumnezeu jertfelnic, care participă din iubire și dezinteresat la îndreptarea și mântuirea lumii. Hristos devine astfel, după Berdiaev, atât Biruitorul morții trupești și sufletești, cât și Cel ce înlătură prin certitudini idolatria și pornirile ei ateiste.⁵⁵

traducerea de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, București, 2009, p. 45; vezi aici și capitolul „Moartea lui Dumnezeu” în NICOLAE TURCAN, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, Ed. Eikon, București, 2016, pp. 93-105).

⁵³ Această devenire a omului în Hristos este privită de Berdiaev ca o creștere. De aceea, vizând realitatea finită a existenței, *etica* în sine este socotită de el ca „doctrină a trezirii spiritului uman, o doctrină a forței spirituale și nu una a legii și a normei”. Legea este cea care sufocă spiritul omenesc, purtând întru sine „conștiința păcatului originar”. Pe de altă parte, trezirea spirituală este așezată sub două semne: „al mântuirii și al creației” (NIKOLAI BERDIAEV, *Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală*, traducere de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2004, pp. 105-107).

⁵⁴ TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. IV. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., studiu introductiv și postfață diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 41.

⁵⁵ NIKOLAI BERDIAEV, *Despre menirea omului*, pp. 139-140.

Cel mai propice mediu al metamorfozei existențiale rămâne pentru Berdiaev Biserica. Realitate ontologică și zidire dumnezeiască; ea se descoperă numai și decât prin experiență. În această problemă, Berdiaev marșează mai mult pe caracterul tainic al Bisericii. Nu neagă întru totul realitatea și importanța ei empirică, însă socotește că, pentru planul existențial, „ea aparține lumii spirituale și nu lumii naturale”. Aceasta se explică în mare parte, întrucât omul este incapabil să pătrundă de unul singur adâncul misterului dumnezeiesc: *„Înțeleg Biserica din experiență, spune Berdiaev, or această experiență începe când ajung să depășesc marginea, izolarea lumii mele psihice, ruptura și împărțirea, când pătrund în unitatea măririi lumii spirituale, biruind timpul și spațiul. Această lume și experiență spirituală sunt supra-individuale și supra-fizice; virtual ele aparțin Bisericii”*.⁵⁶

Dincolo de experiența personală, Biserica reprezintă comuniunea desăvârșită a celor vii și a celor adormiți în Hristos. Pornind de aici, se conturează **„o nouă generație omenească, cea a Noului Adam”**. Omul Bisericii „are mintea lui Hristos”,⁵⁷ așa cum spune Sfântul Apostol Pavel. El pătrunde într-o nouă „orientare a ființei”, devenind întru totul duhovnicesc.⁵⁸ Prin urmare, pe lângă inteligența lui Hristos, omul duhovnicesc dobândește deopotrivă „iubirea și libertatea Lui, necunoscută de lumea naturală, a generației Vechiului Adam”. În felul acesta, Berdiaev conchide, arătând că **„Biserica este structura iubirii și libertății și sintetizează unirea lor”**.⁵⁹

g. Concluzii

Cu toate că a suferit mult, fiind de patru ori închis, deportat și apoi exilat, filosofia lui Nikolai Berdiaev nu s-a întunecat și nici nu s-a refugiat în ostilitatea față de lume, ci a urmărit totdeauna să demonstreze esența adevărată a spiritului și libertății omenești. Existențialismul său este unul profund creștin, însușindu-și principalele coordonate ale antropologiei și moralei eclesiale. Dincolo de „lipsa de

⁵⁶ NIKOLAI BERDIAEV, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, traducere de Stelian Lăcătuș, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Paideia, București, 1996, p. 382.

⁵⁷ cf. Rm. 7, 25: *„Mulțumesc lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, Domnul nostru! Deci, dar, eu însumi, cu mintea mea, slujesc legii lui Dumnezeu, iar cu trupul, legii păcatului”*.

⁵⁸ Ideea este preluată tot de la Sfântul Apostol Pavel, care vorbește foarte lămurit despre antiteza dintre firească și duhovnicesc, în contextul Învierii celei de obște. El vorbește aici despre o creștere de la firească la duhovnicesc, referindu-se la dobândirea celor nesticăcioase prin unirea desăvârșită cu Mântuitorul Hristos în Taina Sfântului Botez. *„Se seamănă trup firească, înviază trup duhovnicesc. Dacă este trup firească, este și trup duhovnicesc. Precum și este scris: „Făcutu-s-a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viață”; Dar nu este întâi cel duhovnicesc, ci cel firească, apoi cel duhovnicesc”* (I Cor. 15, 44-46).

⁵⁹ NIKOLAI BERDIAEV, *Spirit și libertate*, p. 383.

metodă” pe care i-au importat-o pe alocuri unii specialiști, găsim în gândirea sa o puternică exemplificare practică a conceptelor. Ele se raportează permanent la „propria experiență spirituală” și de aceea, „punctul său de vedere este mereu expresia revelației interioare a infinitului preexistent în ființa sa”. Întrucât gândirea marelui filosof este (după cum el însuși mărturisește) „intuitivă și sintetică”, specificul filosofiei sale nu poate fi decât unul empiric, bazat pe „experiența sprituală”. De aceea, el identifică două perspective de valorificare, descriere și de punere în evidență a spiritului omenesc: prima, „a unei școli filosofice sau unei culturi naționale” și cea de-a doua, „care îl așază pe om în fața misterului existențial, în fața lui Dumnezeu”.⁶⁰

Existențialismul promovat de Berdiaev merge dincolo de concept. Prin el, se caută mai departe, încercând să se descopere sensul autentic al existenței. Și dacă pe direcția „școlii filosofice” și „culturii naționale” ascensiunea se dovedește a fi limitată, pe filiera „misterului existențial” omul urcă până la comuniunea cu divinul, pe care îl experiază personal, așezându-l în propriile trăiri spirituale. De aceea, creștinismul lui Berdiaev nu este de factură istorică, ci mai degrabă se află cuprins în evenimentul metafizic. Valențele eshatologice pe care le exprimă adesea, se leagă de structura interioară a omului, la al cărui destin meditează deseori filosoful rus. Pe de altă parte, identificarea lui Hristos cu taina libertății omenești l-a introdus pe Berdiaev într-un dialog intim cu F.M. Dostoievski, „romancierul vizionar pe care îl socotea drept cel mai mare gânditor al Rusiei”.⁶¹ Convingerea sa personală cu privire la întrupare confirmă, astfel, viziunea lui Dostoievski despre Hristos, „care se dezbracă de dumnezeire într-o piață pustie din Sevilla pentru a sta față în față cu Marele Inchizitor”.⁶²

La fel ca Dostoievski, Nikolai Berdiaev afirmă că omul, în calitatea sa de microcosmos, este „centrul existenței, soarele în jurul căruia se învârt toate. Totul este în om și pentru om. În om se află misterul vieții universale. A rezolva problema omului înseamnă a rezolva problema lui Dumnezeu”. Cheia de descoperire a tainei omului rămâne Întruparea Mântuitorului Hristos, „**conștiință antropologică specifică numai în lumea creștină**”.⁶³

⁶⁰ IVAN IVLAMPIE, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Ed. Eikon, București, 2015, pp. 113-114.

⁶¹ „Dostoievsky nu este numai un mare artist, ci și un mare gânditor și clarvăzător spiritual. El este un dialectician genial, cel mai mare gânditor rus” (NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere din limba rusă de Radu Părpăuță, Ed. Institutul European, Iași, 1992, p. 7).

⁶² MARIA NĚMCOVÁ BANERJEE, *Nikolai Berdiaev and Spiritual Freedom*, in “Modern Age”, Summer 2004; 43, 2, p. 212.

⁶³ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoevsky*, p. 24.

În centrul preocupărilor sale filosofice, Berdiaev a așezat prin urmare omul. În ceea ce ne privește, lucrul inedit pe care îl descoperă bogata sa moștenire scrisă este, indubitabil, **fundamentul creștin al existențialismului său**. Nu mai încapă îndoială că gândirea sa a urmat cursul unei perspective ortodoxe, exprimând cu originalitate discursul specific al filosofiei clasice, adaptat la problematica timpului. În felul acesta, Berdiaev se recomandă în calitate de apologet al tradițiilor și antropologiei creștine față de „*apoteoza omului secularizat*”, dezrădăcinat de sens și străin de Dumnezeu.

II.2. TEOLOGIA EXISTENȚEI LA VLADIMIR SOLOVIOV, PAVEL FLORENSKI ȘI SERGHEI BULGAKOV

a. Introducere

Evaluarea teologică a ființei umane reprezintă un dat firesc și obligatoriu pentru spiritualitatea rusă. Mai mult, urmând notei de specificitate, s-a afirmat că gândirea rusă este una de natură „*antropocentrică*”. De la cei mai vechi, la cei mai noi, filosofii și teologii din acest areal au ridicat omul deasupra constituției materiale, așezându-l la locul cel mai de cinste între fapăturile lui Dumnezeu. În latura ei filosofică, descoperim, de pildă, că în om „*stă închisă enigma universului*”, pe care dezlegându-o dobândim posibilitatea să „*rezolvăm problema lui Dumnezeu*”. În teologie, pe de altă parte, la Florenski, Bulgakov, Florovski, Losski sau Evdokimov, lămuririle sunt cu mult mai complete. În om, sau mai degrabă prin el, se descoperă adevărata taină a existenței. Omul este protagonistul celui mai grandios spectacol ființial, care încorporează ontologic și transpune veșnic planul lui Dumnezeu, de la naștere la mormânt și dincolo de acesta.

De data aceasta centrată pe Sfânta Scriptură și pe Sfinții Părinți ca surse princeps de argumentare, spiritualitatea rusească descoperă prin teologie mai multe posibilități de înțelegere a realității existențiale. În nota ei generală, omul este evidențiat ca chip și icoană a lui Dumnezeu în lume, microcosmos și microtheos. Pornind de aici, teologia rusă oferă mai multe lămuriri și dă răspunsuri la realitățile contemporane, punând în prim plan perspectiva vieții veșnice, care se dezvoltă și se afirmă teonom încă din această lume. Pornind de aici, „*se afirmă nu doar cunoașterea lui Dumnezeu plecând de la om, ci și cunoașterea omului plecând de la Dumnezeu. Rușii sunt foarte conștienți că omul nu este cunoscut, ci necunoscut, o taină*”.⁶⁴ Putem spune că antropologia rusă ar putea fi analizată în context dogmatic, apologetic, liturgic și mistic. Toate aceste elemente sunt aproape de fiecare dată analizate și evaluate în contextul modernității, vizându-se astfel aplicabilitatea practică și dimensiunea dinamică a teologiei despre existență.⁶⁵ Actualitatea ei se datorează în primul rând unei

⁶⁴ TOMÁŠ ŠPIDLÍK, *Spiritualitatea răsăritului creștin. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 23.

⁶⁵ În acest sens, Bulgakov subscrie că „tradiția nu trebuie socotită numai ca un dar strămoșesc, ci, și ca un act care se realizează în vremea noastră (...) Există un modernism greșit, de care, cu drept cuvânt, conștiința religioasă și adevărata tradiție trebuie să se ferească. Există însă în om

înțelepciuni simple, dar deosebit de eficiente: „înapoi la Sfinții Părinți”.⁶⁶

Pentru a putea dezvolta o viziune clară în această privință, este necesar să avem în vedere pe cei mai de seamă reprezentanți din spectrul teologic, laolaltă cu moștenirea scrisă. Vorbim aici despre „sensul renașterii spiritualiste” (sec. XIX-XX)⁶⁷ și implicit despre noua deschidere în interpretarea problematicii omului și realităților lui existențiale.⁶⁸

b. Vladimir Soloviov și perspectiva sofianică a existenței

Perioada modernă aduce în teologia rusească noi forme de orientare și manifestare. Pe de o parte, aveam de-a face cu deschiderea către Occident, cu numeroasele influențe scolastice, iar pe de altă parte, vorbim despre o perspectivă naționalistă sau slavofilă, manifestată intens prin tradiționalism și conservarea vechilor cutume. În acest context, la început de secol XIX, se întrevăd diferențe puternice de ideologii și principii între perspectiva ortodoxă și cea catolică, una dominantă, iar cealaltă căutând să prindă rădăcini. Ortodoxia rămâne,

aspirații legitime și necesare ca el să înțeleagă tradiția timpului său și să caute în ea călăuza conștiinței contemporane, fiindcă vremurile și anii sunt puși sub puterea lui Dumnezeu și niciun veac nu-l scapă din vedere. Domnul nostru Iisus Hristos cheamă în Biserica Sa toate popoarele și fiecăruia-i dă un dar și-o misiune, atât în viața generală, cât și-n cea particulară, în vederea creației teologice” (SERGHEI BULGAKOV, *Ortodoxia*, traducere Nicolae Grosu, Ed. Paideia, București, 1997, p. 6).

⁶⁶ GEORGES FLOROVSKY, „*The ways of Russian theology*”, în *Aspects of Church History* (Collected Works of Georges Florovsky, 4), Belmont, Nordland, p. 207.

⁶⁷ Această perioadă a cuprins o adevărată mișcare de renaștere spirituală și culturală, încununată de numeroase jertfe și sacrificii în cele mai multe cazuri martirice. Scriitori, poeți, critici literari, jurnaliști artiști, oameni de știință, filosofi și nu în ultimul rând teologi, „liderii renascentiști nu au avut o platformă politică, academică sau eclesială comună. Principalele lor elemente de coeziune nu au fost nici în Academie, nici în Biserică, deși mulți dintre ei aparțineau ambelor instituții. În schimb, acești gânditori au ales să-și popularizeze ideile prin crearea de cercuri artistice și literare neoficiale (*krujki*), realizând noi reviste, organizând noi edituri și noi societăți filosofico-religioase (...) Ceea ce îi unea pe liderii Renașterii religioase ruse era căutarea religioasă și urmărirea comună a chestiunilor religioase, ca afectând toate aspectele existenței umane. Ei s-au întors la literatura rusă și la gândirea secolului al XIX-lea pentru a redescoperi adevărul și puterea creștinismului” (PAUL L. GAVRILYUK, *Georges Florovsky și renașterea religioasă rusă*, traducere din limba engleză Adela Lungu, Ed. Doxologia, Iași, 2014, pp. 40-41).

⁶⁸ „Coordonatele majore ale preocupărilor filosofice se vor exercita pe de o parte, în noi încercări de reevaluare speculativă a sofologiei, în cadrul curentului cosmocentric al ortodoxiei, iar pe de altă parte, într-o încercare de regândire a umanismului creștin, susceptibil, de această dată, să se nutrească statornic din dogmatica vetero - și neotestamentară. Ne întâmpină, pe de o parte, teologi precum Pavel Florenski și Serghei Bulgakov, iar pe de altă parte, filosofi și existențialiști în persoana lui Nikolai Berdiaev și a lui Lev Șestov” (vezi: IVAN IVLAMPPIE, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Ed. Eikon, București, 2015, p. 96).

totuși, „stâlpul religiei revelate în Rusia”, iar Crezul Ortodox însușește „*expresia mistică și absolută a adevărului religios*”.⁶⁹

Cel care girează legătura dintre cultură, literatură, filosofie și teologie în perioada despre care vorbim, este Vladimir Soloviov (1853-1900). Socotit de contemporani drept „*filosoful cel mai original al Rusiei*”, marele gânditor a fost în același timp poet, critic literar, publicist și teolog consacrat. Deși la început a fost ateu, el se îndreaptă în cele din urmă spre Biserică, studiind mai întâi pe Kant și Spinoza, precum și teologia Sfinților Părinți ai Bisericii și a misticilor mai noi (ex.: Jakob Böhme). A fost influențat puternic de gândirea Fericitului Augustin și „*a dezvoltat o noțiune unică despre Sofia*”.⁷⁰ S-a format intelectual la Universitatea și la Academia de Teologie din Moscova, unde a și predat în cele din urmă. S-a remarcat în mod deosebit prin susținerea tezelor „*Criza filosofiei occidentale*” și „*Critica principiilor abstracte*”. „În discursul ținut de el înainte de a susține teza, notează Paul Evdokimov, Soloviov declara că pentru orice om educat fără religie nu există decât două soluții: sau se sinucide sau devine conștient că este neant și că trebuie să mărturisească că Dumnezeu este totul. El ridiculiza cu violență mediul progresiștilor, zicând: «Omul descinde din maimuță; iată pentru ce ne iubim noi unii pe alții»”.⁷¹

Din punct de vedere teologic, Soloviov poate fi categorisit mai întâi de toate drept un mistic.⁷² La propriu, el a dus o viață castă, după unii chiar ascetică. Nu de puține ori își exterioriza trăirile interioare în acte de milostenie fără precedent, împărțind bani și haine săracilor. După asasinarea țarului Alexandru al II-lea, Soloviov îl povățuiește pe noul conducător să-i cruțe pe asasini, ca astfel „să dea dovadă, în fața lumii europene, de înalta moralitate creștină a Imperiului său”.⁷³ Pentru o asemenea îndrăzneală este scos de la catedră. Din momentul acesta, atașamentul față de valorile tradițiilor rusești se schimbă, devenind un

⁶⁹ TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*, translated from the German original by Eden and Cedar Paul, vol. I, London, p. 242.

⁷⁰ Vezi aici: S. FRANK, *V. Solovyev Anthology*, Londra, 1950, pp. 9-13; PAUL VALLIERE, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing, 2000, pp. 155-165; Pr. ROMAN RYTSAR, *Theologia Chenotică a lui Antonie Bloom, Mitropolitul Surojului, din perspectivă antropologică*, p. 59.

⁷¹ PAUL EVDOKIMOV, *Hristos în gândirea rusă*, traducere de Pr. Ion Buga, Ed. Symbol, București, 2001, p. 126.

⁷² „Este extrem de dificil de a prezenta filosofia lui Soloviov. Dialectician extrem de fin și spiritual, în cuvintele sale fraza își ascunde adesea sensul. Putem distinge trei principii în gândirea sa: 1. ideea spiritualității interioare a ființei; 2. ideea unității absolute și 3. ideea Omului-Dumnezeu” (OSSIP LOURIE, *La philosophie russe contemporaine*, Paris, 1902, p. 11).

⁷³ IVAN IVLAMPİE, *Spiritualismul rus în secolul XX*, pp. 67-68.

convins occidentalist. Noua sa viziune exprimă fără ocolișuri detașarea completă de tradițiile și spiritul rusesc. Se concretizează astfel mai multe lucrări, de referință pentru definirea personalității sale: „*Chestiunea națională în Rusia*” - unde militează pentru restaurarea Bisericii Universale; „*Rusia și Biserica Universală*” (1889) - în care militează împotriva cezaropapismului și a naționalismului slavofil; „*Hristos cel viu*” și „*Povestire despre Antihrist*”.⁷⁴

Aportul gândirii sale poate fi socotit în două direcții deosebit de importante pentru formarea și consolidarea existențialismului rusesc: filosofie și teologie. Prima dintre ele îl înfățișează ca pe un făuritor de sisteme, prelucrând influența gnostică și pe cea a lui Platon, a curentului slavofil și a celui romantic. În materie de teologie, specificitatea mistică a operei sale „a dat tonul renașterii religioase ruse în materie de caritate, în secolele XIX și XX”. Fundamentată pe aceste principii, moștenirea și persuasivitatea conceptuală pe care a imprimat-o celor de după dânsul, a proclamat religia drept „valoare supremă și superioară a întregii culturi”. Așa se face că, ideile sale domină la cea mai mare parte dintre teologii, filosofil și poeții acestei perioade. De pildă, „Bulgakov, Berdiaev sau Merejkovski își formulează teoriile despre *umanitatea îndumnezeită* sau *îndumnezeirea omului* în concordanță cu trei perioade soteriologice: după prima, cea a lui Dumnezeu Tatăl, sau Vechiul Testament și după cea de-a doua, cea a Fiului, sau Noul Testament, urmează cea de-a treia, ***perioada îndumnezeirii omului***”.⁷⁵

Din ***perspectiva existențialistă***, gândirea lui Soloviov corespunde elementului concret, ca trăsătură de fond și particularitate de abordare. El însuși era socotit drept „un filosof al concretului”. După el, „*existența este întotdeauna concretă*”, cu toate că mai tot timpul există termeni echivoci și sensuri care se confundă. Prin urmare, „*existența este predicatul unui subiect, al existentului concret, și niciodată nu este subiectul însuși. Existența indică de fiecare dată că un lucru este, dar nu și ceea ce este. Nu se poate susține că existența este, ci doar faptul că existentul concret este. Cu toate că aceste afirmații îl apropie pe Soloviov de filosofia existențială, el nu va aprofunda aceste intuiții; concretul său este mereu gândit, camuflat de scheme abstracte, raționale*”.⁷⁶

În complexitatea ideilor pe care le promovează cu privire la existența creștină, Soloviov aduce deseori argumente legate de originea și *menirea dumnezeiască a firii umane (teantropie)*. Fără să se

⁷⁴ IVAN IVLAMPPIE, *Spiritualismul rus în secolul XX*, p. 68.

⁷⁵ WIKTORIA KREZEMIEN, *L'influence de Soloviev sur la pensée philosophique et religieuse russe du debut du XXe siecle*, en „Nouvelles de L'Institut Catholique de Paris” (NICP), Colloque Vladimir Soloviev, 1978-1979, p. 26.

⁷⁶ IVAN IVLAMPPIE, *Spiritualismul rus în secolul XX*, p. 69.

considerare utopic, marele gânditor consideră *teantropia* drept „realitatea primă și ultimă a vieții”, „vârful metafizic al filosofiei (...) prin care umanitatea se eliberează”, fiind în același timp „rațiunea gândirii omenești și a timpului istoric”. În consecință, el proclamă fără revers ca principiu absolut al existenței pe „*Dumnezeu personal*”. Lovindu-se de pericolul contradicțiilor panteiste, care contestau realitatea prezenței lui Dumnezeu în lume, precum și sensul legăturii divino-umane, filosoful rus folosește de manieră nefastă conceptul de „Sofia”.⁷⁷ După el, „*Sofia este umanitatea cea mai desăvârșită, cea mai pură și cea mai completă, forma superioară, atotcuprinzătoare și sufletul viu al naturii și al universului, veșnic unită cu Dumnezeirea și unindu-ne vremelnice cu ea, unește cu Dumnezeirea tot ceea ce este*”.⁷⁸ În acest context, gânditorul rus face referire în mod frecvent la noțiunea lui Goethe de „etern feminin” (*das Ewig-Weibliche*), promovată cu sensul de „a trage în sus”. „Acest concept, spune părintele Andrew Louth, reprezintă unul din ingredientele a ceea ce devine noțiunea centrală a teologiei sale și acel aspect al teologiei soloviene care avea să exercite (și încă exercită) o influență profundă: noțiunea sa de Sofia - Înțelepciunea divină și locul acesteia în viziunea realității ca *Divino-umanitate (Bogocelovecestvo)*”.⁷⁹

Mergând mai în profunzime, părintele Andrew Louth încearcă să identifice elementul de inspirație al sofologiei soloviene. Primul reper este bineînțeles biblic, vizând cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament, unde „noțiunea de sofia începe să apară mai serios”. Vorbim aici despre Pildele lui Solomon, Cartea lui Iov, Ecclesiastul (Înțelepciunea lui Isus Sirah) sau chiar Psalmii lui David. „În textul ebraic, Înțelepciunea, Hokmah, se descrie pe sine ca un «maistru muncitor»⁸⁰: Soloviov cunoștea atât textul ebraic cât și cel grecesc, iar pentru el era important faptul că termenul pentru înțelepciune era feminin atât în limba ebraică, *hokmah*, cât și în cea greacă, *sophia*. Astfel, Înțelepciunea este însoțitoarea lui Dumnezeu în actul creației: există o complementaritate bărbat-femeie acolo, la înfăptuirea lumii. Strâns legată de această funcție, Înțelepciunea apare ca fiind cea care Îl cunoaște pe Dumnezeu, cea care poate aduce ființele umane la cunoașterea lui Dumnezeu”.⁸¹ Aprofundând această perspectivă a cercetării sale, Soloviov ajunge să transforme în notă personală principiul biblic, regăsindu-l personalizat în celebrele sale viziuni. Prin

⁷⁷ CONSTANTIN ANDRONIKOF, *La theantropie dans la pensée de Soloviev*, en NICP, 1978-1979, p. 48.

⁷⁸ V. SOLOVIEV, *L'idée de l'humanité chez Auguste Comte*, Ouvres VIII, 1898, , p. 240.

⁷⁹ ANDREW LOUGH, *Gânditori ortodocși moderni*, pp. 64-65.

⁸⁰ cf. Pilde 8, 20.

⁸¹ ANDREW LOUGH, *Gânditori ortodocși moderni*, p. 66.

urmare, este evident faptul că „*sofiologia lui Soloviov vine mai ales din experiența sa personală a Sofiei, din aparițiile și viziunile mistice ale acesteia*”.⁸²

Din punct de vedere apologetic, perspectiva teologică a lui Soloviov are de asemenea, un specific aparte. Dincolo de eșecurile emoționale,⁸³ el rămâne indubitabil un vizionar și un mistic. Atitudinea sa de dezaprobare și critică față de materialismul dialectic, deși acesta încă nu apăruse, rămâne de-a dreptul remarcabilă. Până și în această latură pragmatică a existenței sale filosoful caută să-și justifice *teantropia*, care se va păstra drept principiu fundamental și exemplu al existenței creștine. El arată astfel că, după Întrupare, prezența lucrătoare a lui Dumnezeu în istoria mântuirii omenesci intră într-o altă etapă. Este vorba despre întărirea socială și morală a legăturii pe care Dumnezeu o reface cu întregul neam omenesc. Realitatea acesta devine posibilă prin „*teocrație*”. Prin urmare, „această unitate a Bisericii universale implică întărirea legăturii dintre împărăția pământească și cea Veșnică”.⁸⁴

c. Pavel Florenski - schiță biografică

Primul între cei mai de seamă teologi, reprezentanți de seamă ai „*renașterii spirituale ruse*”, este Pavel Florenski (1882-1937). „Teolog și filosof rus, preot ortodox, matematician, fizician, istoric al artei”, acest mare spirit al pravoslavniciei Ortodoxii ar putea fi socotit mai degrabă apologet și „mărturisitor al numelui lui Hristos, în timpul prigoanei antihriștilor”.⁸⁵ S-a născut la data de 9/21 ianuarie 1882, lângă Evlah, gubernia Elisabetpolsk, din Transcaucazia. Era primul dintre cele șapte vlăstare ale soților Alexandr Ivanovici și Olga Pavlova Florenski. Educația primită în familie este întărită de cunoștințele pe care le acumulează în școală. Astfel, în 1892, se înscrie la cursurile gimnaziului din Tbilisi, fiind coleg și prieten cu unii dintre viitori oameni de nădejde ai Rusiei. În această perioadă prinde rădăcini și se dezvoltă rapid dragostea pentru științele profane, astfel încât „*cărțile de fizică, geologie, astronomie și matematică au început să devină veritabile «catehisme pozitivistice», iar evoluționiștii Laplace, Darwin și Haekcel - adevărați «Părinți ai Bisericii» științei*”.⁸⁶ După această magnetizare a

⁸² PAUL EVDOKIMOV, *Hristos în gândirea rusă*, p. 135.

⁸³ Generate de disputele cu țarul, ajungând în cele din urmă să se apropie mai mult de Biserica Catolică.

⁸⁴ JAMES LIKOUDES, *Vladimir Soloviev (The Russian Newman) and Christian Politics and Ecumenism*, in “The Catholic Social Science Review”, nr. 16/2011, p. 196.

⁸⁵ Protoiereu SERGHEI BULGAKOV, „*Despre părintele Pavel Florenski*”, în Pavel Florenski, *Iconostasul*, traducere și cronologie de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 5.

⁸⁶ Diac. IOAN ICĂ jr., „Pavel Alexandrovici Florenski și mântuirea ecclesială a rațiunii”, în PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelie adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în*

adevărului personal cu științele profane, tânărul Florenski descoperă autenticul spiritual al propriei existențe. Se întâmplă în 1899, când, în urma unui „vis metafizic”, el se convinge de „*characterul ontologic al lumii spirituale și de faptul că fără Dumnezeu nu se poate trăi*”.

În perioada 1904-1908, Pavel Florenski se înscrie la cursurile Academiei Duhovnicești (Teologice) de pe lângă Lavra Troițe-Serghieva. Aici este îndrumat de starețul Isidor Gruzinski și se împrietenește cu Serghei Troițki, viitorul său cumnat, căruia îi va dedica mai târziu lucrarea „*Stâlpul și temelia adevărului*”. Tot în această perioadă, împreună cu alți intelectuali, înființează „*Frăția creștină de luptă*”, prin care, „inspirăți de idei apocaliptice și de viziunea solovioviană a realizării unei teocrații libere, aceștia militau pentru reforme politice, sociale și bisericești de profunzime, respingând autocrația și monarhismul clerului în favoarea unui gen de socialism religios”.⁸⁷ În urma acestei experiențe scrie volumul „*Trepte*”, care însă nu apucă să vadă lumina tiparului.

Primul moment de cumpănă se consumă în 1906, când, la 23 martie, prezintă în plenul Academiei referatul „*Strigătul sângelui*”, ca luare de poziție pentru executarea ofițerului revoluționar Piotr Schmidt. Urmează câteva săptămâni de arest, fiind eliberat de Paști, la intervenția scriitorului Gregory Racinski. În primăvara anului 1908 își finalizează cursurile la Academie, prezentând teza „*Despre adevărul religios*” (variantea inițială a lucrării „*Stâlpul și temelia adevărului*”). În același an, pe 23 septembrie, ajunge profesor de Istoria Filosofiei la Academia Teologică. După numeroase zbateri interioare, alege să se căsătorească, luând de soție pe Ana Mihailova Ghiățintova, „sora unui apropiat prieten seminarist”, care îi va dăruia trei copii: Anna, Vasili și Olga. Urmează hirotonia întru diacon, la 23 aprilie 1911 și imediat cea întru preot (pe 24 aprilie).⁸⁸ După hirotonie, slujește o lungă perioadă de vreme la Capela „Sfânta Maria Magdalena” a orfelinatului din Posad (1912-1929). Important de reținut mai este și faptul că la 19 mai 1914, Florenski susține la Academia Teologică teza de doctorat, cu titlul „*Despre adevărul religios. Încercare de teodicee ortodoxă*”, începută cu profesorul Aleksii I. Vvdenski și finalizată sub coordonarea episcopului Feodor Pozdeievski.⁸⁹ Activitatea sa teologică se dezvoltă prin publicarea

douăsprezece scrisori, traducere de Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu și Pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv diac. Ioan Ică I, jr., Ed. Polirom, 1999, pp. 10-11.

⁸⁷ Diac. IOAN ICĂ jr., *Pavel Alexandrovici Florenski și mântuirea ecclesială a rațiunii*, p. V.

⁸⁸ BORIS BUZILĂ, „Cronologie”, prefață la lucrarea PAVEL FLORENSKI, *Iconostasul*, p. 21.

⁸⁹ În ciuda unor vădite opoziții din partea corpului profesoral, părintele Pavel este numit profesor la Academia Teologică, succedându-i didascălului său Aleksii I. Vvdenski. Socotit „fariseu” de unii, Florenski este numit pe drept cuvânt „singurul profesor credincios din întreaga Academie”, mărturisire făcută de episcopul Feodor Pozdeievsky în anii de temniță comunistă.

vreme de a trei ani a periodicului „Bogoslovski Vestnic” („Vestitorul Teologic”).

Opresiunea regimului comunist (octombrie 1918) îl găsește cu grijă față de Lavra „Sfintei Troițe”, pe care, deși desființată academic, a luptat ca regimul să o păstreze deschisă „ca muzeu viu în care monahii să performeze zilnic opera de artă totală constituită de Liturgia Ortodoxă”. Din această postură prevede dezastrul crizei nihiliste, pe care îl denunță fără reținere în însemnările corespondențelor sale.⁹⁰ De consemnat este și faptul că din 1920, lucrarea sa academică se direcționează spre știință, publicând numeroase cercetări și participând la conferințe. Cu toate acestea, „a continuat să poarte reverenda preotească și crucea, chiar și atunci când conferenția”.⁹¹ În 1924 se retrage de la catedră, nefiind de acord cu noul curent „inovaționist pro-sovietic”, inserat și impus în actul de învățământ teologic de comuniști. Încheind această etapă, se reîntoarce din nou la științe pentru a-și câștiga existența. Astfel, predă „fizica, geometria, matematica, astronomia și istoria culturii materiale la Institutul de Educație Populară din Posad”.⁹²

În 1928 este arestat și trimis în exil în lagărul de la Nijni Novgorod. Scapă de aici prin intervenția directă a doamnei Ekaterina Peshkova, soția lui Maxim Gorki. În 1933 este din nou arestat și condamnat definitiv la 10 ani de închisoare, pe motiv de „*agitație și propagandă contra-revoluționară și activitate contra-revoluționară organizată*”. Dincolo de apăsarea anilor grei de temniță, părintele Florenski continuă se fie activ în domeniul științific, ținând numeroase prelegeri „de matematică, fizică, de tehnologia și chimia plantelor acvatică”. La 25 noiembrie 1937 este condamnat în secret la moarte prin împușcare de un tribunal militar extraordinar (troika), fiind cuprins astfel în „*vasta acțiune de lichidare a ultimelor elemente anti-sovietice organizate de Stalin cu ocazia împlinirii a două decenii de la Revoluția Bolșevică*”.⁹³

⁹⁰ „Tot ceea ce se întâmplă acum în jurul nostru desigur că este chinuitor. Dar cred și sper că, odată epuizat, nihilismul își va dovedi nimicnicia și lumea se va sătura de el, își va atrage ura tuturor, și atunci, după eșecul acestei întregi josnicii, inimile și mințile se vor reorienta, dar nu ca înainte, efeminate și șovăielnice, ci înfometate, către ideea rusă, a Rusiei, a Sfintei Rusii” (Scrisoare către A.S. Mamontova, 30 iulie 1917).

⁹¹ ANDREW LOUTH, *Gânditori Ortodocși Moderni. De la Filocalie până în prezent*, traducere din limba engleză de Justin A. Mihoc, Cristian Untea și Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2017, p. 78.

⁹² Diac. IOAN ICĂ jr., *Pavel Alexandrovici Florenski și mântuirea ecclesială a rațiunii*, p. XV.

⁹³ Diac. IOAN ICĂ jr., *Pavel Alexandrovici Florenski și mântuirea ecclesială a rațiunii*, p. XXIX.

Opera marelui Pavel Florenski este deosebit de complexă⁹⁴ și în același timp „controversată”, mai ales din perspectiva *sofiologică*.⁹⁵ Desfășurându-se cu ușurință între teologie, filosofie și știință, lucrările sale reprezintă adevărate acte de mărturisire creștină într-o epocă plină de încercări și angoase. Prin lucrările sale, marele savant și teolog arată posterității că și-a păstrat integritatea spirituală și ideatică în fața regimului comunist. Cu toate acestea, și-a slujit țara prin implicarea activă în progresul tehnologic și, cu toate că a fost deportat și a suferit apăsarea exilului, a refuzat categoric soluția emigrării. Despre Florenski, bunul său prieten și frate întru slujire, Serghei Bulgakov, spunea: „Pentru a putea vorbi despre un geniu, care este de fapt o minune a naturii, ar trebui să fii tu însuși ca el sau cel puțin să poți să-i redai figura prin capacitatea de a te transpune în lumea trăirilor sale. Să sperăm că se vor găsi unii care vor strânge laolaltă prețioase fărâme de amintiri rămase despre el din sfertul de veac care a trecut, deși se vor afla și ei în fața unui obstacol insurmontabil: adevărata operă a părintelui Pavel nu sunt cărțile pe care le-a scris, gândurile sau cuvintele sale, ci el însuși, întreaga sa viață, trecută ireversibil din veacul acesta în cel viitor”.⁹⁶

d. Perspectivele creștine ale existenței în viziunea părintelui Florenski

În legătură cu teologia părintelui Pavel Florenski trebuie știut că au existat numeroase dezbateri privind poziția (sau mai degrabă paternitatea) față de *curentul sofiologic*. Într-o lucrare de analiză asupra acestei „*provăcări teologice*” de la începutul secolului al XX-lea din arealul rusesc, Părintele Profesor Picu Ocoleanu detaliază principalele coordonate istorice și conceptuale vis-a-vis de amintita dezbatere. În ansamblul său, demersul condamnării acestei „erezii trinitare” cade în grija teologului Georges Florovski. Acesta se dovedește a fi „autorul celei mai stângace și nedrepte în același timp – dar influente – critici a părintelui Florenski și a *Stâlpului... său*”. Astfel, în lucrarea sa „*Căile teologiei ruse*”, Florovski socotește amintita lucrare a conaționalului său drept „cea mai reprezentativă operă a acestui curent, o mostră a «ambiguității și eșecului mișcării filosofiei religioase» în ansamblul ei”. Deficitul ei de siguranță s-ar trage din lipsa unei suficiente abordări hristologice, care ar fi atras cu precădere preferința manifestată pentru „pneumatologie și sofiologie”, din care ar fi rezultat „aici izul de magic” al lucrării. Prin urmare, Florenski socotea *Stâlpul... drept o lucrare*

⁹⁴ Între cele mai importante lucrări ale marelui teolog ortodox traduse în limba română amintim: *Iconostasul* (Anastasia, 1994); *Pespectiva inversă și alte scrieri* (Humanitas, 1997); *Dogmatică și dogmatism* (Anastasia, 1998); *Stâlpul și temelia adevărului* (Polirom, 1999).

⁹⁵ ANDREW LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni*, pp. 79-80.

⁹⁶ SERGHEI BULGAKOV, *Despre părintele Pavel Florenski...*, p. 13.

„instructivă și semnificativă doar ca document psihologic și mărturie istorică, (...) o confesiune literară, o combinație originală între eseism și misticism natural”. Sub această constatare, părintele Ocoleanu arată că în disputa sofologică „obiecția fundamentală a lui Florovski nu este una de conținut, ci, mai ales, una privind lipsa de fundamentare patristică a acestui conținut. (...) Obiecția lui ar rezista într-o mare măsură, dacă ne raportăm exclusiv la gândirea lui Bulgakov. Raportată însă la Florenski, ea nu are niciun temei, dat fiind faptul că acesta din urmă refuză, cel puțin în ceea ce privește doctrina despre Sofia, orice speculație gratuită de întemeiere biblică și patristică”.⁹⁷

Prin nota personală a celor XII scrisori ale sale, alcătuite ca interfață la lucrarea „*Stâlpul și temelie adevărului*”, Florenski dezvoltă o importantă **problematică antropologică**. În căutarea sprijinului ontologic, definit prin cuvintele Sfântului Apostol Pavel,⁹⁸ el caută în meditațiile sale „*Adevărul integral și veșnic, Adevărul unic și divin, Adevărul străluminos (...) care este soarele lumii*”. Pornind de la capitolul 11 al Evangheliei după Matei, vorbește despre „insuficiența cunoașterii raționale și necesitatea cunoașterii spirituale”. „Dumnezeu, spune părintele Florenski, a «ascuns acestea de cei înțelepți și pricepuți», adică toate lucrurile ce pot fi numite demne de a fi cunoscute și le-a «descoperit pruncilor» (Mt. 11, 25). (...) Desigur, Domnul a spus fără ironie tocmai ceea ce a voit să spună: adevărata înțelepciune este insuficientă tocmai fiindcă este omenească. Și, în același timp, «pruncia» mintală, absența bogăției intelectuale, care ne împiedică să intrăm în Împărăția Cerurilor, se poate dovedi a fi condiția dobândirii cunoașterii spirituale. Dar plenitudinea a toate este Iisus Hristos, și de aceea cunoașterea poate fi căpătată numai prin El și de El”.⁹⁹

Mai departe, Florenski arată că preocuparea omului religios este aceea de a descoperi permanent „**ce sau cine este Adevărul**”. Plecând de la a defini „ceea ce este universal”, marele savant ajunge să ofere complexe explicații ontologice, legate de sensul existenței creștine. El găsește aici o serie de argumente etiologice. Astfel, plecând de la traducerea rusească a cuvântului „adevăr”, tradus prin „istina - estina”, Florenski arată că „limba rusă marchează aspectul ontologic al acestei idei. De aceea **istina** înseamnă însăși identitatea absolută și, prin urmare, ceva egal cu sine, adică precizie, autenticitate”. Urmărindu-i evoluția în scolastică, filosofie și lingvistică, se ajunge la concluzia că pentru ethosul rusesc „*adevărul este experiența permanentă; este ceea*

⁹⁷ PICU OCOLEANU, *Sophia Parthenos. Etica sofianică a vieții contemplative în pietismul german și în sofologia ortodoxă rusă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014, p. 184 – 187.

⁹⁸ „*Ca să știi, dacă zăbovesc, cum trebuie să petreci în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului celui viu, stâlp și temelie a adevărului*” (I Tim. 3, 15)

⁹⁹ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelie adevărului*, „Scrisoarea I. Cele două lumi”, p. 15.

ce trăiește, ființa vie, ceea ce respiră, adică ceea ce posedă condiția esențială a vieții și a existenței. Adevărul ca ființă vie prin excelență, aceasta este noțiunea pe care și-a format-o poporul. Nu e greu, desigur, să observăm că tocmai această concepție cu privire la adevăr constituie specificul original și particular al filosofiei ruse".¹⁰⁰

Aceeași temă a „Adevărului” este preluată și în cea de-a IV-a Scrisoare. Aici Florenski este mult mai direct, raportând legătura directă a realității ontologice despre care vorbea anterior la ipostasul Dumnezeirii. Liantul definitoriu al existenței omenești cu rădăcinile sale transcendente este așadar „**iubirea**”, ca notă de specificitate a Adevărului Ipostatic, Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, „care pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire, S-a întrupat și S-a făcut om pentru noi și pentru a noastră mântuire”.¹⁰¹ „Dacă Dumnezeu există, spune Florenski, El este necesar iubirea absolută. Însă iubirea nu este un atribut al lui Dumnezeu. Dumnezeu n-ar fi iubire absolută dacă n-ar fi iubire decât pentru altceva, pentru contingent, pentru lume; căci atunci iubirea dumnezeiască s-ar găsi în dependență de existența contingentă și, prin urmare, ar fi ea însăși întâmplătoare. Dumnezeu este ființă absolută întrucât El este actul substanțial al iubirii, actul-substanță. Dumnezeu sau Adevărul, nu numai că are iubire, ci înainte de toate «Dumnezeu este iubire»,¹⁰² adică iubirea este esența lui Dumnezeu, natura Lui și nu doar un raport providențial, inerent Lui. Cu alte cuvinte, «Dumnezeu este iubire» (mai exact «Iubire») și numai «Cel ce iubește»”.¹⁰³ De aici, părintele Pavel face o amplă incursiune în spiritualitatea filocalică a Patericului, aducând mai multe exemple de viețuire duhovnicească „în lumina iubirii Adevărului dumnezeiesc”.

Florenski îi așază pe **sceptici**, căroră lumina dumnezeiască a Adevărului le rămâne „indiferentă ca și lumina sensibilă”, în antiteză cu părinții duhovnicești. Ei sunt aceia care pun rațiunea înaintea credinței, care „au văzut ceva, dar n-au înțeles și nici nu au putut înțelege sensul celor văzute”. În consecință, „pentru a vedea era nevoie de o ipoteză”, care străbate dincolo de „normele rațiunii”. Pentru acest nivel, Florenski socotește că „este nevoie să trăiești în profunzimea Sfintei Treimi, să fii Fiul lui Dumnezeu”. Sprijinul și argumentarea acestei realități apofatice se regăsește în acea „autoritate infinită”, sprijinită „pe o dragoste jertfitoare de sine, pe o curăție neprihănită, pe o frumusețe de neînchipuit și pe o înțelepciune de nebiruit”. Teza aceasta rezidă din

¹⁰⁰ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelia adevărului*, „Scrisoarea a II-a: Îndoiala”, p. 17-18.

¹⁰¹ Art. II din *Mărturisirea de credință* (Crezul).

¹⁰² I In. 4, 8, 16.

¹⁰³ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelia adevărului*, „Scrisoarea IV: Lumina Adevărului”, p. 52.

comuniunea desăvârșită a omului cu Hristos și în afară de El „era imposibilă ipoteza Treimii, deci era imposibilă vederea absolută”.¹⁰⁴

Teza pnevmatologică a lui Florenski, dezvoltată în cea de-a V-a scrisoare, evidențiază calitățile sale de apologet și polemist. Pe lângă evidențierea naturii harice a relației omului cu Dumnezeu și punctarea afinităților ascetico-mistice de tradiție rusească pe subiectul dat, el vizează și implicațiile nefaste ale lui *Filioque*. De aici se desprinde și înțelegerea autonomă pe care scolastica o imprimă relației noastre cu Dumnezeu. Cu alte cuvinte, fără raportarea implicită la harul Duhului Sfânt, omul rămâne străin față de propria existență. Adăugând la această problematică răspunsul ortodox, Florenski arată că „aspectele vieții creștine, care se raportează prin excelență la Duhul Sfânt, și anume: libertatea creștină, filiațiunea, erau substituite sau deformate de îndată ce unii sau alții dintre eretici voiau să le trezească la viață în mod arbitrar. Prin faptele lor, așa-numiții oameni ai noii conștiințe religioase, începând cu veacul I și până în secolul al XX-lea inclusiv, s-au trădat întotdeauna, deoarece pe puieții de trandafiri pe care îi sădeau ei creșteau spini și scai (...) Cine îl are pe Duhul, în măsura în care L-au avut sfinții, vede limpede că este o nebunie să pretindă mai mult. Dar nefiind deloc purtători de Duh, oamenilor din toate timpurile le-a fost foarte ușor să cadă într-o autoamăgire ispititoare și să substituie statutul de purtători de Duh, cu intervenții proprii, subiective și omeneste, psihologice, iar mai apoi cu halucinații demonice”.¹⁰⁵

Părintele Florenski vorbește de asemenea despre „**inimă** și semnificația ei în viața spirituală a omului, conform cuvântului lui Dumnezeu”.¹⁰⁶ Ținând cont de faptul că „în inimă se naște hotărârea omului de a face o faptă sau alta” și tot în ea „apar diverse premeditări și dorințe”, teologul rus pornește de la ideea că inima este centrul existenței umane. Sprijinindu-se în primul rând pe o serie de argumente biblice, el se poziționează mai întâi gnoseologic, arătând că „inima este

¹⁰⁴ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelie adevărului*, p. 73.

¹⁰⁵ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelie adevărului*, „Scrisoarea a V-a: Mângâietorul”, pp. 90-91.

¹⁰⁶ Conform Vechiului Testament, prin termenul **leb** – *inimă*, se definesc foarte clar sentimentele volitive și intelectuale ale omului. Inima este centrul simțămintelor, al afectelor și al vieții spirituale, al minții, sau al inteligenței: „Inima nebulului este ca un vas spart și nicio știință nu va ține. Cuvântul înțelept de-l va auzi cel știutor, îl va lăuda și peste el va adăuga. Auzit-a cel răsfățat și nu i-a plăcut și l-a lepădat înapoia sa. Vorba nebulului este ca sarcina în cale; iar pe buzele celui înțelept se va afla har. Gura înțeleptului se va căuta întru adunare și cuvintele lui le va cugeta în inimă. Ca o casă în ruine este înțelepciunea prostului, și știința nebulului, cuvinte fără rost (...) Inima nebulului este în gura lui, iar gura înțeleptului este în inima lui” (Înțelepciunea lui Iisus Sirah 21, 15-20, 28) (vezi: Pr. Dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE, *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, pp. 262-268).

locul tuturor actelor de cunoaștere ale sufletului. Meditațiile sunt «planuri în inimă» (Pilde 16, 1), muștrările inimii: «inima mea s-a tulburat» (Neemia 5, 7), a pricepe cu inima înseamnă «a știi în inima ta» (Deuteronomul 8, 5); a cunoaște «cu toată inima» înseamnă a ști în totalitate (Iosua 23, 14)¹⁰⁷.

Una dintre cele mai importante problematice existențiale pe care le regăsim la Florenski este cea a **dialogului dintre rațiune și credință**. Intens preocupat de acest aspect, teologul rus folosește constructiv această interacțiune, depășind barierele materialiste din perioada dată. Pe de altă parte, demersul său apologetic nu urmează în niciun fel „dorinței disperate de a ajunge Vestul din urmă, cu toate progresele sale de gândire, pe care rușii le-au ratat – Renașterea, Reforma, Iluminismul, Romantismul”. Argumentele sale se bazează întotdeauna pe interacțiune și dialog. Preocuparea pentru ceea ce era dincolo de aparențe crescuse din adolescență. Așa se face că, deși cunoștea foarte bine esența științelor, era conștient că aceasta nu putea să „rezolve toate problemele umane”. După el, „credința, rugăciunea, liturghisirea nu puteau fi excluse”, ele deschizând noi „dimensiuni ale înțelesurilor” de care cunoașterea rațională „nu-și dădea seama”.¹⁰⁸

e. Serghei Bulgakov și dimensiunea chenotică a existenței

Cel de-al treilea exponent al „existențialismului sofiologic rusesc” este Serghei Bulgakov. Gândirea sa despre om este în primul rând una hristologică. Împărtășind mereu conștiința învățăturilor desprinse din Scripturi, teologul rus analizează critic realitatea, istoria și destinul omului modern. După el, chiar și umanismul ateu este plin de aspirații, care, deși eronate, se îndreaptă spre „Absolut”. „În Apocalipsă și socialism, el compară marxismul cu utopia milenarismului iudeu, proiectată în plan economic și politic. Absolvit de păcatul social al erei capitaliste, prin suferința sa, marxismul salvează umanitatea și o conduce către mântuirea irațională, într-o împărăție a libertății unde vor domni Rațiunea și Fraternitatea”.¹⁰⁹

Serghei Nikolaievici Bulgakov a venit pe lume în anul 1871 în micuțul orașel Livnî, la cca. 400 km. de Moscova. Se trăgea dintr-o veche familie de slujitori ai Bisericii, tatăl său fiind preot. Urmează mai întâi Seminarul de Teologie din localitatea natală, unde, socotește el mai târziu, că „și-a pierdut credința”. Din această cauză, următorul pas îl face spre învățământul laic, absolvind Facultățile de Economie și Drept (1890-1894). Perioada sa de ateism se consumă în preocupări marxiste,

¹⁰⁷ PAVEL FLORENSKI, *Stâlpul și temelie adevărului*, p. 332.

¹⁰⁸ ANDREW LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni*, pp. 81-82.

¹⁰⁹ PAUL EVDOKIMOV, *Hristos în gândirea rusă*, pp. 211-212.

pe care și le împrăziă ca domeniu de studiu și cercetare științifică. Astfel, în 1896, pe când avea doar 25 de ani, Bulgakov studia economia de piață în sistemul capitalist. Doi ani mai târziu, publica o documentare amănunțită privind relația capitalismului cu economia agrară. Reîntoarcerea la credința ortodoxă poate fi privită dintr-un anumit punct ca o „reconvertire”, prin care el se reintegrează în spiritul valorilor religioase pe care le trăise în copilărie. Din acest moment, preocupările sale intelectuale sunt direcționate spre studiul filosofiei și teologiei. În 1918 este hirotonit preot, iar în ianuarie 1923 este nevoit să părăsească țara și să plece în exil. Se stabilește la Paris, unde pune bazele uneia dintre cele prestigioase școli de teologie ortodoxă din Europa, Institutul Teologic „Saint Serge”.¹¹⁰ Aici a devenit decan și Profesor de Teologie Dogmatică, disciplină pe care a predat-o până la moarte (1944). Activitatea de la catedră a fost completată printr-o intensă lucrare scriitoricească. **Cele două trilogii** ale sale și-au păstrat rezonanța teologică până astăzi: I. *Prietenul Mirelui* (1927), *Rugul aprins* (1927) și *Scara lui Iacob* (1929) – unde vorbește despre slava dumnezeiască, lumina necreată, despre botezul pocăinței lui Ioan Botezătorul, Maica Domnului și sfinții îngeri; II. *Despre divino-umanitate* sau „marea trilogie teologică”, așa cum el însuși a numit-o,¹¹¹ cuprinde: *Mielul lui Dumnezeu* (1933 – analiză hristologică), *Mângâietorul* (1936 – tratat de pnevmatologie) și *Mireasa Mielului* (tratată de eclesiologie și eshatologie ortodoxă, publicat postmortem, în 1945).¹¹²

Notele de explicitare existențială fac interesul cercetării lui Bulgakov încă din perioada preocupărilor sale marxiste. După mai multe studii în acest domeniu, care vizau în speță capitalismul sau economia agrară, el ajunge la convingerea că pârghiile noului sistem ateist erau insuficiente și total neputincioase pentru a putea lămuri adâncurile existenței omenești. A încercat mai întâi să lege socialismul marxist de justificarea eticii raționale a filosofiei kantiene. Dorința sa era să arate că „omul nu trebuie privit ca un obiect pasiv cuprins în dezvoltarea forțelor economice, ci ca un agent creativ în istorie, lucrând liber în împlinirea valorilor fundamentale”. Schimbarea de abordare se produce în 1903, când recunoaște public faptul că „nu mai poate suporta încordarea de a combina marxismul cu idealismul, cu o etică rațională bazată pe creativitatea subiectului personal. El și-a anunțat astfel convertirea la idealismul propriu-zis. Aceasta nu a presupus neapărat renunțarea

¹¹⁰ Vezi aici: A. KNIAZEFF, *L'Institute Saint-Serge. De l'Academie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, în *Le Point Theologique*, nr. 14/1974.

¹¹¹ ANDREW LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni*, p. 107.

¹¹² BORIS JAKIM, *Introducere la Sergius Bulgakov, The Lamb of God*, tradusă de Boris Jakim, William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2008, p. XI.

totală la convingerile anterioare. După cum vom vedea, activitatea sa teologică, în calitate de preot ortodox, poate fi explicată măcar în parte prin prisma moștenirii sale marxiste”.¹¹³

După periplitul în ideologia marxistă, Bulgakov face pasul spre argumentele filosofiei ideologice germane, fiind interesat în special de viziunea lui Hegel și Schelling. De aici se alimentează cu primele resurse în construirea sistemului său sofiologic. Dacă prin criticismul lui Hegel teologul rus explică legătura Logosului cu lumea, prin filosofia lui Schelling el își împrăziăză ideea că Dumnezeu, din iubirea Sa nețărmută față de oameni, „acceptă chenoza nu numai în actul Întrupării. Chenoza este de asemenea, prezentă în lucrarea Sfântului Duh începând de la Cincizecime; este prezentă în formă constitutivă în Preasfânta Treime”. Următorul pas și cel mai important în definirea gândirii sale teologice se regăsește în influența ideologică a conaționalilor săi: Vladimir Soloviov și Pavel Florenski. De la ei preia principalele coordonate sofiologice pe care le transpune mai apoi existențial în teologia sa chenotică. Pe această legătură, Bulgakov atașează o abordare așa-zis „personală”. Pornind de la hotărârile Sinoadelor Ecumenice de la Niceea și Calcedon, el își propune ca principal obiectiv „reformularea catafatică a tainei lui Hristos. În acest caz, numai afirmarea unei chenoze reale poate conferi conținut pozitiv unirii ipostatice și poate salva definiția dogmatică de la Calcedon de dochetism sau monofizitism”.¹¹⁴ Sub această formă, marele gânditor rus reușește să dezvolte un sistem de analiză mult mai amplu, sprijinindu-se ireversibil pe teoriile sofiologice.¹¹⁵

În perspectivă cosmologică, după Bulgakov, chenoza vizează actul de creație al omului și al lumii. Ziditorul nu coboară la oameni dintr-o necesitate, „ci din cauza imposibilității de a nu-și împărtăși dragostea. Coborându-Se către elementul din afara Sa – către creație, rezultatul și țelul dragostei Sale dumnezeiești – Absolutul devine un Dumnezeu personal pentru creația Sa. Creația este un eveniment chenotic al Sfintei Treimi unitare, deoarece Tatăl consimte să aștepte până ce creația Sa va

¹¹³ AIDAN NICHOLS, *Light from the East. Authors and Thems in Orthodox Theology*, Sheed & Ward Londra, 1995, p. 58.

¹¹⁴ FLORIN TOADER TOMOIOAGĂ, *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013, pp. 242-243.

¹¹⁵ „Teoriile chenotice ale lui Bulgakov nu pot fi înțelese fără referire la natura și locul Sofiei sau Înțelepciunii divine în sistemul său, deoarece chenoza și în general întreaga sa hristologie sunt părți constitutive ale sintezei sale sofiologice. Conform opiniei sale, o teologie validă a chenozei trebuie să aibă ca fundament sofiologia. Aceasta este premisa generală a unei hristologii care să permită considerarea pozitivă a doctrinei Calcedonului” (FLORIN TOMOIOAGĂ, *Taina chenozei ...*, p. 244).

răspunde dragostei Lui”.¹¹⁶ Aici se manifestă în fapt conceptualitatea sa Sofiologică. Dorind să explice catafatic legătura dintre Dumnezeu și lume, Bulgakov încearcă să depășească „abisul ontologic care îi desparte”. Astfel, el ajunge la concluzia că liantul existențial care face posibilă reintegrarea omului în iubirea chenotică a Preasfintei Treimi nu se poate face decât prin intermediul Sofiei. Nefiind însă foarte clar în această privință, teologul rus precizează pe de o parte rolul cosmologic al Sofiei, nereușind însă să definească foarte clar legătura acesteia cu Sfânta Treime. Ambiguitatea explicațiilor date ar fi, după unii specialiști, rezultatul „*evoluției creatoare personale a autorului*”. Trecerea de la marxism la creștinism „*a determinat ca mai întâi să caute în filosofia idealistă și apoi în gândirea bisericească legătura care unește cerul cu pământul, pe Dumnezeu și omul*”.¹¹⁷

Revenind la specificul existențial al teologiei lui Bulgakov, trebuie avut în vedere *perspectiva liturgică a Sofiologiei sale*. Acest aspect este subliniat în mod special de părintele Andrew Louth. Pornind de la modalitatea de „*refacere a legăturii dintre Dumnezeu și creație*”, părintele Louth arată că Sofia poate fi înțeleasă drept „*fața pe care Dumnezeu și-o întoarce spre creația Sa, precum și chipul pe care creația, prin omenire, și-l întoarce spre Dumnezeu*”.¹¹⁸ Pornind de la această idee, se evidențiază legătura iubitoare dintre „*Înțelepciunea necreată*” și „*Înțelepciunea creată*”, ca specificitate a teologiei ortodoxe. Ea trece dincolo de influențele gnostice și definițiile conceptuale ale filosofiei, regăsindu-se haric în realitatea existenței euharistice. În felul acesta, folosindu-se de teologia Sfântului Irineu de Lyon, părintele Andrew Louth arată că „*pentru Bulgakov, a sluji Euharistia presupune ca această creație să-I aparțină lui Dumnezeu, o creație care nu este străină Lui, a fi creatură înseamnă deja a primi harul, o chestiune pe care cea de-a «treia imagine» a Părintelui Schmemmann pare să o sugereze: slujirea Sfintelor Taine de către Bulgakov i-a părut lui Schmemmann a fi ceva autohton, ceva înrădăcinat în chiar ființa creației. Aceasta este intuiția care stă în centrul Sofiologiei sale*”.¹¹⁹

În lucrarea „*Mielul lui Dumnezeu*”, părintele Serghei Bulgakov oferă o profundă analiză existențială a creației prin prisma Sofiologiei sale. În baza argumentelor teologiei ortodoxe, el găsește cosmosul ca lucrarea de factură divină, descoperită și susținută permanent de puterea iubirii dumnezeiești. Aceasta face ca *perspectiva liturgică a Sofiologiei sale* să străbată dincolo de tendințele autonome promovate de

¹¹⁶ Pr. ROMAN RYTSAR, *Teologia chenotică a lui Antonie Bloom*, pp. 79-80.

¹¹⁷ FLORIN TOMOIOAGĂ, *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*, p. 245.

¹¹⁸ ANDREW LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni*, p. 128.

¹¹⁹ ANDREW LOUTH, *Gânditori ortodocși moderni*, p. 130.

scolasticism. „În însemnările biblice și în credința creștină bazată pe acestea, Dumnezeu trăiește în lume și cu lumea într-o interacțiune permanentă. Nu numai că El lucrează în lume, ci, este de asemenea, numit pe baza lucrurilor din lume: El «se căiește» (de creația lumii), se mânie, se bucură și așa mai departe. Pentru a reduce aceste lucruri la antropomorfism, este de ajuns a căuta spre realitatea dumnezeiască și a înlocui cuvintele de foc ale Sfintei Scripturi cu scolasticismul semiarienilor. În *Sine Însuși*, Dumnezeu este veșnic cu dumnezeire veșnică, care este Dumnezeiasca Înțelepciune, plinătatea vieții Sale, neschimbată și prea-binecuvântată. În *Sine Însuși*, Dumnezeu este veșnic, cu dumnezeire veșnică în *Trei Ipostasuri*, dovada supremă și veșnică de iubire a Celor Trei în unitate nedespărțită. Dar Dumnezeu este deopotrivă Creatorul, care plăsmuiește viața în afară de *Sine* și locuiește în această viață din afara Sa. Realitatea acestei lumi este rânduită de Dumnezeu și de asemenea realitatea timpului acestei lumi ține tot de *Dânsul*, căci această realitate este însăși lucrul mâinilor Sale. În actul de creare a lumii, dragostea Sa smerită (kenotică) rânduieste timpul pentru El și Îl face să trăiască în timp. În acest sens, Dumnezeu ia parte la devenirea lumii: istoria ei devine istoria Întrupării și, în *I Corinteni 15, 24-28*, Sfântul Apostol Pavel arată că Dumnezeu se face toate în toți pentru lume”.¹²⁰

f. Teologia existenței în lumina Înțelepciunii dumnezeiești

Cei trei mari gânditori ai Bisericii Ruse au reușit, prin reputația câștigată, să alcătuiască un important liant între filosofie și teologie. În acest dialog îmbogățit, ei au alimentat permanent duhul mărturisitor, trăind intens oprimarea spirituală a neamului sub jugul ateismului bolșevic. Cu o dispoziție permanentă spre dialog și complementaritate, aceștia se găsesc într-o permanentă căutare a „pietrei filosofale” a Adevărului ipostatic, Fiul lui Dumnezeu înomenit. În acest demers, ei arată că Mântuitorul Hristos este începutul și realitatea ultimă a existenței creștine. Printr-Însul, calea ce părea întreruptă de șirul lung al prigoanelor și dedublărilor ideologice „*începe un nou capitol în istoria Bisericii Ortodoxe*”.

Realitatea existenței creștine dobândește, din perspectiva gândirii celor trei teologi ruși, o notă mărturisitoare. Ei se arată conștienți de valoarea jertfei împlinite până la capăt, căzând de acord ca moștenirea lor scrisă trebuie să fie în duhul Bisericii Ortodoxe. Urmând specificul epocii din care fac parte, ei popularizează tot mai clar „adevărul universal al Ortodoxiei – nu al bizantismului, nu al Răsăritului, ci al unei sinteze creștine atotcuprinzătoare și finale. Acestea nu erau doar tipare

¹²⁰ SERGHEI BULGAKOV, *The Lamb of God*, pp. 133-134.

mentale; în spatele lor, lumina renașterii spirituale în Biserica însăși, strălucește din ce în ce mai luminos – revenirea în conștiința proprie a Bisericii la sursele vitale și veșnice ale credinței creștine”.¹²¹

Cu alte cuvinte, **Vladimir Soloviov, Pavel Florenski și Serghei Bulgakov reprezintă prin ideile lor un pas important spre o teologie a dialogului.** Ei depășesc astfel vechile închistări și rețineri din epocile anterioare și odată cu ei, Ortodoxia rusă capătă mai multă îndrăzneală, câștigă în popularitate și se auto-promovează în spațiul european al teologiei de școală. Fiecare dintre cei trei lasă în urmă o notă de specificitate, esențială în ceea ce privește problematica existenței creștine. **Dacă, pe de o parte, Soloviov încearcă să justifice teantropia existenței create, Florenski se canalizează mai mult pe legătura dintre rațiune și credință. Pe de altă parte, Bulgakov oferă o amplă pledoarie a liantului de iubire dintre Dumnezeu și lume, fundamentat pe o profundă teologie a chenozei. Împreună, însă, sunt recunoscuți ca promotori ai curentului sofologic,** pe care am încercat să-l explicităm și noi în cele de mai sus, așezându-l în legătură cu tematica existenței creștine. În acest cadru, abordarea sofianică persistă în preocupările de speță tocmai prin faptul că ar *„conține ideea sau arhetipul creației, lumea divină care se află în mod supra-etern în Dumnezeu. Dumnezeu Cel întreit în Ipostasuri are o singură substanță sau natură, o singură viață și o singură auto-revelație, și această revelație a Divinității, ca existând în sine, este slava lui Dumnezeu și Înțelepciunea Sa. Însăși această înțelepciune este scopul creației”*.¹²²

¹²¹ ALEXANDER SCHMEMANN, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba engleză și prefață de pr. Vasile Gavrilă, Ed. Sofia, București, s.a., p. 420.

¹²² SERGHEI BULGAKOV, *L'Echelle de Jacob*, Paris, 1929, p. 44.

II.3. „VREAU SĂ TRĂIESC PENTRU NEMURIRE”. FEODOR MIHAILOVICI DOSTOIEVSKI ÎN CĂUTAREA LUI DUMNEZEU

a. Introducere

Domeniu cu valențe multiple, problematica existențială face notă dominantă în materie de teologie, filosofie, sociologie, genetică, anatomie, în politică, istorie, filologie sau drept. Omul, cu toate preocupările sale cotidiene, este pe de o parte imagine și tipologie pentru filosofi sau psihologi, și, pe de altă parte, icoană a Părintelui Ceresc, zugrăvită în universul veșniciei.

Atunci când vine vorba despre om, există un „iconar” cu totul aparte, care zugrăvește cu măiestrie de aproape două secole realitatea firească a existenței. Despre el s-a spus că însumează „o personalitate de răscruce în istoria literaturii universale”, că definește prin opera sa „straturile imprevizibile și indefinite ale sufletului uman”. „Conștiință frământată, supusă contradicțiilor, cu pendulări uriașe, de la socialismul topic la mistica ortodoxismului ce întrezărește eliberarea omului de răul social și moral în ispășirea prin jertfă și umilință”, Feodor Mihailovici Dostoievski a fost unul dintre cei mai mari prozatori și esești ruși, dar și un exponent original al curentului existențialist.¹²³

S-a născut la 30 octombrie 1821, în Moscova, ca descendent al unei familii de rang nobiliar. Fire înclinată spre cuvânt și slovă, Feodor reușește să parcurgă foarte repede înțeleșurile deslușite de Homer, Goethe, Schiller, Hoffmann, Moliere, Voltaire, Balzac, Shakespeare sau Dickens. Adăpându-se din acest minunat nectar al înțelepciunii, nu-i trebuie mult să-și dea seama că este făcut numai și numai pentru slovă. Astfel, va scrie până la sfârșitul vieții, transformând această preocupare într-un modus vivendi. Măiestria prin care și-a lucrat acest mare dar al scrisului, a făcut din el „cel mai profund gânditor al secolului al XIX-lea. Viziunea sa asupra lumii, de o deosebită actualitate, a fost sursă de inspirație nu numai pentru filosofia existențială, ci chiar și pentru psihanaliză sau teologie”.¹²⁴

În viața sa au existat câteva momente de răscruce, care au generat o conversie ireversibilă spre descoperirea adevărilor mântuitoare într-o existență creștină. Fire impasibil-religioasă la început, marcată de

¹²³ GABRIELA DANȚIȘ, *Scritori străini*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 159.

¹²⁴ IVAN IVLAMPİE, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Ed. Eikon, 2015, p. 61.

„câteva mici traume”,¹²⁵ tânărul Dostoievski scapă ca prin minune dintr-o ca și făcută execuție la moarte (22 decembrie 1849) și de patru ani de ocnă în Siberia (1850-1854), redescoperindu-și vocația scriitoricească prin care își va ridica monumentală moștenire. Semnează numeroase articole în cele mai cunoscute reviste literare ale Rusiei țariste, însă cea mai prolifică perioadă rămân ultimii săi cinsprezece ani de viață, când văd lumina tiparului cele mai importante romane ale sale: *„Crimă și pedeapsă”* (1866), *Idiotul* (1868), *Demonii* (1871), *Adolescentul* (1874-1875) și capodopera *Frații Karamazov* (1880).¹²⁶

Prin valoarea sa profund existențialist-creștină, lucrarea literară a marelui Dostoievski a devenit o adevărată enciclopedie de tipologii, relații, eșecuri și perspective, permanent actuale în dinamica societății omenești. Preocupările față de om vizează în mod primordial *„libertatea și iraționalitatea”* naturii umane. Acest fascinant paradox existențial marchează la tot pasul romanele sale, culegându-se cel mai bine din tipologia personajelor sale. Actualitatea gândirii sale este debordantă, tocmai prin faptul că, sub forma evenimentului romanțat, descoperim o adâncime de adevăr și de sens. Într-o lume monocromă, *„salvarea vine tot prin regăsirea chipului divin din fiecare: vindecarea este exclusiv spirituală”*. În esență, gândirea marelui Dostoievski este pătrunsă puternic de duhul evanghelic, socotind că singura cale de salvare este virtutea și credința în Mântuitorul Hristos. „Omul virtuos devine înger, cel pătimăș bestie – spune Dostoievski. Nu piroanele L-au răstignit pe Hristos, ci Iubirea! (Dragostea jertfelnică ce ne grațiază). Există luptă duhovnicească: Viața e duelul lui Dumnezeu cu diavolul, iar câmpul de bătălie sunt eu. Și încă ce război! Credința este altarul sufletului: Prin ce chipuri groaznice am trecut, cât m-a costat și cât mă costă încă această sete de a crede, care e cu atât mai puternică în sufletul meu, cu cât se găsesc mai multe argumente potrivnice. Și cu toate acestea, Dumnezeu îmi trimite uneori momente în care sunt cu desăvârșire liniștit. În aceste momente eu îi iubesc pe alții și găsesc că alții mă iubesc pe mine. În asemenea clipe m-am alcătuit un simbol de credință în care totul pentru mine este limpede și sfânt. Acest simbol este foarte simplu. Iată-l, cred că nu e nimic mai frumos, mai profund, mai simpatic, mai rațional, mai bărbătesc și mai desăvârșit decât Hristos. Și nu numai că nu este, ci mi-o spun cu dragoste geloasă, nici nu poate fi. Mai mult: dacă cineva mi-ar

¹²⁵ Amintind aici „copilăria moscovită, petrecută datorită firii sale bolnăvicioase, mult timp în spitalul tatălui său; penibili ani de colegiu în pensiune; înscrierea, împreună cu fratele său Mihail, la Școala de Inginerie Militară din Sankt Petersburg” (Lect. dr. CIPRIAN IULIAN TOROCZKAY, Conf. dr. DANIELA PREDA, „Lumini și umbre: «paradoxul Dostoievski» sau între ateism și credința în Iisus Hristos”, în Revista Teologică, nr. 1/2016, p. 108).

¹²⁶ Lect. dr. CIPRIAN IULIAN TOROCZKAY, Conf. dr. DANIELA PREDA, *Lumini și umbre: „paradoxul Dostoievski” sau între ateism și credința în Iisus Hristos*, p. 109.

dovedi că Hristos este în afară de sfera adevărului, aş prefera să rămân mai bine cu Hristos decât cu adevărul”.¹²⁷

Mesajele romanelor lui Dostoievski sunt în general centrate pe o temă biblică. În acest sens, cu ajutorul clasicelor sale tipologii, el caută permanent să descopere și să coreleze autenticul existenței create în concordanță cu finalitatea duhovnicească a vieții. Așa se face că în romanul „*Crimă și pedeapsă*” mesajul transmis de autor concordă spre minunea „*Învierii lui Lazăr din Betania*”; în „*Demonii*” descoperim „*vindecarea demonizatului din Gherghesa*” și nu în ultimul rând, capodopera „*Frații Karamazov*” ne amintește de cuvintele Mântuitorului din Evanghelia după Ioan: „*Adevărat, adevărat zic vouă că dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ, nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă*”.¹²⁸ Mai explicit în acest sens, profesorul Ion Ianoși¹²⁹ arată că „parabola grăuntelui de grâu, care murind rodește, traversează de fapt întreaga operă dostoievskiană, asemenea unui semn cuprinzător și echivalent laconic al credinței

¹²⁷ FEODOR DOSTOIEVSKI, *Nu e nimic mai frumos decât Hristos!*, <https://24pharte.ro/feodor-dostoievski-nu-e-nimic-mai-frumos-decat-hristos/>.

¹²⁸ Ioan 12, 24.

¹²⁹ Profesorul de filosofie și estetică ION IANOȘI, pe numele inițial Ioan-Maximilian Steinberger, s-a născut într-o familie evreiască la Brașov, pe 1 mai 1928. A avut o existență încercată, în perioada 1940-1944, fiind privat de dreptul de a învăța din cauza originilor sale evreiești. Cu toate acestea, ambițios din fire, urmează mai întâi o școală de meserii și reușește să se reabiliteze social, îmbrățișând doctrina comunistă. Din noua postură de membru UTC-ist și sub umbrela noului nume (Ianoși), se înscrie la cursurile Universității din Cluj. Student cu deosebite calități intelectuale, Ioan Ianoși este trimis să urmeze cursurile Facultății de Filosofie din Sankt-Petersburg, Rusia (1949-1953), unde termină ca șef de promoție pe întreaga Universitate Jdanov. În 1955 își începe pregătirea doctorală pe specialitatea Estetică. Finalizează proiectul într-un timp record (un an), începând astfel o prodigioasă „activitate de scriitor și profesor, ajutând ca referent de editură la apariția unui număr de lucrări considerate «dificile» în epocă (Jurnalul de la Păltiniș, *Epistolar* etc.)”. Ilustrul profesor de filosofie și estetică „a reprezentat cu cinste cultura română prin organizarea în 1972 a Congresului Mondial de Estetică la București. A purtat corespondență și a păstrat legături de prietenie și colaborare, de-a lungul timpului cu numeroși scriitori sau teoreticieni români de marcă, printre care Belu Zilber, Constantin Noica, Henri Wald, Alexandru Dragomir, Radu Cosașu, Gabriel Liiceanu sau Zigu Ornea. Este autorul a numeroase lucrări de filosofie, estetică, istorie literară, monografie și memorialistică, în care sobrietatea speculației se împletește cu generozitatea tolerantă a interpretării. Studiind istoria ideilor și mentalităților, eseurile lui Ianoși pledează în general pentru nuanțare și analiză, împotrivindu-se maniheismelor în gândire care au avut, pentru istoria secolului XX în special, consecințe ideologice și practice devastatoare. Vreme de peste patru decenii, Ion Ianoși a fost profesor de filosofie și estetică la Facultatea de Filosofie a Universității din București. În anul 2001, a devenit membru de onoare al Academiei Române” (vezi aici: *Ion Ianoși. O viață de cărturar*, ediție îngrijită de Vasile Morar, București, Editura ALL, 1998; *Estetică și moralitate: Omagiu profesorului Ion Ianoși la 70 de ani de viață (culegere de studii și profil spiritual)*, București, Editura Crater, 1998; *Ion Ianoși – 80*, ediție îngrijită de Aura Christi și Alexandru Ștefănescu, București, Editura EuroPress Group, 2008).

romancierului că fericirea e dobândită în durere, măreția izvorăște din umilință, moartea (fizică sau spirituală, efectivă sau simbolică) precede viața cea adevărată. Cuvintele Evanghelistului Ioan definesc nu doar calvarul lui Dimitri și Alexei Karamazov, ci și suferințele Soniei Marmeladova, Sofiei Andreieva și ale prințului Mișkin, mântuirea finală a lui Raskolnikov, Șatov și Versilov”.¹³⁰

b. „În personalitatea lui Dostoievski avem de-a face cu ceva anormal”

Iată ce afirma pentru studenții săi, într-unul din cursurile sale, marele **Nichifor Crainic (1889-1972)**.¹³¹ „Această anormalitate o înfățișează de fapt orice geniu; în sensul că e supranormal, adică e o apariție excepțională, nesimilată cu concepția comună despre omul pe care îl cunoaștem noi. La Dostoievski, însă, această anormalitate normală a geniului său se complică prin faptul că în omul Dostoievski avem de-a face cu un bolnav, cu un epileptic”.¹³² Cu toate acestea, boala lui Dostoievski este, după cei mai mulți hermeneuți, sursa inspirației sale religioase. Cu acest dat, realismul promovat de Feodor Mihailovici Dostoievski devine un „*realism fantastic*”. Cu alte cuvinte, dimensiunea adâncă a mesajului său trece dincolo de limitele experimentale ale realității, păstrându-se totuși, în forma inițială. Nichifor Crainic folosește aici o comparație plastică, asemănând materialul pe care îl lucrează Dostoievski în operele sale cu fierul. „La temperatura normală, spune Crainic, fierul are culoarea pe care o știți, gri-fer. Dacă îl introducem la o anumită temperatură, fierul se înroșește. Dar dacă îl supunem acțiunii unei temperaturi mai înalte, fierul devine alb. Va să zică, el capătă o culoare din ce în ce mai imaterială, așa putea zice, sub

¹³⁰ ION IANOȘI, *Dostoievski – Dostoievski. Tragedia subteranei; Dostoievski și Tolstoi. Poveste cu doi necunoscuți*, Ed. Universității, București, 2000, p. 221.

¹³¹ Preocuparea lui NICHIFOR CRAINIC pentru literatura lui F.M. Dostoievski este primordial legată de o serie de prelegeri susținute pe parcursul a doi ani (1926-1928) la Facultatea de Teologie din Chișinău. A revenit asupra acestei preocupări în perioada 1932-1933, predând cursul „*Dostoievski și creștinismul rus*”, pentru studenții Facultății de Teologie din București, la anii III și IV. Pe scurt, despre Nichifor Crainic, părintele profesor Dumitru Stăniloae afirma că „este cel dintâi teolog român din epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strâmt și ocolit al specialiștilor, prezentându-o, într-o formă impunătoare, atențiunii generale a lumii intelectuale (...) Nichifor Crainic înnoiește prin reactualizarea tradiției într-o teologie care se mulțumea cu câteva coji din această tradiție, primite pe calea și de multe ori prin interpretarea ocolită a teologilor apusene, săvârșind «o adevărată restaurare a teologiei românești în duhul ortodox»” (în *Gândirea*, an XIX, nr. 4, apr. 1940; vezi de asemenea, și *Nota asupra ediției* la lucrarea lui Nichifor Crainic, *Dostoievski și creștinismul rus*, Ed. Anastasia, București, 1998).

¹³² NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 54.

puterea tot mai intensă a flăcării (...) Această putere, într-adevăr genială, de a deforma mai întâi realitatea și apoi de a o transforma și de a-i da cu totul alte înfățișări, dar recunoscând în acele înfățișări cu caracter fantastic liniile esențiale ale realității, o are Dostoievski în creațiile lui literare. De aceea, citind un roman de-al lui, să nu vă pară curios că intrați dintr-o dată într-o lume aproape fantastică. El nu e ceea ce se cheamă «un romancier fantastic», care imaginează a la Jules Verne diferite lucruri pe teme date. El e un realist fantastic, în sensul real al vieții, trecând realul prin retorta geniului său – topindu-l, încălzindu-l la flacăra înaltă a geniului său – dându-i cu totul altă înfățișare, fără însă să-și piardă caracterul esențial”.¹³³ Geniul marelui Dostoievski străbate așadar, prin valorificarea creștină a existențialismului personajelor sale. Acest lucru este cât se poate de evident dacă luăm în calcul trilogia sa: *Idiotul*, *Demonii* și *Frații Karamazov*.

Început la Geneva, la 14 septembrie 1867, romanul „**Idiotul**” a fost finalizat la 17 ianuarie 1869, la Florența. Elaborarea lucrării a fost una destul de dificilă, autorul renunțând într-un moment destul de avansat la prima versiune. În cele din urmă, se declară nemulțumit de această realizare, „neexprimând nici a zecea parte din ceea ce am vrut să exprim, deși nu mă dezic de el și-mi iubesc până astăzi ideea nereușită”.¹³⁴ Lucrare de inestimabilă valoare literară, *Idiotul* aduce în prim plan o serie de personaje „din ce în ce mai contorsionate sufletește”. Eroul principal, prințul Nikolai Mișkin, „își asumă, ca pe o misiune personală, salvarea acestei ființe distruse de lumea în care trăiește, lume guvernată de atotputernicia banului și superioritatea mediocrității”.¹³⁵ El este „chipul lui Hristos (...) Însăși apariția prințului Mișkin, după mulți ani petrecuți undeva în creierii munților, departe de oameni, trebuie să amintească de pogorârea lui Hristos între oameni, în mijlocul vieții lor, măcinată de patimi josnice, diabolic de complicată”.¹³⁶ Eroul lui Dostoievski este aici „omul filocalic, în sensul că este omul iubitor de frumos prin definiție, este omul care trăiește pentru a identifica frumosul oriunde în lume și a-l semnaliza și altora. Sensul vieții sale este restaurarea chipului lui Hristos în toți cei din jur, prin identificarea frumuseții chiar și acolo unde, căzută fiind în mocirla unei societăți corupte și înecate în cupiditate și turpitudine, ea este cu greu sesizabilă”.¹³⁷ În felul acesta, „*Idiotul*” lui Dostoievski nu este în fapt un idiot, ci este ceea ce am putea spune în limbaj evanghelic „sărac cu

¹³³ NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, p. 57.

¹³⁴ ION IANOȘI, *Dostoievski ...*, p. 87.

¹³⁵ NICOLETA-GINEVRA BACIU, *Isihasmul în reflecții literare ...*, p. 273.

¹³⁶ VV. ERMILOV, *op. cit.*, p. 247.

¹³⁷ NICOLETA-GINEVRA BACIU, *Isihasmul în reflecții literare ...*, pp. 284-285.

duhul”, „modelul de creștin, după modelul suprem și inimitabil al Sfintei Evanghelii”.¹³⁸

Cel de-al doilea roman prezentat aici este „**Demonii**”. Apărută la 21 noiembrie 1961, lucrarea definește, în fapt, realitatea întunecată și proximă a „ateismului”, contemporan autorului rus. La fel ca în „Idiotul”, autorul evidențiază, în pleiada personajelor controversate, imagini și chipuri luminoase, cum ar fi de pildă aici, Episcopul Tihon. Ideea centrală a romanului cuprinde în sine morala, după care „omului în genere îi lipsește vocația răului până la capăt și că și cei mai temerari dintre cei care și-l asumă trebuie la un moment dat să abandoneze infernala cursă în care s-au lansat”.¹³⁹ Ancorat în clasică epopee a eternei reîntoarceri spre Dumnezeu, episcopul Tihon trebuie să confrunte mai întâi provocarea ateistă.¹⁴⁰ El arată că „*ateul desăvârșit ocupă penultima treaptă care precedă credinței desăvârșite*”. Cel mai grav este, după el, indiferentismul religios, starea în care omul „și-a pervertit până la cea mai de jos treaptă chipul lui Dumnezeu care i-a fost dat la creație”. Prin urmare, „pot fi catalogate două tipuri de ate: **decizii** (cei care «l-au ucis pe Dumnezeu», după spusa lui Nietzsche, adică «luptătorii» împotriva lui Dumnezeu, cei activi) și **indiferenții** (numiți de Dostoievski «căldiceii», adică cei care nici măcar nu-și pun problema existenței lui Dumnezeu, pasivii). Pentru scriitorul rus, mai vinovați sunt cei din ultima categorie, în care este inclus și Stavroghin. Cei asemenea lui nu vor putea să treacă niciodată linia ce desparte răul de bine (căci așa cum se poate și urca de la bine la rău, de la necredință la credință, conform principiului «extremele se ating»): «eu nu înțelegeam și nu simțeam Binele și Răul», mărturisește Stavroghin”.¹⁴¹

Romanul „*Demonii*” are, prin urmare, un lămurit accent mărturisitor și profetic, realizând o prefațare a regimului bolșevic ateu, care urma să se instaleze în Rusia. Poziția lui Dostoievski este prin urmare una manifest, împotriva indiferenței religioase și nihilismului ateu. Profesorul Ion Ianoși observă foarte bine faptul că „*Demonii* se asumă ca un «roman de tendință», îndreptat împotriva tendențiozității nihiliste – maximalist negatoare, de orientare socialistă/comunistă –, dar cu o vigoare artistică de necomparat cu alte multe romane antinihiliste din epocă. De astă dată, atacul partizan împotriva partizanatelor vizate se ridică la cel mai înalt nivel de împlinire. Niciun alt roman din veacul al XIX-lea nu prefigurase cu atâta pătrundere

¹³⁸ NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, pp. 87-88.

¹³⁹ VALERIU CRISTEA, *Tânărul Dostoievski*, Ed. Cartea Românească, 1971, p. 12.

¹⁴⁰ Putem să luăm în calcul aici dialogul dintre episcopul Tihon și Stavroghin cu privire la argumentele credinței în Dumnezeu.

¹⁴¹ Lect. Dr. CIPRIAN IULIAN TOROCZKAY, Conf. Dr. Daniela Preda, *Lumini și umbre ...*, p. 112.

mecanismele disoluției totalitare din secolul al XX-lea; iar ideologii staliniști, care s-au încăpățânat să nu recunoască evidența, negând în totalitate și violent profețiile romanului, ar trebui să recunoască măcar eroarea, în beneficiul unor judecăți nuanțate”.¹⁴²

Cel de al treilea roman dostoievskian la care vom face trimitere în lucrarea de față este cunoscutul „**Frații Karamazov**”. În legătură cu existențialismul promovat de autor, această operă are menirea „să însumeze toate temele și ideile majore expuse în secțiunile precedente ale operei și să finalizeze familiile tipologice de personaje, deja existente în megatext, prin câte un chip emblematic, de neuitat, construit în afara timpului și a determinărilor istorice de orice fel”.¹⁴³ Aici, prin chipul duhovnicesc al părintelui Zosima, Dostoievski reușește să ofere o descriere magistrală asupra *principalelor coordonate filocalice din spiritualitatea rusă*. În fapt, el are în vedere pe marele Paisie Velicovski, întemeietorul neo-isihasmului, restauratorul și reformatorul tradițiilor isihaste, între care „tradiția stareților ocupă un loc de primă importanță”. Iată ce spune în acest sens: „Se pare că stăreția ar fi renăscut la sfârșitul secolului trecut datorită unui vestit anahoret, Paisie Velicovski, și a ucenicilor acestuia, deși până astăzi – adică într-un răstimp de aproape o sută de ani – nu și-au însușit-o decât prea puține mănăstiri, ba chiar a fost supusă persecuțiilor ca o inovație străină Rusiei. La noi înflorise mai ales în faimosul schit Kozelskaia Optina. Cum și cine o făcuse să pătrundă la noi în mănăstire, n-aș putea să spun, dar până la vremea în care se desfășoară povestirea de față, se perindaseră trei generații de stareți, iar cuviosul Zosima, ultimul dintre ei, măcinat de boală și șubred, era cu un picior în groapă și nu se știa încă cine avea să-i ia locul”.¹⁴⁴

Alături de părintele său duhovnicesc, starețul **Zosima**, Alioșa Karamazov ia parte la „ceea ce s-ar numi, un proiect de isihasm”. Ucenic apropiat al acestuia, el este trimis „în lume pentru a-i împăca și a-i uni pe oameni. În fibra sa cea mai adâncă, el are înscris unul din principiile de bază ale creștinismului: nu judeca niciodată pe nimeni, motiv pentru care toți se simt bine în preajma lui și i se confesează. În momentul morții lui Zosima, credința i se clatină în suflet, dar apoi, convingerea sa că dragostea (despre care vorbea starețul său) este mai puternică decât moartea triumfă, și Alioșa, rămas credincios idealurilor sale și ale starețului său, propovăduiește iubirea activă în lume, și rămâne o promisiune de evoluție luminoasă, într-un roman spectaculos, care nu a

¹⁴² ION IANOȘI, *Dostoievski ...*, p. 135.

¹⁴³ NICOLETA-GINEVRA BACIU, *Isihasmul în reflecții literare ...*, p. 330.

¹⁴⁴ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, trad. din rusă de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Ed. Pentru Literatură Universală, București, 1965, pp. 37-38 (I, I, V).

mai fost scris niciodată. El este încredințat de către părintele său duhovnicesc unui călugăr, *tobă de carte*, care se distinge în roman ca apărător al noii rânduieli monahale și care se numește Paisie (ca și *Paisie Velickovski*), în timp ce dezvoltarea sa ulterioară, ca fascinant personaj dostoievskian este încredințată unei taine pe care n-o vom dezlega niciodată”.¹⁴⁵

Luată în ansamblul ei, capodopera „*Frații Karamazov*” însumează o „viziune de apoteoză” a Rusiei lui Dostoievski. „În acest roman, spune Nichifor Crainic, e, prin urmare, întrupată concepția lui Dostoievski, simbolizată prin cele trei Rusii: o **Rusie naturală**, alcătuită din bine și rău, amestecate fără conștiința deplină a ceea ce trebuie să facă și ce nu. Rusia aceasta naturală e simbolizată în patimile lui Dimitri. Pe urmă e **Rusia** cealaltă, **intelectuală**, dar deraiată de ideea filosofică raționalistă și politică, revoluționară, pe care am văzut-o întrupată în romanul *Demonii* și care apare aici prin Ivan Karamazov. Cei doi eroi ai romanului, Dimitri – Rusia naturală și Ivan – Rusia intelectuală, deraiată, nu sfârșesc bine: unul dispare în închisoare, celălalt în nebunie. Un singur erou rămâne întreg la sfârșitul romanului, Alioșa. Gata să ducă pe umerii lui marea misiune de încreștinare, pe care i-a sădit-o în suflet starețul Zosima. În acest simbolic Alioșa întrupează Dostoievski tot ce a putut să cugete el mai bun despre o lume și o societate creștină viitoare, despre o **Rusie regenerată**, mântuită prin puterea Evangheliei”.¹⁴⁶

c. Nikolai Berdiaev despre „filosofia lui Dostoievski”

Foarte legat de perspectiva existențialistă a lui Dostoievski, marele gânditor rus Nikolai Berdiaev realizează o memorabilă exegeză filosofică centrată pe coordonatele gândirii sale. „Filosofia lui Dostoievski” reprezintă astfel o veritabilă evaluare „pnevmatologică” a dialecticii dostoievskiene.

În lumea ideilor lui Feodor Mihailovici, celebrul său exeget descoperă „un adevărat ospăț al cugetării”, cuprinzând în sine învățătura despre lume, despre om, despre dinamica existenței și devenirii sociale, despre absența, lipsa, abstractul sau necesitatea redescoperirii credinței în Dumnezeu. Geniul său își găsește cu greu termen de comparație, putând fi asemănat poate cel mult cu „Shakespeare, mintea uriașă a Renașterii”. Cititorul descoperă în creațiile sale „o nouă lume”, care „redă omului profunzimea sa spirituală”. Această regăsire duhovnicească începe din „sfera religios-bisericească” și presupune „o întoarcere înăuntru, spre profunzimile spirituale, spre experiența spirituală,

¹⁴⁵ NICOLETA-GINEVRA BACIU, *Isihasmul în reflecții literare ...*, p. 355.

¹⁴⁶ NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, p. 95.

înseamnă o redare către om a propriei profunzimi spirituale, o falie în realitatea închisă, «materială» și «psihologică». Pentru romancierul rus „omul nu este numai o ființă «psihologică», ci și una spirituală. Spiritul nu este în afara omului, ci în interiorul său”, unde Îl descoperă pe Hristos „prin suferință și prin libertate”.¹⁴⁷

În exegeza dăruită marelui său înaintaș, Nikolai Berdiaev identifică o serie de teme predilecte pe care se structurează „Filosofia lui Dostoievski”. Prima dintre ele este „**omul**”. Acest lucru confirmă în fapt, aplecarea acestuia spre existențialismul creștin, temă recurentă de altfel, și în gândirea lui Berdiaev. Prin urmare, omul lui Dostoievski este „un microcosmos, centrul existenței, soarele în jurul căruia se învârt toate. Totul este în om și pentru om. În om se află misterul vieții universale. A rezolva problema omului înseamnă a rezolva problema lui Dumnezeu”.¹⁴⁸ Pastelul descrierilor sale, dăruit cu grijă în romanele sale către fiecare personaj în parte, punctează la modul afirmativ această observație. Mai mult, antropologia sa se convertește uneori într-o „antropologie isihastă”.¹⁴⁹ Prima parte a romanului „*Frații Karamazov*” are un capitol foarte interesant, intitulat pe scurt „*Stareții*”. Avem în primul rând aici integrarea personajului Alioșa în contextul unei căutări, dovedită în cele din urmă a fi benefică din perspectiva unei necesare redescoperiri a omului, în general, prin credință. Iată aici o mostră de text: „*Se va găsi poate cineva care să spună că Alioșa era, de fapt, un om limitat și incult, că n-a mai apucat să-și termine studiile, etc. Este adevărat că n-a isprăvit școala; ar însemna totuși să-l nedreptățim peste măsură, socotindu-l cumva mărginit sau prost. Nu pot decât să repet ceea ce spuneam mai înainte, și anume că, dacă Alioșa luase calea mănăstirii, o făcuse numai pentru că în momentul acela era singura cale spre care fusese cu deosebire atras, oferind un ideal sufletului său zbuciumat, acela de a ieși din beznă la lumină*”.¹⁵⁰

Tema omului și a existenței sale devine incompletă fără datul **libertății**. Într-un context mai larg, de la libertatea individuală, Dostoievski găsește foarte repede puntea de legătură cu libertatea cosmică. „Toate romanele sale sunt tragedii ale libertății umane. Omul începe să-și manifeste rebel libertatea, gata de orice suferință, de nebunie, numai să se simtă liber. În același timp caută libertatea ultimă, capitală”.¹⁵¹ Există, așadar un drum al libertății, pe care peregrinul se

¹⁴⁷ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere din limba rusă de Radu Părpăuță, Institutul European, Iași, 1992, pp. 22-23.

¹⁴⁸ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, p. 24.

¹⁴⁹ NICOLETA-GINEVRA BACIU, *Isihasmul în reflecții literare ...*, p. 257.

¹⁵⁰ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, roman în patru părți și epilog, traducere și note de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Ed. Polirom, 2011, p. 38.

¹⁵¹ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, p. 42.

poate regăsi sau se poate pierde. Pe adevărata cale, Cel ce este „Calea, Adevărul și Viața”,¹⁵² Se dăruiește pe Sine, ca prin Sine omul să ajungă la adevărata libertate.¹⁵³ „În această adoptare liberă a lui Hristos – explică Berdiaev – constă calitatea de creștin, tot sensul actului credinței, care este un act de libertate. Calitatea de om presupune recunoașterea a două libertăți: libertatea binelui și răului, și libertatea întru bine, libertatea în alegerea Adevărului și libertatea pentru Adevăr”.¹⁵⁴ Aici se impune o observație necesară, în baza căreia Dostoievski și-a calibrat personajele în cele mai multe situații, anume raportul dintre libertate și har. Rațional, aceasta este o problemă destul de delicată și cu greu de explicat. Abordarea romancierului rus este însă una de factură existențială, culeasă „direct din creația vieții, din curaj, din caracterul dumnezeiesc al vieții însăși. Cugetarea sa se dezvoltă direct, ca un abur care se ridică din căldura proaspătă și vie a vieții. Nu e o cugetare care să enunțe formule raționale, ca și cum ar fi elaborată într-un cabinet de filosofie. De aceea, aceste probleme ale libertății în afară, sau ale libertății fără har, sunt, pentru el, probleme ale vieții însăși, iar nu ale filosofiei. Pentru el, problemele filosofice nu se rezolvă decât în actele pe care eroii le fac”.¹⁵⁵

O altă temă prezentă în desfășurarea gândirii dostoievskiene este aceea a **răului**. El decurge exclusiv din libertate, fără de care nu are rădăcină. Cu alte cuvinte, el socotește că „libertatea, ajunsă la arbitraritate, duce la rău, răul – la crimă, crima – inevitabil, la pedeapsă”. Pedeapsa este bineînțeles, materializată în **suferință**. În fața numeroaselor încercări ale vieții sale, Dostoievski nu a încetat niciodată să fie „un umanist sentimental, dulceag și plin de slăbiciune”. Convingerea lui a fost aceea că suferința are, dincolo de toate, „o forță mântuitoare”. Cu toate că suferința e legată de rău și răul e legat de libertate, „calea libertății” rămâne pentru totdeauna și „calea suferinței”. Există, pe de altă parte, și ipoteza că „fără libertate, nu există suferință”, în sensul drastic al privării de aceasta. Cu toate acestea, Dostoievski rămâne un „apologet al libertății” și de aceea „el propune omului să ia suferința drept o consecință inevitabilă. Cruzimea lui Dostoievski e conexă cu această accepție a libertății dusă până la capăt”.¹⁵⁶ Aici intervine geniala „*Legendă a Marelui Inchizitor*”, pe care o vom analiza în cele ce urmează.

Imaginile existențialiste, construite pe baza acestor

¹⁵² cf. In. 14, 6.

¹⁵³ „Adevărul vă va face liberi” (cf. In. 8, 32).

¹⁵⁴ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, p. 43.

¹⁵⁵ NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, pp. 103-104.

¹⁵⁶ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, pp. 69-70.

întrepătrunderi, converg spre un maiestuos elogi pe care Dostoievski îl aduce suferinței. De aici rezultă cea mai importantă temă a romanelor sale, și anume „**iubirea**”.¹⁵⁷ Iubirea creștină este cea care întotdeauna înnobilează suferința și îi dă sens. Să ne amintim aici de evenimentul în care avva Zosima își trimite ucenicul, pe Alioșa, la „marea slujire a lumii”. Aducându-i aminte de cuvintele Domnului,¹⁵⁸ starețul îi spune ucenicului că „va avea mult de suferit până să revină în lăcașul sfânt și că va avea mult de lucru”. Pentru a scăpa de orice gând ispititor, avva îl mai învață pe ucenic să-și „caute fericirea în durere”. Prin urmare, sfatul este unul foarte simplu și eficient: „*păstrează-l pe Hristos în tine, El te va ajuta*”.¹⁵⁹

d. „Legenda Marelui Inchizitor”¹⁶⁰ sau despre „povara libertății” După **Nikolai Berdiaev, (1874-1948)**¹⁶¹ acest episod, creionat atât de bine în dialogul dintre Ivan și Alioșa Karamazov, reprezintă pe departe „piscul creației lui Dostoievski” și „încununarea dialecticii sale”. Această imagine dăruită pe de-a-ntregul libertății și spiritului uman, „rămâne și astăzi o enigmă. Rămâne neclar de a cui parte este cel care povestește Legenda și de a cui parte e însuși autorul”. Cert este că, cea mai profundă interpretare a ei este pusă „pe seama libertății umane”. Ea definește un

¹⁵⁷ „Devine din ce în ce mai limpede că, în cazul în care suferința și boala n-ar exista, ele ar trebui inventate. Căci lumea este de neconceput în afara suferinței, în afara bolii și a viului – posibile surse ale vieții și ale frumuseții. Ale unui anumit gen de frumusețe” (AURA CHRISTI, *Dostoievski – Nietzsche. Elogiul suferinței*, ediția a II-a, Ed. Ideea Europeană, București, 2017, p. 406).

¹⁵⁸ „În lume necazuri veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea” (In. 16, 33).

¹⁵⁹ „În suferință e ideea, îi spune Porfiri rătăcitului Rodion. Frumusețea crescută din subteranele suferinței poate stăpâni lumea, dar refuză să fie stăpânită, ea însăși, de lume – este unul dintre motivele-cheie, pe marginea căruia meditează prințul Mișchin, recunoscând, în cele din urmă că nu este pregătit. El, tocmai el, care umește aproape totul spre imposibilul transformat în șansă și vorbește, ca și când ar da, clipă de clipă, un examen nou în fața întregului Univers. Ca și cneazul Mișchin, Alioșa Karamazov stă în fața imposibilului, de parcă s-ar afla în fața unei uși larg deschise. E de ajuns să urmărești modul în care cei doi eroi lucrează «materialul viu» din preajma lor, ca să rămâi gură-cască la porțile imposibilității de a-l schimba, eforturile lor de a-și continua marea lucrare încăpățanată dându-ți de lucru” (AURA CHRISTI, *Dostoievski – Nietzsche. Elogiul suferinței*, p. 408).

¹⁶⁰ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, Ed. Polirom, București, 2011, pp. 314-338.

¹⁶¹ Marele filosof rus *Nicolai Berdiaev* este legat de Dostoievski prin existențialismul creștin pe care îl promovează. Fără prea multă greutate și din felul cum apreciază opera înaintașului său am putea spune că, în mare măsură, ideile sale se regăsesc inspirate din filosofia dostoievskiană. Îl descoperă pe Dostoievski la numai 14 ani, adăugându-l unor lecturi de edificare existențială, în care se regăsesc de asemenea, operele lui Kant, Hegel, Voltaire, Schopenhauer, Tolstoi sau Soloviov. Lucrarea de față reprezintă una dintre cele mai valoroase erminii ale „filosofiei creștine”, desprinsă din opera marelui romancier și gânditor al pravoslavniciei Rusii (vezi pe larg: NIKOLAI BERDIAEV, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filosofică*, traducere din rusă de Inna Cristea, Ed. Humanitas, București, 1998).

moment de răscruce, un timp fatidic în care omul trebuie să aleagă drumul ireversibil al existenței sale: împreună cu Hristos sau fără Hristos și de unul singur. În consecință, dacă avem în față o „legendă despre libertate”, aceasta trebuie să se adreseze implicit libertății. „Lumina iradiază în întuneric. În sufletul ateistului revoltat, Ivan Karamazov, sălășluiește lauda către Hristos. Destinul omului îl atrage inevitabil fie spre Marele Inchizitor, fie spre Hristos. Este absolut necesar să aleagă. Nu există a treia ieșire. A treia este doar starea tranzitorie, starea abia deslușită a ultimelor frontiere. În sistemul Marelui Inchizitor, arbitrul duce la pierderea și negarea libertății spiritului. Iar libertatea poate fi dobândită doar prin Hristos”.¹⁶² Pe de altă parte, mesajul transmis de Dostoievski, fundamentat așa cum am văzut pe valoarea libertății și spiritului uman, este transpus în plan general, devenind o analiză caustă a catolicismului istoric și socialismului ateu, care tocmai băteau la ușă.

Evenimentul cuprins în romanul *Frații Karamazov* descrie, așadar, un dialog dintre Ivan și Alioșa, despre „*existența lui Dumnezeu*”. Fratele cel mare își intitulează descrierea sau poemul „*Marele Inchizitor*”. Intriga se desfășoară în Spania, la Sevilla, pe vremea Inchiziției. Mântuitorul apare în această perioadă grea, când oamenii erau arși pe rug ca eretici. Apariția Sa este plasată înainte de Parusie (cea de-a doua venire), fiind socotită doar de moment. Cunoscând că este Domnul, mulțimile încep să freamăte, se strâng în jurul Său, iar El îi binecuvântează și le vindecă bolnavii, înviind chiar o copilă din morți. Apare imediat Marele Inchizitor, însoțit de ostași și-L arestează. În temniță, Hristos înlănțuit este supus unui rechizitoriu surd, din gura sa auzindu-se numai tăcere. Inchizitorul pune întrebările și tot el răspunde. În cuvintele lui revine recurent tema libertății, mânată de reproșul posibilității unei revigorări a acesteia în fibra omului restaurat, prin revenirea Mântuitorului în lume. Reacția Inchizitorului este radicală: pentru că a venit în lume să-i redea omului darul libertății, Hristos trebuie să fie de data acesta ars pe rug. „*De ce ai venit să ne tulburi? Căci venirea Ta nu face decât să ne tulbure, cred că-Ți dai seama. Știi tu ce o să se întâmple mâine? Eu nu te cunosc și nici nu vreau să știu dacă ești Tu acela sau semenii numai cu El; oricum ar fi, mâine am să Te osândesc și am să te ard pe rug, ca pe cel mai nelegiuit dintre eretici, și ai să vezi atunci cum norodul, care azi Ți-a sărutat picioarele, la un singur semn al meu, se va repezi să adune tăciuni împreună în jurul rugului Tău, știi Tu asta? Da, poate că știi*”.¹⁶³

Orizontul nihilist din discursul Marelui Inchizitor nu mai are

¹⁶² NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, pp. 124-125.

¹⁶³ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, p. 319.

nimic în comun cu Hristos și cu darul libertății Sale, revendicându-și tovărășia lui Antihrist. Dostoievski vede în acest naufragiu spiritual eșecul deplin al *catolicismului cezaro-papist*. În acest sens, Nikolai Berdiaev arată că „taina Marelui Inchizitor rezidă în faptul că el nu este cu Hristos, ci cu Antihrist: «Noi nu suntem cu Tine, ci cu el, ăsta e tot secretul nostru?». Spiritul Marelui, spirit care L-a substituit pe Hristos cu Antihristul, a căpătat diferite ipostaze de-a lungul istoriei. Sistemul catolic al cezaro-papismului, ce preface Biserica în stat, este, pentru Dostoievski, unul dintre chipurile duhului Marelui Inchizitor.¹⁶⁴ Același duh îl poți descoperi și în ortodoxismul bizantin, în orice cazarism sau imperialism. Însă statul care-și recunoaște limitele, nu este o expresie a Marelui Inchizitor, nu îngrădește libertatea spiritului. De-a lungul destinului său istoric, creștinismul a fost mereu supus ispitei abdicării de la libertatea spiritului. Nu i-a fost ușor umanității creștine să păstreze credibilitatea libertății creștine. Într-adevăr, nimic nu l-a frământat pe om și nu l-a chinuit mai mult decât libertatea”.¹⁶⁵

Argumentele Inchizitorului se leagă de cele trei ispitiri din pustiul Carantaniei, aducând în mod vehement reproșul repingerii acestora de către Mântuitorul Hristos. Prin faptul că a refuzat propunerea diavolului de a transforma pietrele în pâini, plătind astfel prețul libertății noastre de a primi ca hrană „Cuvântul lui Dumnezeu”, Inchizitorul invocă înclinația păcătoasă a omului spre cele stricăcioase, pentru care ar fi în stare să-și vândă libertatea. Pentru el, „sufletul omenesc nu cunoaște altă grijă mai chinuitoare decât aceea de a găsi cui să-i încredințeze mai degrabă harul libertății cu care această nefericită faptură se naște pe lume. Numai acelaia, însă, care va izbuti să-i împace conștiința, îi va fi dat să pună stăpânire pe libertatea lui. Emblema ce Ți s-a oferit odată cu pâinea avea toți sorții de izbândă; dă-i pâine și omul ți se va supune fără greș, e cea mai sigură cheazășie; dar dacă în același timp cineva – nu Tu, altcineva – s-ar întâmpla să-i prindă în mreje conștiința – o, atunci să știi, e-n stare să se lipsească până și de pâinea cu care îl îmbii și să-l urmeze pe acela care va fi izbutit să-i subjuge cugetul”.¹⁶⁶

¹⁶⁴ „Făcând încă o dată rezervele noastre în ceea ce privește punctele de critică în care el se inverșunează împotriva catolicismului, trebuie să constatăm că, în ceea ce privește cultura occidentală, luată în întregime ea, critica lui Dostoievski e justă. Nu în ceea ce privește catolicismul în special, dar în ce privește, în general, cultura occidentală așezată pe principii materialiste, pe principiul materialist al rațiuni autonome umane. Exagerările față de catolicism vin din faptul că, această scriere a lui e un pamflet. Știți că în ordinea literară pamfletul e ceea ce în ordinea plastică e caricatura; se întemeiază pe exagerări; e o realitate exprimată în formă exagerată. Fără îndoială că, în ceea ce privește catolicismul, exagerările lui Dostoievski vin și din alt motiv, din cauza formei literare” (NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, p. 171).

¹⁶⁵ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, p. 130

¹⁶⁶ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, pp. 324-325

Cea de-a doua ispitire, de a se arunca de pe aripa templului, aduce reproșul privării oamenilor de minuni. Refuzând de asemenea, și posibilitatea de a Se coborî de pe cruce, Mântuitorul îi dăruiește omului posibilitatea de a fi liber în credința sa. Prin urmare, nu *minunea* este cea care-l ridică la cunoașterea adevărului revelat, ci într-adevăr, libertatea sufletului în actul de credință. „Ceea ce doreai Tu cu ardoare era o dragoste liberă, iar nu extazul unui rob fascinat de puterea ce i-a vârat pe veci frica în oase”, mai spune Marele Inchizitor.¹⁶⁷

Sub oferta unor garanții juridice, omul inchiziției este ademenit să-și dizolve libertatea spiritului în norma juridică a bisericii. Autoritatea religioasă înlocuiește prețul plătit cu sânge pe Golgota, Marele Inchizitor dorind astfel „a preschimba Răstignirea într-o putere coercitivă a lumii. Pe această cale, Biserica acceptă mereu statul, *sabia cezarului*”.¹⁶⁸ Aceasta este în fapt, cea de- a treia propunere refuzată de Mântuitorul Hristos în pustie. Cu toate acestea, „rânduiala bisericească începe să capete un caracter juridic, viața Bisericii se supune unor norme juridice înrobitoare. Nu înseamnă asta că Hristos trebuie să coboare de pe cruce pentru a putea crede în El? Iraționalul crucii, taină a adevărului răstignit, nu este o probă, nici o constrângere logică sau juridică. Caracterul juridic și rațional al adevărului lui Hristos duce libertatea în constrângere. Dostoievski rămâne credincios adevărului răstignirii, religiei Calvarului, adică religiei libertății. Iar destinul istoric al creștinismului a conturat această nouă credință. Creștinismul lui Dostoievski este unul nou, deși rămâne credincios adevărului inițial creștin”.¹⁶⁹

„*Duhul Marei Inchizitor*” trece prin vocea lui Dostoievski de la persoană la sistem, găsim și posibilitatea de a se „manifesta deopotrivă la dreapta extremă și la stânga extremă”. Compatibilitatea acestor concepte de *sine-libertatae* se poate identifica foarte ușor la „revoluționari și socialiști”. O politică plină de compasiune pentru oameni nu face decât să promoveze răul sub „chipul binelui”. „Ademenirea e de natură antihristică. Temelia antihristică nu se vede imediat, nu e grosieră; e un rău de tip nou, amăgitor, rafinat, se prezintă

¹⁶⁷ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, p. 327.

¹⁶⁸ „Noi am primit de la el Roma și sabia lui Cezar, decretându-ne stăpânii pământului, singurii lui împărați, deși nici până astăzi n-am apucat să ne desăvârșim lucrarea începută (...) Și cu toate acestea, Tu ai fi putut să primești pe loc sabia lui Cezar, pentru ce ai lepădat de la Tine acest ultim dar? Primindu-l, ai fi împlinit toate năzuințele oamenilor pe pământ: le-ai fi dat un stăpân căruia să i se închine, căruia să-i încredințeze pornirile lor conștiente, și le-ai fi pus la îndemână mijlocul de a se uni cu toții laolaltă într-un furnicar în care nu încap conflicte, fiindcă necesitatea alăturării este cea de a treia și ultima pricină de fărâmare pentru oameni” (F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, p. 329)

¹⁶⁹ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, pp. 131-132.

întotdeauna sub masca binelui. Răul antihristic seamănă întotdeauna cu binele creștin, există mereu pericolul amestecului, al substituirii. Chipul binelui începe să se dedubleze, se confundă cu cel al Antihristului”.¹⁷⁰

Dincolo de faptul că Dostoievski a tras acest important semnal de alarmă, atât pentru Biserică, cât și pentru societate, contemporanii săi au ignorat „ispitirea răului antihristic”. Mințile luminate, dar și oamenii de rând au preferat complacerea și acceptarea sumativă a celor „trei ispitiri” în locul „libertății primordiale a spiritului”. Mai mult, „Dostoievski a fost sursa spirituală a curentelor religios-apocaliptice în Rusia. De numele lui se leagă și toate formele de neocreștinism. El a fost cel ce a dezvăluit noi seducții care pândesc asemenea curente apocaliptice ale gândirii ruse; a prevăzut apariția răului atât de rafinat, atât de greu de recunoscut. Dar el însuși nu a fost pe deplin liber față de aceste seducții. Ceea ce rămâne peren este însă orizontul deschis de Dostoievski: adevărul despre om, despre destin și libertatea lui”.¹⁷¹

În ansamblul prezentării de față, putem conchide prin a afirma cu convingere, că Feodor Mihailovici Dostoievski este un veritabil apostol al noului spirit mărturisitor al Bisericii. Ideile sale sunt astăzi la fel de actuale, constituind teme de cercetare pentru Apologetica Ortodoxă. Viziunea sa antropocentrică ridică întrebări și totodată oferă soluții. În diversele tipologii pe care le adună în romanele sale, Dostoievski reușește să prezinte de o manieră foarte complexă periplul fascinant al ființei umane din această lume spre Împărăția lui Dumnezeu. Libertatea rămâne, însă, cea mai frumoasă actualizare a existenței noastre împreună cu Mântuitorul Hristos, sau laolaltă cu duhul răvășitor al lumii.

¹⁷⁰ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, pp. 132-133.

¹⁷¹ NIKOLAI BERDIAEV, *Filosofia lui Dostoievski*, p. 140.

II.4. OMUL ÎN „BUCURIA DUHULUI SFÂNT”, DUPĂ SFINȚII SERAFIM DE SAROV ȘI IOAN DE KRONSTADT

a. Introducere

În duhul unei tradiții milenare, viața Bisericii a fost puternic marcată de problematica existenței umane, o realitate de interferență și dialog între teologie și filosofie. Fără să folosească vreun sistem silogistic și fără să ofere răspunsuri conceptualizate, dinamica liturgică a vieții sacramentale, ne descoperă la modul concret, soluții și ne prezintă modele creștine de autentică viețuire. Vorbim aici despre o altfel de filosofie, marcată la fiecare pas de aura binecuvântată lucrării Duhului Sfânt și harului dumnezeiesc, despre o realitate vie a virtuților creștine (smereniei, ascultării, lepădării de sine, rugăciunii neîncetate). De aceea, pentru ca fiecare creștin să aibă posibilitatea să ajungă cât mai sus în această trăire duhovnicească, Biserica rânduiește două posibilități de devenire întru Hristos: o înfățișare sensibilă și una mai presus de simțuri. În primă instanță, existența creștină se zidește după rânduiala unei mistagogii liturgice, sprijinindu-se în special pe Sfintele Taine, pentru ca mai pe urmă, prin curățire de patimi, iluminare și desăvârșire duhovnicească să ajungă la unirea mistică cu Dumnezeu.¹⁷² Vom încerca, în cele ce urmează, să identificăm două astfel de exemple, desprinse din tradiția Bisericii Pravoslavnice Rusești, două icoane actuale de sfinți: Serafim de Sarov și Ioan de Kronstadt.

b. Duhul pravoslavnic

Creștinismul rus se afirmă oficial ca entitate în cea de-a doua jumătate a secolului al X-lea, fiind legat de numele și lucrarea Sfântul Vladimir, conducătorul Kievului. Cu toate acestea, razele luminate ale credinței în

¹⁷² „Prima înfățișare o formează unirea cu Hristos sau participarea la viața în Hristos prin mijlocirea formelor simțite, pe care ni le pune la îndemână Biserica, ceea ce formează la un loc *Mistica liturgică*, cuprinsă pe scurt în această definiție: «Simțirea cea mai presus de simțuri a prezenței adevărate a lui Hristos, prin mijlocirea formelor materiale» (apă la Botez, untdelem sfințit la Mirungere și Sfântul Maslu, pâine și vin la Sfânta Euharistie). Este cale coborâtă la nivelul slăbiciunii omenești (care nu se poate ridica întotdeauna cu ușurință în planul cel mai presus de simțuri al vieții duhovnicești), dar totuși absolut necesară atât marii majorității a credincioșilor, care continuă să rămână până la sfârșitul vieții în acest cadru, cât și eroilor credinței, care, prin osteneți în majoritatea cazurilor mai presus de puterile omenești, râvnesc și chiar purced a se înălța la forma cea curată a misticii, unde unirea cu Dumnezeu se înfăptuiește direct, fără mijlocirea nici unei forme simțite, rămânând, cu toate acestea, încadrați în viața duhovnicească de obște” (Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov. Viața, nevoințele și învățăturile*, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2010, p. 11).

Hristos pătrunseseră pe aceste meleaguri cu mult înainte. Un rol important l-au avut aici legăturile pe care strămoșii rușilor de astăzi le aveau cu Imperiul Bizantin, aflat în acea perioadă la apogeul său economic, cultural și spiritual. De aceea, părintele Alexander Schmemmann afirmă foarte clar că „lucrarea Sfântului Vladimir nu a fost în esență doar un început, ci finalizarea unui proces destul de lung, victoria unei anumite tendințe în concepția statului despre sine. Oricât de atașat de păgânism ar fi fost personal prințul, așa cum relatează cronicile, ezitarea sa lungă în alegerea unei religii, misiunile sale în diferite țări și alegerea finală a creștinismului grec, constituie dovada că botezul Rusiei, la fel ca cel al Bulgariei înaintea sa, a fost înțeles, în primul rând, ca o problemă de stat și a demonstrat ajungerea Rusiei la maturitate și disponibilitatea acesteia de a fi inclusă în tradiția creștină a lumii medievale”.¹⁷³

Argumentul istoric al apariției creștinismului pe meleagurile Rusiei de astăzi este detaliat de celebra „Cronică a lui Nestor”.¹⁷⁴ Autorul acestei magistrale lucrări își doarme somnul de veci în Marea Lavră a Peșterilor (Pecerska) de lângă Kiev. Însemnările lui fac, prin urmare, dovada concretă a momentului de coeziune, fundamentat pe credința ortodoxă, din existența socială a descendenților vikingului Rurik. Așadar, „mărturia lui Nestor despre apariția creștinismului în anul 988, cu doar șaptezeci de ani înainte de nașterea cronicarului, îi atribuie marelui cneaz Vladimir primii pași cruciali pe calea creării unei națiuni unificate și a unui stat suveran. Adoptarea ortodoxiei grecești ca religie oficială, a îndreptat Rusia kieveană pe o traiectorie care a modelat identitatea națională a Rusiei până în zilele noastre”.¹⁷⁵

Ortodoxia rusă aduce cu sine matricea unei vorbiri și scrieri

¹⁷³ ALEXANDER SCHMEMANN, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba engleză și prefață de pr. Vasile Gavrilă, Ed. Sofia, București, 2003, p. 364.

¹⁷⁴ Mărturia parafrazată mai sus de părintele SCHMEMANN o găsim consemnată pe larg după cum urmează: „Când ajunseră în țara lor (...) ei ziseră: «Am fost mai întâi la bulgari și am văzut cum se închină ei în templele lor, anume în moschee. Ei stau în picioare neîncinși; se apleacă, se așază, privesc în dreapta și în stânga ca nebunii; nici o veselie nu e la ei, ci tristețe și un miros nesuferit (...) Și ne-am dus și la germani și am văzut de mai multe ori celebrându-și serviciul lor divin în biserică și n-am văzut nimic frumos. Și ne-am dus la greci și ne-au condus acolo unde se închină la Dumnezeul lor și nu mai știam dacă ne găsim în cer ori pe pământ; căci pe pământ nu se află nicio atare privește, nicio atare frumusețe (...) Acolo Dumnezeu locuiește în mijlocul oamenilor; și slujba lor este mai minunată decât în oricare altă țară»” (*Cronica lui Nestor*, în SERGE A. ZENKOVSKY (ed.), *Medieval Russia's Epics, chronicles and tales*, Dutton, New York, 1963, traducere în limba română și comentarii de G. Popa-Lisseanu, Tipografia Bucovina, ed. I.E. Torouțiu, București, 1935, pp. 97-98).

¹⁷⁵ MARTIN SIXMITH, *Rusia – un mileniu de istorie*, traducere din engleză de Eugen Popa și Justina Bandol, Ed. Humanitas, București, 2011, pp. 27-28.

articulate prin jertfa *Sfinților Chiril și Metodiu*,¹⁷⁶ reușind ca astfel să se imprime ireversibil în „conștiința rusă”. Mai mult, în lupta cu timpul și cu istoria, credința ortodoxă a rușilor iese de fiecare dată la suprafață. Prin urmare, „conștiința că a fi rus și a fi ortodox reprezintă unul și același lucru este încă vie, fiind invocată mai mult ca niciodată după șaptezeci de ani de comunism. Soljenițin nu poate accepta ca un rus să părăsească ortodoxia pentru o altă confesiune creștină, fără a fi obligat să renunțe totodată la calitatea de rus (...) Cine merge la altă Biserică este eretic, iar ereticii nu sunt tolerați în Imperiul Răsăritean. Ba e chiar trădător de patrie. Prințul Gagarin, care a devenit iezuit la mijlocul secolului al XIX-lea, a avut parte de această amară experiență”.¹⁷⁷

În conținutul său, Ortodoxia Bisericii Ruse dezvoltă un caracter *pneumatic*, întărit în dinamica experienței sale liturgice, prin darul rugăciunii neîncetate și împărtășirea continuă de harul dumnezeiesc, prin intermediul și în *lumina energiilor necreate*.¹⁷⁸ Pe aceste direcții teologice

¹⁷⁶ Alfabetul chirilic folosit în întreaga lume slavă, este o moștenire veche, prelucrată și adusă de Sfinții Chiril și Metodie pe pământul Rusiei în secolul al IX-lea. Acest important detaliu este foarte frumos preluat și analizat de profesorul și sacerdotul catolic Francisk Dvornick. „*Problema unui alfabet rus descoperit în secolul IX de Constantin (care și-a luat ulterior numele de Chiril) în Crimeea – spune părintele Dvornik –, înainte de apariția oficială a scrierii slave, a bulversat deja un număr semnificativ de cercetători. Până nu demult, așa cum se poate vedea într-un pasaj din Viața lor (a Sfinților Chiril și Metodie), exista dovada că rușii se găseau în acel moment (sec. IX) în posesia unei scrieri speciale și că lor ar trebui să le fie atribuită inventarea unei scrieri slave, adaptate de Constantin la nevoile particulare ale slavilor din Europa Centrală. După alți cercetători, mult mai sceptici, în acest alfabet rus se întrezărește scrierea gotică inventată de Ulfila. Despre aceasta am vorbit cu alt prilej. Trebuie totuși să recunoaștem că ipoteza, aparent cea mai aproape de adevăr, are de asemenea, punctele ei slabe. Dacă totuși ar fi vorba despre un alfabet gotic, pentru ce biograful îl mai numește «rus»? El îi cunoștea foarte bine pe goți, menționându-i foarte clar în capitolul XXI. De vreme ce, pe de altă parte, cunoașterea acestei scrieri ar fi putut să fie ea inedită printre goți, după cum insinuează autorul Vieții?» (FRANCISCK DVORNIK, *Les Legendes de Constantin et de Methode vues des byzances*, Commissionnaire „Orbis”, Prague, 1933, p. 185).*

¹⁷⁷ ALAIN BESANCON, *Sfânta Rusie*, traducere din franceză de Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 35.

¹⁷⁸ Posibilitatea ascendenței duhovnicești prin harul dumnezeiesc și a unei cunoașteri încălzită de energiile necreate s-a moștenit în mistica rusă prin intermediul teologiei bizantine. În sens restrâns, învățătura Sfântului Grigorie Palamas rămâne de mare referință pentru pravoslavnicii stareți. În duhul lui, părinții identifică drept scop al vieții duhovnicești **bucuria „dobândirii Duhului Sfânt”**, întăriți fiind de învățătura Sfântului Grigorie Palamas, care arătase foarte clar că „*ființa divină trebuie considerată în același timp neparticipabilă și, într-un anumit înțeles participabilă. Ne împărtășim de natura divină și, în același timp, ea rămâne cu totul inaccesibilă. Trebuie să admitem ambele afirmații*” (SF. GRIGORIE PALAMAS, *Theofanes*, PG 150, 937D). Cu alte cuvinte, „*ființa lui Dumnezeu rămâne întregă și intactă, iar harul divin nu este o revărsare a ființei, ci manifestarea energiei sale. Omul care ajunge la vederea lui Dumnezeu nu se dizolvă în ființa Celui pe care Îl contemplă, ci participă la energia Sa*” (ILARION ALFEYEV, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, traducere din franceză de Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014, pp. 305-306).

și totodată existențiale ar trebui să se constituie adevăratul „modus vivendi” într-o societate creștină. Dostoievski, unul dintre cei mai luminați vizionari și apologeți ai creștinismului rus, identifică această posibilitate de restaurare socială în tradiția monahală. Călugărul lui Dostoievski (descriș de altfel, în toate ipostazele lui) se situează la granița dintre duhovnicesc/spiritual și național. El este purtătorul unui mandat deosebit de important pentru viața poporului rus, care este în esența lui „teofor, purtător de Dumnezeu”. „Acest popor purtător de Dumnezeu se găsește, zicea Dostoievski, terorizat de conducerea cu totul laică și atee, dezrădăcinată de la adevăratul spirit religios al poporului rus. Adevărata regenerare a acestui popor rus e redeșteptarea lui în spiritul său, iar această redeșteptare în primul rând o vor face călugării, tot așa cum, după istoria poporului rus, călugării au fost aceia care la momentul necesar, au dat cuvântul mântuitor pentru fiecare din aceste epoci istorice. Prin urmare, dacă poporul rus e un popor teofor, dacă poporul rus se găsește într-o stare de oprimare sub regimul libertăților civile care n-au știut să stârnească în el decât nevoi, fără să-i dea în același timp posibilitatea de a mulțumi acele nevoi, nu există decât o singură posibilitate de ridicare a lui din nou la marea misiune la care trebuie să se întrupeze ortodoxismul adevărat, contactul din nou cu mănăstirea, și anume când factorul religios, în forma cea mai înaltă a lui, monahală, va lua din nou un contact direct cu spiritul popular și va deveni un element de regenerare a acestui spirit popular. Iată rolul călugărului rus și posibilitățile lui de a activa, așa cum îl concepe Dostoievski”.¹⁷⁹

Tot Dostoievski este cel care arată importanța **paternității duhovnicești** în existența poporului rus. Tradiția părinților duhovnicești (pater pnevmaticos) sau a „stareților”¹⁸⁰ – cum îi numește Dostoievski, este una foarte veche, fiind întru totul tributară monahismului oriental. Cu toate acestea, numeroasele raiduri mongole și întreruperea legăturilor cu Orientul după căderea Constantinopolului, au dus la micșorarea acestui „eveniment” duhovnicesc. Renașterea monahismului în Rusia este, în cele din urmă, legată de lucrarea Sfântului Paisie Velicikovski, care readuce în Rusia ethosul și tradiția isihastă. Odată cu el au reînceput să răsară florile duhovnicești pe

¹⁷⁹ NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, Ed. Arhiepiscopiei Cluj/Anastasia, 1998, p. 212.

¹⁸⁰ În limba rusă, cuvântul *stareț* are alt înțeles decât cel pe care l-am preluat în limba română, nume de „întâistătător” (nastoiateli) sau egumen al unei mănăstiri. El se regăsește în persoana bătrânului duhovnicesc (sau gheronda, din tradiția monahală grecească), „care prin viața lui deosebit de aspră, prin desăvârșită lepădare de lume și de sine și printr-o continuă exercitare în rugăciune, ajuns la sfințenia vieții, dobândind de la Dumnezeu darul și puterea de a fi de folos tuturor oamenilor, atât prin învățătură și sfat, cât și prin vindecări și minuni” (Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov. Viața, nevoințele și învățăturile*, pp. 29-30).

pământul cel pravoslavnic. Mănăstiri precum Optina din Kozelsk sau Lavra Pecerska, au dăruit posterității chipuri de sfinți cu certificare și anvergură mondială. Dar să vedem totodată care este adevăratul înțeles și adevărata filosofie a cuvântului „stareț”. Dincolo de etimologie, starețul este un terapeut al sufletului, având la îndemână ca medicament ascultarea. În acest context, Dostoievski spune că „*starețul* este acela care găzduiește în sufletul său și îmbrățișează cu voința sa propriul tău suflet și voința ta. Din clipa când și-a ales un stareț, omul renunță la propria sa voință, încredințându-i-o lui cu cea mai deplină supunere și cu o totală uitare de sine. Acela care își pecetluiește astfel soarta, acceptă de bunăvoie această încercare, această ucenicie austeră, în speranța că la capătul unor îndelungate suferințe va ajunge să se învingă pe sine și să se domine atât de bine, încât după o viață întreagă de ascultare să poată dobândi, în sfârșit, deplina libertate, descătușându-se de propriul său eu, ca nu cumva să împărtășească soarta celor ce-și încheie viața fără a fi reușit să se regăsească pe sine”.¹⁸¹

Patericele rusești de la Optina sau Lavra Pecerska, descoperă în aceste icoane duhovnicești ale stareților o altfel de existență, pe de o parte străină omului contemporan, pe de alta, ziditoare pentru viața Bisericii.

Departate de duhul lumii, starețul rus ne descoperă o altfel de existență și totodată o altfel de filosofie. Pe filiera împărtășită a moștenirilor duhovnicești, descoperim o realitate perenă, complementară dialogului dintre teologie și filosofie, pe marginea căruia au polemizat învățații Soloviev, Florovski, Berdiaev sau Bulgakov. Cu alte cuvinte, teologia și mistica rusească sunt esențiale pentru răspunsul apologetic pe care Biserica Rusă l-a dat în cea mai grea perioadă istorică a ei – epoca materialismului ateist. Între cei mai aleși apologeți ai acestei mărturisiri mistice, Sfântul Serafim de Sarov și toți cei asemenea lui, fac dovada clară a unui răspuns providențial, care depășește istoria și transcede timpul.¹⁸²

¹⁸¹ F.M. DOSTOIEVSKI, *Frații Karamazov*, traducere și note de Ovidiu Constantinescu și Izabella Dumbravă, Ed. Polirom, București, 2011, p. 41.

¹⁸² Pentru Sfântul Serafim de Sarov „timpul s-a oprit pe loc, istoria a luat sfârșit, sau nici n-a început. Duhul lui Dumnezeu și duhul întunericului se izbeau întreolaltă, ca niște furtuni infernale, în uraganul tulburător al revoluției franceze, împărățiile se prăbușeau, popoarele piereau și el stătea neclintit, petrecând o mie de zile, cu nopți cu tot, pe o stâncă de piatră, în murmurul necurmat al unei rugăciuni liniștite care spinteca văzduhul: *Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosul!* Și, în preajma acestei laicizări, în pragul biruinței trecătoare a materialismului și ateismului apusean, a necredinței și a luptei împotriva lui Dumnezeu, apar viața și învățăturile acestui mare plăcut al lui Dumnezeu, Serafim, care spintecă, întocmai ca un fulger, noaptea întunecoasă a acestei dezorientări generale. Oamenii luptau împotriva oamenilor, pentru viitorul lumii și, odată cu toate aceste frământături mișele și zadarnice, el lupta împotriva demonilor care încurcă mintea oamenilor, rugându-se pentru mântuirea sufletului său și pentru luminarea lumii descumpănite” (Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov ...*, pp. 36-37).

c. Sfântul Serafim de Sarov – omul Duhului Sfânt

Pentru Rusia pravoslavnică și pentru întreaga Ortodoxie, Sfântul Serafim de Sarov reprezintă etalonul unei ascendențe duhovnicești în vremea de grea încercare.¹⁸³ Alături de Sfântul Tihon de Zadonsk (1724-1783), de Sfântul Paisie Velicikovski (1722-1794) și de alți părinți îmbunătățiți ai monahismului pravoslavnic rusesc,¹⁸⁴ Sfântul Serafim (1759-1833) „reprezintă o culme duhovnicească” atât în istoria Bisericii Ortodoxe Ruse, cât și în întreaga Ortodoxie.¹⁸⁵

Prin moștenirea duhovnicească pe care a lăsat-o posterității, Sfântul Serafim reprezintă cu adevărat o poartă deschisă spre trăirea adevărată a credinței, încălzită de harul Duhului Sfânt. Puținele însemnări care s-au păstrat despre viața sa, confirmă faptul că „acest mare sfânt își revărsa dragostea dumnezeiască către toți cei care îl vizitau: țărani și nobili, mireni și mirence, monahi și monahii. Simpla sa prezență îi întărea, îi înveselea duhovnicește și îi vindeca. Câțiva dintre fiii săi duhovnicești au fost binecuvântați să vadă o mai mare strălucire a sfântului în Duhul Sfânt. Ei povestesc despre faptul că chipul său era atât de plin de strălucire, încât era imposibil să-l privești. Unul dintre cele mai mari daruri oferite omenirii, învățătura sa cu privire la țelul vieții creștine – dobândirea duhului – a fost oferită într-un astfel de moment de strălucire”.¹⁸⁶

S-a născut la data de 19 iulie 1754, în localitatea rusească Kursk. Părinții săi, Isidor și Agata Moșnin, erau proprietarii mai multor fabrici de cărămidă, tatăl ocupându-se îndeaproape și de construcția bisericilor, pentru care era foarte solicitat. A primit la botez numele Prohor, în cinstea Sfântului Prohor, unul dintre cei șapte diaconi ai Bisericii

¹⁸³ Ne amintim aici de prigoana dezlănțuită asupra Bisericii de țarii Ivan cel Groaznic și Petru cel Mare, și de țarinele Ana și Ecaterina a II-a. Despre Ivan cel Groaznic, de pildă, s-a moștenit din tradiția populară o istorioară foarte sugestivă. Se zice că un sfânt L-a întrebat în acele vremuri pe Dumnezeu pentru care motiv a rânduit ca poporul Său să fie condus de un „țar călău”. La care Dumnezeu i-a răspuns: „Fiindcă n-am găsit pe cineva mai crud”. Cu această conștiință rușii pravoslavnici au înțeles că există o rânduială a lui Dumnezeu în toate și că „țarul călău este o pedeapsă pentru păcatele poporului, iar acesta trebuie să-l asculte cu smerenie și să sufere în tăcere” (vezi. ALAIN BESANCON, *Sfânta Rusie*, p. 59).

¹⁸⁴ „Stareții sunt numiți clarvăzători, ceea ce înseamnă că ei pot vedea viitorul; dar marele dar al bătrâneții este darul discernământului. Acesta este cel mai mare dar dat de Dumnezeu omului. El are, în afară de ochii fizici, ochi spirituali, înaintea cărora se deschide sufletul omenesc. Înainte ca omul să gândească, înainte să apară gândul, ei văd cu ochii duhovnicești chiar pricina apariției aceluia gând. De ei nu se poate ascunde nimic” (Vezi aici: *Patericul de la Optina*, traducere Cristina Florentina, Ed. Egumenița/Carte Ortodoxă, Alexandria, 2012, p. 7).

¹⁸⁵ Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov. Viața, nevoințele și învățăturile*, ediția a III-a, text îngrijit de Arhim. Ioanichie Bălan, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2010, p. 33.

¹⁸⁶ CATHERINE LUCINDA PENN, „Introducere” la Arhim. LAZARUS MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, traducere de prof. Paul Bălan, Ed. Agapis, București, 2002, p. 11.

Primare. Educația creștină a primit-o încă din copilărie de la părinți, a căror evlavie a moștenit-o. La numai trei ani și-a pierdut tatăl, educația sa fiind înrâurită de prezența mamei, care a încercat să-i insuflă iubirea de semeni, iubirea pentru bunul simț și căldura cu care trebuia făcută rugăciunea.¹⁸⁷

Tânărul Prohor se deosebea de alți copii de vârsta lui prin blândețe și smerenie, dar și prin memoria și inteligența ascuțite. La 10 ani citea cu râvnă din Sfintele Scripturi, încercând să înțeleagă adevărurile adânci ale teologiei. La vârsta de 12 ani s-a îmbolnăvit foarte rău, fiind la un pas de moarte. Atunci când nimeni nu-i mai dădea nici o șansă de supraviețuire, a văzut-o noaptea în vis pe Maica Domnului, care i-a promis că-l va însănătoși. A doua zi, s-a întâmplat ca prin fața casei părintești să treacă niște monahi care însoțeau o icoană făcătoare de minuni a Maicii Domnului. O ploaie puternică, iscată ca din senin, i-a determinat pe însoțitorii icoanei să se adăpostească sub acoperișul casei Moșnin. După ce s-a închinat la icoană, Prohor n-a mai simțit apăsările bolii, iar în scurt timp s-a vindecat complet, reluând studiul Scripturii, de care era nedespărțit. La vârsta de 17 ani, Prohor a hotărât să devină călugăr. A primit cu ușurință binecuvântarea mamei sale, care i-a înțeles chemarea încă din copilărie. Înainte de plecare i-a dăruit o cruce de aramă, pe care Prohor a purtat-o toată viața la pieptul său.¹⁸⁸

Încă din prima zi când a ajuns în *Mănăstirea Sarov*,¹⁸⁹ tânărul Prohor a arătat că avea deja unele calități pe care frații sau călugării de acolo le dobândiseră abia după mulți ani de nevoie. Era nelipsit de la toate slujbele, în timpul cărora stătea nemișcat, fără să spună un cuvânt. Îi plăcea să se cufunde în rugăciune ore întregi, studia cărțile ascetice, dar mai ales încerca să înțeleagă cuvintele lui Hristos din Sfânta

¹⁸⁷ Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov ...*, p. 40. Mama sa a murit mai târziu, în perioada în care se afla în ascultarea de frate la Mănăstirea Sarov, după unele mărturii la data de 29 februarie 1800. Împlinise vârsta de 72 de ani (Arhim. LAZARUS MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, pp. 25-26).

¹⁸⁸ „Un rămas bun mișcător și plin de afecțiune avu loc între sfânt și familia sa. Mai întâi, după un obicei cuvios, stătură în tăcere. Apoi, cucernicul tânăr se ridică și făcu plecaciune la picioarele maicii sale iubite, cerându-i binecuvântarea pentru viața monahală. Plângând din belșug, mama îi dădu mai întâi fiului ei icoanele Mântuitorului și ale Maicii Domnului să le sărute și apoi îl binecuvântă pe drumul Crucii cu o cruce mare de aramă. Iar această cruce de binecuvântare sfântul a purtat-o totdeauna la pieptul său, până la sfârșitul vieții. Cu ea a murit” (Arhim. LAZARUS MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, p. 24).

¹⁸⁹ Mănăstirea Sarov a fost unul din așezămintele monahale „mult prețuite de inima pravoslavnică rusă, căci, după cuvântul Letopisețului, ea a fost întemeiată prin lacrimi, priveghere și post”. Pe aceste locuri s-au nevoit mai înainte Teodosie monahul din Penza (1664), după el Gherasim Bătrânul sau Isachie Nevoitorul (1678-1737), „întemeietorul și cel dintâi conducător al Sarovului” (vezi aici: Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov ...*, pp. 52-54).

Scriptură, pe care le lua drept model pentru propria sa viață. În anul 1780, fratele Prohor a trecut printr-o încercare: trupul său i se umflase atât de rău încât nu se mai putea ridica singur din pat. A fost ținut de boală timp de trei ani și nu a cântit niciodată împotriva lui Dumnezeu. Într-una din duminici, după ce s-a spovedit și a primit Sfânta Împărtășanie în chilie, lângă patul său a apărut Maica Domnului împreună cu Apostolii Petru și Ioan. Întorcându-se cu fața către Ioan, Preasfânta Născătoare i l-a arătat pe Prohor și i-a zis: „*Acesta este din neamul nostru*”, apoi s-a atins cu mâna dreaptă de el și tot trupul i-a fost ușurat de boala care-l stăpânise.¹⁹⁰

După o perioadă de aproape opt ani de ucenicie, fratele Prohor a primit votul monahal, fiind tuns cu numele de Serafim, datorită caracterului său înflăcărat după slujirea lui Dumnezeu. Mai târziu, a fost hirotonit diacon, iar apoi preot, fiind nedespărțit de cele Sfinte și liturghisind aproape zilnic, timp de un an. Ca diacon, Sfântul Serafim a fost învrednicit de Dumnezeu de o vedenie extraordinară. S-a petrecut în timpul Sfintei Liturghii din Joia Mare a Săptămânii Sfințelor Patimi, când a văzut cerurile deschise și pe îngerii slavei slujind Mântuitorului Hristos. Despre această întâmplare minunată dă mărturie cronicarul mănăstirii din vremea aceea: „Prin vederea aceasta, înfățișarea Sfântului s-a schimbat. Nu mai putea să se miște din locul lui și nici să scoată vreun cuvânt. Mulți au observat atitudinea lui, însă fără a înțelege adevărata cauză. Îndată s-au apropiat de el doi diaconi, l-au apucat de subțiori și l-au condus în sfântul altar. Dar și acolo a continuat să stea vreme de două ore nemișcat. Doar fața i se schimba de la o clipă la alta. Când era acoperită de o paloare, când era inundată de o roșeață intensă, când devenea albă ca zăpada. A petrecut mult timp fără să vorbească. Îl absorbise vizita minunată a lui Dumnezeu și se desfăta cu preadulcea Lui mângâiere”.¹⁹¹

La 20 noiembrie 1794, cu binecuvântarea egumenului Isaia, Sfântul Serafim a părăsit chinovia, stabilindu-se într-o chilie pe care și-o construisese singur la cinci kilometri depărtare de Mănăstirea Sarov. Locul nevoițelor sale era așezat pe un deal din vecinătatea râului Sarovka, înconjurat din toate părțile de pădurile seculare ale Sarovului. Sfântul a numit dealul său Muntele Athos, iar altor zone în care se retrăgea le dăduse denumiri de Locuri Sfinte ca: Ierusalim, Bethleem, Nazaret, Iordan, Tabor, pârâul Cedrilor, Golgota și Muntele Măslinilor. Aici, pe aceste locuri, cuviosul Serafim trăia actualitatea evenimentelor legate de iconomia mântuirii, imitând modelul Mântuitorului Hristos. Chilia sa era în permanență vizitată de fiarele sălbatice, care veneau la el, atrase

¹⁹⁰ Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov ...*, pp. 69-70.

¹⁹¹ Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov ...*, p. 80.

de bunătatea sa. Stareța Mănăstirii Diveevo, Matrona Pelescheeva, a văzut cum Sfântul a hrănit un urs chiar cu mâna sa.

Auzind de nevoițele sfinților stâlpnici, Cuviosul Serafim s-a hotărât să practice și el această formă de asceză. Timp de o mie de zile și de nopți, Sfântul a stat cu mâinile ridicate spre cer pe o stâncă, invocând numele lui Hristos prin rugăciunea inimii. Toate aceste nevoițe l-au mâniat foarte rău pe vrăjmașul diavol, care își epuizase aproape toate încercările de a-l ispiti. La 12 septembrie 1804, trei săteni necunoscuți se apropiară de el pe când tăia lemne. L-au bătut cu bestialitate, dorind să scoată de la el banii pe care credeau că îi ținea ascunși. Cu toate că avea o construcție robustă, Sfântul nici măcar nu a încercat să se apere, a lăsat jos toporul și a suferit loviturile nemiloase care l-au adus în pragul inconștienței. În urma acestei întâmplări, trupul său a rămas pentru totdeauna deformat și, cu toate acestea, Sfântul a refuzat să depună plângere împotriva celor care-l maltrataseră. În timpul consultației medicale, Sfântul Serafim i-a aflat în vedenie lângă patul său de suferință pe Maica Domnului, alături de Apostolii Petru și Ioan. „Arătând cu degetul mâinii drepte către părintele Serafim, ea se întoarse către locul unde se aflau medicii și zise: «*De ce vă mai osteniți?*». Apoi, se uită la Sfântul Serafim și din nou le repetă cuvintele rostite mai înainte: «*Acesta este din neamul nostru*». Vedenia luă sfârșit. În acel moment intră părintele stareț. Doctorul îi spuse starețului și pacientului «*să i se ia sânge*», să i se spele rănilor cu alcool și să i se pună legături pe ele. Dar părintele Serafim respinse toate acestea, predându-se cu totul în voia lui Dumnezeu și a Maicii Domnului. Și deodată se umplu de o negrăită bucurie care dură timp de patru ore”.¹⁹²

O altă formă a nevoiței sale a fost tăcerea. Timp de cinci ani, Cuviosul Serafim a stat zăvorât în chilia sa, neschimbând o vorbă cu nimeni, petrecând doar în post, în rugăciune și contemplând Sfânta Scriptură. Întreaga sa lucrare duhovnicească se întărea pe faptul că această fericită petrecere în singurătatea chiliei, „fără vorbă, în rucodelie, în rugăciune și în învățarea poruncilor lui Dumnezeu, ziua și noaptea, fac pe om evlavios; căci, după cuvintele Sfinților Părinți, chilia călugărului închipuiește cuptorul Babilonului în care cei trei tineri au aflat pe Fiul lui Dumnezeu. Cu fructul tăcerii, pe lângă alte agonisinte duhovnicești, se dobândește pacea sufletului. Liniștea deprinde pe om cu tăcerea, cu statornicia în rugăciune și cu gândirea la Dumnezeu, iar înfrânarea duce pe om la nerăspândirea gândurilor. În sfârșit, pe cel ce și-a dobândit această virtute îl așteaptă un viitor pașnic și fericit”.¹⁹³

La porunca Maicii Domnului, în 1826, a revenit în chinovia de la

¹⁹² Arhim. LAZARUS MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, p. 81.

¹⁹³ Arhim. DOSOFTEI MORARIU, *Sfântul Serafim de Sarov ...*, p. 134.

Sarov, rupând tăcerea și propovăduind cuvântul Evangheliei, primind și binecuvântând pe toți care veneau la dânsul. Obișnuia să-i întâmpine pe toți cu cuvintele: „*Hristos a înviat, bucuria mea!*”, îndemnându-i să dobândească pacea și liniștea care veneau de la Duhul Sfânt. Cu timpul, Cuviosul Serafim a fost învrednicit de darul facerii de minuni și harisma vederii în Duhul. Izvorul minunilor sale nu a încetat nici după ce a părăsit această lume. Sute de mărturii și însemnări confirmă prezența tămăduitoare a sfântului în viața credincioșilor care îi cereau ajutorul. Așa s-au născut primele pagini scrise și cele dintâi consemnări despre minunile Sfântului Serafim. Ele au stat la baza documentației oficiale, înaintate Sfântului Sinod al Bisericii Ruse ca mărturii pentru canonizarea sa din 1903.¹⁹⁴

d. Despre cum „se poate afla omul în Duhul lui Dumnezeu”

Marele dar pe care Sfântul Serafim de Sarov ni l-a lăsat spre moștenire în viața duhovnicească, a fost minunata dobândire a Duhului Sfânt. Lumina sfântă și plină de har dumnezeiesc pe care au experiat-o cei trei Apostoli pe Muntele Tabor s-a arătat lămurit în teologia Sfântului Grigorie Palamas, în secolul XIV,¹⁹⁵ fiind de asemenea, prezentă și lucrătoare în viața Sfântului Serafim. Mai mult decât atât, el exemplifică

¹⁹⁴ Trecând prin mai multe etape de certificare și mai apoi fiind așezate în scris, culegerile în care erau cuprinse minunile sfântului au ajuns început să fie strânse în documentația de canonizare de mitropolitul Timbavului (1895). Au fost prezentate astfel 94 de cazuri în care „ajutorul dumnezeiesc a venit prin rugăciunile starețului Serafim, iar o bună parte din acestea au fost chiar mărturisite de către cei care au beneficiat de ajutorul sfânt”. Numărul minunilor este însă cu mult mai mare, continuând să crească în timp. De aceea, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, întru totul încredințat de autenticitatea acestora, „a adus slavă celui minunat între sfinții lui Dumnezeu și care mereu a dat dovadă de nestrămutată și dreaptă credință a protopărinților Rusiei, și în zilele binecuvântatei împărății a preacinstuitului cârmuitor al țării, a țarului Nikolai, cel ce a binevoit să fie cinstită evlavia acestui sfânt ca un nou și mare simbol al faptelor sale minunate față de poporul dreptcredincios rus” (vezi aici: Iereul GHEORGHE PAVLOVICI, „*Cuvânt înainte*”, la lucrarea *Minunile Sfântului Serafim de Sarov. Din însemnările călugărilor Mănăstirii Sarov*, ed. a II-a, traducere din limba rusă de Oxana Toporcean, Ed. Sofia, București, 2006, p. 9).

¹⁹⁵ Teologia palamită despre energiile necreate adună în sine o mare comoară a Bisericii Ortodoxe. Într-o notă cu totul aparte, marele ierarh al Cetății Tesalonicului învăța că prin energiile necreate ale harului dumnezeiesc (cu mențiunea că în teologia catolică harul este creat), omul nevoitor întru cele duhovnicești are posibilitatea chiar din această lume să experieze premisele îndumnezeirii. Această realitate devine posibilă numai prin lucrarea Duhului Sfânt, care îl încălzește pe om dinlăuntru său. „Această facultate – scrie Palamas – devine toată lumină și absoarbe ce vede; ea se unește fără amestec, fiind lumină; când privește ceea ce vede, tot lumină privește, iar când primește mijlocul folosit pentru a vedea, tot lumină privește; ca toate să fie una, astfel încât cel care vede să nu poată deosebi nici mijlocul, nici scopul, nici esența, ci să aibă doar conștiința că e lumină și să vadă o lumină distinctă de orice făptură” (vezi: JOHN MEYENDORFF, *Saint Gregorie Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 105).

și lămurește această stare harică. Pentru a ajunge pe această culme, sfântul cere mai întâi de toate „o credință tare, neclintită și fierbinte în Dumnezeu, care este „foc care încălzește și aprinde inimile și rărunchii”. De aceea, „cel care-L iubește pe Dumnezeu, cu adevărat se socotește străin și nemernic pe acest pământ; căci, cu năzuința sa către Dumnezeu, el cu sufletul și cu mintea îl vede numai pe El”. „Ca să primim și să vedem în inimă lumina lui Hristos – mai spune Sfântul Serafim de Sarov – trebuie pe cât se poate, să ne depărtăm de lucrurile văzute. Curățind de mai înainte sufletul, prin pocăință și fapte bune și cu credință în Cel care S-a răstignit, închizând ochii cei trupești, să ne scufundăm mintea înlăuntrul inimii și să strigăm, chemând numele Domnului nostru Iisus Hristos; și atunci, pe măsura osârdiei și fierbințelii Duhului față de Cel iubit (Lc. 3, 22), omul află, în numele cel chemat, o dulceață care-i aprinde dorința de a căuta o luminare de mai sus”.¹⁹⁶

Unul dintre episoadele care confirmă experiența lucrării harice în viața Sfântului Serafim, este întâlnirea și dialogul cu ucenicul său, nobilul Motovilov.¹⁹⁷ Episodul lămurește totodată limitele dialogului dintre logica lumească și cea duhovnicească, dintre filosofia conceptuală și teologia harului dumnezeiesc. Învățatul Motovilov oferă astfel o mărturie istorică despre minunata transfigurare a omului pătruns de har. „Era joi. Ziua era posomorâtă. Zăpada se așternuse cam de douăzeci de centimetri pe pământ și fulgi mari de zăpadă cădeau din abundență din cer, când părintele Serafim a început conversația sa cu mine, pe un câmp de lângă sihăstria lui din apropiere, în partea opusă a râului Sarovka, la poalele dealului care coboară în pantă spre malul râului”, își începe istorisirea Motovilov.¹⁹⁸ Încercând să explice această minunată stare duhovnicească, Sfântul Serafim îi aduce aminte ucenicului său de evenimentul Schimbării la Față a Domnului de pe Tabor, când „o lumină mare L-a înconjurat: «și veșmintele Lui s-au făcut strălucitoare, albe foarte, ca zăpada» (Marcu 9, 3). I-au apărut în acea lumină, un nor i-a umbrit pentru a ascunde strălucirea harului care orbea ochii ucenicilor. Astfel, harul Atotsfântului Duh al lui Dumnezeu apare într-o lumină inefabilă tuturor celor cărora Dumnezeu le descoperă lucrarea Sa”. În momentul acela, Motovilov întreabă cum și în ce fel un om pământesc poate fi umbrit de strălucirea harului dumnezeiesc? Ca om de știință, el nu înțelegea cum luminează harul Duhului în oameni și cum se pot afla oamenii „în Duhul lui Dumnezeu”. Sfântul Serafim l-a apucat atunci în

¹⁹⁶ *Sbornicul. Culegere despre rugăciunea lui Iisus*, în *Izvoare Duhovnicești*, vol. II, lucrarea Mănăstirii Valaam, Serdobol, 1938, publicată de Episcopia Ortodoxă de Alba Iulia, 1993, pp. 166-170.

¹⁹⁷ ALAIN BESANCON, *Sfânta Rusie*, pp. 32-33.

¹⁹⁸ Arhim. LAZARUS MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, p. 136.

brațe și, privindu-l drept în ochi, fața lui a devenit dintr-o dată mai strălucitoare decât soarele, apoi i s-a adresat cu cuvintele: „«Noi ne aflăm amândoi acum în Duhul lui Dumnezeu, fiule. De ce nu te uiți la mine?» Răspunsei: «Nu te pot privi, părinte, fiindcă ochii tăi strălucesc ca fulgerul. Chipul tău e acum mai strălucitor decât soarele și mă dor ochii privindu-te». Părintele Serafim zise: «Să nu te sperii! Acum tu ai devenit la fel de strălucitor ca mine. Acum te afli în plinătatea Duhului lui Dumnezeu, altminteri n-ai putea să mă vezi cum sunt». Apoi, aplecându-și capul spre mine, îmi șopti la ureche: «Să-I mulțumim lui Dumnezeu pentru mila Sa de negrăit față de noi! Ai observat că nici măcar nu m-am închinat, ci doar cu mintea m-am rugat în inimă lui Dumnezeu și am spus așa lui Dumnezeu: Doamne, fă să vadă limpede cu ochii săi trupești pogorârea Duhului Tău pe care Tu Îl dai slujitorilor Tăi atunci când Tu binevoiești să Te arăți în lumina slavei Tale mărețe. Și, iată, fiul meu, că Domnul a împlinit de îndată rugăciunea smerită a bietului Serafim. Cum oare să nu-I mulțumim pentru acest dar de negrăit ce ni l-a făcut amândurora? Chiar și celor mai mari pustnici, fiule, Domnul Dumnezeu nu-și arată întotdeauna mila Sa în acest fel. Acest har al lui Dumnezeu, precum o maică iubitoare, s-a bucurat să-ți mângâie inima ta întristată la înseși rugăciunile Maicii Domnului. Dar de ce, fiule, nu mă privești în ochi? Privește-mă, dar, și nu te teme! Domnul este cu noi!». După aceste cuvinte, i-am privit din nou chipul și am simțit o mai mare evlavie față de el”. După ce i-a dat drumul, zăpada care-i înconjura s-a topit pe o porțiune de câțiva metri pătrați. Întâmplarea a fost pusă în scris de Motovilov, manuscrisul său fiind descoperit de Biserica foarte târziu, abia în anul 1903, în preajma canonizării Sfântului Serafim.¹⁹⁹

În ziua de 1 ianuarie 1833, după ce a participat la Sfânta Liturghie și s-a împărtășit cu Sfintele Taine, Sfântul Serafim s-a retras singur în chilia sa, unde a adormit, îngenuncheat la icoana Maicii Domnului. La 19 iulie 1903, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, cu acordul evlaviosului țar Nicolae al II-lea, l-a canonizat pe Cuviosul Serafim, nemaexistând nicio îndoială în privința sfințeniei vieții sale. În 1926, bolșevicii au confiscat sfintele sale moaște, vrând să le expună într-un muzeu al ateismului, însă nu au reușit niciodată să le expună în acel loc. După ani lungi de căutări, Biserica Rusă a redescoperit moaștele Sfântului într-un depozit al unui muzeu din Sankt Petersburg, abia în anul 1990. Astăzi, moaștele Sfântului Serafim se află la Mănăstirea Diveevo, la 10 kilometri de Sarov. Biserica Ortodoxă îi pomenește nevoințele în fiecare an, în zilele de 2 ianuarie și 19 iulie.

¹⁹⁹ Arhim. LAZARUS MOORE, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, p. 159-160.

e. Ioan de Kronstadt, sfântul cuminecător²⁰⁰

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, undeva în nordul îndepărtat al Rusiei Imperialiste, aproape de Marea Albă, se naștea unul dintre marii sfinți ai Liturghiei Ortodoxe. Era ziua de 19 octombrie 1829 și Dumnezeu trimitea pe lume în sătucul Sura din gubernia Arhanghelsk pe alesul său întru slujirea cea sfântă a Altarului, Ioan Serghiev din Kronstadt. Fiul paraclisierului Ilia Mihailovici Serghiev și al Fiodorei Vasiliievna, pruncul este închinat la botez Sfântului Ioan de Rila, prăznuit chiar în ziua lui de naștere. „În familie va primi o educație religioasă ortodoxă de mare simplitate, profunzime și sensibilitate, tradițională în satul rus. Tatăl, care descindea dintr-o familie de preoți din tată în fiu de peste 350 de ani, era mereu bolnav, decedând în 1851 în vârstă de 48 de ani. Sfântul obișnuia să-și petreacă iernile, citind întregii familii din Scriptură și din Viețile Sfinților. Mama era un exemplu de devotament, de rugăciune fierbinte și statornică. Ea va trăi până la adânci bătrâneți, fiind martoră a celebrității fiului ei, care o vizita și o consulta mereu cu respect și venerație”.²⁰¹

Înțelegerea și dragostea de carte au venit în viața lui ca rod al rugăciunilor mamei și mai târziu ale sale. Treptat, a început să înțeleagă tainele științei de carte, înrâurit de cuvintele Sfintei Scripturi și de sfintele slujbe, în special de Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie. „La nouă ani este trimis la școala parohială din Arhanghelsk unde dificultățile au reînceput. Separat de părinți, ironizat de colegi pentru stângăciile sale țărănești, singur, Ioan ajunge ultimul elev. Deznădăjduit, cade în genunchi și recurge din nou la rugăciune, iar efectele ei nu întârzie să se facă simțite. Notele încep să crească, iar în 1851 absolvă și seminarul din Arhanghelsk ca șef de promoție”.²⁰² Urmează mai apoi Academia Duhovnicească din Sankt Petersburg (1855). Aici este captivat pentru totdeauna de teologia Sfinților Părinți, ale căror graiuri încep să „vorbească” înlăuntrul său, să-l întărească și să-l învețe pentru slujirea sacramentală.

Sfântul Ioan era un mistic prin excelență, însă cu toate acestea alege să-L slujească pe Dumnezeu ca preot de mir. Se căsătorește cu Elisaveta Konstantinova, fiică de preot, și este hirotonit pe seama

²⁰⁰ Expresia definește statutul de prezență pastorală și liturgică permanentă în mijlocul credincioșilor, cu care Sfântul Ioan de Kronstadt s-a încununat în decursul existenței pământești. Biografia sa confirmă faptul că printr-însul, Biserica Ortodoxă din Rusia trăiește o adevărată „renaștere euharistică” (Diac. IOAN I. ICĂ jr., „Sfântul Ioan de Kronstadt între Liturghie și revoluție” – studiu introductiv la SF. IOAN DE KRONSTADT, *Liturghia – cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică și cultul ortodox*, ediția a II-a, traducere Boris Buzilă, Ed. Deisis, Sibiu 2002, p. 22).

²⁰¹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt între Liturghie și revoluție*, p. 6.

²⁰² Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt ...*, p. 6.

Parohiei cu hramul „Sfântul Andrei” din Kronstadt, la 12 noiembrie 1855. Slujirea sa preoțească se baza în general pe câteva reguli simple, de care s-a ținut toată viața și pe care a încercat să le împărtășească și credincioșilor săi. El recomanda astfel: „(1) citirea și meditația asiduă a Sfințelor Scripturi, împletită însă strâns cu (2) adâncirea în săvârșirea zilnică a slujbelor dumnezeiești, încununate de Sfânta Liturghie și însoțite de o aprofundare a sensurilor teologice ale cărților de cult, și, respectiv (3) cu intensificarea rugăciunii și meditației personale, a veghii interioare prin invocarea neîncetată a Numelui lui Iisus și ținerea unui «jurnal». Această spiritualitate simplă și la îndemâna credincioșilor, fără eforturi cu obiective ascetice extraordinare, trebuia să susțină lucrarea istovitoare a împlinirii practice cu maximă conștiinciozitate a multiplelor îndatoriri și responsabilități pastorale și caritative”.²⁰³ Sumativ, **Sfântul Ioan de Kronstadt va invoca necesitatea unei participări zilnice la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie și împărtășirea cât mai deasă cu Sfintele Taine.**

Una din crizele majore care marca Biserica Rusă în vremea Sfântului Ioan de Kronstadt erau repercusiunile reformelor lui Petru cel Mare. În căutarea unei societăți moderne, acesta impusese o raportare formalistă la viața Bisericii. De pildă, Taina Sfintei Spovedanii se practica numai o dată pe an și în regim general obligatoriu, în perioada Postului Mare. Fiecare credincios era notat în registrul bisericii dacă s-a spovedit, iar preotul avea obligația să raporteze această situație la poliția din gubernie. Împărtășania era de asemenea, recomandată pentru creștinii de rând „*măcar o dată pe an*”, la Praznicul Sfințelor Paști.²⁰⁴ Această realitate tristă, care definea în fapt, starea sufletească a poporului rus de rând, era amplificată de anumite excese pietiste ale nobilimii. Este de amintit faptul că, în vremea Sfântului Ioan de Kronstadt luase amploare așa-numitul curent „*tolstoist*”, creație a cunoscutului scriitor și gânditor rus Lev Tolstoi (1828-1910).²⁰⁵ În

²⁰³ Diac. IOANI I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt ...*, p. 8.

²⁰⁴ *Catehismul* Sfântului Ierarh Filaret al Moscovei (1782-1867) menționează, pe de altă parte, că recomanda creștinilor „râvnitori și cu viață evlavioasă” să se spovedească și să se împărtășească „de patru ori pe an sau mai des, în fiecare lună”, iar pentru credincioșii de rând „neapărat măcar o dată pe an” (SF. FILARET, Mitropolitul Moscovei, *Catehismul Ortodox*, traducere din rusă de Gheorghiu Ciocoi, Ed. Sofia/Cartea Ortodoxă, București/Alexandria, 2007, p. 125).

²⁰⁵ Perspectiva și experiența creștină a scriitorului **Lev Tolstoi** nu s-a alimentat în niciun fel din Sfintele Evanghelii. Cuvântul lui Dumnezeu a devenit pentru el obiect de lucru, adaptându-l și prelucrându-l după buna voință, fiind întru totul depășit și inactual. Perspectiva abordării sale, imprimată ulterior în așa-zisa doctrină pe care a generat-o, era pur raționalistă. „*Mai întâi de orice trebuie să credem în rațiune și apoi să alegem, din toate scripturile (iudaice, creștine, musulmane, budiste, chinezești și cele moderne și seculare) tot ceea ce este de acord cu rațiunea, renunțând la tot ceea ce nu este în de acord cu ea (...)* Oamenii pot fi separați numai

perioada 1880-1896, intrând în conflict cu Biserica Ortodoxă Rusă, acesta își creează propriul său „creștinism” și propria sa „Evanghelie”, cu dorința de a ieși complet de sub așa-zisele tipare ale dogmei și ritualurilor liturgice, de sub obligațiile și îndatoririle cetățenești impuse obligatoriu de stat.²⁰⁶

Răspunsurile pe care Sfântul Ioan de Kronstadt le aduce în contrapondere a acestor provocări existențiale se descoperă mai întâi din vasta sa experiență liturgică pe care o propune cu dărnicie credincioșilor săi. În primul rând, pentru el *Sfânta Liturghie este cu adevărat coborârea „cerului pe pământ”*. Exemplul de trăire și învățătură duhovnicească evidențiază concret „centralitatea definitivă și de neînlocuit a vieții sacramentale și liturgice a Bisericii în viața creștină autentică, pentru fiecare credincios în parte”. Felul în care sfântul trăia aceste evenimente existențiale a adunat în jurul său mii de credincioși din întreaga Rusie. Pașii săi zilnici către Biserica „Sfântul Andrei” din Kronstadt se însoțeau de darul milosteniei pentru cei săraci. Ajuns la Altar se ostenea să împlinească întru totul întreaga rânduială liturgică pentru ca mai apoi, ajuns la ceasul euharistic să slujească „interiorizat, cu cutremur mare, cu rugăciuni și lacrimi, dar în același timp sobru și plin de măreție”. De fiecare dată, Sfântul Ioan încerca „să sensibilizeze în toți participanții conștiința prezenței *misterului liturgic*, ca dar neasemănat către oameni al iubirii lui Dumnezeu și intrare reală a credincioșilor la ospățul Împărăției Sale”.²⁰⁷

Odată cu Sfântul Ioan de Kronstadt, se poate vorbi despre o adevărată înnoire duhovnicească în viața credincioșilor din Rusia, la începutul secolului al XX-lea. Sute de ucenici au dus mai departe duhul aprins după slujirea euharistică în parohii și chiar în sfințele mănăstiri.²⁰⁸ Mai mult, cuvântul și scrierile sale au fost puse la loc de

când cred în diferite tradiții umane în loc de rațiune, care venind de la Dumnezeu este una și aceeași pentru toți”, spunea Tolstoi. Cu toate că a citit Viețile Sfinților și era la curent cu scrierile duhovnicești din epocă, scriitorul rus elaborează un sistem „al unui creștinism prelucrat”, stricând cu totul „credința părinților” (GEORGES FLOROVSKI, *Căile teologiei ruse*, partea a II-a, editor Richard S. Haugh, ediție electronică, p. 159).

²⁰⁶ Pentru Tolstoi întreaga învățătură creștină ar putea fi redusă „la morala Predicii de pe Munte, concentrată și ea în cinci prescripții (afirmate sentențios de prințul Nehlinodov în finalul romanului *Învieerea*, 1899) culminând în nepomenirea de rău. În ultimă instanță, sectarismul educat al tolstoismului ducea la o versiune nihilistă, gnostică, secularizată, a creștinismului construit printr-un refuz nonviolent, dar nu mai puțin radical și anarhic al istoriei, Bisericii, Statului, posterității, serviciului militar și culturii, dublat de o *trezire* morală de tip individualist și întoarcerea la viața simplă și nefalsificată a unui popor idealizat” (Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt între Liturghie și revoluție ...*, pp. 10-11).

²⁰⁷ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt între Liturghie și revoluție ...*, p. 15.

²⁰⁸ Un lucru cu totul aparte este legătura de suflet dintre Sfântul Ioan de Kronstadt și Sfântul Siluan Athonitul (†1938). Pe acesta din urmă el l-a susținut „cu puterea rugăciunilor sale” în

mare cinste de urmași, definind pe de-a-ntregul „o altfel de teologie”.²⁰⁹ În ele se descoperă frumusețea unei existențe trăite și mărturisite liturgic, a unei apologii legate sine qua non de Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie. Marele Eveniment Euharistic, în care se dăruia cu atâta dragoste, îl face pe Sfântul Ioan să se întrebe retoric: „*Ce poate fi mai mareț, mai mișcător, mai de-viață-făcător pe pământ decât slujirea Liturghiei? Aici se închipuie și se săvârșește cea mai mare Taină a iubirii lui Dumnezeu față de neamul omenesc – unirea lui Dumnezeu cu oamenii prin întrupare, prin dumnezeiasca Sa învățătură, prin pătimire, moarte, îngropare și înviere – taina înnoirii și îndumnezeirii omenității, taina unirii oamenilor cu Dumnezeu prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui. Prin măreția sa, această taină covârșește mintea și stârnește pe fiecare creștin rațional spre cucernicie, mulțumire și preamărire adusă lui Dumnezeu. lucrarea pe care Dumnezeu o săvârșește prin Liturghie, întrece prin măreția sa orice altă lucrare dumnezeiască în lume și însăși facerea lumii. Este cu adevărat o slujire cerească a lui Dumnezeu pe pământ, pe care se cuvine să o primim cu înțelegere și vrednicie; este fericire, pace și bucurie pentru suflet*”.²¹⁰

În duhul învățăturilor sale putem găsi laolaltă forța și autoritatea cuvântului dogmatic, precum și argumentarea logică a mărturisirii apologetice. Duhul Sfânt este, însă, cel care străbate în toate, căci fără el „sufletul omului nu poate duce o viață adevărată. Ceea ce este aerul pentru corp, aceea este Duhul lui Dumnezeu pentru suflet”. Și tot în Duhul se cântărește valoarea și limitele rațiunii omenești. Plină de bucuria harului, aceasta devine „nemărginită”, întrucât, luminată de sus,

hotărârea de a intra ca monah în Sfântul Munte. În amintirea acestei paternități duhovnicești, prin care cei doi au rămas legați toată viața, Sfântul Siluan a scris câteva pagini de suflet, care au rămas memorabile până astăzi (vezi aici: CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., ediția a IV-a revizuită, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 256-258).

²⁰⁹ Cele șase volume masive din seria „*Opere complete*” sunt împărțite după cum urmează: „primele trei cuprind *predicile sale* (I. Despre Dumnezeu Cel în Treime, la Fericiri și la Praznicele Domnești și ale Fecioarei Maria; II. La duminicile de peste an și la Postul Mare; III. Predici festive și cuvântări ocazionale), iar ultimele trei conțin extrase din faimosul *Jurnal* al părintelui Ioan publicate sub titlul generic (preluat după scrierea cu același titlu a Sfântului Nicolae Cabasila ...) *Viața mea în Hristos* (extrase tematice din *jurnal* au fost puse în circulație și sub forma a 13 broșuri separate)” (Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt – între Liturghie și revoluție ...*, p. 35). În limba română, opera sfântului a fost tradusă parțial, cuprinzând importante fascicule din corpusul amintit mai sus. Amintim aici: „*Cuvântările mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*” (Ed. Deisis, Sibiu, 2002); „*Viața mea în Hristos*” (Ed. Sofia, București, 2005); „*Adevărul în care cred*” (Ed. Sofia, 2018); „*O viață în Hristos. Sfaturi pentru omul contemporan*” (Ed. Doxologia, Iași, 2019); „*Cateheze despre creația lui Dumnezeu și lucrarea Sa mântuitoare*” (Ed. Doxologia, Iași, 2019).

²¹⁰ SF. IOAN DE KRONSTADT, *Liturghia – cerul pe pământ ...*, pp. 160-161.

„gândirea noastră decurge neconținut în condițiile existenței unui Duh gânditor nemărginit. Iată de ce spun Apostolii: «Nu că de la noi înșine suntem destoinici să cugetăm ceva ca de la noi înșine, ci destoinicia noastră este de la Dumnezeu» (2 Cor. 3, 5). Iată de ce Mântuitorul nostru spune: «Nu vă îngrijiți cum sau ce veți vorbi, căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți» (Mt. 10, 19). Bagă de seamă, gândul, și chiar cuvântul (inspirația) ne vin din afară. Aceasta se întâmplă deopotrivă, când ne este dat darul de Sus și când suntem la nevoie. Atunci însă când ne aflăm într-o stare obișnuită, toate gândurile luminoase ne vin de la îngerul păzitor și de la Duhul lui Dumnezeu”.²¹¹

Omul în teologia Sfântului Ioan de Kronstadt apare descris ca „un miracol al bunătății lui Dumnezeu, al înțelepciunii și atotputerniciei Sale”. El se definește, după învățătura Bisericii, drept un „microcosmos”: „sufletul fiind o expresie a lumii nevăzute, trupul, o expresie a lumii văzute”.²¹² Această sinteză perfectă dintre văzut și nevăzut demonstrează existența lui Dumnezeu. Prin urmare, „credința în existența lui Dumnezeu este strâns legată de credința în existența propriului nostru suflet, ca parte a universului spiritual. Pentru un suflet binecredincios, existența lui Dumnezeu este tot atât de evidentă ca și propria-i existență. Fiecare gând bun, fiecare dorință, intenție și cuvânt sau faptă fac să se producă anumite schimbări în inimă: spre liniște sau spre neliniște, spre bucurie sau spre întristare, acestea fiind determinate de acțiunea pe care o exercită asupra inimii Dumnezeul duhurilor și a tot trupul, cel care se reflectă într-un suflet binecredincios, întocmai ca soarele într-un strop de apă (...) Dar sufletul se schimbă în raport cu Dumnezeu, suportă mutații în sine însuși, în sensul că atunci când se apropie de Dumnezeu cu credință și cu fapte bune capătă îndată amploare, dobândește pacea inimii, după cum atunci când se îndepărtează de Dumnezeu, prin puțină credință, neîncredere în adevărul dumnezeiesc și prin fărădelege, se chircește îndată, suferă neliniște și apăsare”.²¹³

Încălzit de harul Duhului Sfânt, sufletul credincios ajunge să cunoască în Dumnezeu - „Adevărul etern”. De acum înainte, el nu mai este încercat de îndoială, descoperind în inima sa „știința științelor”. Aici Sfântul Ioan de Kronstadt spune că, „cu ajutorul lui Dumnezeu, vei putea lesne descoperi ce te desparte de Dumnezeu și ce te apropie și te unește cu El. Despre aceasta poate depune mărturie inima însăși, atât cea aflată în legătură cu Dumnezeu, cât și cea care s-a rupt de El. Diavolului îi convine cel mai mult să se interpună între inima noastră

²¹¹ SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, în românește de Boris Buzilă, Ed. Sofia, București, 2005, pp. 7-8.

²¹² SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, p. 10.

²¹³ SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, p. 13.

și Dumnezeu. el ne depărtează de Dumnezeu prin patimi și prin poftă trupești sau prin goana după lux și după onoruri în viață”.²¹⁴

Așa cum arătam mai sus, Sfântul Ioan de Kronstadt a luat *atitudine împotriva sectei pietiste a tolstoștilor*. Atitudinea lor o socotea apostaziatoare de la dreapta credință, desprinsă cu totul de Tradiția Bisericii. Poziția lui confirmă, pe de altă parte, o atitudine corectă și autorizată împotriva pericolului secularizator. „În vremurile noastre, spune sfântul, *intelectualitatea s-a înstrăinat de Biserică, înnebunind duhovnicește. Trebuie să o facem să înțeleagă ce pas neînțelept și păgubitor a făcut prin căderea ei și spre ce prăpastie se îndreaptă! Da, se îndreaptă spre o prăpastie! Înțelegeți odată, voi, cei cucernici: Hristos nu a venit în zadar pe pământ, trăind peste treizeci de ani, învățând oamenii, făcând minuni, pătimind, murind și înviind, înființând Biserica pe pământ și înălțându-Se la cer. Nu uitați că sunteți mădulare ale Trupului lui Hristos, că sunteți ai lui Dumnezeu, nu străinii Lui (cf. Ef. 2, 19)*”.²¹⁵

În această depărtare de Adevăr, știința de carte a lui Lev Tolstoi nu are niciun fel de valoare. Sfântul o socotește astfel „o slavă mincinoasă și trecătoare, pregătindu-i mai multă rușine și chinuri în veacul viitor și la ultima judecată a Dreptului Judecător, dacă nu se va pocăi sincer și nu va nega public ideile lui, renunțând să le mai răspândească public. Pe cât de mult s-a proslăvit și s-a sălbăticit, pe atât de mult va fi rănit și chinuit, spune Domnul printr-un prooroc. Moartea sa va fi deznodământul romanului pe care l-a scris cu multă măiestrie în orele de lene și de timp liber. Pentru oamenii adevărului și ai dreptății, pomenirea lui va pieri în vuiet”.²¹⁶

Remediul acestor epataje pietiste din societatea timpului său, dar și a diferitelor rătăcirii de la adevărata credință, se găsește în „*necesitatea de a face parte din Biserica Ortodoxă, singura adevărată*”. „Ajutătoarea creștinului ortodox în lupta cu vrăjmașii văzuți și nevăzuți este tocmai Biserica lui Hristos, din care facem și noi parte, prin mila lui Dumnezeu. Catolicii au născocit un cap nou, înjosindu-L pe singurul Cap adevărat al Bisericii – pe Hristos; luteranii au căzut și au rămas fără Cap; anglicanii – la fel: aceștia nu au Biserică, unirea cu Capul a fost stricată, nu mai au ajutorul atotputernic, iar Veliar se luptă cu toată puterea, cu toată viclenia sa, și pe toți îi ține în înșelarea și în pierzarea sa. Mulți sunt cei care pier în ateism și în desfrânare”.²¹⁷

²¹⁴ SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, p. 15.

²¹⁵ SF. IOAN DE KRONSTADT, *O viață în Hristos – sfaturi pentru omul contemporan*, traducere din limba rusă de Denis Chiriac, Ed. Doxologia, Iași, 2019, p. 130.

²¹⁶ SF. IOAN DE KRONSTADT, *O viață în Hristos – sfaturi pentru omul contemporan*, pp. 131-132.

²¹⁷ SF. IOAN DE KRONSTADT, *Adevărurile în care cred*, ediția a II-a, traducere din limba rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, București, 2018, p. 129.

Sfântul Ioan de Kronstadt a adormit în Domnul la 20 decembrie 1908, la 78 de ani, fiind înmormântat la Mănăstirea „Sfântului Ioan de Rila”, din Sankt Petersburg. În anul 1964, el a fost canonizat de Biserica Ortodoxă Rusă din diaspora americană (New York), urmând ca la 8 iunie 1990 să primească recunoașterea definitivă prin hotărârea sinodală a Patriarhiei de Moscova. Este astfel trecut în rândul sfinților ca Sfântul și Dreptul Ioan din Kronstadt, Făcătorul de minuni, fiind cinstit în ziua trecerii sale la ceruri, 20 decembrie.²¹⁸

f. Chipul omului duhovnicesc – o paradigmă actuală

Interferența și dialogul dintre teologia și filosofia rusească urcă de data aceasta pe o altă treaptă de înțelegere. De la omul apăsător de cronos și de povara libertății individuale, la persoana măcinată de ispitele autonomiei raționale, trecem la omul luminat prin puterea și lucrarea harului dumnezeiesc. Acesta este omul Duhului Sfânt, un paradox în sine, care reușește să uimească până și cele mai ascuțite rațiuni. El stă departe de polemici, de veșnicele dispute ideologice, nu conceptualizează în silogisme filosofice și nici nu caută adevărul în lucruri complicate. Menirea sa este una singură: dobândirea Duhului Sfânt. De aceea, în cele de mai sus am încercat să descoperim un altfel de dialog dintre teologie și filosofie, bazat de data aceasta pe experiența credinței.

Sfinții Serafim de Sarov și Ioan de Kronstadt reprezintă personalitățile etalon pentru două secole providențiale din istoria Bisericii Ortodoxe Ruse – XIX și XX. Prin urmare, iată și în ce fel „Dumnezeu trimite în Rusia și în general, în întreaga Ortodoxie și lume creștină, pe Cuviosul Serafim de Sarov (+1833), care să aducă aminte lumii că *«scopul vieții creștine este dobândirea Duhului Sfânt»*, la sfârșitul secolului al XIX-lea, și începutul secolului al XX-lea, în preajma dezastrului Revoluției Bolșevice, același Dumnezeu al istoriei trimite pe Dreptul Părinte Ioan din Kronstadt (+1908) ca să aducă aminte lumii că dobândirea Duhului se face numai în Biserică la Sfânta Liturghie și prin cultul divin”.²¹⁹

Care este, prin urmare, rolul și locul acestor doi „campioni” ai credinței ortodoxe în dialogul dintre teologie și filosofie? Sau, altfel spus, au ei vreun rol în această interacțiune apologetică? Răspunsul este cât se poate de afirmativ: **prin exemplul asumat în virtutea propriei existențe, cei doi sfinți demonstrează că unica direcție a omului însetat de adevăr se descoperă în Duhul Sfânt, piatra unghiulară a „adevăratei filosofii existențiale”**. Prin Sfinții Serafim de Sarov și Ioan de Kronstadt sunt

²¹⁸ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt - între Liturghie și revoluție ...*, p. 34.

²¹⁹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Ioan de Kronstadt - între Liturghie și revoluție ...*, p. 34.

puse laolaltă și în cea mai intimă legătură două importante direcții ale teologiei ortodoxe: trăirea ascetico-mistică, accesibilă în special monahilor și experiența mistagogică/liturgică, accesibilă creștinilor de rând. Ambele direcții au ca scop în sine „**dobândirea Duhului Sfânt**” și **înnoirea existenței prin har**. Am putea spune chiar că avem înaintea noastră dialogul dintre teologie și filosofie pentru problematica existențială. Omul harului dumnezeiesc devine dintr-o dată idealul de sfințenie pentru fiecare creștin. Filosofia existenței sale nu se explică prin concept, ci se descoperă în experiență. Mirean sau călugăr deopotrivă, omul duhovnicesc beneficiază numai prin nevoită de perspectiva înveșnicirii. Prin urmare, spre deosebire de „omul acestei lumi, al trupului și al sângelui”, care „*mai departe de această viață și de lungul nasului nu vede nimic (...), omul duhovnicesc, credincios, îi iubește pe cât îi stă în putere pe toți, socotindu-i fii ai lui Dumnezeu; el zboară cu gândurile, cu inima, cu închipuirea în ceruri, Îl contemplă în ele pe Dumnezeu, contemplă veșnicia, frumusețea, sfințenia, bunătatea, dreptatea, lumina Lui și năzuiește spre unirea cu El prin viața cea dreaptă, prin cugetare la cele dumnezeiești, prin blândețe, milostivire, înfrânare, răbdare și așa mai departe*”.²²⁰

²²⁰ Sf. IOAN DE KRONSTADT, *Adevărurile în care cred*, ediția a II-a, traducere din limba rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, București, 2018, p. 242.

II.5. RELIGIA ȘI ȘTIINȚA – POSIBILITATEA UNUI DIALOG. SFÂNTUL LUCA AL CRIMEEI, APOLOGET ȘI MĂRTURISITOR AL LUI HRISTOS ÎN RUSIA BOLȘEVICĂ

a. Introducere

A existat în decursul timpului o permanentă curiozitate și căutare a omului spre o fenomenologie exterioară. În planurile practice ale existenței sale, el s-a lăsat acaparat de dorința unei cunoașteri empirice, bazată pe o dinamică experimentală. În ciuda eminentelor pericole secularizatoare, Biserica a trebuit să găsească, prin apologeții ei, răspunsurile și lămuririle potrivite în justificarea dialogului dintre teologie și știință. În completare cu factorul cultural, interacțiunea dintre teologie și știință s-a dovedit, totuși, „o *întâlnire necesară*”.

Cea mai mare ruptură dintre teologie și știință a croit-o evident iluminismul. Acest fenomen secular a renegat cu totul posibilitatea unei sinergii consonante între fizic și metafizic, proclamând dintru început legătura dintre rațiune și credință ca incompatibilă și inadecvată. În contextul dat, „speranțele înșelate ale omului european cu privire la apariția unui paradis ceresc, cu mijloacele Rațiunii divine, renășteau acum sub forma speranței de a construi el însuși pe pământ paradisul, cu mijloacele rațiunii sale. Paradisul nu mai era un dar al lui Dumnezeu, ci triumful final al științei luminate pe pământ. Emanciparea spiritului uman de presiunea dogmelor, a tradiției, și exercițiul consecvent al noilor puteri ale rațiunii umane eliberate de sclavia păcatului originar, înțeles ca obstacol al progresului, aveau să conducă la un progres fără precedent în cercetarea și dominarea naturii de către om, permițând biruirea tuturor relelor care robesc omul”.²²¹

Ieșită de sub domnia cutumelor, restricțiilor și feluritelor tradiții și superstiții religioase, știința a înregistrat notabile progrese și realizări tehnice și experimentale. Încet, încet, știința și-a probat necesitatea indispensabilă în existența trupească a omului modern, dovedindu-și totodată limitele în contextul vieții sale launtrice. Cu alte cuvinte, „nimeni nu poate trece cu vederea contribuția adusă de știință la ameliorarea condițiilor de viață umane, după eliberarea de

²²¹ Pr. Prof. DUMITRU POPESCU, „*Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*”, în vol. Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog, coord. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Ed. Eonul Dogmatic, București, 2001, p. 15.

sub tutela unei autorități eclesiale dominante. Tămăduirea unor boli și suferințe, datorată progresului medicinei, apariția unor condiții decente de viață, datorată progresului tehnicii (telefon, televizor, avion, electricitate, etc.), sau enormul progres al cunoașterii umane în lumea microcosmosului și a macrocosmosului, sunt tot atâtea dovezi în acest sens. Dar nu se pot trece cu vederea părțile ei negative. Chiar prin esența ei, știința a concentrat atenția omului contemporan asupra lumii obiective în detrimentul lumii subiective, căzând într-o exagerată idolatrizare a faptelor, care a determinat-o să ignore viața interioară a omului și să-l lase unor forme iraționale care l-au asaltat neîncetat”.²²² Iată prin urmare, din ce motiv dinamica „științelor pozitive” a fost și totodată este o necesitate pentru Teologia Fundamentală (sau Apologetică).

b. Rațiune și credință – incompatibilitate și posibilități

Până a se putea ajunge la afirmarea unui dialog între rațiune și credință, trebuie lămurite câteva aspecte parțial contrastante. Prima problemă ar fi aceea dacă *însăși teologia poate fi considerată prin ea însăși o știință?* În sens larg, răspunsul este pozitiv, teologia fiind „știința despre Dumnezeu și lucrurile divine”. Mai restrâns, „teologia este știința despre Dumnezeu, în conformitate cu datele revelației divine și principiile rațiunii”. Mai rămâne de lămurit însă, așa-zisa „antiteză” dintre rațiune și credință. Se pune, așadar, în mod firesc întrebarea: „dacă știința este expunerea unor adevăruri pe baza legilor rațiunii, mai poate fi teologia o știință, odată ce ea subordonează principiile rațiunii, adevărilor deținute prin revelație?”. Aici găsim în fapt „sursa” pentru mai vechile și noile obiecții ale incompatibilității dintre „credință și rațiune, sau dintre știință și religie”. Marele profesor de Apologetică Ortodoxă, Ioan Gh. Savin, analizează din punct de vedere concentric acest raport. El pleacă de la ideea că, în ambele cazuri, există o preocupare directă pentru „aflarea adevărului”. Metodele prin care acesta se descoperă și se afirmă sunt însă diferite. „Știința nu are alt criteriu decât legile rațiunii și nici altă țintă decât aflarea adevărului, rezultat din conformarea cu legile rațiunii. O subordonare sau condiționare a adevărului de datele revelației, este o procedură antiștiințifică. «Știința pentru știință» este singura îndreptățire a științei. Știința «ancilla theologiae» e un lucru care aparține trecutului. De aici dilema: ori teologia e știință și în cazul acesta renunță la revelație, care rămâne să fie confirmată sau infirmată de rațiune, ori nu renunță la ea și atunci nu este știință, ci credință, adică trăire personală

²²² Pr. Prof. DUMITRU POPESCU, *Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*, pp. 15-16.

a lui Dumnezeu. (...) De aceea, trebuie să cercetăm, mai întâi, ce se înțelege prin *știință* și ce este cu adevărat *știința*".²²³

Datorită diferențelor de metodă și particularităților de fond în care acționează fiecare, religia și știința au fost socotite în decursul timpului *incompatibile* sau chiar *conflictuale*. Exemplele unor astfel de contradicții au susținut din plin presupusa separare, majoritatea dintre ele afirmând o autoritate universală și exhaustivă a științei asupra adevărului religios. Cele mai cunoscute sunt în mod cert „cazurile *Galileo Galilei* sau *Charles Darwin*”, fiecare favorizând și încurajând viitoarele tipuri de ideologii ateiste: **materialismul** și **scientismul**, cu reflecții bineînțelese, în definirea autonomă a adevărului științific. Prima direcție, cea *materialistă*, dezvoltă convingerea „că prin știință se pot explica exhaustiv fenomenele naturale, toate legile științifice având exclusiv componente materiale. Reducționismul este o cauză a epistemologiei științifice materialiste”. Cea de-a doua direcție a conflictului, *scientistă*, se dezvoltă pe „încrederea că totul poate fi explicat prin rațiunea exercitată exclusiv în sensul metodei științei și că doar în acest fel putem desluși un sens în mod autentic”. Din această perspectivă, tradiția religioasă nu poate fi considerată în niciun caz „ca partener de dialog, deoarece nu se supune exigențelor științifice”.²²⁴ Între aceste două jaloane ideologice, dumnezeul omului autonom este știința. Ceea ce poate realiza și experimenta prin demonstrație, se transformă pentru materialism și scientism într-un „sistem de credință sau presupuneri, amestecate fără spirit critic cu o metodă de cunoaștere vulnerabilă și neutră, și anume cu știința. În jargonul filosofic, scientismul e componentul epistemologic, iar materialismul ingredientul metafizic al unuia crez modern, influent, care acționează pentru mulți oameni de știință”.²²⁵

Filosofiile ateiste și materialiste au căutat cu tot dinadinsul să promoveze o perspectivă unilaterală a cunoașterii științifice. Religia era, după ei, retrogradă în subiectivitatea ei, fiind totodată limitată și fără răspunsuri, în comparație cu „universalitatea exclusivă a științei în înțelegerea lumii”. Prin știință, omul dobânda așa-zisele „mijloace și posibilități” pentru a domina natura. Cu o strategie bine determinată și prevalându-se de varii posibilități calculabile, materialismul științific a socotit că are puterea să-L înlăture pe Dumnezeu din creația Sa, pe care a dorit mai apoi să și-o asume și să și-o însușească. Această stratagemă a

²²³ IOAN GH. SAVIN, *Curs de apologetică*, vol. I, Partea introductivă, Tipografia Fântâna Darurilor, București, 1935, p. 52.

²²⁴ ADRIAN LEMENI, Pr. RĂZVAN IONESCU, *Teologie ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, ed. a II-a, revizuită și adăugită, Ed. IBMBOR, București, 2007, p. 86.

²²⁵ JOHN HOUGHT, *Știință și religie. De la conflict la dialog*, ediția XXI, Ed. Eonul Dogmatic, București, 2002, pp. 50-51.

degenerat inevitabil în conflict, omul simțind natura ca pe o „adversară, care tănuia toate secretele vieții, toate plăcerile și toate bogățiile. Și atunci, oamenii și-au propus să fure, să-i smulgă secretele și chiar să o violenteze în înrădăcinarea și adversitatea ei. Omul de știință a asumat atât de categoric această poziție, încât de multă vreme acționează pentru a substitui naturii un alt univers. Aspirația lui cea mai constantă e să modifice totul, să transforme toate produsele naturale și să le înlocuiască cu altele, care să nu fie după creația sa”.²²⁶

Sub efectele ei materialiste și scientiste, știința modernă generează o conversie totală a omului față de natură și față de sine însuși. Sub efectele progresului tehnologic, „omul declanșează, vrând-nevrând, preschimbări profunde ce conduc adesea la distrugerea totală a biocenozelor în care și de pe urma cărora trăiește”. Știința materialistă atrage după sine împutinarea treptată a mijloacelor naturale de subzistență, poluarea mediului înconjurător și implicit „alterarea sufletească”. „Rapida înstrăinare generală de natura vie” – afirmă savantul austriac Konrad Lorenz – „e în mare măsură vinovată de abrutizarea estetică și etică a omului civilizată. Oare, ce i-ar putea insufla omului modern sentimentul de respect și de venerație pentru ceva, când ce îl înconjoară e opera omului, o operă foarte ieftină și urâtă? Chiar și perspectiva bolții înstelate îi e îngrădită orășeanului printre blocuri și poluare atmosferică”.²²⁷

O abordare logică și corectă a științelor afirmă, prin urmare, posibilitatea unui dialog cu teologia. În încercarea de definire a parametrilor acestui dialog, cercetătorii au apelat la o serie de explicații laborioase, încadrate de un anumit triaj academic.²²⁸ Mai presus de

²²⁶ Pr. Prof. DUMITRU POPESCU, *Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene*, p. 17.

²²⁷ Konrad Lorenz (1903-1989), laureat al Premiului Nobel pentru Fiziologie și Medicină, în 1973, specialist în zoologie, psihologie animală și ornitologie, este considerat „părintele etologiei moderne”. Viziunea sa este una de reîntoarcere spre valorile perene ale existenței naturale. Expertiza sa științifică promovează dialogul dintre teologie și știință, ca soluție salvatoare în fața racililor modernității. Lucrarea *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, oferă o radiografie completă asupra eșecului unei modernități construite prin lucrarea științei materialiste și autonome (vezi: KONRAD LORENZ, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, traducere din germană de Vasile V. Poenaru, Ed. Humanitas, București, 2017, p. 27).

²²⁸ „Pentru a ajunge la adevărata autenticitate a acestui dialog, trebuie să deosebim, conform lui Dominique Lambert, trei moduri principale de interacțiuni, din care doar unul reprezintă calea de urmat. Există mai întâi modul concordist care este un fel de demers ideologic de consens realizat cu orice preț. El caracterizează o poziție care, implicit sau explicit, așază știința și teologia pe același plan, ștergând sau atenuând diferențele lor specifice. În opoziție, modul discordist pune o barieră între ele. Se întâmplă, prin urmare, să se interzică orice contribuție dinspre una către cealaltă. În sfârșit, există un al treilea mod, cel pe care Dominique Lambert îl numește articulare. Acesta din urmă înțelege să respecte cu adevărat

toate, Biserica a învățat întotdeauna că întru toate trebuie să existe o bună măsură. Cu totul străină sintagmei ateiste „crede și nu cerceta”, teologia dialogului ne încurajează mai degrabă, prin intermediul Apologeticii Ortodoxe, spre îndemnul Mântuitorului Hristos: „Cereți și vi se va da; căutați și veți afla; bateți și vi se va deschide. Că oricine cere ia, cel care caută află, și celui ce bate i se va deschide”.²²⁹ De aici, primii apologeți creștini și Sfinții Părinții au căutat să ne învețe calea duhovnicească de urmat în raport cu rațiunea. Experiența harului realiza configurarea unei dimensiuni verticale de înțelegere a lucrurilor, nelipsită nici de înțelegerea lor pe orizontală, prin exercițiul rațiunii și a științelor. „Întrepătrunderea celor două abordări distincte poate fi considerată, de asemenea, ca o răstignire a minții în vederea învierii sale pentru a descoperi vastele și profundele rațiuni ale vieții duhovnicești. Ne putem folosi de filosofie în vederea medierii, și Părinții Bisericii au făcut aceasta, dar această mediere nu este decât partea vizibilă a iceberg-ului, a cărei parte imensă este taina însăși a creștinismului”.²³⁰

În decursul istoriei creștine, dialogul dintre teologie și știință a îmbrăcat diferite forme de necesitate, adaptate exigențelor vremii. Dacă apologetii primelor veacuri și mai apoi Clement Alexandrinul sau Sfinții Atanasie, Vasile și cei doi Grigorie „au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentanții culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată aceluși timp”,²³¹ în perioada instaurării materialismului dialectic specificitatea acestei interacțiuni se schimbă cu totul.

c. Materialismul dialectic – instrument al comunismului ateu

Locul în care separarea radicală dintre rațiune și credință a prins cele mai adânci rădăcini a fost Rusia, cea până nu demult pravoslavnică, mistică și mărturisitoare. Artizanii acestei „schimbări paradigmatică” în existența poporului rus, considerați pe bună dreptate „părinții” comunismului bolșevic, au fost Karl Marx (1818-1883) și Friedrich Engels (1820-1895). Din ideologia lor s-a inspirat Lenin pentru a pregăti

diferențele dintre cele două demersuri pentru a nu le confunda. El propune să stabilească între ele medieri care să permită un dialog reciproc” (DOMINIQUE LAMBERT, Sciences et théologie – les figures d’un dialogue, Ed. Lessius, Bruxelles, 1999, p. 73, apud: Pr. RĂZVAN ANDREI IONESCU, Teologie Ortodoxă și Știință: conflict, indiferență, integrare sau dialog? Care să fie atitudinea noastră față de știință?, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 109).

²²⁹ Mt. 7, 7-8.

²³⁰ Pr. RĂZVAN ANDREI IONESCU, *Teologie Ortodoxă și Știință*, p. 113.

²³¹ Pr. Prof. DUMITRU POPESCU, „Teologie, cultură, știință – o întâlnire necesară”, în vol. *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, Ed. XXI: Eonul dogmatic, București, 2001, pp. 7-8.

Revoluția din februarie-octombrie 1917.²³² Rezultatul întoarcerii sale din exil a fost de-a dreptul catastrofal pentru o întreagă tradiție, care în mod trist se pregătea să apună. Îmbarcarea cu ajutorul nemților de la Berna la Petrograd a fost asemănată mai târziu de Winston Churchill: „așa cum ai arunca o fiolă cu o cultură de febră tifoidă sau de holeră în sursa de apă a unui mare oraș. Și a funcționat cu o acuratețe uimitoare ...”.²³³

În această combinație letală, prin care dictatura bolșevică s-a infiltrat în fibra unui popor cu o tradiție de peste un mileniu de credință ortodoxă, a fost inclusă în mod evident și negarea valorilor religioase. Cu ajutorul ideilor marxiste, bolșevicii au început să construiască un ateism atroce, în care „non-rațiunea era socotită existența lui Dumnezeu”. În felul acesta, știința era afierosită unei noi doctrine, conform căreia „toate pretinsele dovezi ale existenței lui Dumnezeu nu sunt altceva decât «tautologii lipsite de conținut», cum e, de pildă, «dovada ontologică», ceea ce înseamnă că «ceea ce îmi reprezintă eu realmente (realiter) este pentru mine o reprezentare reală»”. Pornind de aici, comunismul bolșevic a căutat să excludă Biserica și credința din viața Statului, considerând că „statul se emancipează cu adevărat numai atunci când nu mai recunoaște nicio religie de stat, acordând religiei «un loc numai printre celelalte elemente ale societății civile». Un stat creștin, conchide Marx, «este pur și simplu ne-stat», este «negarea creștină a statului» și nicidecum realizarea statală a creștinismului”.²³⁴

În teologia românească, perioada de apariție și instaurare a sistemului ateu din Rusia a fost analizată oarecum profetic pentru vremurile care ulterior nu ne-au ocolit. Profesorul Ioan Gh. Savin, în lucrarea sa de rezonanță „*Iconoclaști și apostatați contemporani*”, creionează un important avertisment vis-a-vis de pericolul pe care sistemul bolșevic îl reprezenta dintru început pentru viața creștină a Europei. „Țara celui mai ardent creștinism, destinată în viziunea marilor ei mistici întrupării celei de a treia etape a desfășurării creștinismului – «Împărăția Duhului», triumful desăvârșirii spirituale –, a devenit brusc

²³² „Revoluția din februarie a pus capăt regimului țarist și Revoluția din octombrie a inaugurat era socialismului proletar (...) Însuși Lenin a numit, cu un rânjec cinic, Rusia dintre februarie și octombrie *cea mai liberă țară din lume*. Guvernul provizoriu era hotărât să introducă democrația parlamentară liberală, statul de drept și garantarea drepturilor civile individuale – lucruri pe care Rusia le-a cunoscut rareori”. Lucrurile n-au stat însă, așa cum se arătau la început, „teribilul paradox al anului 1917 a făcut ca năzuința către libertate și autogovernare să dea poporul rus pe mâna unui despotism nou și încă mai opresiv” (MARTIN SIXMITH, *Rusia – un mileniu de istorie*, traducere din limba engleză de Eugen Popa și Justina Bandol, Ed. Humanitas, București, 2016, pp. 216-217).

²³³ Churchill către Camera Comunelor, 5 noiembrie 1919, *Hansard*, fifth series (Commons), vol. 120, col. 1633.

²³⁴ OVIDIU MORAR, *O istorie a ateismului*, prefață de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2018, p. 302.

cadrul de Apocalips al domniei materialismului ateist, de unde își vestește biruința asupra lumii bestia triumfătoare Antihrist. La răscrucea destinelor ei, Rusia a ajuns astăzi un sinistru și vast laborator unde se încearcă – pe spatele celor 70 de seminții care populează vastul colos, ajunse simple mase de cobai de experiment – realizarea integrală a revoluției sociale, după principiile socialismului marxist. Siniștii laboranți ai Manifestului comunist, adunați din toate vânturile lumii la Moscova, s-au lovit însă, în calea aranjării societății după noua lor geometrie sanguinară, de o realitate care nu cedează: religia. Ea s-a dovedit a fi cu mult mai tare decât au bănuț-o în calculele lor toți revoluționarii și iconoclaștii. Un singur om a transformat o singură dată și radical lumea. Dar acel om a fost Dumnezeu: Iisus Hristos. De la El nimeni altul. Dumnezeu nu Se lasă expulzat de lume și nici Mântuitorul de suflete”.²³⁵

Sistemul dur și prigoana n-au îngenuncheat însă Biserica din Rusia. Adevărații mărturisitori s-au „retras în catacombele ascunse ale sufletelor lor”, ținând aprinsă tot timpul „bucuria Duhului”, moștenită de la Părinții vrednici de pomenire, Sfinții Serafim de Sarov, Ioan de Kronstadt și alții. În cei aproape o sută de ani de prigoană, „sufletul rus și-a avut momentul său de eclipsă, de reflux. Dar vor reveni iarăși uriașe, valurile credinței, măturând de pe țărniș bielele instituții de carton ridicate de teoreticienii integrali ai materialismului economic, cu care se cochetează și se perorează și la noi, de atâția inconstienți, la întruniri publice și chiar de pe bănci ministeriale și cadre universitare. De aceea, lupta contra religiei, ceea ce în realitate înseamnă lupta contra creștinismului, a luat proporții fantastice în timpul din urmă. Începută cu oarecare prudență și calculată menajamente de către Lenin, a ajuns pe primul plan al violenței sub Stalin și consortii acestuia. Reușita sau nereușita planului cincinal, și deci însăși soarta Revoluției Ruse, depinde de marea luptă pe care dictatorii din Rusia au început-o acum fățiș și fără menajamente, contra creștinismului”.²³⁶

Pentru profesorul Savin au urmat ani grei de închisoare odată cu instaurarea regimului comunist în România.²³⁷ Cum a putut să prevadă

²³⁵ IOAN GH. SAVIN, *Iconoclaști și apostoți contemporani*, ediție îngrijită și notă biobibliografică Aurel Savin, Ed. Anastasia, București, 1995, p. 63.

²³⁶ IOAN GH. SAVIN, *Iconoclaști și apostoți contemporani*, p. 66.

²³⁷ Odată cu instaurarea regimului comunist, Profesorul Ioan Gh. Savin (1885-1973) a devenit indezirabil, dimpreună cu disciplina pe care o slujea. În 1948 a fost pensionat forțat de la Catedra de Apologetică a Facultății de Teologie din București, fiind ulterior întemnițat pentru șase ani (1950-1956). Această adversiune din partea regimului era previzibilă, dată fiind poziția lui anti-comunistă foarte clar exprimată în studii precum: *Bolșevism și creștinism*, *Bolșevismul și religia*, *Iconoclaști și apostoți contemporani*, etc. Prin contribuția scrisă și prin pilda de mărturisire a vieții sale, profesorul poate fi considerat „unul dintre cei mai reprezentativi

însă triumful creștinismului, privind spre o societate acaparată de ateism și mai apoi plătind scump îndrăzneala mărturisirii sale, este greu de spus. Cert este însă că profesorul Ioan Savin a fost un apologet adevărat al Bisericii, încredințându-și toată nădejdea în cuvintele Mântuitorului Hristos: „pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui”.²³⁸

d. Sfântul Luca al Crimeei - chirurg, apologet și mărturisitor

Unul dintre marii mărturisitori și apologeți ai Bisericii Ortodoxe din Rusia în perioada prigoanei comuniste a fost Sfântului Ierarh Luca al Crimeei. Teolog de înaltă trăire duhovnicească și savant de renume mondial, „doctorul fără de arginți” a reușit să învingă de unul singur fiara cea cu multe capete a bolșevismului ateu. Lucrarea sa cuprinde exemplificarea concretă a posibilității unui dialog dintre religie și știință, desființând propriu-zis toate falsele teorii forțat impuse de materialismul dialectic. Propaganda generalizată de atești afirma că „știința a descoperit minciuna și a dovedit că religia este «opiul poporului», iar credința și manifestările ei nu sunt altceva decât unelte puse «în slujba claselor exploatare»”.²³⁹ Sfântul Ierarh Luca al Crimeei este trimis așadar de Dumnezeu la ceasurile de grea încercare ale poporului ortodox și Bisericii pravoslavnice Rusii. Menirea lui era, se pare, aceea de a vindeca Rusia de maladia profundă, care pătrunsese fibra existențială a omului contemporan: *prăpastia dintre minte și inimă*. În împlinirea acestei lucrări providențiale, Sfântul Luca „a suferit împreună cu poporul rus zeci de ani de opresiune duhovnicească. Suferințele de ani îndelungați au purificat și au luminat sufletul viitorului ierarh; l-au îmbogățit cu darul vederii-înainte și a devenit fundament pentru apariția a două argumente cu caracter filosofico-teologic, pline de miez: *Duh, suflet și trup și Știința și religia*”.²⁴⁰

Icoana vieții sale o zugrăvește el însuși, prezentându-o ca pe o adâncă mărturisire de credință în lumina iubirii lui Hristos. „*Am iubit pătimirea*” se încadrează astfel într-un gen rarism întâlnit în literatura duhovnicească ortodoxă, spunem noi, cu mesaj apologetic: „autobiografia unui sfânt”. „*Prefața la ediția românească*” arată în rezumat că întreaga viețuire a ierarhului mărturisitor din Crimeea este

exponenți ai culturii și spiritualității neamului nostru” (†NICOLAE, Mitropolitul Banatului, „*Cuvânt înainte*” la lucrarea IOAN GH. SAVIN, *Apologetica*, vol. I, ediție îngrijită de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 7-9).

²³⁸ Mt. 16, 18.

²³⁹ L.S. DESARTOVICI, „*Cuvânt înainte la ediția românească*” a lucrării *Sf. Luca (Voino-Iasenețki) Arhiepiscopul Crimeei, Puterea inimii*, Ed. Sofia, București, 2010, p. 6.

²⁴⁰ DENIS CHIRIAC, „*Cuvânt înainte*” la *Sfântul Luca al Crimeei, Știința și religia*, traducere din limba rusă de Denis Chiriac, Ed. Doxologia, Iași, 2018, pp. 7-8.

închinată slujirii unui popor mult asuprit, încercat și sărăcit de neprețuita comoară a credinței ortodoxe. Pe scurt, Sfântul Ierarh Luca al Crimeei, pe numele de mirean Voino-Iasenețki, a fost descendentul „unei familii princiare, artist înzestrat, chirurg genial, profesor universitar care în plină teroare roșie refuza să apară la cursuri altfel decât în straie preoțești și opera doar cu icoana pe peretele sălii – scandal nemaivăzut în epocă și neegalat decât de comportarea la fel de eroică și mărturisitoare a lui Pavel Florenski –, pătimitor pentru credință în temnițele bolșevismului. Păstor și învățător, și unul din cei mai mari predicatori ai secolului, Sfântul Luca Voino-Iasenețki, arhiepiscop al Crimeei, apare ca o stea de o strălucire unică pe cerul Ortodoxiei vremurilor din urmă. Canonizat în rândul Sfinților Ierarhi Mărturisitori, el face parte în aceeași măsură și din soborul Doctorilor fără de arginți, iar Premiul Stalin – cea mai înaltă recunoaștere a meritelor științifice în Uniunea Sovietică de atunci – nu a putut adăuga nimic la înălțimea duhovnicească a doctorului care toată viața sa a păzit cuvântul Marelui Doctor al sufletelor și trupurilor noastre: *În dar ați luat, în dar să dați*”.²⁴¹ Vom încerca și noi în cele de mai jos să culegem principalele date care încununează viața și lucrarea apologetică a marelui ierarh, sprijinindu-ne în mod direct pe mărturiile sale cuprinse în această frumoasă autobiografie.

Marele apologet ortodox a venit pe lume în ziua de 27 aprilie 1877, în orașul portuar Kerçi, în apropiere de peninsula Crimeea, în familia farmacistului Felix Stanislavovici-Iasenețki și a Mariei Dimitrievna. Tatăl său, catolic practicant, „mergea întotdeauna la biserică și se ruga îndelung acasă”. De la el, sfântul învață dragostea pentru oameni, indiferent de caracterul sau de cinstea lor. Mama, fire osârduitoare, se ruga de acasă. Nu mergea niciodată la biserică întrucât, spune sfântul, „se smintise de lăcomia preoților și de certurile dintre ei, pe care le văzuse cu ochii săi”.²⁴² Cu toate acestea, ea a fost cea care „și-a educat cei trei fii și pe cele două fiice în tradiția ortodoxă”.

Valentin, după numele primit la botez de viitorul arhieru al Crimeei, și-a altoit din pruncie credința ortodoxă, alăturându-i talentul pentru artele frumoase. Pictura a fost o mare pasiune a vieții sale, însă mai târziu, mânat de dragostea de aproapele, a hotărât că „nu are dreptul să se ocupe de ce-i place, ci cu ceea ce este de folos pentru oamenii care suferă” și astfel s-a făcut doctor. Legat de pasiunea pentru pictură este important de amintit că la 13 ani a mers să studieze la Școala de Arte din Kiev. Aici a început pentru prima dată să înmugurească altoiul credinței

²⁴¹ „Prefață la ediția românească” a lucrării *Sf. Luca, Arhiepiscopul Crimeei, Am iubit pătimirea*, traducere din limba rusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, București, 2006, p. 5.

²⁴² SF. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, p. 7.

din copilărie. „În fiecare zi, uneori și de două ori pe zi” - mărturisește Sfântul Luca – „mergeam în Lavra Pecerska, deseori mergeam și în bisericile Kievului și la întoarcere desenam ce văzusem în Lavră și în biserici. Am făcut numeroase desene, schițe și crochiuri, având ca subiect oamenii care se roagă, închinători în Lavră, veniți acolo de la nenumărate vârste, și pe atunci era deja cristalizată orientarea activității artistice pe care aș fi susținut-o de nu aș fi lăsat pictura. Aș fi mers pe urmele lui Vesnețov și al lui Nesterov, fiindcă în îndeletnicirile mele picturale era deja bine definită orientarea religioasă. În acea perioadă am înțeles limpede scopul creației artistice. Pretutindeni – pe străzi și în tramvaie, în piețe și în bazaruri – observam toate trăsăturile puternic marcate ale chipurilor, figurilor, mișcărilor și, după întoarcerea acasă, desenam toate aceste lucruri. La expoziția organizată la Școala de Artă de la Kiev, am primit chiar un premiu pentru aceste desene”.²⁴³ Experienței sale artistice i se adaugă un stagiu de trei luni de pregătire în Munchen, unde s-a înscris la școala particulară de artă a profesorului Knirr.

Cărarea tânărului Voino-Iaseneșki căuta așadar să se desăvârșească în arta picturii. Au început pregătirile pentru examenul de admitere la Academia de Arte Frumoase din Petersburg. Înainte de a ajunge la examen, Sfântul Luca se lasă captivat de ideile lui Tolstoi, intrând alături de frații săi în mișcarea narodnică. Era atât de pătruns de ideile narodniciste încât „dormea pe podea, întins pe covor, iar vara, mergând la vila de la țară, cosea iarba și secera cot la cot cu țărani”. Flacăra se stinge însă atunci când, citind comentariile biblice ale lui Tolstoi, își dă seama că acesta este în fapt „un eretic, foarte îndepărtat de creștinismul autentic”.²⁴⁴ Din această experiență, a rămas totuși cu dorința de a fi alături de cei suferinzi, luând de căpătâi cuvintele Mântuitorului Hristos: „Secerișul este mult, iar lucrătorii sunt puțini: deci, rugați pe Domnul secerișului să scoată lucrători la secerișul Său”.²⁴⁵

Înainte de a intra la Facultatea de Medicină din Kiev, Sfântul Luca s-a pregătit un an întreg. Ca să nu piardă acest timp, la îndemnul fraților săi, s-a înscris la Facultatea de Drept, unde și ei erau la rândul lor studenți. Medicina a devenit repede o mare pasiune pentru Valentin, reușind să se evidențieze ca student emerit și lider al generației sale. În

²⁴³ SF. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, p. 9.

²⁴⁴ La 30 octombrie 1888, Sfântul Luca îi scrie personal lui Tolstoi, rugându-l să se alăture narodnicilor din Iasnaia Poliana. Mama sa se opune, reușind să-i schimbe decizia. Desprinderea definitivă de Tolstoi vine în urma unei lecturi: „În ce constă credința mea”, lucrare semnată de scriitorul rus, publicată peste hotare și interzisă în Rusia. „Această cărțuie trece din mâini în mâini în mediul studentesc, astfel încât frații mai mari ai lui Valentin au adus-o acasă. Valentin a fost uluit de poziția profanatoare a lui Tolstoi față de Ortodoxie” (Acad. VLADIMIR LISIČIKIN „Crucea Sfântului Ierarh Luca al Crimeii”, în lucrarea SFÂNTUL LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 21).

²⁴⁵ Mt. 9, 37.

mod aparte este atras de anatomie, dobândind o atracție pătimașă „*față de studiere pe cadavre*”. „A avut loc o evoluție interesantă a însușirilor mele” – spune sfântul – „capacitatea de a desena cu mare finețe și dragostea mea pentru formă s-au transformat în dragoste de anatomie și muncă artistică de finețe în realizarea preparatelor anatomice și a operațiilor pe cadavre. Dintr-un artist ratat am devenit artist în anatomie și chirurgie”.²⁴⁶

La finalul pregătirii sale medicale, Sfântul Ierarh nu a dorit mai mult decât să slujească ca medic de țară. S-a perindat pe la mai multe spitale din jurul Kievului, ajungând foarte repede cunoscut datorită priceperii sale și devotamentului pentru lucrarea pe care o împlinea. Începe să profeseze în 1903, la spitalul Crucii Roșii kievene de lângă orașul Cita. Era în toiul războiului cu Japonia, când Valentin Iasenețki opera răniții veniți de pe front. Aici o întâlnește pe viitoarea sa soție, Ana Vasilievna Lanskaia, „sora sfântă” așa cum el însuși o numește. Pe parcursul căsătoriei lor, Dumnezeu îi va binecuvânta cu patru odrasle: Mihail (1907), Elena (1908), Alexei (1910) și Valentin (1913). Pentru Sfântul Luca au urmat, pe rând, experiențele medicale din spitalele de la: Ardatov, Verhni Lubaj-Kursk (unde vindecă de orbire un tânăr) și Fatej („cuibul celor mai înverșunați partizani ai „Sutelor Negre”).²⁴⁷ Ajunge, în cele din urmă, la Moscova, unde lucrează mai puțin de un an în clinica de chirurgie a profesorului Diakonov (1908). Aici își reia studiile academice, înscriindu-se la doctorat pentru a cerceta despre anestezia regională/locală. Iată ce spune despre aceste începuturi: „Dat fiind că tema mea cerea cercetări de anatomie și experiențe cu gelatină colorată pe cadavre, am fost nevoit să trec în Institutul de Anatomie și Chirurgie Topografică, al cărui director era profesorul Rein, președintele Societății Chirurgicale Moscovite. S-a dovedit însă, că nici acesta nu auzise și nu citise nimic despre anestezia regională. Nu după multă vreme am reușit să descopăr un mijloc simplu și eficace de injectare a anestezicului în nervul sciatic, chiar la ieșirea lui din bazin, lucru pe care Henrich Braun îl credea aproape cu neputință. Am descoperit și metoda injectării nivelului median și anesteziei regionale a întregii încheieturi a mâinii. Cu privire la toate aceste descoperiri ale mele, am înaintat un raport Societății Chirurgicale Moscovite, raport ce a stârnit un mare interes”.²⁴⁸

²⁴⁶ Sf. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, p. 12.

²⁴⁷ „Organizație de dreapta, monarhist-patriotică, născută în deceniile premergătoare Revoluției Bolșevice din 1917, și având scopul de a contracara activitatea din ce în ce mai puternică a mișcărilor revoluționare stângiste. La fel de controversată în Rusia ca Mișcarea Legionară la noi, pentru unii reprezintă o adunătură de bandiți și asasini fanatici, pentru alții o întruchipare a eroismului și patriotismului” (Sf. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, p. 18, nota 7).

²⁴⁸ Sf. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, pp. 19-20. Au urmat experiențele din spitalele rurale de la Romanovska – Saratov și Pereslavl-Zalessky.

În 1916 își finalizează și susține teza de doctorat la Moscova în fața unei comisii conduse de profesorul Martânov. Lucrarea a fost în mod deosebit apreciată, primind ulterior premiul „Hoinațki” din partea Universității din Varșovia, fiind socotită ca deschizătoare de drumuri în cercetarea academică medicală din acele timpuri. După această valoroasă cercetare a anesteziei locale, Sfântul Luca s-a aplecat în mod deosebit asupra „diagnozei și terapiei bolilor septică”. „La sfârșitul șederii mele la Pereiaslav mi-a venit în gând să îmi expun experiența într-o carte separată: «*Studii de chirurgie septică*». Am alcătuit un plan acestei cărți și i-am scris prefața. Și atunci, spre mirarea mea, mi-a venit un gând stăruiitor și extrem de straniu: «Când această carte va fi terminată, pe ea va sta numele unui episcop»”.²⁴⁹

Din 1917, odată cu Revoluția Bolșevică, greutatea începe să apese familia medicului Iasenețki. Soția sa este depistată cu tuberculoză. Se vor transfera cu serviciul în orașelul Taskent. Aici va deveni și profesor universitar pentru catedra de Anatomie și Chirurgie Topografică, la nou înființata Universitate de Medicină. În 1919, în urma unui denunț fals, Valentin Feliksovici a fost arestat, „fiind cât pe ce să fie împușcat”. Șocul emoțional îi este fatal soției, care moare la numai 38 de ani. „Viitorul ierarh a primit moartea soției ca pe o pedeapsă a lui Dumnezeu: în tinerețe, Ana I-a făgăduit lui Dumnezeu că nu se va căsători, și Valentin știa acest lucru”.²⁵⁰ Până în ziua înmormântării, Sfântul Luca a stat de veghe la căpătâiul soției sale adormite, citind neîncetat din Psaltire. Cuvintele din Psalmul 112, 7: „*Cel ce face a locui cea stearpă în casă, maica ce se veselește de feciori*”, le-a înțeles ca semn de la Dumnezeu. S-a învoit astfel să primească în casa sa pe sora Sofia Sergheeva Belețkaia, văduvă, fără copii, pentru a-l ajuta să-i crească pe cei patru orfani.²⁵¹

Prigoana Bisericii a început cu adevărat în 1918. Văzând toate nedreptățile și batjocura prin care trecea întregul cler ortodox, inima doctorului s-a aprins de dorința mărturisirii lui Hristos. Participa frecvent la întâlnirile catehetice care se organizau periodic în biserica de lângă gara din Tașkent, unde obișnuia de multe ori să ia cuvântul. A fost remarcat de episcopul Inochentie, care l-a hirotonit preot de praznicul Tăierii Împrejur (1921). În mai 1923 a fost tuns în monahism cu numele de Luca, iar pe 31 mai 1923 a fost hirotonit episcop de Tașkent și Turkestan.²⁵²

Slujirea sa a fost dintru început jertfelnică și mărturisitoare. Purta

²⁴⁹ Sf. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, pp. 26-27.

²⁵⁰ Acad. VLADIMIR LISIČIKIN, „*Crucea Sfântului Ierarh Luca al Crimeii*”, p. 31.

²⁵¹ „Ea a trăit în familia mea vreme îndelungată, însă a fost doar o a doua mamă pentru copii, fiindcă Cel de sus știe că legătura dintre noi a fost cu totul curată” (*Am iubit pătimirea*, p. 35).

²⁵² Acad. VLADIMIR LISIČIKIN, „*Crucea Sfântului Ierarh Luca al Crimeii*”, p. 32.

reverenda tot timpul, în ciuda criticilor dure de care nu-l scuteau nici măcar colegii de breaslă. Maica Domnului și Sfânta Cruce i-au rămas alături, dincolo de orice încercare sau umilință. Există mărturii concrete despre faptul că viitorul episcop al Crimeei, „înainte de a începe operația, își făcea semnul crucii și se ruga concentrat, închinându-se către icoana Maicii Domnului care a atârnat mulți ani în sala de operație a spitalului orășenesc”. A rămas emblematică biruința reputată împotriva ateilor, care au încercat să-i scoată icoana Maicii Domnului, fără de care nu opera niciodată.²⁵³

Dincolo de faptul că a fost condamnat politic și exilat de mai multe ori, Sfântul Luca a rămas incontestabil unul dintre marii chirurghi ai țării sale, fiind recunoscut ca atare chiar și de comuniști. În vremea celui de-al doilea Război Mondial, personal i-a scris lui Stalin „cu rugămintea de a i se permite să muncească în exil conform specializării, spre salvarea patriei. El a fost desemnat chirurg-șef al Serviciului Mobil de Urgență și Transport Sanitar al Spitalului de Urgență Militar Central. Vreme de doi ani i-a tratat cu dăruire totală pe ofițeri și pe soldați”. A fost slobozit de pedeapsa exilului în 1943. După război, Sfântul Sinod l-a ridicat de la rangul de mitropolit cu „dreptul de a purta cruce de diamant pe potcap. Iar puterea sovietică i-a acordat Premiul lui Stalin de gradul I, în 1946, pentru lucrările publicate, *Studii de chirurgie septică și Reacții târzii în cazul rănilor infectate ale articulațiilor mari*, cu un onorariu bănesc semnificativ”.²⁵⁴

La 26 mai 1946, Sfântul Luca a fost numit arhiepiscop de Simferopol și Crimeea, unde s-a ocupat în continuare de îngrijirea celor suferinzi. În 1958, vederea i-a cedat cu totul, lucrând în continuare întru slujirea arhierescă prin predici mângâietoare și ziditoare de suflet, împărtășite cu multă dragoste credincioșilor săi. A trecut la cele veșnice în ziua de 11 iunie 1961, fiind înmormântat în cimitirul mic al Bisericii „Tuturor Sfinților” din Simferopol. Biserica Ortodoxă Rusă l-a canonizat

²⁵³ „La începutul anilor '20 una din comisiile de revizuire a dispus să fie dată jos icoana. Drept răspuns, Valentin Feliksovici a plecat din spital, declarând că se va întoarce doar după ce icoana va fi pusă la locul ei. Potrivit amintirilor Prof. L.V. Oșanin, comisia s-a pronunțat la modul că «sala de operație este a Statului. La noi, Biserica este separată de Stat. Dacă chirurgul vostru vrea să se roage, nimeni nu îl împiedică, dar să își țină icoana acasă». Voino-Iaseneșki a repetat că nu se va întoarce în sala de operație. Între timp însă, un membru de partid important și-a adus la spital soția în vederea unei operații care nu suferea întârziere. Femeia a declarat categoric că dorește să fie operată de Voino-Iaseneșki. «A repetat că îi pare foarte rău, dar potrivit convingerilor sale religioase nu va intra în sala de operație până când icoana nu va fi pusă la loc (...) Soțul bolnavei și-a dat cuvântul de onoare că icoana va fi a doua zi la locul ei dacă bolnava este operată fără întârziere. Iaseneșki a intrat imediat în aripa de chirurgie și a operat-o pe femeie, care s-a însănătoșit complet. În dimineața următoare icoana atârna într-adevăr la locul ei»” (Am iubit pătimirea, pp. 36-37).

²⁵⁴ Acad. VLADIMIR LISIČIKIN, „Crucea Sfântului Ierarh Luca al Crimeii”, p. 35.

la data de 22 noiembrie 1995, cu zi de prăznuire în 11 iunie a fiecărui an. Moaștele sale au fost mutate în Catedrala „Sfânta Treime” din Simferopol. „În Drumul Crucii organizat de la mormânt spre catedrală, au participat aproximativ 40.000 de oameni. În Eparhia de Simferopol și de Crimeea, evenimentul canonizării Sfântului Ierarh Luca al Crimeii a avut loc pe 24-25 mai 1996. Odată cu proslăvirea unui nou sfânt al Bisericii Ortodoxe, harul lui Dumnezeu a coborât și asupra întregului popor ortodox”.²⁵⁵

e. Știință și religie – un dialog necesar pentru omul contemporan

Pe lângă mărturisirea arătată în fapte, Sfântul Luca a dovedit în slujirea sa posibilitatea unui dialog dintre religie și știință, dintre credință și rațiune, aproape de neimaginat în perioada bolșevică. În virtutea unei rațiuni încălzite de harul dumnezeiesc, savantul în rasă de monah a reușit să demonstreze argumentele ateiste, evidențiind logic posibilitatea unei științe înduhovnicite. Înaintea necredincioșilor, el a demonstrat că nimic în lume nu este fără de rânduială și că, chiar și știința, „nu este un set întâmplător de cunoștințe, ci o combinație organizată a lor”.

Lucrarea „Știința și religia” rămâne reprezentativă din punct de vedere apologetic, sfântul reușind în mod inegalabil să argumenteze pe înțelesul tuturor că „extremele se atrag”. Fiecare titlu din cuprins însumează o prelegere prezentată în contextul celebrelor dezbateri publice organizate de comuniști la începutul anilor '20. Se încerca în acest sens o denigrare a credinței ortodoxe, pe care autoritățile ateiste o doreau cât mai departe de viața publică sau chiar eradicată din conștiința oamenilor. La astfel de întâlniri participau de regulă „oameni de știință, propagandiști de partid, foști preoți care rupseseră orice legătură cu Biserica. În mod firesc, în calitate de argumente de bază împotriva existenței lui Dumnezeu, în apărarea viziunilor materialiste, erau folosite descoperiri din domeniul fizicii, chimiei, biologiei, fiziologiei și din alte științe. Părintele Valentin (doctor în științe medicale, profesor, chirurg) folosea mereu contra argumente grele și puternice. Toate aceste dezbateri publice, în prezența unui public numeros, credincios și necredincios, se încheiau, inevitabil, prin biruința acestui strălucit om de știință, chirurg, propovăduitor, slujitor demn al Bisericii – Părintele Valentin”.²⁵⁶

În apologiile sale, Sfântul Luca a plecat de la convingerea că între știință și religie a existat dintotdeauna o legătură logică. Cei doi parteneri ai acestui dialog se diferențiază mai întâi foarte clar. De aceea,

²⁵⁵ Acad. VLADIMIR LISIČIKIN, „Crucea Sfântului Ierarh Luca al Crimeii”, p. 35.

²⁵⁶ Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, traducere din limba rusă de Denis Chiriac, Ed. Doxologia, Iași, 2018.

Sfântul Luca ține să răspundă dintru început la două întrebări fundamentale: 1. „**Ce este știința?**” și 2. „**Ce este religia?**”.

La prima întrebare, sfântul lămurește că „*știința reprezintă un sistem de cunoștințe acumulate despre fenomenele pe care le urmărim în realitate (...) este un sistem, adică nu este un set întâmplător de cunoștințe, ci o combinație organizată a lor*”.²⁵⁷ Dincolo de acest sistem organizat de cunoștințe prin care se definește știința, există însă, alte trepte de descoperire a realităților existențiale. De aceea, omul care dorește să se ridice de la înțelegerea lucrurilor sensibile spre cele mai înalte și adevărate sensuri ale creației, trebuie să facă diferența între *știință* și *cunoaștere*. Aceasta este în fapt, prima treaptă pe care rațiunea o parcurge spre întâlnirea cu Adevărul revelat de religie. „Cunoașterea este mai mare decât știința” – spune Sfântul Ierarh – „Ea se dobândește și prin intermediul capacităților superioare ale duhului, mijloc de care nu dispune știința. Mai întâi de toate, este vorba despre intuiție, adică despre presimțirea directă a adevărului care întrevește sau prevede în mod profetic adevărul acolo unde metoda de cunoaștere științifică nu are acces. În ultimul timp, tot mai mult, această intuiție reprezintă centrul de preocupare al filosofiei. Noi trăim pe baza ei într-o măsură mai mare decât presupunem. Ea este cea care ne conduce într-o altă sferă, superioară, sfera duhului – adică în religie”.²⁵⁸

La cea de-a doua întrebare, Sfântul Luca răspunde simplu: „*religia reprezintă relaționarea cu Absolutul, cu Cel pe care Îl numim Dumnezeu*”. În această lămurire, el pleacă de la etimologia termenului în sine. Relaționarea sau legătura omului cu Dumnezeu este o realitate incontestabilă pentru fiecare în parte, fie el credincios sau ateu.²⁵⁹ Din acest punct de vedere, în sens mai larg, religia poate fi de mai multe

²⁵⁷ Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 41.

²⁵⁸ Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 43.

²⁵⁹ În latina clasică, termenul *religare* apare sub mai multe etimologii: 1. atenție sporită, scrupuloasă sau conștientă; 2. sentiment religios, crez pios; 3. sentiment de respect, de venerare, cultic; 4. convingere religioasă, credință, religie în sine; 5. practici religioase, cult; 6. respect (venerare) care înconjoară anumite lucruri, sfințenie, caracter sacru; 7. angajament sacru; 8. ceea ce face obiectul cultului, lucru venerat, lucru sfânt, obiect sfințit; 9. teama de a pierde legătura cu divinitatea, conștiința de a fi în păcat față de religie, sau mai degrabă stare de păcătoșenie, de vinovăție religioasă, care nu se poate îndrepta decât prin pocăință; 10. consacrare religioasă care face ca un lucru să aparțină divinității, fără a putea rămâne într-o incidență profană (vezi: F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, 1934, à ces mots, en *Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. 13 B, 2183). Religia este, prin urmare, coexistentă cu omul, având un caracter intern și totodată extern. Ea este potențată sub metamorfoza *simbolismului* religios, manifestându-se în „în viața de zi cu zi a oamenilor”, reflectată în mod concret în artă, în mitologie, în cultură sau știință. Mai mult decât toate, religia se regăsește în ideile, gândurile și trăirile interioare ale omului (Vezi lucrarea noastră: *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, p. 45).

feluri: „corectă, adevărată și falsă, morală și imorală, în funcție de ceea ce înțelegem prin valoarea ultimă, superioară și absolută a lumii și de modul în care ne raportăm la ea: în ce credem și cum credem, ce acceptăm și ce respingem”. Sub aspect pozitiv, religia reprezintă, așadar, „comunicarea noastră cu Dumnezeu”, rezumată cel mai bine în lucrarea *rugăciunii*. În duhul rugăciunii, creștinii mărturisesc și cred cu adevărat că „Dumnezeu există, chiar mai mult decât atât, doar El singur există în adevăratul sens al cuvântului. Și tot ceea ce este în El este legat de El. În El își au existența toate, iar în afara Sa există doar subzistență și tânjire a duhului. Hristos este în realitate Dumnezeu și Om, Care a fost răstignit, a înviat și va veni iarăși pe acest pământ. Sufletul omului beneficiază de nemurire personală”. Niciuna din științele profane (matematica, fizica, biologia, istoria etc.) nu poate contrazice aceste adevăruri, întrucât ele „se referă la esențe care se află în afara competenței științei, nu la fenomenele care-i sunt accesibile”.²⁶⁰

Nu de puține ori știința își fundamentează demonstrațiile prin intermediul unui „cosmos imaginar, ale cărui forțe motrice reprezintă o energie pe care nu o cunoaștem”. Empiricistul Erns Mach afirmă de pildă, că „nu corpurile generează senzații, ci complexul de senzații generează perceperea corpurilor” și că „materia este energie în stare statică, iar energia este materie în stare cinematică”. Cele două afirmații concentrează o serie de paradoxuri, foarte greu de lămurit și de pus în acord. Într-un fel asemănător stau lucrurile și când vine vorba despre raportul dintre știință și religie. Motivul dificultății de a le pune laolaltă este legat „nu de faptele demonstrate științific, ci de părerile oamenilor de știință”. Dincolo de o presupusă contradicție cu religia, este limpede că părerile științifice se pot foarte ușor contrazice una pe cealaltă. În consecință, observând caracterul volatil al demonstrațiilor științifice, Sfântul Luca atrage atenția asupra elementului de fond care trebuie urmărit în probarea adevărului științific și mărturisirea adevărului revelat. „Nu este o problemă faptul că aceste păreri există, căci reprezintă niște ipoteze și proiecte, evoluții și căderi pe calea spre aflarea adevărului, ci faptul că luăm aceste tichete temporale drept monede reale, iar adesea și tichetele false drept tichete adevărate”.²⁶¹

Cele mai folositoare și sigure răspunsuri în încercarea de reconstituire a legăturii dintre știință le vom găsi în Sfânta Scriptură. În ea, omul de știință găsește rezolvare în dilemele sale firești prin răspunsuri și experiențe suprafirești. Sfântul Ierarh aduce astfel în discuție problematica „minunilor” săvârșite de Mântuitorul Hristos. Prin ele, cosmosul este reasezat în starea sa inițială/paradisică de

²⁶⁰ Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, pp. 45-47.

²⁶¹ Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 59.

funcționare. În acest fel, „vindecarea bolnavilor și învierea morților nu reprezintă încălcări ale legilor naturii, ci o restaurare a lor. După legea păcatului și a eredității, boala și moartea nu reprezintă o legitate. Însă, conform planului inițial, atunci când nu exista încă păcatul, omul a fost creat pentru viață. Atunci când este eliminată cauza care a adus moartea (această cauză este păcatul), iarăși se restabilește lucrarea creatoare dumnezeiască. Cândva, și în zilele creației, această Forță, «emitea din adâncul veșniciei cuvinte creatoare». Ea, după cuvintele aceluiași Darwin, «a suflat viață în celula primitivă»²⁶². Cei mai mari oameni de știință au înțeles cu adevărat această taină a universului și s-au plecat înaintea ei, așezând „cu smerenie cununile lor la picioarele tronului lui Dumnezeu”²⁶³.

În lucrarea „*Puterea inimii*”,²⁶⁴ Sfântul Luca reușește să construiască o magistrală apologie în jurul paradigmei antropologice: „*duh-suflet-trup*”. Această frumoasă demonstrație de credință adună numeroase argumente și dovezi științifice de la cei mai importanți cercetători și gânditori ai istoriei (Epicur, Poincare, Einstein, Darwin, Pavlov etc.). La fiecare dintre ei, Sfântul Luca găsește posibilități și convergențe pe care, în cele din urmă, le folosește spre afirmarea și mărturisirea adevărului dumnezeiesc. El afirmă că, odată cu perfectarea adevărului științific, rațiunea s-a apropiat tot mai mult de credință. „Astfel, spre exemplu, s-a dovedit că în lumea celor mai mici particule

²⁶² Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 64.

²⁶³ „Odată, în timpul Săptămânii Patimilor” – povestește sfântul – în biserica de pe lângă Universitatea din Moscova a avut loc următoarea întâmplare, protagonist fiind ilustrul ginecolog profesorul Sinițin: făcând o metanie mare, bătrânul profesor a încremenit în poziția respectivă (...) Precum s-a dovedit, murise în acel minut. Așa s-a aplecat până la sfârșit sufletul omului de știință în fața lui Dumnezeu, aducându-I Acestuia ultima suflare” (Sf. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 89).

²⁶⁴ Începută în jurul anilor '20, această lucrare apologetică a sfântului ierarh a fost finalizată abia în perioada 1945-1947, când se apropia bine de vârsta de șaptezeci de ani. Intitulată de autor „*Duh – Suflet – Trup*”, cartea își propune „să înfățișeze și să mărturisească în chip vădit țelul cu care a fost scrisă”, acela că între știință și religie „nu există niciun conflict, ci o îmbinare armonioasă”. Traducătorul a schimbat titlul în limba română, numind lucrarea sfântului ierarh: „*Puterea inimii*”. Decizia se argumentează pe o mărturisire făcută de Arhiepiscopul Lazăr de Simferopol și Crimeea, într-o cuvântare rostită la evenimentul de deshumare a sfințelor sale moaște. „A fost un om al dragostei, un suflet nobil, o inimă mare. Este caracteristic faptul că la deshumarea moaștelor sale, paradoxal, în timp ce trupul i se dezintegrase, inima i-a fost găsită intactă. Ea nu s-a supus legilor stricăciunii. Se pare că și natura a respectat această inimă plină de dragoste adevărată. Sfântul Luca a iubit, s-a luptat, a suferit, a ostenit, s-a primejduit, a îndurat și a fost prigonitor lăsându-le creștinilor căsătorii și necăsătorii un model limpede de urmare a lui Hristos. Ca și marele Pavel, pe toate le-a socotit gunoaie, ca să-L câștige pe Hristos. Și a reușit, deoarece a vrut aceasta cu adevărat” (L.S. DESARTOVICI, „*Cuvânt înainte la ediția românească*”, la SFÂNTUL LUCA AL CRIMEII, *Puterea Inimii*, ediția îngrijită de L.S. Desartovici, traducere din limba rusă de Evdochia Șavga, Ed. Sofia, București, 2010, pp. 11-12).

cunoscute nouă – molecule, atomi, electroni etc, – mecanica clasică își încetează aplicabilitatea și trebuie să cedeze locul unei teorii mult mai precise, dar care în același timp este mai complexă și mai abstractă: mecanica cuantică. Cu toate acestea, mecanica cuantică nu este ceva ce contrazice integral mecanica clasică, ci o include pe aceasta ca pe un domeniu înrudit, necesar în examinarea obiectelor cu masă moleculară suficient de mare. Pe de altă parte, pentru procesele care se desfășoară cu viteze mari de deplasare, apropiate de cea a luminii, mecanica clasică încetează, de asemenea, să mai aibă aplicabilitate și este necesar să fie înlocuită cu mult mai riguroasa teorie a mecanicii relativiste, care se bazează pe teoria relativității a lui Einstein”.²⁶⁵ De aici, Sfântul Luca trage o concluzie simplă, aceea că toate aceste schimbări nu fac decât să descopere și mai mult măreția lui Dumnezeu. „Unde este însă temeiul pentru negarea legilor credinței și a credinței în existența energiei pur duhovnicești, pe care noi o socotim primordială și născătoare a tuturor formelor energiei fizice, iar aceasta și a materiei însăși?”²⁶⁶

Sfântul Luca așază adevărurile duhovnicești în vârful piramidei existențiale, prețuindu-le dincolo de rațiune și experiment. Acest lucru este în primul rând cu argumente din Sfânta Scriptură, pe care o așază la baza tuturor științelor. După el, *inima* este „organul cunoașterii supreme”. Numeroasele cunoștințe de anatomie și fiziologie nu numai că nu-i contrazic această calitate, ci chiar arată inima ca pe „cel mai important organ al simțului și nu doar motorul central al circulației sanguine”.²⁶⁷ Adevărații oameni de știință „au reușit să găsească limita și neputința minții și au propus ca ea să fie înlocuită cu acea capacitate de cunoaștere care s-ar fi deosebit prin nemijlocire și prin utilitate în cercetarea adevărului”.²⁶⁸ Sfântul acordă o atenție deosebită concluziilor științifice trase de marele său conațional Ivan Pavlov, amintind în special de experimentele sale asupra reflexelor condiționate și necondiționate.²⁶⁹ În logica acestor înlănțuiri de cauze și efecte, sfântul

²⁶⁵ SFÂNTUL LUCA AL CRIMEEI, *Puterea Inimii*, p. 17.

²⁶⁶ SFÂNTUL LUCA AL CRIMEEI, *Puterea Inimii*, p. 23.

²⁶⁷ SFÂNTUL LUCA AL CRIMEEI, *Puterea Inimii*, p. 28.

²⁶⁸ „Mintea” – spune Pascal – acționează încet, luând în considerare multe principii care trebuie să fie întotdeauna evidente, astfel încât mintea de îndată obosește și se împrăștie, neavând posibilitatea să le mențină concomitent. Simțul lucrează altfel: el acționează într-o clipită și mereu este gata de acțiune. Prin urmare, trebuie să ne bizuim pe simț și nădejdea noastră nu se va clătina ... Inima își are rațiunile sale, necunoscute minții (...) Inima Îl simte pe Dumnezeu, nu mintea” (PASCAL, *Les pensées*, 1670, apud Sfântul LUCA al Crimeei, *Puterea Inimii*, p. 44).

²⁶⁹ „I.P. Pavlov, asemenea lui Bergson, presupune că diferența dintre creier și măduva spinării constă doar în complexitate (structură) și nu în caracterul funcțiilor. El și școala sa consideră posibilă aplicarea la fiziologia creierului uman a descifrării activității nervoase superioare la câine din experimentele cu reflexele condiționate. Dacă la câine se pot obține doar reflexe

ierarh ajunge la următoarea concluzie: „dacă creierul nu poate fi considerat organ al simțurilor și organ exclusiv al cunoașterii, atunci aceste lucruri confirmă în mare măsură învățăturile Sfintei Scripturi despre inimă ca organ al trăirilor, în general, și în special, al trăirilor supreme”.²⁷⁰

f. Înveșnicirea mărturisirii

În aproape toate lucrările sale apologetice, Sfântul Ierarh Luca al Crimeei caută să demonstreze prin argumente raționale că fără de Dumnezeu adevărul științific nu are și nu poate avea niciun fel de valoare. Finalitatea dialogului dintre știință și religie este prin urmare una singură: *să-L descopere și să-L mărturisească pe „Ziditorul cerului și al pământului, văzutele tuturor și nevăzutele”*. În acest sens, adevărații oameni de știință, care s-au înălțat cu gândirea deasupra demonstrației și experimentului de laborator, „cei care caută adevărul de dragul adevărului, care caută viața”, sunt îndemnați de sfântul ierarh, în virtutea propriei sale experiențe, să „*cerceteze Scripturile*”. „Aflați conținutul Evangheliei, cercetați-l cu grijă, în mod serios, conștiincios, fără prejudecăți. Și veți vedea lumina care va lumina toate problemele voastre, toate necesitățile voastre, tot sufletul, toate rănilor și bolile sale. Prin Evanghelie, omul se vede pe sine așa cum este și așa cum ar trebui să fie (...) Avem nevoie nu de dovezi ale existenței lui Dumnezeu, nu de ideea despre Dumnezeu, ci de Dumnezeu Însuși, Cel viu și iubitor. În cele din urmă, să demonstreze că existența lui Dumnezeu o poate doar Dumnezeu Însuși, prin existența Sa, prin sălășluirea Sa în sufletul omului”.²⁷¹

Dialogul onest și dezinvolt cu detractorii creștinismului din vremea sa, au făcut din Sfântul Luca al Crimeei un mare apologet al credinței ortodoxe în vremuri de grea încercare pentru Biserica lui Hristos. Lucrarea împlinită în faptă a arătat printr-însul că Adevărul nu se lasă biruit de demagogie, de falsitate și minciună. Prin el avem astfel o neprețuită mărturie creștină în medii „cel puțin indiferente credinței, dacă nu de-a dreptul ostile” Ortodoxiei. Din viața sa nu au lipsit

condiționate secundare, pe baza celor primite, la maimuțe numărul lor este cu mult mai mare, iar la om este posibilă cu certitudine suprapunerea unor reflexe dobândite peste altele, precedente lor, prin aceasta ele continuând neîncetat să crească în complexitate pe parcursul vieții umane prin realizarea noilor conexiuni nervoase cerebrale și lărgirea volumului de cunoaștere. Această activitate a creierului – una dintre cele mai complexe – presupune doar reflexele, iar această nouă fiziologie a creierului, după cum credem, trebuie să ia locul învățăturii psihologice despre asocieri” (SFÂNTUL LUCA AL CRIMEEI, *Puterea Inimii*, pp. 51-52).

²⁷⁰ SFÂNTUL LUCA AL CRIMEEI, *Puterea Inimii*, p. 53.

²⁷¹ SF. LUCA AL CRIMEII, *Știința și religia*, p. 91.

disputele publice, cărora nu s-a sustras niciodată. Fără o prezență directă în mijlocul cetății, miza acestor confruntări cu filosofia materialismului dialectic „se putea cuantifica în vieți de oameni”.²⁷² „Cum este posibil ca dumneavoastră să credeți în Dumnezeu, părinte chirurg Voino-Iasenețki? L-ați văzut vreodată pe Dumnezeu dumneavoastră?”, a fost odată întreat într-o judecată publică a unor creștini. Luminat de Dumnezeu, sfântul nu a stat pe gânduri și a luat apărarea fraților săi, răspunzând cu curaj înaintea judecătorului: „Pe Dumnezeu, într-adevăr, nu L-am văzut niciodată, domnule acuzator public. Dar am făcut operații pe creier și nu am văzut minte acolo înăuntru. Și nici conștiință nu am văzut”.²⁷³

Mărturisirea Sfântului Luca al Crimeei a rămas vie și astăzi. Minunile sale adevărate lucrarea plină de sfințenie și har de care Dumnezeu l-a învrednicit în timpul vieții. Această continuitate de prezență jertfelnică a lui în viața Bisericii Ortodoxe nu mai este de acum limitată de timp. Trecând de pe pământ la cer, învrednicit de darul sfințeniei și de cununa slavei lui Hristos, sfântul ierarh „nu mai fuge și nu mai găfâie ca să sosească la timp la cei bolnavi, ca să le citească rugăciunea potrivită și să îi vindece, ci zboară ușor, ca un înger, dintr-o parte a lumii în alta și poate să ajungă la toți credincioșii care îl invocă cu evlavie în rugăciuni”.²⁷⁴

²⁷² *Apologetica Ortodoxă*, vol. 2, *Dialogul cu științele contemporane*, coordonator: ADRIAN LEMENI, Diac. sorin Mihalache, Pr. RĂZVAN IONESCU, Pr. CRISTINEL IOJA, Ed. Basilica, București, 2014, p. 96.

²⁷³ Arhim. NECTARIE ANTONOPOULOS, *Sfântul Arhiepiscop Luca 1877-1961 – Chirurgul fără de arginți*, trad. Cristian Spătărelu, Ed. Biserica Ortodoxă/Egumenița, Galați, 1998, pp. 331-332.

²⁷⁴ Arhim. NECTARIE ANTONOPOULOS, starețul Mănăstirii Sagmata, *Sfântul Luca al Crimeii – minunile contemporane*, traducere din neogreacă de Pr. Dr. Ciprian-Ioan Stanciu, Ed. Sofia, București, 2012, p. 11.

Partea a III-a:

**VALOAREA SACRĂ A EXISTENȚEI ÎN TEOLOGIA ȘI
FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ**

III.1. PREAMBULUL ROMÂNESC AL DIALOGULUI DINTRE TEOLOGIE, FILOSOFIE ȘI CULTURĂ

a. **Introducere**

Profundele simțăminte de dragoste de neam și de țară s-au zidit în adâncul existenței noastre încă din cele mai vechi timpuri. De aceea, legat de etnogeneza poporului român și a limbii române, cei mai de seamă reprezentanți ai *inteligenței românești* de peste veacuri invocă o legătură ontologică între suflet și credință. Aceste două elemente osmotice ale ființei noastre au ridicat adevărate pietre de hotar în gândirea, trăirea și cultura românească. De aceea, ori de câte ori s-a făcut vorbire despre esența creștin-ortodoxă a sufletului românesc, mințile luminate au însemnat cu litere de aur crezul lor în testamentul țării. În acest scurt preambul al analizei noastre despre specificul apologetic și mărturisitor al filosofiei românești, vom avea în vedere: 1. posibilitatea unei gândiri filosofice cu specific românesc; 2. definirea stră-română a unei filosofii românești; 3. trei vizionari ai „sufletului românesc”; 4. Mihai Eminescu, poetul-filosof al trăirilor adânci; 5. Lucian Blaga – filosoful adâncimilor metafizice; 6. Stăniloae și Blaga, în dispută despre „Religie și spirit”.

b. **Posibilitatea unei gândiri filosofice cu specific românesc**

Omul, în calitatea sa de ființă rațională, a năzuit întotdeauna spre cele mai înalte trepte ale cunoașterii. Ridicându-se de multe ori cu rațiunea până la frontaliile spiritului, „*cel asemenea lui Dumnezeu*” aduce peste veacuri un bagaj impresionant de ipoteze, precepte, concepte, direcții sau coordonate metafizice (în principal) despre om sau despre existență. Evoluția acestor necesități antropologice exprimate filosofic, se explică pornind de la general la particular, de la cosmopolit la național. „Filosofia veacului al XVIII-lea – spunea marele Mircea Florian – accentuează nota cosmopolită a gândirii, prin conținutul său rațional și umanist, dar începe a se naționaliza prin noul limbaj filosofic (...) Pentru a face propagandă într-un cerc mai larg de cititori, gânditorii secolului al XVIII-lea se exprimă în graiul poporului. «Luminile» franceze și germane – cele engleze se naționalizează mai devreme – deși universaliste în spiritul lor, se înfățișează ca o manifestare culturală a rasei și națiunii”.¹

La întrepătrunderea dintre teologie și filosofie, valoarea și perspectiva duhovnicească a omului se găsesc evidențiate în legătură cu

¹ MIRCEA FLORIAN, *Îndrumare în filosofie*, Ed. Științifică, București, 1992, p. 321.

specificul fiecărui popor în parte. Dacă în materie de teologie și spirit național putem invoca o tradiție milenară,² în cazul de față, dimensiunea concretă a realității antropologice este încastrată într-o istorie după unii destul de recentă.³ Subiectul a fost abordat, însă, de-a lungul timpului în perspective mult mai optimiste articulate. Una dintre cele mai pertinente îi aparține lui *Ion Zamfirescu* care, prin anul 1938, afirma cu tărie existența și posibilitatea unei gândiri filosofice cu specific românesc. Având ca resort întrepătrunderea dintre credință și cultură, marele nostru gânditor invoca setea ancestrală a poporului român. „Creațiile noastre populare, de pildă, afirma el, sunt impregnate de o pătrundere metafizică a morții și a vieții. Spiritualitatea țaranului român, aceea care i-a dat în decursul vremii echilibrul sufletesc și moral, este croită pe o viziune a lumii în care transcendentul joacă un rol de seamă și în care putem recunoaște o interpretare a timpului și a spațiului plin de semnificații originale”.⁴ Un alt mare filosof și om de cultură de la începutul perioadei interbelice, *Onisifor Ghibu* afirma o continuitate a spiritului românesc, legat de geniala moștenire a unor înaintași iluștri, precum: Dumitru Drăghicescu, Marin Ștefănescu sau Nicolae Bagdasar.⁵

Rădăcinile filosofiei românești sunt însă cu mult mai profunde și indisolubil legate de spiritualitatea genuină a poporului nostru. În această conștiință milenară se întrepătrund două coordonate esențiale în afirmarea unei specificități filosofice: *națiunea* și *cultura*. Fiecare dintre ele presupune în același timp „aceeași conștiință de sine” și implicit „aceeași voință de a reflecta asupra actelor spontane”. Cea de-a doua, cultura, se oferă ca specific națiunii, întrucât „orice națiune are cultura ei, căci fiecare grup social manifestă în cristalizări personale formele de viață: limbaj, religie, artă, știință”.⁶

² După cum am arătat mai sus, unul dintre elementele fundamentale ale procesului de formare a poporului nostru este încreștinarea lui. Din acest „altoi”, despre care amintea Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, s-a ridicat o limbă liturgică, în duhul căreia se poate vorbi despre o „dimensiune românească a existenței” (Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, *Ortodoxie și românism*, Ed. Basilica, București, 2014, p. 47).

³ Există în acest sens două ipoteze recente potrivit cărora „noi avem filosofi, dar nu avem o istorie a filosofiei românești”. Este vorba despre ideea promovată de Gabriel Liiceanu și preluată în mare de H.R. Patapievici, după care am putea vorbi despre o istorie a filosofiei românești „numai în măsura în care sunt înrudite cel puțin patru criterii”: 1. Originalitatea filosofului, 2. Recunoașterea lui de contemporani, 3. O tradiție de gândire; 4. O unitate de timp și de loc (HORIA ROMAN PATAPIEVICI, *De ce nu avem o piață a ideilor*, Ed. Humanitas, 2014, p. 29).

⁴ ION ZAMFIRESCU, *Orizonturi filosofice. Idei, oameni, probleme de cultură*, Ed. Casa Școalelor, București, 1942, p. 102.

⁵ ADRIAN MICHIDUȚĂ, *Pagini despre filosofia românească*, Ed. Aius, Craiova, 2014, p. 10.

⁶ MIRCEA FLORIAN, *Filosofia Românească*, Publicistică, II, 1915-1959, ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Ed. Aius, Craiova, 2005, p. 25.

c. Definirea stră-română a unei filosofii românești

Din istoria poporului nostru desprindem o preocupare profundă pentru o „cultură a duhului”. Începând cu Zalmolxis, strămoșii daco-romani au manifestat o preocupare intensă pentru o *existență în spirit*. Filosoful stră-român **Aethicus Histricus** alcătuiește astfel în limba latină o „*Cosmografie*”, pe care o avem până astăzi în versiune abreviată. Descendent al unei familii „de viță nobilă” și originar din părțile Histriei, Scythia Minor, marele gânditor „și-a făcut educația și a fost instruit în școlile vremii din partea locului, în această cetate pontică, iar dacă provenea din clasa conducătoare a putut primi și o instrucție particulară, cu profesori de literatură clasică latină și greacă. Dar nu este exclus ca, asemenea altor fii ai Daciei Pontice din secolele anterioare sau posterioare, să fi urmat și cursuri academice la școlile înalte ale timpului, din Asia Mică, din Grecia, sau din alte părți ale lumii – ale acelei lumi cunoscute pe atunci –, mai ales că a călătorit foarte mult, s-a informat și nu a păstrat toate informațiile și cunoștințele numai pentru sine, destinându-le cunoașterii de către contemporani și urmași”. *Cosmologia* sa abreviată reprezintă, în fapt, o veritabilă sinteză filosofică a timpului și spațiului pe care le-a explorat. Cunoștințele rezumate de el fac trimitere la viața popoarelor, la zeii lor, la moravurile și meșteșugurile practicate, în direcția unei „adevărate cercetări etnologice, la nivelul și în condițiile posibile atunci, cu un remarcabil simț al investigației”. În laborioasa sa preocupare arătată acestui scriitor stră-român și epocii sale, vrednicul de pomenire mitropolit Nestor Vornicescu al Olteniei identifică o evidentă afirmare filosofică și culturală a gândirii strămoșilor noștri. De aici reiese implicit și apartenența noastră ca popor la „*romanitatea răsăriteană*”, dat fiind faptul că în acest cadru „*cultura și limba latină a acestor locuri a putut îmbrăca forme superioare și s-a exprimat prin opere originale, fiind asimilate multe dintre tradițiile materiale și spirituale geto-dace. Latinitatea și unitatea limbii române de astăzi sunt mărturii demult recunoscute ale originii daco-romane a poporului român, ale permanenței și etnogenezei sale în limitele teritoriale ale Daciei lui Burebista*”.⁷

Așadar, *epoca străromână* oferă un fundament esențial în definirea esenței „*sufletului românesc*”. Imaginea nobiliară și preocupările culturale ale gânditorului histrian se completează mai târziu prin formarea primelor comunități monahale daco-romane de pe malurile Pontului Euxin, de unde au plecat spre Cetatea Eternă bărbați de înaltă trăire duhovnicească și spirit creștin, Sfinții: Ioan Cassian, Dionisie Exiguul, Ioan Maxențiu și călugării scythi.⁸

⁷ Dr. NESTOR VORNICESCU, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Studii de Teologie Istorică – Antologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1998, pp. 72-73, 77.

⁸ Vezi aici lucrarea: Pr. Dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE, *Teologi daco-romani de seamă în Cetatea Eternă. Lucrarea mărturisitoare a sfinților: Ioan Cassian, Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu*, ediție bilingvă, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018.

d. Trei vizionari ai „sufletului românesc”

Continuitatea de gândire și simțire românească este sistematizată de filosoful Constantin Noica într-o frumoasă *introspecție axiologică*, care se definește prin „trei momente culturale de culme: unul din secolul al XVI-lea, altul din secolul al XVIII-lea, iar al treilea din secolul al XX-lea”. În prima treaptă, ochiul istoric se lămurește „într-o conștiință orientată spre absolut, unde precumpănește eternul”. În cea de-a doua, se scoate „la iveală criza și nemulțumirea cu sine, pe care le trezește în aceeași conștiință precumpănirea caracterului istoric”. Nu în ultimul rând, în cea de-a treia, se încearcă „o împăcare între planul eternității și cel al istoricității românești”, decantată într-o autentică „afirmație la luptă pentru valorile vii ale culturii”.⁹ Marele nostru filosof și apologet creștin descoperă în monumentală sa lucrare „*Pagini despre sufletul românesc*” trei momente providențiale pentru istoria culturii și a existenței noastre ca popor. Aceste „*pietre de hotar*” din tradiția noastră românească sunt marcate prin gândirea și spiritul creștin al lui: Neagoe Basarab, pentru secolul al XVI-lea, Dimitrie Cantemir, pentru secolul al XVIII-lea, și Lucian Blaga, pentru secolul al XX-lea.

Personalitatea marelui domnitor valah **Neagoe Basarab** și moștenirea filosofiei sale existențiale creștine, sintetizează o idee fundamentală, anume „*ce înseamnă conflictul dintre etern și istoric și cum se prezintă spiritualitatea românească în clipa în care învinge eternul*”. Structurat sub formă de povețe către fiul său Teodosie, testamentul pravoslavnicului voievod muntean adună numeroase sentințe biblico-patristice, vorbind „nu numai despre puterea lui Dumnezeu și slăbiciunea omului, despre împărații cei răi pedepsiți de Dumnezeu, și despre obligația domnitorului de a asculta marile comandamente religioase și morale, ci și despre lucruri mai personale”.¹⁰

În rezumat, elementul cheie al diferențierii conceptuale dintre gândirea și spiritul românesc din această perioadă și tradiția filosofiei medievale, se descoperă prin „*orientarea contemplativă spre eternitate*”. Cu privire la această stare de fapt, Constantin Noica spune: „*Odată lumea oprită, se ivește obișnuit spiritul. Lumea e oprită tocmai pentru ca spiritul să aibă netezită în fața lui calea spre cunoaștere și acțiune. Așa fac toate filosofile, chiar dacă nu recunosc fățiș că sunt idealiste, că pun spiritul însuși. Ce se întâmplă însă în viziunea eternității de aici? Spiritul nu apare. Cugetul nu ia cunoștință de sine și nu se așază în fața lumii, nu reface mai bine lumea pe care a oprit-o. În clipa când*

⁹ CONSTANTIN NOICA, *Pagini despre sufletul românesc*, Ed. Humanitas, București, 2014, p. 12.

¹⁰ CONSTANTIN NOICA, *Pagini despre sufletul românesc*, p. 15.

totul e tăcere, conștiința unui Neagoe Basarab e cuprinsă de umilință și plânge".¹¹

Cel de-al doilea reper filosofic în specificul gândirii și spiritului românesc, devine grăitor în secolul al XVIII-lea, prin condeiul lui **Dimitrie Cantemir**. De data aceasta, paradigma existențială este transferată critic din sfera eternității spre „înțelesul și gustul lumescului”. Gândirea marelui Cantemir este pe de altă parte legată atât de umanismul apusean, cât și de vechea cultură bizantină. Opera sa se cuprinde în paradoxuri. Pe jumătate apologet al valorilor culturale și spirituale românești, pe jumătate critic și contestatar al acestora, luminatul domn al Moldaviei caută de fiecare dată „o ieșire”. După el „neamul românesc a știut să-și conserve totdeauna neatînse legile sale civile și cele bisericești”, dar, pe de altă parte, tot el afirmă că „românul nu se prea ținea nici de cele dumnezeiești. Iar când întâlnește curaj, știți ce spune? Fatalismul e cel care le dă curaj”. În consecință, spune același Constantin Noica, *„Cantemir a voit pentru neamul lui o ieșire în istorie. Dar, dinainte încă de a-l vedea pornit pe căile devenirii și ale împlinirii istorice, el îi judecă din perspectiva unor criterii care nu-și găseau aici locul. Câtă nedreptate se făcea astfel neamului românesc nu ne interesează, nici de astă dată. E semnificativ însă faptul că nedreptatea vine de la un român, care iese din cadrul anistoric al vieții românești, spre a fixa cel dintâi termenii conflictului dintre ceea ce este etern și ceea ce trebuie să fie istoric în neamul românesc*”.¹²

Raportat la specificul românesc al filosofiei, secolul al XX-lea este emblematic prin gândirea lui **Lucian Blaga**. Prin el avem înaintea o reîntoarcere la valoarea culturală a „satului românesc”. Noica identifică aici un moment de mare anvergură națională, anume cuvântarea filosofului Lucian Blaga din 1937, la admiterea sa ca membru deplin al Academiei Române. „Cel mai personal dintre cercetătorii români de astăzi face elogiul a tot ce e impersonal, anonim, anistoric în sufletul românesc”. Mai târziu, marele creator de sistem filosofic, își întărește gândirea printr-o evaluare filosofică de geniu între „cultura majoră și cea minoră”. *„Filosofia lui Blaga, scrie Constantin Noica, e o filosofie a apriorismului stilistic. Ea îmbogățește categoriile kantiene cu categorii purtate de o matcă stilistică, prin care singură poate face din știință, artă religie o conștiință omenească (...) pentru Blaga, cultura minoră e de aceeași calitate cu cea majoră, pentru că e purtătoarea unei măci stilistice. Satul nostru, spune Blaga, a avut tăria să se păstreze, «boicotând» istoria. În jurul lui se făcea, de către alții, străini de neamul nostru, istorie: satul nostru s-a păstrat. Vremea a vremuit, dar matca stilistică,*

¹¹ CONSTANTIN NOICA, *Pagini despre sufletul românesc*, p. 17.

¹² CONSTANTIN NOICA, *Pagini despre sufletul românesc*, pp. 26-27.

deci pecetea adâncă a neamului românesc, a rămas aceeași".¹³ Cu toate criticile din epocă și de după aceasta, în special în perioada comunistă, filosofia lui Blaga rămâne normativă în definirea valorilor gândirii tradiționale, desprinse din setea de transcendență a sufletului românesc. La el găsim identificarea concretă a elementului autohton, păstrat și transmis în valoare nealterată de la străbuni, până în zilele noastre.¹⁴

Axa tripartită pe care o evocă Noica în „paginile” sale despre „sufletul românesc”, descoperă conștiința iubirii de înțelepciune a neamului nostru. Ea se desfășoară etapizat de la evaluarea ancestrală a eternului la motivul istoric, de la năzuință și ideal la concret, rezumându-se magistral în specificul „mioritic” al satului românesc. Se pune totuși o problema: *cum ne-am raportat ca popor și gândire la pragmatismul istoriei?*¹⁵

e. Mihai Eminescu, poetul-filosof al trăirilor adânci

Conștiința unei filosofii creștine de specific național străbate de asemenea, din gândirea marelui **Mihai Eminescu**. Contestată în parte, „concepția naționalistă a lui Eminescu reiese în toate amănuntele din activitatea lui de ziarist”.¹⁶ Atât de bogat în conținut și valoare apologetică, mesajul eminescian își revendică în primul rând o constituție creștină. Gândirea sa descoperă și afirmă la modul cel mai concret o realitate eclesială a existenței românești. După Eminescu, creștinismul nostru latin se prinde cu rădăcini adânci de trecutul poporului, iar Biserica Ortodoxă este „*maica spirituală a neamului românesc*”.¹⁷ Sub imperiul ideilor religioase, poetul construiește o

¹³ CONSTANTIN NOICA, *Pagini despre sufletul românesc*, pp. 29-30.

¹⁴ Dimensiunea existențială a filosofiei lui Blaga îl descrie pe om în „consonanță” cu ansamblul mioritic. Perspectiva acestuia „se ondulează” după ritmul întregii sale culturi, întrucât „stilul interior al vieții sale sufletești s-a format pe plai, dar, nu în tihnă și liniște, ci în griji și mișcare, în singurătate și prin străini” (ADRIAN MICHIDUȚĂ, *Pagini despre filosofia românească*, p. 57).

¹⁵ EMIL CIORAN, unul dintre marii filosofi ai exilului românesc, tratează emblematic această problemă într-una din cărțile sale de rezonanță: „*Schimbarea la față a României*” (Ed. Humanitas, București, 1990). Scrisă în perioada sa de ascensiune și elan cultural, pe când avea doar 24 de ani, autorul își revendică mai târziu însemnarea ca fiind „cel mai pasionant și în același timp cel mai străin” text pe care l-a publicat în românește. Vom reveni asupra ideilor și problematizărilor sale puțin mai jos.

¹⁶ DUMITRU MURĂRAȘU, *Naționalismul lui Mihai Eminescu*, Ed. Pacifica, București, 1994, p. 12.

¹⁷ „*Biserica? Creațiunea aceasta eminent națională a unui Iuga Vodă, carele la 1399 încă o face neatârnată de orice ierarhie bisericească sau lumească, Biserica lui Mateiu Basarab și a lui Varlaam, maica spirituală a neamului românesc, care a născut unitatea limbei și unitatea etnică a poporului, ea care domnește puternică dincolo de granițele noastre și e azilul de mântuire națională în țări unde românul nu are stat, ce va deveni ea în mâna tagmei patriotice? Un instrument politic. Peste tot credințele vechi mor, un materialism brutal le ia locul, cultura secolului, mână-n mână cu sărăcia claselor lucrătoare amenință toată clădirea măreață a*

„metafizică” puternic impregnată de trăiri și năzuințe creștin-ortodoxe.¹⁸ „Biserica Ortodoxă a Răsăritului, scria Mihai Eminescu, a luat la români o formă deosebită de aceea a altor biserici: ea nu e numai comunitate religioasă, ci totodată națională. Bizanțul a avut veleități de papism, Biserica Rusească are veleități periculoase de cezaropapism, de întindere a legii prin mijlocul săbiei pentru argumentarea puterii statului: la români ea a fost din capul locului o comunitate religioasă care îmblânzea prin iubire inegalitățile sociale și care făcea pentru oameni o datorie din ceea ce, în lumea modernă, e un drept. Liniamentele organizării democratice a Bisericii Române se arată ab antiquo încă. Stând cu alte biserici în legături formale, nu de subordonație, ea a înlocuit la români, în timpii cei răi, organizarea politică și economică”.¹⁹ De aici, precum și din alte însemnări ale poetului, reiese foarte clar ideea că „românii au identificat religia cu naționalitatea”.²⁰

Poezia „**Rugăciunea unui dac**” rezumă magistral dimensiunea cosmologică a existenței la Eminescu, desprinsă din ethosul ortodox și din fibra neamului nostru. Dumnezeu străbate astfel dincolo de orice existență sau temporalitate, de „moarte” sau „nemuritor”, de „azi, mâine, ieri sau totdeauna”. El se descoperă atunci când „unul erau toate și totul era una”. Credința în Înviere este de asemenea, exprimată de poet în aducerea aminte a vechilor încredințări strămoșești: „El este-al omenirii izvor de mântuire:/ Sus inimile voastre, cântare aduceți-i,/ El este moartea morții și învierea vieții”. Adăpându-se din Izvorul Vieții, omul plin de „farmecele milei”, caută în smerenie și se roagă să primească de la Dumnezeu „intrarea în vecinicul repaos”. Această reîntoarcere la

civilizației creștine” (vezi Timpul, VII, nr. 63, 20 martie 1882, p. 1, în MIHAI EMINESCU, *Texte esențiale*, selecție și prefață de Tudor Nedelcea, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1997, p. 49).

¹⁸ „Posedat de geniu, scormonitor a tot ce privește cunoașterea umană, lui Eminescu nu-i putea scăpa un domeniu atât de fascinant: religia. Informarea și acumularea cunoștințelor de Istoria Religiilor și de doctrină religioasă este impresionantă. De la frumoasele sale «povești și doine, ghicitori și eseuri», care i-au fermecat copilăria, de la acumulările din perioada studiilor liceale și universitare, dar mai cu seamă, prin autodidaxie, preocupările «omului deplin al culturii românești» pentru problematica teologică au fost constante și decisive pentru formarea concepției sale despre lume și om, viață și univers, despre «religie ca teologie» ... Acumulând și prelucrând critic întreaga problematică religioasă, el și-a format o dogmatică personală – chiar dacă nu și-a expus-o într-un sistem bine conturat – despre: creația divină (cosmologia), Dumnezeu (teologia), Iisus Hristos (hristologia), Fecioara Maria (mariologia), îngeri (anghelologia), demoni (demonologia), moarte. Era atât de informat și inițiat asupra creștinismului sau altor religii, încât a surprins chiar pe unii clerici” (TUDOR NEDELCEA, *Eminescu și cugetarea sacră*, ediția a II-a, postfață de Victor Crăciun, Fundația „Scrisul Românesc”, Craiova, 2000, p. 7).

¹⁹ MIHAI EMINESCU, în „Timpul”, V, nr. 199, 6/18 septembrie 1880, p. 1.

²⁰ Acad. VICTOR CRĂCIUN, „Credința zugrăvește icoanele-n biserici” sau Interpretul unui crez eminescian, Postfață la Tudor Nedelcea, *Eminescu și cugetarea sacră*, ediția a II-a, p. 175.

sorgintea „chipului” restaurat, se petrece cu lacrimi, într-o depărtare totală de tot ceea ce se arată vremelnic și pătimaș: „*Gonit de toată lumea prin anii mei să trec,/ Pân' ce-oi simți că ochiu-mi de lacrăme e sec,/ Că-n orice om din lume un dușman mi se naște,/ C-ajung pe mine însumi a nu mă mai cunoaște,/ Că chinul și durerea simțirea-mi ampietrit-o,/ Că pot să-mi blestem mama, pe care am iubit-o/ Când ura cea mai crudă mi s-a părea amor .../ Poate-oi uita durerea-mi și voi putea să mor*”. Epitaful poetului se încheie cu mulțumirea adusă Părintelui Ceresc pentru „*norocul de a trăi în lume*”, înainte de a-și începe călătoria spre eternitate.²¹

În strânsă legătură cu perspectiva cosmologică se află *ideea de temporalitate*. Timpul sau vremea îl conduce pe om spre Dumnezeu sau spre infern, redescoperindu-i perspectiva unei *forme*, a unui „chip” sau, în sens contrar, afirmându-i lipsa acesteia. „Ce este adevărul?” – se întreabă retoric poetul. „Stafia nebunului, vrăjitorului, omorătorului ieri, în lumina zburândului azi. Ce este Dumnezeu? Surdele nebunii a mii și mii de oameni pe care o frunte senină sau închisă-n aur o modelează într-o uriașă voluptate de foc. Mirele universului, naturei. Ce e elizeul? Ce este iadul? Inima cea nemărginită. Împopulează-o cu nemărginirile întunericului, cu sufletele rupte de blesteme ce s-agață scrâșnind din dinți de stâncile disperărilor lor. Pune inima acestui caos, Crima cu șerpia remușcării pe cap, (...) cu aripile disperării pe umere, Satana – și iată iadul. Vezi dar că Eu-l împopulează cer, pământ, infern. Eu, acest Dumnezeu al Dumnezeului său, căci Eu este *ideea* unei forme, este sufletul lumii – forma fără *ideea* de Eu nu are esistență, cadavrul fără suflet nu are esistență, lumea fără Eu nu are esistență”.²² În meditația sa metafizică asupra cronosului, Eminescu pune deoparte pentru neamul său „*viitorul*”, ca „o stea” călăuzitoare prin istorie.²³ Cea mai importantă valență a timpului este însă *prezentul*, într-însul măsurându-se „timpul metafizic”, care nu este altceva decât „veșnicul prezent”.²⁴ În traducere

²¹ EMINESCU, *Opera Esențială*, cu zece comentarii de Constantin Noica și Emil Cioran, ediție și prefață de Constantin Barbu, Ed. Oltenia/Dionysos, s.a., pp. 94-95.

²² MIHAI EMINESCU, *Opere*, vol. VIII, Ed. Academiei, București, 1988, p. 254.

²³ „Dar deasupra mizeriei actuale stăpânește liniștit steaua neamului românesc, aprinsă trecutului și viitorului nostru. Nu pentru oțelul actual renunță cineva la o satisfacție îndreptățită, ci pentru patria viitoare” (MIHAI EMINESCU, „Dacă-am pregetat ...”, în *Opere*, vol. XII, Ed. Academiei, București, 1985, p. 436).

²⁴ S-ar putea vorbi mai bine despre o „absență a timpului”, căci „timpul lumii esențelor pure, al spiritului etern, perfect, care nu devine – și de timpul lumii fenomenale – timpul propriu-zis, presupune devenirea lumii create, în care formele de prototip se întrupează printr-o permanentă palingeneză. În această lume, timpul are un început și un sfârșit. Purcede din momentul în care lumea a fost creată și curge în eternitate, odată cu veșnica prefacere a acesteia, veșnica alegere, până când din nou regresivitatea cosmică va întoarce lumea la origini” (FLORICA DIACONU, *Filosofie românească. Studii și articole*, Ed. Alma, Craiova, 2008, p. 98).

teologică, această valență a timpului definește în parte *echivalentul veșniciei*.

Pe lângă dimensiunea ei universală, presărată cu elemente din Istoria și Filosofia Religiilor, metafizica eminesciană dezvoltă de asemenea o impresionantă paletă de teme teologice, ancorându-se foarte ușor în: **ontologie, cosmologie, anghelologie, demonologie, mariologie, hristologie sau eclesiologie**. În context antropologic, valoarea omului și a existenței sale este analizată la întrepătrunderea dintre fizic și metafizic. Poetul are astfel în vedere faptul că „*omul, luat în general, pune cuiva întrebări – despre sine, despre rostul său în lume, despre chipul pe care trebuie să-l aibă ca om –, al căror început de răspuns îl și are. Cine sunt eu? De ce am fost adăugat și eu lumii? Cum trebuie să fiu, ca să intru în condiția omului adevărat?*”.²⁵

Răspunsul acestor întrebări este argumentat filosofico-teologic, inspirația poetului sprijinindu-se aici îndeosebi pe învățătura Sfintei Scripturi.²⁶ De pildă, titlul inițial al poemului „*Memento mori*” a fost „*Deșertăciunea deșertăciunilor*”, idee preluată din Cartea Ecclesiastului.²⁷ Raportul dintre om și Dumnezeu se găsește astfel în acord cu teologia dogmatică a Bisericii, care vorbește în acest sens despre „chip și asemănare”.²⁸ „Dumnezeu. El are predicabiliile câortrele categorii ale gândirii noastre. El e pretutindenea – are spațiul; El e etern – are timpul; El e atotputernic, dispune de singura energie a universului. Omul e după asemănarea Lui. **Omul reflectă în mintea lui – in verbum – câteștrele calități(le) Lui. De aceea la-nceput era Verbul – și Verbul era Dumnezeu și Dumnezeu era Verbul**”.²⁹

Această gândire complementară a lui Eminescu, în care se regăsesc în armonie sacrul și profanul (teologia și filosofia), a născut adevărate capodopere pentru posterioritate.³⁰ Despre „*Scrisorile*” sale, Mircea Florian spune că „sunt în același timp un testament literar și

²⁵ CONSTANTIN NOICA, „Când te întorci totuși cu gândul la Eminescu”, în EMINESCU, *Opera Esențială*, pp. 232-233.

²⁶ „Eminescu *tratează* o informare în gândirea teologică a vremii, în special în Biblie, deosebit de bogată și exactă. «Astfel, Biblia e sâmburul întregi manieri de a privi lumea și a cugetărilor lui»” (TUDOR NEDELCEA, *Eminescu și cugetarea sacră*, p. 24).

²⁷ cf. Eccl. 1, 2-3: „*Deșertăciunea deșertăciunilor, zice Ecclesiastul, deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciuni! Ce folos are omul din toată truda lui cu care se trudește sub soare? Un neam trece și altul vine, dar pământul rămâne totdeauna! Soarele răsare, soarele apune și zorește către locul lui ca să răsară iarăși*”.

²⁸ cf. Fac. 1, 27.

²⁹ *Mss.* 2267, în MIHAI EMINESCU, *Texte esențiale*, p. 56.

³⁰ Sunt cât se poate de concludente creațiile sale în proză: *Sărmanul Dionis, Archaeus, Avatarul faraonului Tla, Moș Iosif, Cezarea etc.* La fel de importante sunt și poeziile: *Scrisorile I - III, Epigonii, Eu nu cred nici în Iehova, Memento mori, Rugăciunea unui dac, Glossă, Dumnezeu și om etc.*

filosofic și o ochire rezumativă a tuturor celor simțite și gândite de el (...) În *Scrisoarea I*, nașterea luminilor din haosul primordial nu e o concepție cu totul indiană, ea se întâlnește și la greci ca și la creștini. **Poetul se apropie însă pe nesimțite de atitudinea obiectivistă: e contrastul dintre infinitul luminilor și mușuroaiele de furnici ale oamenilor (...)** În *Scrisoarea II* apare limpede **caracterul de spovedanie**.³¹

Pe de altă parte, din perspectiva antropologică a gândirii sale, omul eminescian se mișcă între setea devenirilor ancestrale și realitatea timpului istoric, între trăirea și spiritul realităților metafizice. Cel zidit „după chipul lui Dumnezeu”, își caută Stăpânul „prin negație, din ceea ce nu este spiritul nostru – atotștiutor; din ceea ce nu este brațul nostru – atotputernic; din ceea ce nu este viața noastră, infinită; din ceea ce nu este sufletul nostru – ubicuu”. Și cu toate acestea, „**în fiecare om Universul s-opintește**”. Pentru a fi și mai lămurit, poetul oferă o întreită posibilitate de înțelegere a adevărului din perspectivă antropologică, în perspectiva a trei forme ale uneia și aceleiași substanțe: „**martirul, eroul și înțeleptul**”.³²

Sub incidența epocii, ethosul eminescian a influențat ceea ce s-ar putea defini prin „*gândirea unei alte generații*”, eminentemente „*semănătoristă*”.³³ Se socotește astfel că filosofia lui Eminescu este „*pornită din dragostea romantică a brazdei*”. Așa se explică dorința exprimată a marelui nostru poet național pentru o „*catedrală a mântuirii neamului*”, atât de necesară coagulării spiritului românesc. De această adevărată emulație spirituală de caracter național se leagă cu adevărat destinele întregii generații ante și interbelice de la care începe „remobilizarea națională a conștiințelor și pregătirea lor pentru opera de întregire a neamului românesc”. Într-o analiză de detaliu asupra acestei perioade de sentiment și cultură românească, Mircea Vulcănescu afirma că „*războiul pentru întregirea neamului a fost în mare măsură un fel de*

³¹ MIRCEA FLORIAN, *Filosofia românească*, p. 102.

³² „Dar un erou cât de mărginit în privirea inteligenței, dar un martir ignorant, dar un înțelept și puțin viteaz – câteștrei cunosc aceleași stări – vedem suma lor. Pentru câteștrei există un sacrificiu pentru un lucru care nu sunt ei înșiși și care se răsfrânge asupra semenilor lor. De aceea, la martir și la erou poate subsista un transitus pe filium medium, o trecere a tendinței lor în (...) adevărate prin un principiu aparent fals, dar ceea ce ei au simțit este adevărat” (MIHAI EMINESCU, *Opera esențială*, p. 196).

³³ Curent ideologic, fundamentat la începutul secolului al XX-lea și promovat în Revista „Semănătorul”. Alături de Mihai Eminescu, poetul de inspirație a acestei mișcări culturale, se remarcă în mod special Nicolae Iorga, în calitate de *teoretician* și ideolog, precum și poezii George Coșbuc și Alexandru Vlahuță, ultimul considerat fi un „apologet al semănătorismului” (vezi aici: ZIGU ORNEA, *Sămănătorismul*, Editura Minerva, București, 1970; ed. a II-a revăzută și adăugită, Ed. Minerva, 1971; ed. a III-a revăzută, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1998).

*prilej de verificare a ideologiilor politice. Odată terminat, odată întregirea neamului realizată, ea a impus semănătorismului naționalist o «revizuire de conștiință». Un nou ideal trebuia căutat, care să întruchipeze, odată idealul unirii politice întrupat, auspiciunile națiunii întregi, de acum unite».*³⁴

Revenind la posibilitatea unei „filosofii românești”, este evident că prin Mihai Eminescu se descrie cel mai bine *sinteza celor trei coordonate axiale* evocate de Constantin Noica. În acest sens, dincolo de orice formă sofisticată de expresie culturală sau sofism politic, filosoful martir, Mircea Vulcănescu, ne amintește că nu trebuie să uităm de valoarea „*filosofiei populare*”. Ea izvorăște din înțelepciunea autentică și sănătoasă a țaranului român, reflectând cel mai bine „constantele gândirii românești”. Aici ar trebui căutate de marii noștri gânditori răspunsurile și rezolvarea dilemelor metafizice, precum și „hrana culturală a poporului”. **„Puține, foarte puține sunt excepțiile care, trecând peste aceste bariere, au reușit să exprime gânduri și să vorbească într-o limbă înțeleasă deopotrivă de toți românii, fără deosebire de clasă. E cazul unor Creangă sau Eminescu, în literatură. Nu este încă în filosofie cazul nimănui (...)**”³⁵

f. Lucian Blaga - filosoful adâncimilor metafizice

După metafizica eminesciană, duhul „*filosofiei românești*” este preluat și ridicat la rang de sistem în gândirea lui **Lucian Blaga**. La fel ca Mihai Eminescu, marele gânditor nu a fost înțeles și apreciat de contemporani la adevărata sa valoare.³⁶ Vocația de vizionar a transmis însă posterității „*curajul de a întrebuița termeni filosofici luați de-a dreptul din viața țărănească. Cu autoritatea pe care i-o dă nivelul creației lui, a consacrat dreptul cuvintelor românești în filosofie, chiar dacă sunt luate din cea mai rurală viață a noastră*”.³⁷

Mereu preocupat de absolut, Lucian Blaga invocă existența

³⁴ MIRCEA VULCĂNESCU, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, Cuvânt înainte de Constantin Noica, Ed. Eminescu, București, 1992, p. 193.

³⁵ MIRCEA VULCĂNESCU, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică ...*, p. 197.

³⁶ Unul din principalele capitole puse sub semnul întrebării la Blaga a fost „*Spațiului mioritic*”. În mare parte previzibil, asaltul asupra filosofiei românești dezvoltate de Blaga sub semnul ancestral al patriarhalei s-a intensificat cu precădere la filosofii de viziune științifică și sociologică. În principal, cei din școala lui Dimitrie Gusti au dezvoltat o atitudine refractară asupra posibilităților de „*analiză metafizică a fenomenului cultural românesc*”, elaborate „la modul personal, cu aplicații din teoriile psihanalitice la modă” de Blaga. În frunte cu mentorul Dimitrie Gusti, se remarcă o serie de nume, care au scris la modul critic despre „*Spațiul mioritic*”, dintre care cei mai cunoscuți sunt Romulus Vulcănescu și Henri H. Sthal (vezi: ADRIAN MICHIDUȚĂ, *Pagini despre filosofia românească*, pp. 57-58).

³⁷ VASILE BĂNCILĂ, *Lucian Blaga, energie românească*, ediție îngrijită de Ileana Băncilă, Ed. Marineasa, Timișoara, 1995, p. 218.

„**Marelui Anonim**”. Într-Însul filosoful descoperă: „factorul metafizic absolut, factorul central al existenței, centrul creator primar și, în același timp, cenzorul absolut, sediul cunoașterii absolute”.³⁸ Pe de altă parte, Îl numește „**Marele** – pentru a circumscrie supunerea supremă cu care el ne îndatorează, guvernând totul; și **Anonim** pentru ca termenul să mențină permanent trează nedumerirea, uimirea, întrebarea ce această existență o provoacă în noi”.³⁹ Această perspectivă dă tonul unei impresionante împletiri dintre filosofie și religie, așezate în nota inconfundabilă a geniului blagian. În abordarea sa, Marele Anonim are deopotrivă „atribute divine și demonice, apărând ca centru metafizic suprem ce emană din el și, în același timp, limitează posibilitățile de creație”.⁴⁰

Într-o altă cheie de interpretare, dar păstrându-se esența mesajului filosofic, „Marele Anonim” reprezintă o sinteză a căutărilor mistice în care și pentru care se frământă filosoful. În ideea unei încercări de problematizare a misterului, Blaga intră în „**planul intelectului enstatic, din care nu se poate desprinde**”. Din acest punct de vedere, stilul său de comunicare a mesajului filosofic se justifică a fi „dogmatic”, știindu-se de altfel că „*omul religios admite dogma, n-o face «ca mod de a gândi», ci ca reacție împotriva încercărilor de reducere conceptuală a unui mister a cărui certitudine vine din evidența sau credința în faptul revelației*”.⁴¹ Cu alte cuvinte, filosoful testează generozitatea unui spațiu apofatic de exprimare, așezat sub autoritatea revelației.

De la imaginea „Marelui Anonim”, filosofia lui Blaga face un pas înainte și încercă să explice **valoarea și perspectiva divină a existenței umane**. Pentru filosof, omul își găsește „*existența în mister*”, diferențiindu-se de celelalte fapte și ridicându-se deasupra lor prin capacitatea sa rațională. În virtutea raționalității sale, omul lui

³⁸ Lect. Dr. ADRIAN BOLDIȘOR, „Fenomenul religios între filosofie și teologie”, în *Revista Teologică*, nr. 95/2013, p. 88

³⁹ OVIDIU DRÎMBA, *Filosofia lui Lucian Blaga*, Casa de editură Excelsior, București, 1995, p. 142.

⁴⁰ Adrian Boldișor remarcă în continuare faptul că, sub acest dualism transcendențial, Marele Anonim este prezentat de Blaga „ca având tendințe egoiste, luând măsuri drastice împotriva creaturilor. Din aceste considerente nu poate fi numit Dumnezeu, deoarece numele de Dumnezeu este «un epitet de ultimă distilație idealizată», de care se leagă un sens convențional teologic. Marele Anonim se poate produce pe Sine la infinit, fără a se istovi și fără a-și asimila substanțe din afară. Având această posibilitate a reproducerii la nesfârșit, nu se folosește de ea deoarece acest lucru ar însemna o teo-anarhie. El are putința de a genera un număr nelimitat de existențe identice, aceste posibilități rămânând o veșnică virtualitate, deoarece ar rezulta, în urma activării posibilităților, nenumărate sisteme egocentrice, conducând către dezastru” (vezi: Lect. Dr. ADRIAN BOLDIȘOR, *Fenomenul religios între filosofie și teologie*, pp. 88-89).

⁴¹ MIRCEA VULCĂNESCU, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, p. 221.

Blaga este în stare să se folosească de „**cunoașterea teoretică**”.⁴² Mai departe această cunoaștere teoretică se bifurcă, devenind: „cunoaștere luciferică” și „cunoaștere paradisiacă”. În prima formă evocată, omul, în virtutea libertății sale, poate alege să iasă „din starea de grație (...) introducând în spirit problematicul, tatonarea teoretică, construcția, adică riscul și eșecul, neliniștea și aventura”.⁴³ Este, cu alte cuvinte, o pierdere în detalii și problematizări, o risipire a spiritului în angoase și incertitudini raționale sau mai puțin raționale. Pe de altă parte, prin „cunoașterea paradisiacă” omul se introduce în starea de mister, de taină. Este „modul de cunoaștere înțelegătoare înzestrată cu propriile sale categorii, care stabilește concretul dat prin simțuri, determină materialul intuitiv prin concepte abstracte, inventează obiectele și raporturile acestora, așa cum sunt ele date”.⁴⁴

Prin cele două tipuri de cunoaștere, filosoful găsește o diferență clară între statutul omului de dinainte și de după căderea în păcat. Diferența dintre ele se cântărește astfel pe balanța în contextul creațiunii primordiale. În felul acesta, „spre deosebire de cunoașterea paradisiacă calmă-concretă, imanentă, conceptuală, lipsită de crize, ținând de imperativul grației, cunoașterea luciferică, plătită cu prețul păcatului original, e tensionată, direcționată spre deschiderea «misterului», într-un proces de revelare niciodată încheiată, deci, tragică, operând «dislocări» categorice. Cunoașterea luciferică nu e numai o continuare a cunoașterii paradisiace, ci o cunoaștere calitativ nouă, anulând virtualmente determinările conceptuale ale acesteia”.⁴⁵

De la cele două tipuri de cunoaștere, la teza Marelui Anonim, Lucian Blaga urmărește îndeaproape coordonatele „**misterului religios**”. Într-o traducere creștină, filosoful vrea să arate că, după căderea în păcat, cunoașterea omului s-a pervertit și fiind cuprinsă de patimi a devenit „luciferică”. Datorită acestui fapt, realitatea concretă a existenței a intrat pe profilul unei așa-zise „cenzuri” gnoseologice, omul nemaivădând acces la tainele inefabile ale universului. Acest lucru este sensibil sesizat de unul dintre cei mai mari apologeți ai persoanei și operei lui Blaga, fiind vorba de marele gânditor creștin **Nichifor Crainic**. „Toate cercetările sale de până acum, notează Crainic, analizând variatele forme ale cunoașterii, duc la concluzia exprimată în frazele de cristal ale ultimei cărți, că această cunoaștere omenească

⁴² „Din momentul în care se declară în el omenia sa, sunt supuse modelării matricei stilistice, un alt implicat fundamental al conștiinței umane, alături de orizontul misterului și de tendința de revelare a acestuia” (FLORICA DIACONU, *Filosofie românească*, p. 7).

⁴³ LUCIAN BLAGA, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Ed. Minerva, București, 1983, p. 316.

⁴⁴ LUCIAN BLAGA, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, p. 317.

⁴⁵ ADRIAN MICHIDUȚĂ, *Filosofie românească*, Ed. Aius, Craiova, 2018, p. 149.

*e limitată. Că la această limită a cunoașterii, misterul apare și mai nepătruns și mai necuprins în infinitul lui. Că există cineva deasupra lumii și a timpului, care exercită o cenzură a cunoașterii în însuși interesul de existență a vieții. Acest cineva, pe care filosoful nostru îl numește Marele Anonim, și pe care se oprește încă a-l defini, e investit cu ființă, cu personalitate și cunoaștere absolută, în virtutea cărora își exercită cenzura transcendentă asupra rațiunii umane. Dl. I. Brucăr, în studiul ce dovedește o considerabilă informație în domeniul filosofiei contemporane, stăruie asupra metodei lui Blaga și asupra analogiilor sale cu această filosofie contemporană. Mie mi se pare că dincolo de aceste analogii și înrudiri, obișnuite în lumea filosofică, ceea ce e prețios în gândirea lui **Blaga e această concluzie a cenzurii transcendente. Ea duce în pragul doctrinei creștine despre rațiunea umană în raport cu Dumnezeu***".⁴⁶

În lucrarea sa despre „Spațiul mioritic”, Lucian Blaga vorbește despre o nouă dimensiune a cunoașterii, de data aceasta valorificată prin „cultură”. Este locul în care marele filosof evocă fără precedent „spiritul românesc” al existenței sau, mai degrabă, dezbate despre un anumit „spațiu matrice” prin care ne putem defini ca entitate și cunoaștere. După el, „**doina**” reprezintă cel mai eficient mijloc de apropiere a noastră ca neam de „*orizonturile inconștientului*”. Astfel, filosoful afirmă că *doina* cuprinde în sine „*melancolia, nici prea grea, nici prea ușoară, a unui suflet care suie și coboară, pe un plan ondulat indefinit, tot mai departe, iarăși și iarăși, sau dorul unui suflet care vrea să treacă dealul ca obstacol al sorții și care totdeauna va mai avea de trecut încă un deal și încă un deal, sau duișia unui suflet care circulă sub zodiile unui destin ce-și are suișul și coborâșul, înălțimile și cufundările de nivel, în ritm repetat, monoton și fără sfârșit. Cu astfel de orizont se simte organic și inseparabil solidar sufletul nostru inconștient, cu acest spațiu-matrice, indefinit ondulat, înzestrat cu anume accente, care fac din el cadrul unui anume destin*”.⁴⁷

După Lucian Blaga, această **matrice stilistică**, cu toate profunzimile ei, se găsește exprimată cel mai bine în gândirea și opera marelui său înaintaș, Mihai Eminescu. Pe acesta ni-l descoperă ca fiind exponențial în lucrarea de definire a identității „sufletului românesc”. „În fața operei lui Eminescu, notează filosoful ardelean, trebuie să ținem, ca în fața operei nici unui alt român, seama de «inconștient» și de «personanțele» acestuia. De aici trebuie abordat fenomenul. În

⁴⁶ NICHIFOR CRAINIC, *Teologie și filosofie. Publicistică (1922-1944)*, ediție critică, text stabilit, cronobiografie, note și bibliografie de Dr. Adrian Michiduță, Ed. Aius, Craiova, 2010, p. 146.

⁴⁷ LUCIAN BLAGA, *Trilogia culturii*, „Spațiul mioritic”, Ed. Humanitas, București, 2018, pp. 164-165.

inconștientul lui Eminescu întrezărim prezența tuturor determinantelor stilistice pe care le-am descoperit în stratul duhului nostru popular, doar astfel dozate și constelate, din pricina factorului personal. Acel orizont al spațiului ondulat, specific duhului nostru popular, apare personant și foarte insistent în poezia lui Eminescu”. Structura eminesciană este „orizontală”, cuprinzând laolaltă elemente din simbolistica „dinamicii furtunoase”, a „ondulării”, „legănării”, simbolul „melancolic al destinului”, toate așezate într-o „altertanță de suișuri și coborâșuri”.⁴⁸

De la elementele de alternanță și expresie exterioară a formei culese din poezia eminesciană, Lucian Blaga merge mai adânc, identificând „determinarea sofianică” a viersului. Aduce spre exemplificare poezia *Lucașfărul*, bogată în elemente preluate „din sistemele gnostice”.⁴⁹ Expresia românească a liricii eminesciene iese la lumină în chip firesc, deprinzându-se din „subconștientul” unei gândiri de inspirație voievodală.⁵⁰ Fascinat de-a dreptul de geniul eminescian, Lucian Blaga își încheie expresiv meditația afirmând că, odată cu Eminescu, „un adânc proces, organic-românesc, a izbucnit din «tărâmul celălalt», grație substanței spirituale a poetului în primul rând, dar nu în mică măsură și datorită unor înrâuriri străine, care, reduse la ultima expresie, însemnau de fapt un stăruitor apel la el însuși. Au cântat și Bolintineanu și Alecsandri trecutul și prezentul românesc, dar la aceștia totul rămâne pe un plan tematic, decorativ, conștient, local patriotic (...) Poezia lui Eminescu e clădită pe mai multe portative. Ea e plină de complexe «personanțe» ale unor structuri inconștiente. De altfel, în asemenea aspecte trebuie să căutăm pe Eminescu, iar nu în bielele reminiscențe shopenhauriene-budiste, sau în motivele brute, călătoare, care îl arată tributar romantismului timpuriu. De aceste împrumuturi a putut face atâta caz doar o critică incapabilă de a vedea dincolo de materia unei opere literare. Există o «Idee Eminescu», iar aceasta s-a zămislit sub zodii românești”.⁵¹

⁴⁸ LUCIAN BLAGA, *Trilogia culturii*, „Spațiul mioritic”, pp. 311-312.

⁴⁹ „În prima formă a poeziei *Lucașfărul*, în prima încercare de poetizare și versificare a basmului ce l-a inspirat pe Eminescu, *Lucașfărul* este numit «Eon». În finalul poeziei definitive, personajul de lumină rostește sentința, static transfigurat și dominator, ca o figură de arhanghel teocratic: *Trăind în cercul vostru strămt/ Norocul vi-l petrece/ Ci eu în lumea mea mă simt/ Nemuritor și rece*” (LUCIAN BLAGA, *Trilogia culturii*, Spațiul mioritic, p. 314).

⁵⁰ „Eminescu personal pare să se fi identificat și el cu un ideal subconștient, cu totul particular. Anume cu acela al «tânărului Voievod». Voievodul român, icoană luminoasă din epoca de istorie românească dinaintea lui 1500, este pentru Eminescu efigia secretă care-l absoarbe, care-i compensează insuficiențele, care îl magnetizează. Subconștient Eminescu se vedea un tânăr voievod” (LUCIAN BLAGA, *Trilogia culturii*, „Spațiul mioritic”, p. 314).

⁵¹ LUCIAN BLAGA, *Trilogia culturii*, „Spațiul mioritic”, p. 320.

g. Stăniloae și Blaga, în dezbateri despre „Religie și spirit”

Specificul „*matricei stilistice*” din „*Spațiul mioritic*”, în baza căreia Blaga dezvoltă paradigma **identității românești**, fusese însoțit de perspectiva unei experiențe religioase „preferențial ortodoxă”. Atitudinea filosofului se schimbă însă odată cu publicarea lucrării „**Religie și spirit**”, în care își fixează „*punctul de vedere asupra religiei, în general, și a creștinismului și ortodoxiei, în special*”. De data aceasta, el „își propune să demonstreze varietatea fenomenului religios, să dea o definiție religiei, să pună în evidență importanța factorilor stilistici și să dovedească «*structura inevitabil stilistică a fenomenului religios*». El acordă un spațiu important misticismului, în care vede o formă superioară de religiozitate, un mod de exprimare «*la cote înalte*» a sentimentului religios, dar tratează toate formele de religiozitate în mod egal, subordonând totul teoriei sale despre stil și considerând că fiecare religie este expresia particulară a unui mod de gândire, de înțelegere propriu fiecărui popor”.⁵² Prin această căutare cu notă generală, filosoful nu face în fapt o istorie a principalelor religii și curente religioase, ci evidențiază mai degrabă modalitățile lor de împlinire, sub notă mistică. Pentru evocarea „religiozității ortodoxe”, filosoful alege ca exemplu mistică Sfântului Dionisie Areopagitul, pe care o consideră „**temeiul și aproape suma misticei de orientare ortodoxă**”.⁵³

Între altele, Blaga vorbește și despre anumite „**forme de religiozitate individuale**”, despre „**religiozitate fior**” sau „**certitudine și supra-conștiință**”, în cele din urmă ajungând să ofere o „*definiție a religiei*”. Aici el precizează că, „*prin religie, ființa umană se autotalizează în fața ordinii ce și-o revelează, adică ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoașterea, cu aflețele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația, și cu tot fondul subconștient al dorințelor și speranțelor, al erosului său, mai mult, cu tot felul de a gândi rațional și irațional, mai mult chiar, cu tot felul de a gândi și de a simți magic. Limita superioară a religiozității am*

⁵² MIHAELA BACALI, *Lucian Blaga. Amiciții și inamiciții*, Ed. Ars Docenti, București, 2015, p. 192.

⁵³ „Scrierile lui Dionisie, nota Blaga, alcătuiesc temeiul și aproape suma misticei de orientare ortodoxă. Influența teologului necunoscut a fost imensă nu numai în Răsărit ci și în Apus. Mult timp istoricii filosofiei s-au arătat cam opaci față de importanța apariției. Această subminare de neiertat se explică doar prin aceea că istoricii caută o originalitate a ideilor într-un domeniu unde originalitatea este estompată prin forța împrejurărilor. Orice mistică e susținută de un schelet de idei, dar mistică ține precumpănitor mai mult de existența spirituală a omului, decât de gândirea teoretică” (LUCIAN BLAGA, *Religie și spirit*, Ed. Dacia Traiană, Sibiu, 1942, p. 125).

determinat-o ca rezultat al unui proces de auto-depășire umană".⁵⁴ Cu alte cuvinte, **religia se găsește în ceea ce determină elementul supra-adăugat al existenței, fiind atașată spiritului în funcție de propriile sale trăiri.**

Dovedindu-se a fi departe de adevărata valoare a credinței ortodoxe și cu riscul unei ingerințe false de principii și supoziții în rândul tinerei generații, „**Poziția domnului Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie**” a fost „contestată” vehement de teologii sibieni, în frunte cu Părintele Profesor Dumitru Stăniloae.⁵⁵ Dacă anterior Părintele Profesor comentase anumite aspecte din opera filosofului, dar niciodată la modul negativ și contestatoriu, în 1940 publică în *Telegraful Român* un studiu despre „**Cosmologia domnului Lucian Blaga**”. Aici găsim exprimat regretul acestuia cu privire la faptul că acest mare gânditor al neamului nostru „*nu a devenit un gânditor creștin*”, depărtându-se treptat de adevăratul ethos al credinței ortodoxe.⁵⁶ În 1941, părintele Stăniloae își reia „asaltul” asupra filosofiei blagiene, de data aceasta cu un studiu publicat în *Gândirea* și intitulat „**Despre dogmă**”. El dezaprobă aici anumite afirmații din „Eonul dogmatic”, după care „ideile teologiei sunt creații ale spiritului omenesc și că ar exista un conflict între revelație și logică. Totul pornește de la neputința acceptării suprarealității dogmei”.⁵⁷ Toate aceste idei sunt preluate și dezvoltate pe larg în celebra sa „apologie” din 1942.⁵⁸

Observațiile pe care Părintele Profesor Dumitru Stăniloae le făcuse asupra conținutului lucrării „**Religie și spirit**”, sunt

⁵⁴ LUCIAN BLAGA, *Religie și spirit*, p. 181.

⁵⁵ Vezi în acest sens: DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paidea, București, 1997, p. 7.

⁵⁶ Plecând de la imaginea, rolul și atributul cosmologic al Marelui Anonim, Părintele Stăniloae îi reproșează filosofului alunecarea spre o abordare de tip deist. „*Care este acum ideea principală a mitului filosofic construit de dl. Blaga? Este aceea a unui Mare Anonim care, departe de a se coborî condescendent și iubitor spre făptură, sau de a o lăsa pe aceasta să se apropie de El, veghează cu teamă la păstrarea distanței. El nici nu coboară la făptură, nici nu îngăduie făpturii să se înalțe la El. Se apără cu picioarele și cu ghearele de cățărările făpturii, temându-se să nu-L doboare de pe parapet și să se așeze ea în locul Lui*” (DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, p. 143).

⁵⁷ MIHAELA BACALI, *Lucian Blaga. Amiciții și inamiciții*, p. 183.

⁵⁸ Toate capitolele lucrării (1. „Românism și Ortodoxie”; 2. „Religie și stil”; 3. „O filosofie religioasă anticreștină”; 4. „Definiția religiei”; 5. „Adevărul religiei”; 6. „Adevărul creștinismului”; 7. „Ortodoxia românească și mitul domnului Blaga”; în final se adaugă „Cosmologia domnului Blaga”) au fost publicate anterior în *Telegraful român*, între 19 mai – 2 iunie 1940 și 31 mai – 16 august 1942 (vezi: ADRIAN BOLDIȘOR, *Fenomenul religios între filosofie și teologie*, p. 95).

completate decisiv cu poziția exprimată de Blaga într-un interviu acordat **Ziarului „Viața”** (26 mai 1942). Aici filosoful vorbește foarte clar de faptul că există „o confuzie care se face identificându-se ortodoxia cu românescul, când de fapt, ortodoxia nu este decât o parte în acest românesc. Este o religie care a fost asimilată de spiritualitatea românească, originea ei fiind grecească și bizantină. Spiritualitatea românească e mult mai largă, mult mai bogată. Nu se poate face o privire asupra acestei probleme, subordonându-se ortodoxiei – această privire trebuie făcută cu ochiul clar al filosofului, care se situează în afară de orice constrângeri, pentru a avea o impresie de ansamblu. Or, cred că s-a putut vedea din toată opera mea filosofică de până acum că felul meu de a gândi este profund românesc. Deci, lucrarea de care vorbesc, nu poate fi neromânească, pentru că nu este privită prin prisma ortodoxiei, ci prin aceea mai largă a filosofiei. Lucru acesta nu înseamnă că ortodoxia nu-și are valoarea ei, dar trebuie să limităm spiritualitatea românească la o singură formă”.

Apologia pe care o face Părintele Profesor Dumitru Stăniloae în această împrejurare este demnă de spiritul mărturisitor al Bisericii din primele veacuri creștine. Disputa dintre teologie și filosofie, care adusesese odinioară în antiteză pe Sfântul Iustin și pe Crescens, pe Origen și Celsus, pe Sfinții Grigorie de Nazianz, Efrem Sirul și Chiril al Alexandriei cu Iulian Apostatul, reiterează în perioada de vârf a gândirii și culturii românești vigoarea și curajul discursului apologetic.⁵⁹

Între problemele analizate în „**Apologia**” Părintelui Profesor **Dumitru Stăniloae**, se găsește, așadar, afirmația filosofului, conform căreia: „**Ortodoxia este o religie care a fost asimilată de spiritualitatea românească, originea ei fiind grecească sau bizantină**”. În primul rând, părintele Stăniloae găsește această afirmație ca fiind „plină de ambiguități”. În consecință, părintele profesor se întrebă retoric: dacă a existat vreun moment anume în care ortodoxia a fost „asimilată de spiritualitatea românească”, dacă a existat sau nu o spiritualitate românească sau „un popor român înainte de a fi

⁵⁹ „Disputa dintre teologii sibieni, în frunte cu Pr. Prof. Dumitru Stăniloae și filosoful român Lucian Blaga, este cunoscută atât teologilor, cât și filosofilor români. Ea reprezintă în istoria gândirii românești una dintre ultimele confruntări reale, constructive între teologie și filosofie asupra unei teme deosebit de sensibile: religia. Îndeobște, această confruntare a fost văzută doar ca o încercare de forțe, moștenirea ei nefiind valorificată după cum s-ar fi convenit. De altfel, nici nu s-ar mai fi putut. Era vremea războiului, după care a urmat marea pustiere” (Prof. Dr. REMUS RUS, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. Prof. D. Stăniloae”, în volumul: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Volum tipărit cu Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 521).

creștin și ortodox” sau dacă s-ar putea face „cronologic o distincție între spiritualitatea românească și creștinism”.⁶⁰

După ce așază ortodoxia în afara ethosului românesc, socotindu-o a fi asimilare din spiritualitatea bizantină, Lucian Blaga se contrazice, afirmând în altă parte că „orice religie, ca de altfel orice creație a spiritului uman, este produsul unui anume *stil abisal*, colectivitățile umane prezentându-se sub acest raport ca o mare varietate”.⁶¹ În consecință, se întreabă părintele profesor, „cum a fost cu puțință ca spiritualitatea românească, cu stilul ei propriu, să asimileze o religie produsă de un stil străin? Nu cumva atunci religia poate să nu mai fie numaidecât un produs al spiritului omenesc, ci poate fi revelată și de sus?”.⁶²

Revenind la înțelesul termenului de „**asimilare**”, părintele Stăniloae găsește iarăși două paradoxuri conceptuale în ceea ce privește credința ortodoxă. Prin urmare, dacă această „asimilare” a elementului ortodox în „matricea stilistică” a poporului român ar fi fost deplină, filosoful nu ar fi mai avut niciun motiv „să insiste asupra faptului că ortodoxia totuși are o origine străină în raport cu cealaltă spiritualitate românească, iar dacă nu e deplină, cum de o suportă spiritul românesc ca pe un corp străin”. Rezolvarea este însă una foarte simplă. Părintele Stăniloae aduce ca argument și lămurire valoarea universală a credinței creștine. **„Nu prea vedem o deosebire a dogmelor creștine, a cultului, a moralei, la diferitele popoare ortodoxe și prin urmare sensul acesta al cuvântului *asimilare* e extrem de limitat”**. Cu această observație, părintele profesor conchide prin faptul că *„dl. Lucian Blaga ocolește să dea un răspuns precis alternativei: face sau nu ortodoxia parte din spiritualitatea românească. Nu-i convine să dea un răspuns afirmativ, pentru a nu fi considerată neromânească filosofia d-sale antiortodoxă. Dar se ferește și de un răspuns negativ, întrucât aceasta ar însemna că poporul român n-are nici o religie, ceea ce nu stă în acord cu realitatea și cu teza d-sale despre imposibilitatea existenței vreunui popor fără religie, ba chiar fără o religie corespunzătoare stilului propriu. Atitudinea aceasta însă, nu-i o rezolvare a problemei. Dl. Lucian Blaga face impresia că răspunde la numita întrebare prin cuvintele: este, dar nu prea este; ortodoxia este o*

⁶⁰ DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, p. 9.

⁶¹ Acest lucru fusese afirmat foarte clar de filosof în lucrarea „*Religie și Spirit*”, unde amintește că: „Religia, indiferent de complexitatea ei, stă totdeauna sub imperativul categoriilor stilistice ale spiritului omenesc, supunându-se lor cu aceeași docilitate, ca și toate celelalte manifestări de cultură” (LUCIAN BLAGA, *Religie și spirit*, p. 188).

⁶² DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, p. 10.

parte a românismului, dar mai periferială. Dar aceasta iarăși e contrar tezei d-sale despre caracterul central al religiei în viața popoarelor".⁶³

La complexa descriere și analiză pe care o face părintele Stăniloae în lucrarea sa, răspunsul lui Blaga a venit sub formă de pamflet. „**De la cazul Grama la tipul Grama**” reprezintă în fapt primul articol din cele trei pe care filosoful le semnează, ca reacție, în Revista „**Saeculum**” (1943). Pe un ton reacționar și satiric, Blaga își înfierează preopinientul cu epitete și apelative tendențioase.⁶⁴

Cu o problematică extrem de complexă, conținutul dispunței Blaga-Stăniloae nu ar putea fi epuizată în doar câteva pagini. Rămâne notabilă însă, ca idee generală legată de valoarea și folosul peste vreme a dialogului dintre teologie și filosofie, chiar și în momentele cele mai tensionate. În aceeași arenă de idei îi regăsim alături pe filosoful creator de sistem, căutând mereu explicații și soluții originale, și pe teologul mărturisitor, aprins de taina Adevărului Ipostatic.

h. În concluzie:

Ethosul românesc este așadar, o realitate concretă, certificat de o permanentă mișcare de la spiritual la cultural, de la teologic la filosofic. Astfel, începând cu Aeticul Hirstricus, filosoful stră-român despre care vorbește mitropolitul Nestor Vornicescu, cu „Povețele” marelui domnitor Neagoe Basarab al Țării Românești și însemnările pline de duh ale lui Dimitrie Cantemir al Moldovei, valoarea tradiției și spiritului românesc au strălucit între popoare. Baza pe care s-au format marile spirite ale poporului nostru a fost fără îndoială credința Ortodoxă. Pe ea s-a sprijinit și Mihai Eminescu în căutările sale metafizice și tot spre ea a căutat și Blaga când și-a propus să explice realitatea „spațiului mioritic”.

În această ascendență și printre aceste numeroase căutări, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae vine și ne oferă o imagine clară asupra a ceea ce suntem și ceea ce suntem meniți a fi. Când amintește despre „această continuitate identitară”, părintele profesor se referă negreșit la afirmarea „poporului român peste veacuri ca națiune binecuvântată de Dumnezeu, ale cărui valori perene au fost așezate tot

⁶³ DUMITRU STĂNILOAE, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, p. 11.

⁶⁴ „Blaga acumulase foarte multă «inimă rea» de la contemporanii săi, de aceea stilul său devine tot mai persiflant, iar critica tot mai virulentă: «Și îmboldit de-un pic de boală de rinichi, de-o feroce ambiție, de-o oarecare incultură și de-o considerabilă doză de invidie, se-apucă Popa Grama să publice broșuri de defăimare, de caricaturizare, de denunțare a operei marelui poet și gânditor»” (MIHAELA BACALI, *Lucian Blaga. Amiciții și inamiciții*, p. 215-217).

timpul sub stindardul credinței creștine”.⁶⁵ De aceea, atunci când vorbește despre darul cel mai de preț cu care Biserica încununează cultura și spiritul național al poporului nostru, face trimitere la *dogme ortodoxe*. Rânduiala și rostul lor nu este, prin urmare, acela de a îngreși perspectiva de cunoaștere și dezvoltarea intelectuală a unui popor, ci de a desemna „un contur generos pentru o viață normală”.⁶⁶

⁶⁵ Vezi aici Pr. Dr. IONIȚĂ APOSTOLACHE, *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017, pp. 333-338.

⁶⁶ „Ortodoxia, spune Pr. Prof. D. STĂNILOAE, e *schema pentru viața normală*, adică dogmă și har dumnezeiesc. Dogmele ortodoxe nu sunt stabilite cu scopul de a interzice activitatea intelectuală a omului, nici de a îngusta până la strâmtorare. Ele desemnează un contur foarte larg; ele jalonează un drum de o lățime cât poate bătători o viață normală. Negativ vorbind, ele sunt câțiva stâlpi așezați, ca avertisment, pe lângă prăpăștiile care mărginesc pe ambele laturi drumul larg cât un câmp cu margini abia vizibile, al vieții” (Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE, „Ortodoxie și românism”, în vol. *Ortodoxie și românism*, Opere complete VIII, Ed. Basilica, București, 2004, p. 59).

III.2. TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE ÎN PERIOADA INTERBELICĂ ROMÂNEASCĂ. ACTUALITATEA GÂNDIRII LUI NAE IONESCU

a. Introducere

Întrepătrunderea și dialogul dintre teologie și filosofie în spațiul românesc s-a bucurat de o creștere deosebită, mai ales în perioada interbelică. În cele mai importante instituții de învățământ și cultură din țara noastră s-a consolidat o adevărată școală de gânditori și mărturisitori creștini. Revigorați de consistența spiritului românesc și valoarea eternă a Învățăturii de Credință Ortodoxe, cei mai mulți dintre ei ne-au lăsat moștenire lucrări și opere de geniu, inegalabile ca valoare până astăzi. Pentru noi, cel mai profund exemplu rămâne totuși conjugarea, pe alocuri martirică, a gândirii și trăirii autentice în Hristos și în Biserică.

Până a ajunge la experiența unei gândiri teologale complete, marile spirite ale neamului nostru au evocat în creațiile lor conștiința marilor noastre valori naționale.⁶⁷ Această specificitate extrem de importantă atât pentru generația interbelică, cât și pentru înaintașii lor, a fost, este și cu siguranță va fi un răspuns pertinent la provocările curentelor secularist-postmoderniste. Academicianul Alexandru Boboc era de părere în acest sens că „în ciuda acuzației de «naționalism» (de fapt, în istoria modernă justificat), apelul la spirit național, idee națională, cultură națională nu poate fi exclus (...) ele sunt în firea lucrurilor prin însăși faptul creației și al afirmării personalității unei nații. Tăgăduirea valabilității lor devine dovadă de greșită înțelegere, dacă nu de rea voință, chiar «mauvaise-foi»”.⁶⁸

Ethosul poporului român s-a remarcat în ansamblul culturii europene printr-un specific al său. Filosofia, punctul de reper al generației interbelice, a dovedit „o legătură mult mai strânsă cu istoria ei decât o are altă știință cu propria ei istorie”, raportându-se implicit „la interesele culturale ale timpului său”. Tot Academicianul Alexandru

⁶⁷ Un mare filosof al istoriei și culturii germane, W. Wundt, afirmă că „dezvoltarea filosofiei, mai mult decât aceea a științelor, este legată de cultura unui popor. O măsură certă, chiar dacă exterioară pentru această cultură este limba. Limba poporului pătrunde mai întâi poezia, apoi științele și cuprinde întreaga particularitate spirituală a națiunilor” (W. WUNDT, *Die Nationem und ihre Philosophie*, A. Kroner Verlag in Leipzig, 1918, p. 11.

⁶⁸ ALEXANDRU BOBOC, *Cultură și conștiință istorică. Prologomene la o reconstrucție modernă în filosofia culturii*, Ed. Tribuna, Cluj-Napoca, 2018, pp. 162-163.

Boboc lămurește în continuare, arătând că „legătura filosofiei cu istoria, mai exact cu spiritul unui popor, justifică în mare măsură considerarea a ceea ce-i specific filosofiei în cultura unui popor”. Cu toate acestea, „nu orice filosofie poate să ridice pretenția de a fi în acest sens expresia epocii și a vieții unui popor. De aceea este necesară sublinierea unor particularități, care țin de ethosul și armonizarea tradiției și a actualității în cultură”.⁶⁹ Elementele de specificitate sunt rezumate prin urmare la trei: „limba, un poet și un sculptor”. Mai lămuritor, pentru a putea înțelege specificitatea ethosului românesc, trebuie să avem în vedere legătura dintre: limba noastră latină, Mihai Eminescu și Constantin Brâncuși.⁷⁰

În ceea ce ne privește, îndrăznim să mergem puțin mai departe. Se cunoaște foarte bine că limba noastră românească, cu întreaga sa moștenire de expresii și sensuri, s-a încheat în tinda Bisericii. În consecință, marele nostru poet național, Mihai Eminescu a grăit și și-a scris viersul în „*limba vechilor cazanii*”. În ceea ce îl privește pe Brâncuși, el este cel care poartă cu sine inspirația ancestrală a strămoșilor daco-romani, încrustată ca testament în ființa lemnului, la Hobița. Primele lui artefacte au fost troițele și stâlpii de lemn, ce străjuiesc și astăzi vechile case și bisericuțe gorjenești.

Acești „Eroi ai Culturii Române” și mulți alții asemenea lor sunt vrednici de toată cinstirea și prețuirea noastră. Dimpreună cu miile de ostași care și-au dat viața „*pentru apărarea țării și a Credinței Ortodoxe strămoșești, pentru libertatea și demnitatea noastră*”, ei au ridicat prin jertfa lor adevărate capodopere culturale, puse în slujba „*sufletului românesc*”. Vasile Conta, Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga și nu în ultimul rând Constantin Noica au reușit să elaboreze adevărate *sisteme filosofice în limba română*. La fiecare dintre ei, elementul de specificitate națională a ocupat un loc cu totul aparte. Constantin Noica, de pildă, este foarte preocupat, în special, de *capacitatea etimologică și creativă a limbii române*,⁷¹ ca resort al păstrării identității naționale.

⁶⁹ ALEXANDRU BOBOC, *Cultură și conștiință istorică ...*, p. 166.

⁷⁰ „Limba și Eminescu, spune Constantin Noica, ne-au dat fața mai întunecată a ființei; tot limba și în chip cuprinzător, un sculptor, Brâncuși, ne vor arăta fața cea mai luminoasă” (CONSTANTIN NOICA, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, 1978, p. 12).

⁷¹ „Noica, urmându-l pe Mircea Vulcănescu, a obținut rezultate deosebite în cercetarea «tainitelor» limbii române. Este vorba, în primul rând, despre dovedirea posibilităților filosofice ale limbii române și de exprimare a marilor concepte filosofice grecești, franceze și germane. Lucru dovedit în traduceri exemplare din aceste limbi, la care a contribuit și Constantin Noica încă din tinerețe. În al doilea rând, este vorba de încercările reușite de elaborare a unor sisteme filosofice în limba română (Vasile Conta, Constantin Rădulescu-Motru, Lucian Blaga), printre acestea fiind și *Devenirea întru ființă* a lui Noica. Dar cea mai importantă contribuție a lui este *Sistemul Rostirii Filosofice Românești*, adică elaborarea unei filosofii intraductibile în alte

Academicianul Alexandru Surdu spunea în acest sens că, odată „cu lucrarea *Creație și frumos în rostirea românească* a lui C. Noica intrăm într-un alt domeniu, al creației, al construcției lingvistice pe baza semnificațiilor ascunse ale cuvintelor. S-ar putea spune, de data aceasta, că înseși cuvintele sunt puse la lucru, sunt puse să-și dovedească valențele constructive. Noica nu mai scormonește prin trecutul cuvintelor românești (...) ci le pune la lucru, le muncește (...) Care sunt însă lucrările ascunse și adânci ale cuvintelor, se întrebă Noica? Hai să le punem la lucru! Nu să le muncim, nici să le chinuim, ci, asemenea preoților (de la gr. *poiein* – a crea), să le prelucrăm și să le transformăm în creații”.⁷²

Cu aceste principii s-a construit în mare „*personalitatea*” culturală și filosofică a *generației interbelice*. Această afirmație devenea indispensabil necesară în contextul definirii unei entități culturale moderne în Europa sfârșitului de secol XIX – începutului de secol XX.⁷³ În această epocă de reafirmare a ethosului românesc, se remarcă în mod deosebit profesorul **Nae Ionescu** prin promovarea unei „*perspective filosofice realiste și ortodoxe*”.⁷⁴

b. Profesorul Nae Ionescu – formatorul unei generații

Născut la Gurile Dunării, în orașul Brăila (4/16 iunie 1890), „într-o familie de ortodocși practicanți”, Nae (Nicolae) Ionescu „căpătase primele noțiuni religioase de la mama lui, o femeie extrem de credincioasă și de inteligentă, cu ascendență grecească, printre ai cărei înaintași figurează mai multe înalte fețe bisericesti și, poate, chiar un patriarh al Constaninopopolului (Patriarhul Trifon, din sec. al IX-lea)”.⁷⁵ Școala a început-o în orașul natal, unde a absolvit studiile primare, secundare și liceale.⁷⁶ A fost admis la Facultatea de Litere și Filosofie din București, finalizându-o în anul 1912, la specializarea „filosofie”. După

limbi” (ALEXANDRU SURDU, *Monumente pentru eroii culturii române*, Ed. Contemporanul, București, 2018, pp. 191-192).

⁷² ALEXANDRU SURDU, *Monumente pentru eroii culturii române*, pp. 193-194.

⁷³ „Avem nevoie de un ideal nou – spunea CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU – un ideal în care să se sintetizeze aspirațiunile lumii moderne, aspirațiuni îndreptate spre fapte, iar nu spre contemplațiune; avem nevoie de un ideal care să ne simbolizeze formarea și perfecționarea ca un act de cucerire, iar nu ca un act de dărnicie venit din partea divinității” („Puterea sufletească”, în vol. *Personalismul energetic și alte scrieri*, Ed. Eminescu, București, 1984, p. 317).

⁷⁴ FLORICA DIACONU, *Filosofia românească. Studii și articole*, Ed. Alma, Craiova, 2008, p. 269.

⁷⁵ DORA MEZDREA, „Nae Ionescu – teologul”, în vol. NAE IONESCU, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note de Dora Mezdrea, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 8.

⁷⁶ Este exmatriculat în ultimul an de studiu de la Liceul „Nicolae Bălcescu” din Brăila, pe motiv de „republicanism național”. Își finalizează stagiul de pregătire liceală la un alt liceu, tot în Brăila.

facultate a intrat în învățământul preuniversitar, predând Filosofia la Liceul „Matei Basarab” din București, fiind în același timp și colaborator al Revistei „Studii filosofice”. Au urmat câțiva ani buni de pregătire academică în afară, în Germania. Se înscrie astfel la doctorat, studiind mai întâi la Göttingen și apoi la München, unde își susține și teza în 1919, sub coordonarea profesorului Baumker.⁷⁷ Revenit în țară, Nae Ionescu a profesat la Liceul Militar „Mănăstirea Dealu”, unde a ocupat și postul de director. La scurt timp după această experiență își începe cariera universitară, mai întâi ca asistent la Catedra de Logică și Teoria cunoașterii, din cadrul Facultății de Filosofie din București, aflată pe atunci sub coordonarea marelui profesor Constantin Rădulescu Motru. Ascendența sa universitară a fost una susținută, urcând pe rând la conferențiar (1921), docent universitar (1925) și profesor plin (1937). Între cursurile pe care le-a predat se numără: *Logica*, *Istoria Logicii*, *Metafizica și Filosofia Religiilor*.⁷⁸

Cu o activitate intelectuală intensă, împărțită simetric între lucrarea academică de la catedră și cea publicistică, Nae Ionescu rămâne în istoria filosofiei și teologiei românești ca un practicant al celor rostite. El este un „harismatic”, care a știut foarte bine să critice și să restaureze deopotrivă. Întreaga sa aplecare spre problematica vieții duhovnicești „a fost susținută de râvna personală în slujba Logosului, de lupta personală către desăvârșire, de viața lui de creștin practicant și de continua lui activitate puse în slujba «mai marii slave a lui Dumnezeu», așa cum o mărturisește, smerit și mai mult indirect, vorbind de «bieteles noastre persoane – cari, totuși, se întâmplă uneori să fie ale unora cari au luptat din greu și cu cartea, și cu lumea, și cu diavolul, și cu ei înșiși, așteptând împlinirea nădejdi de a fi învinși de Dumnezeu»”.⁷⁹

c. „Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut” – portret de la un ucenic

Nae Ionescu a fost neîndoielnic vârful de lance al generației interbelice. Profesor prin excelență, el este cel prin care se descoperă și de la care pornesc nume mari ale culturii neamului românesc, precum: Constantin

⁷⁷ Lucrarea cu titlul „*Versuch einer Begründung der Mathematik*” („*Logistica ca o nouă încercare de definire a matematicii*”) i-a fost publicată postum, în anul 1944, în „Izvoarele de filosofie”, editori fiind Constantin Floru, Constantin Noica și Mircea Vulcănescu. În 1993, teza a fost tradusă de academicianul ALEXANDRU SURDU și tipărită în volumul „*Neliniștea metafizică*” (coord. Marin Diaconu, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1993, pp. 5-56).

⁷⁸ LUCIAN PRICOP, „Studiu introductiv”, în NAE IONESCU, *Individul religios. Prelegeri de filosofia religiei*, ediție revizuită și adăugită, Ed. Cartex, p. 10.

⁷⁹ DORA MEZDREA, „*Nae Ionescu – teologul*”, în NAE IONESCU, *Teologia ...*, p. 13.

Noica, Mircea Eliade, Emil Cioran etc. Dintre toți, Mircea Vulcănescu este cel care ne-a zugrăvit și ne-a lăsat moștenire poate cea mai frumoasă „frescă în cuvinte” a maestrului.

Mircea Vulcănescu îl descoperă pe magistrul în clasele terminale de liceu (cca. 1920-1921). Obișnuia să vină la sediul Facultății de Litere și Filosofie din București pentru a asculta periodic cursurile marelui profesor Vasile Pârvan. Într-o zi, în locul lui Pârvan, a apărut „un tânăr lung și uscat”, care „a făcut o lecție extrem de abstractă, dar în același timp extrem de clară, despre principiul uniformității în științele naturale”. Este momentul în care Mircea Vulcănescu, pe atunci tânăr căutător de modele, rămâne impresionat de „coerența gândirii” magistrului „și mai ales de *expresivitatea gestului cu mâna dreaptă*”.⁸⁰

De la impactul primelor impresii din perioada de tatonare, tânărul Mircea Vulcănescu se va preocupa în detaliu despre CV-ul charismaticului profesor de filosofie. Descrierea generală pe care o redă în jurnalul său confirmă în parte biografia lui Nae Ionescu, punctând principalele repere ale ascendenței sale profesionale, până la activitatea de la catedră. „M-am interesat de el pe la alți prieteni mai mari care-i fuseseră colegi la Facultate și am aflat că-și făcuse Filosofia înainte de război, în aceeași serie cu prințul Carol, că se însurase, tânăr, cu o colegă de la germană, că plecase apoi în Germania, unde avusese doi copii, că în timpul războiului fusese prizonier în același lagăr cu Jaques Riviere, și ne spunea el însuși, mai târziu, că niciodată n-a citit atât cât a citit acolo! (...). După război, fusese numit profesor de matematici și filosofie la Liceul de la Mănăstirea Dealului, de unde cunoștea pe o parte din băieții care daseră examen cu el în sala a V-a. De la un fost coleg de-al meu de la Liceul Lazăr (Iacobescu) am aflat că era om evlavios, care se ducea regulat la Biserica Albă și îngenunchea la citirea Evangheliei și la ieșirea cu Darurile. Era în 1921. De la alții am aflat că era foarte deștept, că scrisese la *Noua revistă română* a lui Motru, care-l iubea mult, că scria sub pseudonim la *Ideea europeană*, că e foarte leneș, că nu vrea să scrie cărți etc. (...)”.⁸¹

Dincolo de detaliile biografice, Mircea Vulcănescu a fost interesat în mod primordial de *valoarea omului* care îi stătea înaintea. În acest sens, Nae Ionescu ieșea din tiparele clasice de studiu ale contemporanilor săi (amintindu-se aici în mod special disputa cu Mircea

⁸⁰ În același jurnal pe care i-l dedică magistrului, „*Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*”, Mircea Vulcănescu creionează filosofic imaginea înregistrată prin gaura cheii la ceas de seară, când Nae Ionescu își preda Cursul de Filosofia Religiei. Ne vom opri și noi asupra acestui tablou în cele ce urmează.

⁸¹ MIRCEA VULCĂNESCU, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, București, 1992, pp. 22-23.

Florian).⁸² Cursurile de Logică, Metafizică și Filosofia Religiei se ridicau cu mult peste „ateismul și materialismul” raționalist, aferente metodelor de predare din vremea sa. „Mai erau interesante cursurile lui Nae Ionescu și prin caracterul lor de prospețime, de lucru făcut atunci. Nae Ionescu nu-și pregătea cursurile de acasă. Nu le scria. Uneori venea cu o notiță scrisă pe o carte de vizită, pe care o scotea din buzunar. Alteori venea, se așeza pe scaun, tăcea câțeva vreme, căutând parcă să organizeze mintal ce va spune, și, pe urmă, începea. Gândirea lui se constituia atunci, vie, direct în fața noastră. Vedeam omul care și-a pus o problemă și care se gândea la ea. Vorbea, adică, cu sine, în fața noastră, despre cum ar putea-o rezolva. Totdeauna încerca mai multe drumuri. Când apuca într-o direcție, nu știa încă unde-l va duce. Când, luând-o într-o direcție, o istovea, dar îi rămâneau îndoieli nedezlegate, încerca o nouă cale. După fiecare lecție, rămânea o întrebare deschisă, uneori de la un curs la altul, și chiar de la un an la altul”.⁸³

Serios întipărit într-o mulțime de amintiri și întâmplări conjuncturale, cele mai multe în legătură cu activitatea de la catedră, portretul lui Nae Ionescu devine remarcabil evidențiat în contextul prestației sale de la cursul de Filosofia Religiei. În acest punct, Mircea Vulcănescu descoperă autenticul creștin al metodei marelui său magistru. Momentul este de asemenea, providențial pentru ucenicul „proaspăt ieșit din ateismul crud”, promovat prin metodele filosofiei raționaliste, și totodată bulversat de așa-zisa *evanghelizare socială* a predicatorilor neoprotestanți.⁸⁴ Era pentru prima oară când unul dintre

⁸² Filosof de factură raționalistă, profesorul Mircea Florian (1888-1960) a fost ucenic a lui Titu Maiorescu, „gândirea acestuia marcându-l toată viața”. Profesor remarcabil de Istoria Filosofiei la Universitatea din București și membru postum al Academiei Române, Florian invocă printre altele două tendințe în care se regăsește cultura europeană interbelică: „pe de o parte, o dezvoltare excesivă a gândirii teoretice, a raționalismului, iar pe de altă parte, o exaltare a instinctelor vieții, o proliferare a filosofiei iraționaliste”. Exponent al primei tendințe, însă de o moderată, filosoful român a militat pentru „nevoia unei viziuni superioare vechiului raționalism, viziune realizată de pe fundamente raționaliste totuși” (FLORICA DINU, *Filosofie românească. Studii și articole*, Ed. Alma, Craiova, 2008, pp. 236-237; 249).

⁸³ MIRCEA VULCĂNESCU, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, p. 27.

⁸⁴ „Iar concepția noastră despre lume” – spune MIRCEA VULCĂNESCU – „era un fel de filosofie tragică a valorii, dincolo de care se deslușea – peste exaltările idealiste către care ne îmbiau, o Fundație, conferințele filosofice ale Aliciei Voinescu ori ale lui Mircea Djuvara – zâmbetul amar al lui Pârvan din lecțiile tipărite mai târziu în *Drama antică și în Memoriale. Redescoperisem astfel, cu Regnan, un Dumnezeu «categorie a idealului», care ne îngăduia să credem sau să ni se pară că credem, fără a ne contrazice. Lipsită de orizonturi mari și de adâncuri metafizice, experiența noastră religioasă se reducea la un efort laic de sinceritate, de reculegere și de viață integrală, în care încercam – cu câte ochi și alunecări! – să ne împlinim pe noi înșine mai mult decât să ne depășim; dar sub adăpostul experienței unei comunități prietenești mai adânci ca de obicei și orientată spre o viață de camaraderie arzătoare și aplecată spre lucruri înalte și grele și care ne cereau sacrificii” (Nae Ionescu. *Așa cum l-am cunoscut*, p. 42).*

profesorii de filosofie venea înaintea studenților pentru a vorbi direct despre dimensiunea metafizică a credinței ortodoxe și despre aplicabilitatea ei existențială. Prin ferestrele deschise de maestru, ucenicul Mircea Vulcănescu se vede dintr-o dată transpus într-o realitate comunitară, pătrunsă și întărită de duhul Tradiției Ortodoxe. Iată ce mărturisește în acest sens: „Ceea ce mă surprindea atunci în învățământul naeionescian era faptul că, în viziunea lui fenomenologică, actul religios nu se țesea în intimitatea singurătății mele, între Dumnezeu și mine – cum mă învățasem a crede –, ci între Dumnezeu și lumea întreagă, legată de mine prin acel sentiment de solidaritate intimă, în păcat și-n suferință, care ne face să zicem, împreună: Noi. Descopeream aici, odată cu tâlcul vorbelor lui, un răsunet adânc și uitat al unei religiozități intime, pierdute odată cu naivitatea, care izvora ca o muzică din adânc, pătrunzând și transformând experiența mea lăuntrică, recentă, pe care-n loc s-o desființeze, o reliefa, dându-i acel sentiment de tărie și de durată, pe care n-o capeti decât prin comunitatea tradiției”.⁸⁵

Pătruns de frumusețea învățăturilor duhovnicești, explicitate ortodox și totodată metafizic, Mircea Vulcănescu se hrănește cu fiecare gest al profesorului, asimilându-l aproape profetic. Pentru el rămâne memorabilă imaginea mâinilor lui Nae Ionescu, surprinse pe gaura cheii în lumina plăpândă a lămpii, într-o seară întârziată la cursul de Filosofia Religiei. „N-am să uit niciodată o seară de sâmbătă, în care, scăpat târziu de la cazarmă, am ajuns la cursul lui Nae de Filosofie a Religiei, din sala a XVIII-a, târziu, după intrarea profesorului, și n-am îndrăznit să intru. Era seară și, la lumina lămpii cu gaz aerian, care dădea peisagiului aceeași culoare verzuie a *Lección de anatomie* a lui Rembrandt, pe care o avusese și primul examen al lui la care asistasem, am urmărit, prin gaura cheii, mâna lui Nae Ionescu luând cele mai variate expresiuni: aci pâlپând ca o flacără arzătoare, aci devenind, dintr-o dată, săgeată arătătoare, aci înflorind ca o floare învolburată, aci retezând avânturile, neted ca o piatră de hotar, în timp ce el lămurea studenților înțelesul «revelației». Mâinile acestea m-au urmărit, apoi, multă vreme și, ca să scap de obsesia lor, le-am desenat, la Paris, într-o zi din 1927, așa cum le vedeam în gând, urât, desigur, pentru că niciodată n-am știut să desenez, dar pline de tâlcul lor dramatic, al gândului surprins la răspântie”.⁸⁶

Cu siguranță toate aceste experiențe pedagogice l-au ridicat și întărit pe cel care va deveni mai târziu un martir al credinței ortodoxe în temnițele comuniste. Din aceste convingeri și învățături articulate pateriacal de magistrul său, Nae Ionescu, „ucenicul” Mircea Vulcănescu

⁸⁵ MIRCEA VULCĂNESCU, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, pp. 44-45.

⁸⁶ MIRCEA VULCĂNESCU, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, p. 45.

se face dascăl al Bisericii Ortodoxe, aducând laolaltă exemplul mărturisitor și îndemnul profetic: „Să nu ne răzbuñați!”.⁸⁷

d. Profesorul Nae Ionescu despre „Filosofia Religiei”

Din însemnările celor care l-au cunoscut, eruditul profesor Nae Ionescu apare ca un artizan al cuvântului rostit. Despre el, ucenicii dau mărturie că nu s-a grăbit să lase o operă scrisă în adevăratul sens al cuvântului, „nu pentru că n-ar fi avut ce scrie sau n-ar fi putut-o face, ci fiindcă avea credința că înainte de a fi trăit, controlat și copt, un gând nu trebuie așternut pe hârtie”. Cu toate acestea, el a rămas în memoria culturii românești ca un harismatic, plin de farmecul ideilor metafizice și de crezul neștrămutat al Bisericii Ortodoxe.⁸⁸

În semn de prețuire și dragoste față de magistrul lor, ucenicii s-au ostenit după moartea acestuia să redea posterității și mai cu seamă iubitorilor de înțelepciune (filosofii) ceea ce ei au auzit la orele de curs. Culese din însemnările personale și caietele de lucru ale lui Nae Ionescu, completate după diverse notițe și mai apoi corectate cu grijă, însemnările profesorului au ajuns să străbată până la noi, trecând ca prin minune de perioada cenzurii comuniste. Au fost editate astfel cursurile sale de: „*Metafizică și teoria cunoașterii metafizice*”, „*Istoria Metafizicii*”, de „*Logică*” și „*Istoria Logicei*”.⁸⁹

⁸⁷ Acestea sunt cuvintele prin care Mircea, mucenicul lui Hristos, își semna pe cimentul rece testamentul credinței sale neștrămutate și al dragostei față de semenii. Acest „*Ultim cuvânt*”, îl ridică pe Mircea Vulcănescu și-l așază „într-o succesiune de mari figuri ale spațiului răsăritean – începând cu Socrate, asasinat de păzitorii «democrației» ateniene, continuând cu martirii creștini – să nu uităm dârzenia Brâncoveanului înaintea călăului – și sfârșind cu martirii lumii moderne, asasinați și ei de regimuri «democratice», în Rusia sovietică sau în România de dinainte sau după 1944 –, pentru care conceptul de libertate nu este definit individualist, în raport cu sinele, ci comunitarist, în raport cu Dumnezeu. Seninătatea martirilor moderni înaintea reclusiunii și a morții ține de însăși transcendența acestor personaje față de imediatul istoriei, ele considerând că destinul lor individual nu contează, ci numai împlinirea legii istorice printr-înșii” (vezi: „Nae Ionescu și discipolii săi în arhiva securității”, vol. V: *Mircea Vulcănescu*, prezentarea, selecția și îngrijirea documentelor de Dora Mezdrea, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2013, p. 9).

⁸⁸ „*Pretutindenii, în toate domeniile în care s-a manifestat egal de scânteietor, s-a dovedit același spirit vioi și pătrunzător, îmbrățișând unda unor neliniști fecunde. Disprețuia situațiile comode și iubea lupta. Prin tot ce-a făcut, și mai ales prin modul cum le-a făcut, omul acesta se singularizează într-un fel dintre cele mai expresive în cultura noastră. Personalitate colțuroasă, complicată, sinuoasă și totuși dreaptă prin contrastele ei, plină de curiozități și surprize, trecerea lui printre noi va lăsa amintirea adâncă a unuia dintre oamenii cei mai vii pe care ne-a fost dat să-i cunoaștem*” (NICOLAE TATU, „*Nae Ionescu*” – prefață la lucrarea NAE IONESCU, *Curs de filosofie a religiei (1924-1925)*, postfață de Mircea Vulcănescu, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Eminescu, București, 1998, p. 7).

⁸⁹ A se vedea în acest sens: NAE IONESCU, *Curs de metafizică. Teoria cunoașterii metafizice: 1. Cunoașterea imediată, 2. Cunoașterea mediată*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1991; IDEM, *Curs de istorie a metafizicii*, introducerea ediției de Ștefan Voiculescu, îngrijirea ediției de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București,

Pe lângă cele amintite mai sus, în memoria ucenicilor a rămas în mod deosebit *Cursul de Filosofie a Religiei*, prezentat la catedră în perioada 1924-1925. În baza acestui veritabil „excurs filosofico-teologic” inserat în activitatea sa cărturărească, Nae Ionescu creionează direcții de gândire, oferă soluții și răspunsuri la întrebări existențiale și de natură metafizică. Astfel, el apare în ochii studenților ca fiind prin excelență „*un mistic de categoria specială*”, „spirit vioi, critic și analitic”, cu o gândire și abordare dogmatico-empirică.⁹⁰ Toate aceste lucruri se confirmă printr-o analiză de ansamblu a preocupărilor filosofico-religioase ale profesorului.

Abordarea cursului de „*Filosofie a Religiei*” urmează întotdeauna o structură sistematică. Planul de idei este anunțat dintru început de scurt cuprins introductiv, fiind astfel foarte ușor de identificat principalele direcții de gândire. Profesorul răspunde lămurit unor probleme axiologice în abordarea filosofico-religioasă. De pildă, la întrebarea „*Ce este filosofia religiunii?*”, depășind abordările clasice ale unor filosofi de renume precum Kant, Cohen sau Natrop,⁹¹ Nae Ionescu afirmă o necesitate ontologică și experimentală a religiei. „*Mie mi se pare că, de îndată ce faci încercarea de a vorbi de o filosofie asupra religiunii – spune Nae Ionescu – adică de a defini, de a studia filosoficește conceptul de religiune, mi se pare că drumul cel mai simplu și mai ușor de realizat ar fi să plecăm de la realitate în jos. Noi nu putem să subsumăm, nici să subjugăm religia unui punct de vedere filosofic, ci să cercetăm pur și simplu religia, să vedem ce înțelegem deocamdată prin religie, ce numesc oamenii în general religie, cari*

1996; IDEM, *Curs de istoria a logicii*, îngrijirea ediției de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1993.

⁹⁰ „*Dl. Nae Ionescu este un mistic. Un mistic de-o categorie specială, un mistic zeflemist și sceptic. Spirit vioi și spirit critic ascuțit și analitic, dărâmat de artificii, vrăjmaș al istoriei filosofiei, în care totuși se pricepe de minune. Vrăjmaș, întrucât, ca spirit logic, vede spiritualul dat odată pentru totdeauna (formal și ontologic) și niciodată desfășurat în timp; evoluționismul i se pare o confuzie între realitate și concepte; mișcarea și devenirea o vede aplicată doar materiei. Relativist în cunoștință, ia totdeauna peste picior «pretențiile» pozitivismului scientist de-a trece peste domeniul puterilor sale proprii. Spirit dogmatic; îndată ce-a început să construiască, lucrează cu postulate, apodidactic, deci pretinde adeseori că cercetează-n mod empiric. Lucrează cu un concept de experiență «empiric-criticist», lărgit prin incluziunea obiectelor logice. În politică este conservator în teorie și liberal în practică. De fapt, nu face politică. Practic, dă din mâini cât poate, căci «mântuirea ta prin tine, Israele!»*” (MIRCEA VULCĂNESCU, „Nicolae Ionescu. Schema generală a unui curs de Filosofie a Religiei”, Curs făcut la Facultatea de Filosofie și Litere de la Universitatea din București, în NAE IONESCU, *Filosofia Religiei ...*, p. 187).

⁹¹ Începând de la Kant, se profilează mai întâi o direcție raționalistă pentru explicarea acestei legături. Pe de altă parte, Natrop evidențiază în mod deosebit cadrul umanității, iar Cohen „condiționează religiunea de sistemul de filosofie în general și în funcționarea acestui sistem de filosofie dăruiește și conceptul religiunii” (NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, p. 15).

*sunt faptele pe cari oamenii le numesc religioase și cari, în totalitatea lor, într-o anumită ierarhizare și înclinare organică a lor, constituiesc mai apoi religia, adică faptele acestea trebuie să fie definitorii pentru definirea cadrului, a drumului, a planului în care se mișcă religiunea”.*⁹²

Raportat la poporul român, acest argument al experienței religioase este convergent din toate punctele de vedere în creștinism. „De ce?”, se întreabă retoric profesorul: pentru că viața spirituală a poporului român „a dat naștere creștinismului”. În consecință, afirmă cu convingere faptul că „în poporul românesc există un fond oarecare de religiozitate. Acest fond nu este vizibil, între altele și pentru că nu l-am cercetat, dar și din alte motive: nu este vizibil, pentru că un anumit fel de religiozitate nu are nevoie de exprimare în afară”.⁹³ Din acest punct de vedere, profesorul arată că este absolut necesar să înțelegem care este legătura dintre metafizică și religie, și totodată până în ce punct se însoțesc în înțelegere și experiență.⁹⁴

În cel de-al VI-lea curs prezentat la 14 martie 1925, profesorul vorbește foarte frumos și foarte interesant despre „*Existența lui Dumnezeu*”.⁹⁵ Tema este una de interes apologetic și de aceea vom insista asupra celor mai importante idei de conținut dezvoltate de autor. Încă dintru începutul prezentării, Nae Ionescu se raportează complementar la actul „*intervențiunii divine*” în creație, prin **minuni**. Iată ce spune în acest sens: „dacă există o intervențiune divină, aceasta se poate manifesta sub formă de **minuni**. Minunile, prin urmare, sau realitatea minunilor sunt o consecință logică a intervențiunii neconținute a divinității în viața universului care, la rândul ei, este o consecință imediată a principiului că Dumnezeu este personal, care, iarăși, este o consecință imediată a existenței actului religios (...) Iată, prin urmare, cum se leagă lucrurile acestea și cum se explică, din punct de vedere filosofic, posibilitatea – cel puțin logică, deocamdată – a minunilor, de ce logica admite existența minunilor, posibilitatea lor în univers. Acum, dacă există sau nu există minuni, dacă se întâmplă asemenea fapte cari vin să rupă legiferarea obișnuită, să întrerupă calea trasată dinainte universului, aceasta este o altă chestiune. Însă logicește vorbind,

⁹² NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp. 15-16.

⁹³ NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp.18-19.

⁹⁴ „*Metafizica și religiunea merg către același punct, către o valorificare, o interpretare a vieții. Dar căile sunt altele, instrumentele sunt altele și momentele procesului sunt, pentru fiecare linie deosebită, altele. Deci, dacă momentele acestea ale adevărului fac parte din metafizică, ele nu fac parte din valorificarea religioasă. Adică, ni se va vorbi despre adevăr și într-un caz și în celălalt, dacă înțelegem prin adevăr altceva decât adevărul gnoseologic; adică, dacă înțelegem și într-un caz și în celălalt, starea de echilibru complet al individului în viața Universului*” (NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp.18-19).

⁹⁵ Vezi: NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp. 62-72.

posibilitatea minunilor este fundată în însuși actul religios, anume în forma actului religios (...) Căci posibilitatea minunilor nu este fundată, în cadrul unui panteism, al unui imanentism. Acolo legea nu poate să fie în niciun fel înfrântă. De aci, și caracterul strict deductiv și determinist al filosofiei spinoziene”.⁹⁶

Principala problemă a argumentului *existenței lui Dumnezeu se pune însă în raport cu „actul religios”*: „dacă se poate deduce, din existența actului religios, existența însăși a lui Dumnezeu?”. Cu exemplificarea adusă prin „teoria structurilor lui Rădulescu Motru”, Nae Ionescu arată în primul rând că „senzația nu este propriu-zis un element de cunoaștere”, ci unul de „analiză al realității”. Așadar, ea are rol de barometru în deducerea unor realități impalpabile. Mergând mai departe, profesorul ridică o altă întrebare: ce rol are experiența personală în raport cu realitatea cunoașterii lui Dumnezeu? Asimilată statutului de convingere personală, de încredințare, experiența înlătură orice fel de argumentare gnoseologică a existenței lui Dumnezeu. În consecință, ce ar mai trebui dovedit, întrucât „o existență nu se dovedește, o realitate nu se poate dovedi. Realitatea există pur și simplu. Cuvântul «a dovedi» are o mulțime de înțelesuri. El înseamnă și a demonstra, înseamnă și a indica, înseamnă și a pune în prezență. Nu este prin urmare un cuvânt cu un singur sens. Dar a dovedi o existență este o imposibilitate și un non sens”.⁹⁷ Pentru a se face și mai lămurit în această privință, Nae Ionescu se oprește asupra **argumentului ontologic** cu privire la existența lui Dumnezeu. El combate în acest sens încercarea nefericită a lui Decartes de a face dovada existenței lui Dumnezeu prin rațiune și nu prin **existența faptului religios (prin experiență și credință)**.⁹⁸

Vorbind despre „**universalitatea actului religios**” (cursul VII, 20 martie 1925), Nae Ionescu face câteva referințe foarte interesante cu privire la credință, „*ca act omenesc universal*”. După el, credința este prin sine un „act universal”, fiind în consecință, nelipsit din realitatea existențială a lumii. „A crede în cineva – spune Nae Ionescu –, indiferent

⁹⁶ NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp. 63-64.

⁹⁷ NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, p. 67.

⁹⁸ „Aici este greșeala. Dacă el, în locul acestei demonstrațiuni, pleca de la existența lui Dumnezeu ca fapt, de la credința în existența lui Dumnezeu, atunci cercul nu mai exista (...) Noi propriu-zis plecăm de la fapt, de la faptul religios. Existența faptului religios este evidentă. Dacă n-ar fi, nu s-ar povesti! Dacă n-ar exista, n-am avea ce să analizăm (...) Vasăzică, existența lui Dumnezeu este fondată în existența faptului religios (...) Aici nu este nici cerc vicios, nici sofism. Ce vreți să dovedim? Nu putem să dovedim realitatea. Eu nu mă întreb dacă există Dumnezeu și nici nu pot să dovedesc dacă există Dumnezeu; eu mă întreb: există actul religios? Există. Există în forma pe care am demonstrat-o? Există. Vasăzică, există doi poli, dintre care unul este Dumnezeu și Dumnezeu este partea integrantă în actul religios” (NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp. 69-70).

dacă este Dumnezeu sau altceva acel ceva, este un act universal, este un act pe care-l trăiește toată lumea. Nu este nevoie să dovedesc lucrul acesta, este un lucru de experiență, după cum lucru de experiență este că toată lumea vede ceva. Nu se poate dovedi că toată lumea vede ceva, dar aceasta este un lucru care se trăiește direct, este un fapt care se petrece, și faptele care se petrec, după cum am spus, nu se pot dovedi”.⁹⁹

De la evaluarea universală a „actului religios” sub barometrul credinței, profesorul trece la analiza spectrului *personal* al acestuia, multiplicat în experiențele de ordin moral, dogmatic și liturgic. Se pornește aici de la ideea că, prin **experiența religioasă**, se schimbă structura sufletească a omului. Dumnezeu intră în sufletul credincios și lucrează în el, manifestându-se în contextul unei predispoziții morale. În baza acestei perenități duhovnicești, Nae Ionescu afirmă că „*morala și religia sunt una. Actul religios se adâncește printr-o anumită practică morală și practica morală se precizează prin predicarea unui act religios*”.¹⁰⁰ Cu toate acestea, trebuie făcută foarte clar diferența între morala religioasă și morala socială, întrucât omul care respectă norma și cutuma nu poate fi neapărat un om profund moral și religios.

Pe de altă parte, morala omului religios se impune printr-o exteriorizare proprie, manifestată implicit liturgic, în cult.¹⁰¹ Trăirile interioare ale omului „se realizează în afară”, desăvârșind o necesitate existențială. Cele două laturi de manifestare și experiență sunt așadar complementare, neputând să existe una fără cealaltă. „*Dacă nu poate să existe, în cazul cel dintâi, gestul singur care să creeze, care să aducă după sine fondul sufletesc religios, tot astfel fondul sufletesc religios nu poate să existe în plenitudinea lui fără exprimare exterioară, fără exteriorizare, fără trecere în afară; și același lucru ce s-a petrecut în cazul întâi se întâmplă și aici: gestul, exteriorizarea, adică cultul în genere este în același timp o adâncire a actului religios; în măsura în care acest act se adâncește, exprimarea religioasă se precizează ea însăși. Aceasta însemnează că există o foarte strânsă legătură între actul religios, între credințe prin urmare, și cult, dar că în actul religios complet nu ne putem sprijini numai pe unul dintre acești termeni*”.¹⁰²

⁹⁹ NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, p. 76.

¹⁰⁰ NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, p. 83.

¹⁰¹ „*Moralitatea de ordin religios este, prin urmare, trăire a actului religios și, în același timp, expresie a acestui act. Vasăzică, este un fel de exprimare a actului. Dar, numai aceasta? Evident, mai sunt și altele; acesta este, ca să zic așa, un fel de realizare dinăuntru în afară a actului religios. Este exteriorizarea, dar nu exteriorizare propriu-zisă în lumea materială, exteriorizare în lumea morală, în lumea sufletească (...) Actul religios cere însă și o altă exteriorizare, care adeseori ajunge la forme materiale. Această exteriorizare, cea mai cunoscută dintre formele acestea de exteriorizare și cea mai la-ndemână, este cultul*” (NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, p. 85).

¹⁰² NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, pp. 87-88.

Însă, trăirea interioară și manifestarea liturgică sau cultică, nu dobândesc valoare deplină decât printr-o confirmare a **actului de iubire dintre Dumnezeu și om**. Aici se găsește, crede profesorul, punctul de legătură și logica întregii existențe create: „*actul de iubire este legătura fundamentală dintre om și Dumnezeu. Dar dacă este extins la maximum, acest act de iubire cuprinde și legătura dintre toți oamenii*”. În susținerea acestei idei, Nae Ionescu pornește de la învățătura Sfintei Scripturi.¹⁰³ Există însă, câteva diferențe de sens în înțelegerea acestei probleme, din punct de vedere interconfesional. Profesorul se referă aici la substratul social al iubirii creștine, în teologia catolică, pe care îl socotește dintru început neautentic, în raport cu adevărul scripturistic. „*Actul de iubire – notează Nae Ionescu - nu are un singur sens, chiar aci, pe termenul dogmatic-istoric, ci are două sensuri, deosebite. Prin urmare, iubirea către aproapele nu este fundată în iubirea către Dumnezeu; orice ar spune teologia catolică, sunt două acte distincte. Comunitatea aceasta de iubire pe care creștinismul catolic vrea să ne-o impună ca o consecință a iubirii de Dumnezeu nu se ține în picioare, tocmai pentru că textele religiei sunt clare – textele religiei creștine –; adică, iubirea către Dumnezeu este una și iubirea către aproapele este alta. Este, pe de o parte, iubirea către absolut, pe altă parte iubirea către om, cari sunt două lucruri distincte unul de celălalt. Vasăzică, argumentul propriu-zis pentru extinderea conceptului de iubire la aproapele meu nu există. Vasăzică, situația de fapt în domeniul istoric ne impune o solidaritate a tuturor oamenilor, iar pe de altă parte analiza actului religios, a faptului religios, așa cum am văzut-o noi aici, nu ne duce deloc la concluzia că într-un pol trebuie să fie absolutul, iar în celălalt pol toată omenirea*”.¹⁰⁴ Cu alte cuvinte, Nae Ionescu vrea să arate aici, în baza credinței și formării sale ortodoxe, valoarea teonomă a iubirii creștine.¹⁰⁵

e. Teme apologetice în publicistica lui Nae Ionescu

Există câteva lucrări publicate cu referire directă la caracterul teologic al moștenirii scrise a lui Nae Ionescu. Fără să excludă, firește, substratul și stilul său filosofic, însemnările marelui profesor se poziționează vertical

¹⁰³ cf. Mt. 22, 37-40: „*Să iubești pe Domnul Dumnezeuul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două porunci se cuprind toată Legea și proorocii*”.

¹⁰⁴ NAE IONESCU, *Filosofia Religiei*, p. 91.

¹⁰⁵ El accentuează faptul că cele două „*acte de iubire*”, despre care vorbește Mântuitorul Hristos – către Dumnezeu și către aproapele – nu pot fi în fapt, separate unul de celălalt, ci se regăsesc și de descoperă în complementaritate. De aceea, Sfântul Ioan Evanghelistul învață: „*că dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire*” (I Ioan, 4, 7-8).

în raport cu Tradiția Bisericii Ortodoxe, abordând în context interdisciplinar și intercultural o serie de probleme actuale până astăzi.

Preocuparea teologică a lui Nae Ionescu, oferită mai întâi studenților prin intermediul cursului „Filosofia Religiei”, s-a oferit din plin publicului larg prin numeroasele articole de presă. Acest demers al său se ridică dincolo de catedră și ancorează în agora ideilor dinamice și în pragmatismul mundan al existenței, dovedindu-se fără echivoc, un valoros excurs apologetic, revelator pentru marea operă de gândire și trăire duhovnicească a generației interbelice românești. Mai mult chiar, prin „autoritate harismatică”, Nae Ionescu „sanctionează derapajele de la dreapta credință”, neîndoindu-se nicio clipă de datoria sa față de Biserica Ortodoxă.¹⁰⁶

Așadar, atitudinea mărturisitoare a profesorului se evidențiază prin activitatea jurnalistică.¹⁰⁷ Paleta impresionantă de articole tematice și texte de opinie au apărut în mare, în Ziarul „Cuvântul”¹⁰⁸ sau în alte

¹⁰⁶ „Autoritatea harismatică de care s-a bucurat a fost susținută de râvna personală în slujba Logosului, de lupta personală către desăvârșire, de viața lui de creștin practicant și de continua lui activitate pusă în slujba «mai marii slave a lui Dumnezeu»” (NAE IONESCU, *Theologia. Integrala publicisticii religioase*, p. 13).

¹⁰⁷ Lucrarea, sinteză a textelor jurnalistice semnate de Nae Ionescu este „*Roza vânturilor*” (1937). Adevărată antologie de autor și în același timp un veritabil „autoportret”, lucrarea descoperă 107 de articole cu tematică multiplă. Nu lipsesc bineînțeles cele profilate teologic, pentru care autorul arată întotdeauna o afinitate aparte. Ulterior, articolele sale au fost preluate în volume de presă, unele chiar mai cuprinzătoare decât „*Roza vânturilor*” (volum editat de Mircea Eliade, în 1937), în prezent acoperindu-se în totalitate activitatea gazetărească a lui Nae Ionescu (vezi aici: NAE IONESCU, *Roza vânturilor*, Ed. Rora Vânturilor, București, 1990; IDEM, *Între ziaristică și filosofie. Texte publicate în Ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938)*, Ed. Timpul, Iași, 1996; ADRIAN BOLDIȘOR, „Maestru și discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade”, în Revista „*Tabor*”, nr. 6/septembrie 2010, p. 67).

¹⁰⁸ Lucrarea profesorului Nae Ionescu la Ziarul „Cuvântul” rămâne de departe cea mai prolifică din cariera sa de jurnalist. Aici, în calitate de director (din 2 mai 1926), preia rubrica „Duminică” și scrie în medie câte un articol pe zi, semnate în clar sau sub pseudonim. Din redacția „Cuvântului”, profesorul atrage și formează o clasă elevată de jurnaliști, din care făceau parte foști studenți ai săi, dar și alți tineri talentați și cu condei. Se remarcă în acest sens: Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, Emil Cioran, Constantin Noica etc. „*Din această redacție eu nu am făcut parte regulat, ci doar ocazional – mărturisește Mircea Vulcănescu – dar am avut întotdeauna, în ea, ușile deschise. Ale «Cabinetului directorului» mi erau deschise, firește, numai la orele destinate primirii redactorilor, deoarece făceam parte din «tineret», care nu era admis la «consiliile restrânse», la care luau parte numai: Onicescu, Nae, Devechi, Theodorescu și unul sau altul din prietenii lor politici, de pildă Radian, în vremea guvernării argetoianiste. Toți aceștia și încă alții pe care-i uit ar trebui să aștearnă pe hârtie amintirile lor despre Profesor. Numai așa vom avea chipul lui relativ îndrăgît, mărturia mea nefiind făcută decât din partea care mi-a fost mie accesibilă, firește lacunară, și poate chiar deformată de unghiul din care l-am privit eu»* (MIRCEA VULCĂNESCU, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut ...*, p. 125).

publicații din presa interbelică românească.¹⁰⁹ În ceea ce privește textele teologice, trebuie menționat faptul că au fost de asemenea, recuperate în câteva lucrări valoroase, distribuite tematic, așezate de asemenea, sub semnătura sa. Amintim aici două dintre ele, de referință, care se întrepătrund: exilicul „*Îndreptar Ortodox*”¹¹⁰ și mai recenta colecție de texte, „*Teologia*”, apărută la Sibiu, în 2003.¹¹¹ În cele de mai jos, vom încerca să identificăm și să explicităm principalele **teme apologetice** folosite de profesor din abundență, prin intermediul acestor texte.

Unul dintre laitmotivele Apologeticii Ortodoxe este dialogul dintre „**Rațiune și credință**”. Pe această idee își conturează profesorul mesajul unui articol, scos de sub tipar la 6 septembrie 1926. Astfel, scoasă din sfera preocupărilor palpabile și de sub incidența existenței cotidiene, „minte noastră se zbate de-a pururea în antinomii”, căutând permanent o cale de înțelegere rațională. Autorul evidențiază foarte original această preocupare, socotindu-o pregătită să „îmbunătățească universul; ea (rațiunea) desface și despică totul, și numai în mintea purtătoare de Dumnezeu a ascetului începe vindecarea existenței, închiderea rănilor lumii. Antinomia este urmarea despicării universului prin rațiune; iar împăcarea și unitatea lui cea nouă nu se înfăptuiește dincolo de această rațiune însăși”.¹¹²

O altă temă de dialog apologetic este cea dedicată legăturii dintre „**Filosofie și religie**”. Nae Ionescu arată aici că nu există în fapt o „cercetare a credințelor”, neputându-se în consecință amesteca „filosofia și religia”. Mesajul generat de profesor îi vizează în mod direct pe preoți, care nu trebuie să se autoexcludă din viața liturgică prin filosofie. „Pentru mântuire – spune Nae – nu e de lipsă filosofia, ci religia. Iar viața religioasă autentică nu e posibilă în afară de Biserică. Lasă deci, pentru alte ceasuri cercetarea credințelor. Refuză conștiinței tale dreptul de a fi preot. Mergi la Biserică și fă ce ți se cere. Asta e Ortodoxia –

¹⁰⁹ E de ajuns să amintim aici publicațiile: „*Gazeta matematică*”, „*Ideea Europeană*”, „*Predania*”, „*Est-Vest*” sau „*Gândirea*”.

¹¹⁰ Lucrarea este o colecție de articole teologice-reper, apărută prima oară în 1957, în exil, la Wisbaden, prin directă implicare a lui D.C. Amzăr. Textele culese se adresează publicului larg, de bună credință, „*cărturari sau mai puțin cărturari, dorind să fie o rază de lumină din cerul României noastre (...) căci Nae Ionescu reprezintă una din culmile gândului românesc și va fi cândva mândria nației noastre de a fi dat un asemenea om*” (NAE IONESCU, *Îndreptar Ortodox*, Ed. Criterion, București, 2001; după ediția apărută în anul 1957 la „*Frăția Ortodoxă*”, Wisbaden, îngrijită de D.C. Amzăr, 10-11). De menționat este de asemenea, că, cea mai mare parte a textelor publicate în această lucrare „reprezintă reluări ale celor culese de Mircea Eliade și publicate sub titlul *Roza Vânturilor* în anul 1937” (ADRIAN BOLDIȘOR, *Maestru și discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade*, p. 67).

¹¹¹ NAE IONESCU, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note de Dora Mezdrea, Ed. Deisis, Sibiu, 2003.

¹¹² *Îndreptar Ortodox*, p. 29; *Teologia*, p. 26.

singura calea a mântuirii. Restul nu e decât diletantism protestanțiatizat”.¹¹³

Un alt articol, iarăși foarte interesant, este cel dedicat legăturii dintre „**Religie și psihanaliză**”. În esență, profesorul pune două coordonate sau planuri de articulare ale acestei interacțiuni: **a.** Viața personală a omului religios; **b.** Fenomenul religios însuși.

Pentru primul plan este pusă în discuție **latura intimă a omului, sufletul lui**. Atunci când sufletul este chinuit de vedenii și tot felul de ispite, psihanaliza vine cu „explicația vedeniilor, halucinațiilor, ispitelor”, la care suntem supuși, arătând că omul le alungă pe acestea pentru o bucată de timp „în subconștient”. **Freud are în acest sens o teorie**, asimilată ca fundamentală pentru această psihologie. El arată că, deși latente și „aproape moarte” în subconștientul nostru, aceste „*complicații psihologice*”, aceste hibe existențiale, „*se ridică din inconștient, iar afecțiunile nervoase pot merge până la neurastenii și isterie*”. El mai pretinde totodată, că „*dintre toate reprezentările care nu ne convin și care, prin urmare, sunt mai ales complicate (și refulate), cele supărătoare sunt cele de natură sexuală*”.¹¹⁴ Pe plan religios, aceste patimi se vindecă **prin post și rugăciune**, noua știință a psihanalizei dovedindu-se „*incapabilă să explice viața personală și a omului religios*”.¹¹⁵

În cel de al doilea plan, Nae Ionescu identifică două momente importante în teoria psihanalitică: **sublimarea și erosul**. Pe de o parte, „**teoria sublimării** poate fi cel mult sugestivă. Ea nu e însă nici precisă, nici științifică stabilită, corespunzător (numai) unor fapte”.¹¹⁶ Pe de altă parte, „conceptul de **eros** nu are niciun fel de limite. Contactul lui cu vechea sexualitate freudiană este aproape nul”.¹¹⁷

Într-un alt articol de interacțiune, de data aceasta pe legătura

¹¹³ *Teologia ...*, p. 36-37.

¹¹⁴ Iată ce mai spune Nae Ionescu: „*Transformând conceptul de sexualitate și lărgindu-i înțelesul, Freud a ajuns și la alte încheieturi. Și anume el pretinde că după cum o mașină poate transforma de pildă căldura în lucru mecanic, respectiv în mișcare, tot așa și sexualitatea are putința să-și transforme energia ei într-o activitate spirituală. Despărțită, prin comprimare, de obiectul ei natural, sexualitatea își caută un alt obiect, mai adesea abstract, asexual, care e în stare să devieze energia de la linia ei originară sexuală și să o îndrepte pe calea unui proces de creare spirituală. Această transformare o numește Freud **sublimare**. De o astfel de natură ar fi între altele, conform psihanalizei, creația în ordinea artistică: energie sexuală deviată*” (*Teologia ...*, p. 33).

¹¹⁵ *Îndreptar Ortodox*, p. 32.

¹¹⁶ *Îndreptar Ortodox*, p.34.

¹¹⁷ Concluzia profesorului la această problematică, socotită la modă și în vremea sa, este foarte simplă: „cei mai aprigi apărători ai științei au fost întotdeauna analfabeți” (Articol publicat la 10 noiembrie 1926 - *IBIDEM*, p. 34).

dintre „**religie și morală**”,¹¹⁸ Nae Ionescu abordează problematica „misticismului și falsului misticism” în Tradiția Ortodoxă. Subiectul se referă în fapt la mesajul, scopul și direcția Religiei ca disciplină școlară în școlile secundare. Problema este actuală și astăzi, amintindu-ne de repetatele soluții propuse de asociațiile seculare în sensul înlocuirii Religiei în curricula școlară, cu disciplina de Etică. Poziția profesorului reprezintă un puternic argument al mesajului autentic, pedagogic și indispensabil pe care Religia îl are în actul educațional. El spune în acest sens: „a afirma că se poate înlocui studiul religiei creștine ortodoxe – care uneori se luminează prin cunoașterea unor canoane – printr-o predică morală, înseamnă a crede că religia se reduce la morală. Asta însă, ne-ar îndepărta de «adevăratul sens al ortodoxiei» și ne-ar arunca iremediabil în lagărul «unui protestantism care a luat câmpii»”. Pornind de aici, se face o diferență sensibilă între „trăirea religioasă, prin biserică” și morală, prima având calitatea de scop, iar cea de-a doua de consecință. „*Viața religioasă și bucuriile ei constituie un domeniu în toate felurile mult mai larg decât cel al moralei; și a reduce religia la o «predică morală», fie și cu «exemple luate din viețile sfinților», înseamnă a înlesni alunecarea spre o morală laică, a pierde sensul adevărat al ortodoxiei și a ignora problema mântuirii, care, orice ar crede oamenii luminați, rămâne problema centrală a omului ca om*”.¹¹⁹

În rezumatul celor de mai sus, putem spune că Nae Ionescu s-a dovedit a fi un artizan al descoperirii adevărului autentic în mijlocul unei societăți de multe ori în pervertite și moralmente în derivă. Geniul său filosofic îmbracă valențele apologetice ale unei mărturisiri ortodoxe în duhul Sfintei noastre Bisericii. Pentru el, adevărata cunoaștere vine din iubire și iubirea este cel mai profund „act de cunoaștere” a lui Dumnezeu. În această continuă descoperire metafizică, profesorul exprimă silogistic necesitatea *depășirii individualismului în cunoaștere*, printr-o trecere dincolo de „nu știu ceea ce văd, ci văd ceea ce știu”. Iubirea creștină oferă întru totul această imensă posibilitate ca „tot ceea ce ești tu să fie absorbit de Dumnezeu, ținta întregii tale activități; încordarea ta de fiecare clipă să tindă numai spre Dumnezeu, înspre acest centru de orientare al puterilor tale”.¹²⁰

f. Orizonturi paradigmatică pentru posteritate

Gândirea lui Nae Ionescu s-ar putea oferi terapeutic pentru societatea

¹¹⁸ Articolul „*Misticism, fals misticism și ortodoxie*” a fost scris ca reacție la discursul lui Nicolae Iorga din Senat, în care acesta aborda problematica învățământului religios „în legătură cu sensul adevărat al Ortodoxiei” (martie 1937 – vezi: în *Teologia ...*, pp. 40-42 și în *Îndreptarul Ortodox*, pp. 37-38).

¹¹⁹ *Îndreptarul Ortodox*, p. 38.

¹²⁰ *Teologia ...*, p. 46.

contemporană. Tradiționalist și „viitorist” deopotrivă, profesorul generației interbelice vine să ne învețe și pe noi că adevărata valoare a existenței este, la modul simplu, „mântuirea”. Pentru el, „abuzul de rațiune, de spirit critic, duce, în cele din urmă la nihilism total”, căci „mai religios este omul plin de păcate, dar care trăiește transcendentul Bisericii, decât exemplarul de om corect, impecabil în toate acțiunile lumesti, dar fără aripi metafizice. Lumea cea mai reală e cea de dincolo, principiu al celei de aici, și misticismul constă în a pătrunde într-un fel până la ea și a-i da puțința ca ea însăși să pătrundă și să transforme viața de aici. Fără acest proces spiritual nu există religie, nu există mistică, nu există mântuire”.¹²¹

Credința Ortodoxă se deschide în acest sens, printr-un „suveran simț al transcedentalului, al metafizicului și al tradițiilor specific religioase”.¹²² Această posibilitate se regăsește în realitatea ancestrală a nădejzii de mântuire. Ea este proprie și se descoperă în viața țăranului român. Trăitor al celor mai frumoase tradiții ortodoxe, cel născut la sat face din „neamul său biserică și din biserică o nație”.¹²³

Nestrămutat din convingerile sale religioase, pătruns de duhul Bisericii, prezent și lucrător în experiența liturgică, gândirea paradigmatică a lui Nae Ionescu se desfășoară între: *sympathia* și *soteria*. „Acestea sunt unite numai de Ortodoxie, acolo unde mântuirea se dobândește în interiorul comunității de dragoste dintre oameni. Aceste preocupări îl așază pe profesor în rândul lui Origen și Goethe”.¹²⁴ Alături de Vasile Pârvan și Nicolae Iorga, de Lucian Blaga și Nichifor Crainic, el reprezintă perioada de maximă ascendență din cultura românească de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, începutul secolului al XIX-lea. Marele lui merit rămâne însă faptul că, a lucrat direct, „printr-un învățământ oral, asupra conștiinței filosofice a tineretului nostru, producând o elită gânditoare, care avea să se manifeste curând în publicistică și în crearea de opere. Cercul lui de activitate a fost restrâns ca suprafață, dar ecoul a fost cu atât mai mare”.¹²⁵

¹²¹ NAE IONESCU, *Misticism, fals misticism și ortodoxie*, în „Predania”, an I, nr. 3, 15 martie 1937, pp. 2-3.

¹²² „Aceasta e ceva cu totul nepolitic și merge până la o ținută hieratică, deși vie. Spre deosebire de Occident, care este evoluționist apolitic până la măduvă, spre deosebire de Roma Catolică, în care trăiește Roma împăraților, Răsăritul Ortodox e trăitor într-o lume de esențe, care-i dă libertate și, în același timp, imunitate față de veac” (VASILE BĂNCILĂ, *Nae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea, Ed. Icon, Cluj-Napoca, 2011, p. 46).

¹²³ VASILE BĂNCILĂ, *Nae Ionescu ...*, p. 46.

¹²⁴ ADRIAN BOLDIȘOR, *Maestru și discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade*, p. 67.

¹²⁵ VASILE BĂNCILĂ, *Nae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, p. 25.

III.3. DOCTORUL NICOLAE PAULESCU ȘI CUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU PRIN INTERMEDIUL ȘTIINȚEI FIZIOLOGICE

a. Introducere

Unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai științei medicale pe plan național și internațional a fost cu siguranță marele doctor și om de știință, Nicolae Paulescu. Activitatea sa este una impresionantă, păstrându-se până astăzi etalon în domeniul cercetării și inovației medicale. Mai mult, de numele lui se leagă inventarea „insulinei”, medicament indispensabil în lupta cu maladia diabetică. Lucru mai puțin cunoscut în ceea ce-l privește pe ilustrul nostru concetățean este predispoziția sa pentru religie și dăruirea totală pentru credința ortodoxă. A fost un adevărat trăitor și mărturisitor al Adevărului Înomenit, însoțindu-și elaborările științifice cu o argumentare de cele mai multe ori atipică pentru domeniul cercetărilor experimentale, anume *raportarea permanentă absolutul ineputabil al Ființei Divine*.¹²⁶

b. Câteva repere biografice

Marele savant român de renume internațional, Nicolae C. Paulescu a venit pe lume la 30 octombrie 1869, în cartierul bucureștean Calea Moșilor, la nr. 69. Tatăl său a fost comerciantul-filantrop Costache Paulescu (fost Pavelescu),¹²⁷ iar mama sa Maria Paulescu (fostă Dancovici). Dumnezeu i-a binecuvântat pe cei doi cu patru fii, în ordinea nașterii, Nicolae fiind cel mai mare. Îl urmau îndeaproape un frate și două surori: Constantin, Elena și Constanța. În școală a fost întotdeauna un elev eminent, parcurgând cu succes, în perioada 1880-1888, cursurile

¹²⁶ „Dincolo de genialele sale performanțe de laborator, N.C. Paulescu a înălțat un impresionant edificiu teoretic al științei creștine, fiind, în răspărul pozitivismelor contemporane, cel mai important promotor român al creaționismului și finalismului, cu o solidă argumentație, deopotrivă științifică, filosofică și teologică” (*Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare*, ediția a III-a, crestomație, note și tablou bio-bibliografic de Răzvan Codrescu, cu postfață de părintele Galeriu, Ed. Christiana, București, 2019, p. 9).

¹²⁷ Descendent al unei familii înfloritoare de negustori din Râmnicu Sărat, fiul lui Pavel Anton, devenit ulterior prin schimbare de nume Pavelescu-Paulescu, și frate al cunoscutului epigramist Cincinat Pavelescu, tatăl marelui savant și mărturisitor creștin s-a remarcat ca „om de cuvânt” și cu știință de carte. „Întreaga sa activitate a fost atât de frumoasă și de unanim apreciată, încât în 1885 îl întâlnim în Senatul țării, ca reprezentant al breslei sale” (Dr. CONSTANTIN ANGELESCU, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, Ed. Vreamea, București, 2009, pp. 11-12).

Școlii primare de băieți Nr.1 și Gimnaziul „Mihai Bravul” din capitală. După obținerea bacalaureatului s-a îndreptat către Paris, unde s-a înscris la cursurile Facultății de Medicină (1888-1891). „La încheierea lor, devine, prin concurs, extern al spitalului parizian *Hôtel-Dieu*, avându-l ca șef de serviciu pe Étienne Lancereaux (1829-1910), cel mai ilustru clinician și anatomo-patolog al epocii, de care se va apropia în scurtă vreme, devenindu-i prieten și colaborator apropiat”.¹²⁸

Devotamentul magistrului său pentru „medicina filantropică”, îndreptată exclusiv spre folosul pacientului, îi ascute tânărului Paulescu sentimentul dragostei față de om, arătând o permanentă grijă față de nevoile și apăsările sale sufletești și trupești. În numai doi ani de la începutul lucrării sale alături de Lancereaux, Paulescu a devenit cel mai apropiat colaborator al acestuia. Legătura dintre ei creștea de la colaborarea profesională, la o amiciție model, întărită de o compatibilitate desăvârșită. „Nu-i mai întâlnim ca patron și discipol, ci ca doi colaboratori care se consultă, discută împreună cazurile complicate, caută metode noi de tratament, legate de etiologia afecțiunii respective. Începând cu 1897, anul în care și-a luat doctoratul în medicină, Paulescu este numit medic-adjunct al spitalului și devine colaborator în principalele publicații ale lui Lancereaux, făcând comunicări împreună la Academia de Medicină”.¹²⁹

După o adevărată epopee medicală, concretizată în câteva notabile experimente reușite și inovații terapeutice (o nouă metodă de tratare a anevrismelor, descoperirea lichidelor nedializabile și a beneficiilor acestora pentru țesutul celular), doctorul Nicolae Paulescu merge mai departe cu cercetarea, angajându-se în studiul „chimiei biologice”. Obține în acest sens certificare în toamna anului 1897. Mai mult, reușește să își ia „pe rând, doctoratele în Medicină și Chirurgie în 1897, în Științe Naturale în 1899 și titlul de Doctor al Universității din Paris, în 1901”.¹³⁰

Momentul decisiv pentru opera sa profesională îl reprezintă decizia de a reveni în țară. Pentru francezi aceasta a rămas de neînțeles, Paulescu beneficiind la acel moment de tot ce și-ar fi putut dori un profesor și un cercetător de talie internațională, pentru a rămâne în citadela de pe Sena. Cu toate acestea, în 1900, el revine în România, „ca agregat la Catedra de Fiziologie a Facultății de Medicină din București (refuzând în prealabil o ofertă venită din Elveția: o catedră la Facultatea de Medicină din Fribourg). Este începutul unei lungi și strălucite cariere

¹²⁸ RĂZVAN CONDESCU, „Repere bio-bibliografice”, în NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică*, vol. I: *Instincte sociale. Patimi și conflicte. Remedii morale*, Ed. Anastasia, București, 1995.

¹²⁹ Dr. CONSTANTIN ANGELESCU, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, p. 22.

¹³⁰ Dr. CONSTANTIN ANGELESCU, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, p. 24.

didactice, în care **savantul de faimă mondială a fost dublat de un exemplar pedagog național**".¹³¹

În ceea ce-l privește pe Nicolae Paulescu, legătura dintre știință și credință a fost una firească. Pentru el, cunoașterea era darul lui Dumnezeu, fără de care nu se putea ajunge la nicio concluzie firească în ceea ce privește existența. Marele savant român și-a susținut și argumentat convingerile științifice într-o autentică și originală „*fiziologie filosofică*”. Într-însa găsim foarte clar conturată ideea de „Cauză primă”, de suflet și de Dumnezeu. Sublinia astfel de cele mai multe ori, fără vreun fel de ezitare, că fără „*ideea de Dumnezeu știința cade în absurd*”. O astfel de știință nu are niciun orizont și nu lucrează în folosul omului. În antiteză, el socotea că unul din rezultatele nefaste care urmează cercetării atee se afirmă cel mai frecvent în concepțiile materialiste. Analizând în ansamblu acest pericol, Nicolae Paulescu devine profetic, arătând cum și în ce fel această plagă acționează în special asupra generațiilor tinere. „Materialismul ateu a năpădit societatea modernă care l-a primit orbește, pentru că el s-a dat drept *expresia științei*, drept rezultatul sau sinteza descoperirilor ei celor mai recente. El s-a servit de prestigiul științei – el care, ca sistem, este negația științei – ca să se impună mulțimii semi-savanților, incapabili să-i priceapă ipocrizia. Prin ei s-a introdus în școli, unde, în mod laș, a exploatat și exploatează candoarea și naivitatea copiilor și a tinerilor neexperimentați, care nu au nici cunoștințe suficiente, nici spirit critic destul de dezvoltat pentru a deosebi minciuna de adevăr și a otrăvi astfel, cu doctrinele sale răufăcătoare, generații la rând”.¹³²

Pentru a demonstra necesitatea interpretării teiste a științei, savantul apelează la amplele sale cunoștințe de fiziologie, transformându-le rând pe rând în argumente apologetice creștine. În antiteză, materialismul se regăsește în pseudo-știință și în ignoranța față de adevăratele valori existențiale. După Paulescu, adevărații oameni de știință sunt cei mai fideli mărturisitori ai credinței, nominalizând aici pe: Copernic, Kepler, Galileo Galilei, Decartes, Bacon, Pascal, Leibnitz, Newton etc. Mai mult, el socotește că „mărimea acțiunilor omenești se măsoară după inspirația care le-a dat naștere. Fericit este cel ce poartă în sine un Dumnezeu, un ideal de frumusețe, și care I se supune idealul artei, idealul științei, idealul patriei, idealul virtuților Evangheliei. Acestea sunt izvoarele vii ale marilor cugetări și ale marilor acțiuni. Toate sunt luminate de reflexele Infinitului”.¹³³

Viziunea creștină a lui Nicolae Paulescu a fost evidențiată în mod

¹³¹ RĂZVAN CONDESCU, *Repere bio-bibliografice ...*, p. 12.

¹³² Dr. CONSTANTIN ANGELESCU, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, p. 159.

¹³³ Dr. CONSTANTIN ANGELESCU, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, p. 161.

remarcabil de numeroase personalități ale vieții culturale și științifice din țară și din străinătate. Savantul **Nicolae Iorga** afirma, de pildă, că „profesorul Paulescu, care a trăit ca un mucenic și a murit ca un sfânt, înfățișează în chipul cel mai expresiv pe învățatul român. Așa cum îl fac cele mai bune tradiții ale țării noastre. Cine l-ar fi văzut discret, rece, tăcut, nu și-ar fi dat seama de opera pe care acest om o avea în urma sa. A trebuit ca moartea să dezlege pe prietenii cei mai apropiați, pe ucenicii cei mai credincioși, pentru ca revelația să se producă și să se cunoască numărul și însemnătatea descoperirilor lui”.¹³⁴

Pe de altă parte, **Nichifor Crainic** i-a consacrat un loc aparte în volum său „*Ortodoxie și etnocrație*” (1937). Aici el evidențiază foarte frumos contribuția savantului la dezvoltarea ideii de „*naționalism creștin*”. În așteptarea marilor încercări ateiste, care urmau să se dezlănțuiască după cel de-al Doilea Război Mondial, profesorul Crainic reușea să creioneze magistral portretul celui mai mare apologet și mărturisitor creștin din țara noastră în raport cu știința. Pe lângă aprecierile de natură profesională pe care le face, elogiul profesorului N. Crainic aduce în primul rând lumină vis-a-vis de presupusul „*antisemitism*” al naționalismului lui Paulescu. Din acest punct de vedere, Crainic îl aseamănă pe savant cu marele nostru poet național George Coșbuc, de asemenea, un mărturisitor al credinței creștine și sufletului românesc. „*Nicolae Paulescu e un naționalist autentic, cum sunt toți ceilalți, dar e în plus creștin autentic. Din domeniul literaturii, singur George Coșbuc îi corespunde. Nici Coșbuc, nici Paulescu nu discută creștinismul sub raport filosofic sau rasial, ci îl acceptă ca pe religiunea revelată, de caracter supranatural. Poetul îl descoperă reflectat în substanța sufletului românesc. Savantul îl găsește atestat în finalitatea organismului omenesc. Dar pentru amândoi, creștinismul e suprema terapeutică morală și suprema formă de perfecțiune a insului încadrat în colectivitatea națională*”.¹³⁵ Crainic arată mai departe că, în gândirea savantului, „*naționalismul e adevărul natural, iar creștinismul e adevărul supranatural. Cum e și firesc din punct de vedere ortodox, pentru el aceste două adevăruri nu constituie o antinomie. Naturalul și supranaturalul nu se exclud, ci se completează: Hristos n-a venit să strice natura, ci s-o desăvârșească. Căci natura e creația lui Dumnezeu, iar creștinismul e revelația Aceluiași Dumnezeu*”.¹³⁶

Pătruns de frumoasa experiență a credinței și mărturisirii sale

¹³⁴ NICOLAE IORGA, „Un învățat: D-rul Nicolae Paulescu”, în *Neamul Românesc*, iunie 1931; IDEM, *Oameni cari au fost*, vol. III, p. 350.

¹³⁵ NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și etnocrație*, cu o anexă: *Programul statului etnocratic*, studiu introductiv, îngrijire ediție și note Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997, p. 128.

¹³⁶ NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și etnocrație*, p. 128.

ortodoxe, Nicolae Paulescu încearcă și totodată reușește să-și concentreze argumentele cercetării în direcția unei „științe creștine”. Prin studiul *fiziologiei* în care s-a remarcat la scară mondială, savantul ajunge să deducă și să argumenteze științific „*existența sufletului și existența lui Dumnezeu*”. Această celebră pledoarie o putem regăsi în „splendidul capitol de Filosofie Științifică, care încununează vastul și laboriosul său *Traité de Physiologie médicale*”. Despre „această demonstrație științifică a metafizicii revelate”, Nichifor Crainic spunea că a fost mai mult decât necesară și aproape providențială în răspunsul pe care „știința mărturisitoare” a lui Paulescu l-a dat teoriilor materialiste, afirmate în știință prin vocea darwinismului și haeckelianismului.¹³⁷ „*Dacă argumentele lui împotriva lui Darwin și a lui Haeckel au rămas valabile până astăzi în Occident, unde transformismul e considerat o simplă iluzie, iar faimoasa ipoteză a «generației spontane» – un simplu nume în muzeul erorilor științei, credem totuși că adevărata putere originală a gândirii lui Paulescu se manifestă în teoria despre instincte*”.¹³⁸

Tot la Nichifor Crainic găsim o amănunțită analiză despre specificul mărturisirii creștine dezvoltată de savant în contextul lucrărilor sale. Accentul cade aici pe spiritul naționalismului creștin, prin care Paulescu se definește ca om de știință și mărturisitor al credinței ortodoxe. Crainic arată astfel că împletirea perfectă dintre cuvânt și faptă reprezintă incontestabil caracteristica definitorie a personalității marelui Paulescu. El „*a trăit ca un ascet și a murit în paradisiacă seninătate sufletească, primind Sfintele Taine din mâna părintelui Ghiță de la Biserica lui parohială din București cu hramul Sfântul Mina. Viața lui este aproape ireproșabilă a sfinților. Ce pildă covârșitoare de naționalism creștin ne-a lăsat omul acesta, care își îngenunchia geniul și imensa-i știință în fața Sfântului Potir și care a lăsat ca rămășițele lui pământești să fie înfășurate în flăcările*

¹³⁷ Apologetica Ortodoxă se preocupă în mod deosebit să ofere cele mai pertinente răspunsuri provocărilor evoluționismului. În primul rând trebuie știut faptul că longevitatea speciilor în decursul timpului nu se leagă neapărat de forța și dimensiunea organismului lor. Prin urmare, „nu exemplarele cele mai puternice și cele mai bine dotate pentru viață au biruit, ci adesea cele mai mici și mai slabe. Cum se explică faptul că a dispărut mamutul și a rămas furnica?”. Pe de altă parte, „*specia refuză să-și depășească limitele ei. Aceasta poate varia, în cadrul limitelor sale, dar nu le poate depăși vreodată, căci depășirea lor atrage după sine sterilitatea*”. Și nu în ultimul rând, „*evoluția nu se realizează printr-un proces continuu, ci prin salturi, care au început odată cu apariția omului, fiindcă se tratează despre un proces care a avut loc odată pentru totdeauna, prin intervenția lui Dumnezeu*” (Pr. Prof. Dr. DUMITRU POPESCU, *Apologetica rațional-duhovnicească*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 103).

¹³⁸ Preocuparea savantului Nicolae Paulescu pentru „patimi și instincte” s-a materializat într-o lucrare, de inspirație aproape filocalică, intitulată sugestiv „*Cele patru patimi și remediile lor*”, pe care o vom analiza în cele ce urmează.

tricolorului românesc! Dacă e cineva în personalitatea căruia doctrina și practica sunt una, acesta e doctorul Nicolae Paulescu. Existența lui întregă e o capodoperă a spiritului".¹³⁹

Nu în ultimul rând, Părintele Profesor **Constantin Galeriu** îl numește pe Nicolae Paulescu „cel mai mare interpret științific al Divinității”. „Nicolae C. Paulescu – spune părintele Galeriu – face parte dintre acele spirite mari, dedicate întregului adevăr, văzut cu ochii omului de știință, cu ochii filosofului, cu ochii omului credincios. Gândirea, opera lui reprezintă un crez, cunoscut, trăit, mărturisit, ca adevărul credinței, ca Ortodoxia căreia i-a fost fiu fidel, cu devoțiune, până la consimțământul smerit al savantului de renume mondial de a fi, totodată, episcop al bisericii lui parohiale (...) s-a arătat «întotdeauna credincios fiu al Bisericii strămoșești» și recomanda numeroșilor săi ascultători «să cunoască și să sprijine Biserica românească, întrucât aceasta, înțeleaptă și cuminte, nu a luat parte la dezbinarea lumii creștine». Înțelegea, autentic și real, că Biserica Ortodoxă Română, într-o simbioză sacră, unda în Duhul dreptei credințe sufletul românesc cu latinitatea limbii, în deschidere către întregul Occident, către tot omul din lume”.¹⁴⁰

Firul duhovnicesc trasat de reputatul savant român, inventator al insulinei, se descoperă prin numeroasele sale argumente creștine, integrate în conținutul „*filosofiei sale fiziologice*”. În contextul generos al principalelor teorii științifice, dedicate în special omului și existenței sale, Nicolae Paulescu a reușit să identifice, pe lângă aspectele de natură fiziologică, câteva importante criterii de ordin spiritual. Fondul conceptual pe care se sprijină savantul român este unul prin excelență apologetic, reușind să construiască o adevărată mărturisire de credință, revelatoare convingerilor sale profund ortodoxe. El așază argumentele raționale, desprinse din științele medicale și din biologie, în slujirea Cuvântului Dumnezeiesc. A scris în acest sens sute de pagini dedicate „*noțiunilor de suflet și Dumnezeu în fiziologie*”, a analizat legătura dintre „*instincte, patimi și conflicte*”, a oferit „*remedii*” pentru pornirile rele și pătimase ale naturii umane. Nu în ultimul rând, marele nostru savant s-a implicat activ în lupta de combatere a materialismului ateu, evoluționismului darwinist și „*generației spontanee*” și tot el a susținut legătura indisolubilă dintre neamul românesc și credința ortodoxă, valori pe care le-a iubit și le-a prețuit până dincolo de mormânt.

¹³⁹ NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și Etnocrație*, cu o anexă „Programul statului etnocratic”, studiu introductiv, îngrijire ediție și note Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997, p. 137.

¹⁴⁰ Pr. C. GALERIU, *În loc de postfață: „Nicolae C. Paulescu – cel mai mare interpret științific al Divinității”*, în lucrarea *Apologii contemporane: Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare*, ediția a III-a, Ed. Christiana, București, 2009, pp. 284; 292.

c. „Noțiunile de suflet și Dumnezeu”, răspuns la teoria darwinistă

În lucrarea „*Noțiunile de suflet și Dumnezeu*”,¹⁴¹ profesorul Nicolae Paulescu cuprinde trei prelegeri de specialitate, prezentate la Catedra de Fiziologie a Facultății de Medicină din București.¹⁴² Un adevărat creuzet de problematizări și răspunsuri, cele trei laborioase analize științifice exced devotamentul creștin incontestabil, pe care-l regăsim de altfel în fibra sa de mărturisitor al Adevărului dumnezeiesc. Între ele, cea de-a treia este și cea mai importantă, aici atingându-se pe larg subiectul amintit.

În analizele sale cu privire la teoria darwinistă, Paulescu susținea în fața studenților săi că toate *tezele materialiste*, precum și cele legate de „generația spontană”, „nu sunt decât sisteme greșite, care nu au nimic în comun cu știința”. Niciuna dintre acestea nu au reușit să definească îndeajuns de bine și de convingător „**finalitatea vitală**” a existenței. Aceasta este prezentată de Paulescu în contextul preocupărilor de cercetare ale unor mari biologi din epocă, vizându-se în special două direcții cauzale: „1. ea poate fi efectul unei *voințe*, adică al unui agent care concepe scopul și dispune mijloacele în vederea realizării acestui scop” și „2. poate fi efectul *întâmplării*, adică al unei serii de circumstanțe a căror întâlnire și colaborare nu sunt voite”.¹⁴³ Cu alte cuvinte, aducând în antiteză cauzalitatea *voinței* cu cea a *întâmplării*, savantul reia o teză mai veche, reușind de data aceasta să o argumenteze și să o susțină în duhul creaționismului creștin. Este vorba despre **diferența dintre iconomia și rânduiala creației creștine, și hazardul promovat de evoluționismul lui Darwin**.¹⁴⁴

Preocupat în mod special de această temă, Nicolae Paulescu face o adevărată apologie modului creștin de a înțelege creația și existența. În cea de-a treia *Prelegere* susținută în fața studenților Facultății de Medicină din București, la 18 februarie 1905, el arăta mai întâi argumentele evoluționiste, întocmai după cum se regăsesc în lucrarea de

¹⁴¹ Prima ediție a lucrării a apărut în anul 1905, împărțind un titlu mai complex, anume: *Philosophie biologică. Noțiunile „Suflet” și Dumnezeu în Physiologie*. Cea de-a doua ediție apare în anul 1944 și este îngrijită de doctorul Vasile Trifu, ucenic al savantului. Titlul este de data aceasta: *Fiziologie filosofică. I. Noțiunile de „suflet” și Dumnezeu” în fiziologie*. O a treia ediție vede lumina tiparului la anul 1999, la Editura Anastasia, îngrijită de Răzvan Codrescu. Pentru cercetarea de față ne folosim de textul celei de-a patra ediții, îngrijită de Lucian Pricop și publicată la Editura Cartex, București, 2016.

¹⁴² Aceste prelegeri au fost ținute de profesor în zilele de 14, 16 și 18 februarie 1905, fiind ulterior îmbogățite de anexe consemnate în scris și publicate în lucrarea „*Noțiunile despre suflet și Dumnezeu*”.

¹⁴³ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, pp. 86-87.

¹⁴⁴ Născut la 12 februarie 1809, Charles Darwin este „cel mai cunoscut naturalist britanic, geolog, biolog și autor de cărți.”

căpătâi a inventatorului lor, „*Originea speciilor*”, a biologul englez Charles Darwin. Pornind de aici, el prezintă în primul rând realitatea contextuală a apariției acestei teorii, pe care o vede ca pe o „soluție de salvare a doctrinei materialiste”, prin implicita negare a „*finalității biologice*”. Sub aspect particular, argumentele *doctrinei darwiniste* (transformiste sau evoluționiste) arată că „ființele viețuitoare sunt supuse la un fel de alegere, de selecție, care recunoaște trei principali factori: variabilitatea, ereditatea și lupta pentru existență”. Pentru fiecare dintre ele, Paulescu oferă mai departe explicații lărgite, arătând că „a. *Variabilitatea* produce modificări ale caracterelor ființelor viețuitoare, modificări indiferente, utile sau vătămătoare individului”; „b. *Ereditatea* face ca ființele viețuitoare să transmită descendenților lor modificările de caractere dobândite prin variabilitate” și „c. *Lupta pentru existență* are drept efect *exterminarea* ființelor care, prin variabilitate, au suferit modificări inutile sau vătămătoare ale caracterelor lor; ea nu lasă să subziste și să se perpetueze decât acele ființe ale căror caractere s-au modificat în sens util”.¹⁴⁵

Modificările sau variațiunile biologice, transmise ereditar în cadrul diferitelor specii, presupun, după teoria lui Darwin, mutații serioase la nivel existențial și fiziologic. Și cum aceste lucruri nu au putut fi nicidecum probate, la fel cum nu s-a putut proba nici selecția naturală,¹⁴⁶ „explicația mecanică a finalității vitale are o valoare egală cu zero”. Ca reacție firească la această teorie, doctorul Nicolae Paulescu subliniază faptul că finalitatea vitală „*nu este efectul întâmplării*”, întrucât „**recunoaște drept cauză un agent care a conceput scopul morfologic și fiziologic al ființei viețuitoare și care coordonează mijloacele pentru a ajunge la acest scop**”.¹⁴⁷ Acest agent nu este altceva decât „sufletul”, prin el confirmându-se, chiar științific, realitatea finalității vitale.

În toate demonstrațiile sale, Nicolae Paulescu era convins că, deși sufletul este imaterial și nu se poate deduce prin simțuri, în calitatea sa de entitate unică și irepetabilă el *poate fi dedus pe calea ipotezei*.

¹⁴⁵ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 88.

¹⁴⁶ Din îndemnările biologului Francisco Ayala aflăm că Darwin „a dus la capăt Revoluția copernicană (...), a descoperit că ființele vii pot fi explicate ca urmare a unor cauze naturale – selecția naturală – fără a se apela la un Creator”. Biologul E.O. Wilson scrie: „Dacă omenirea a evoluat prin selecția naturală a lui Darwin, întâmplarea genetică și necesitatea de mediu, atunci nu Dumnezeu este Cel care a creat speciile”. Lui Darwin i se alătură aici teoriile emise de biologul Wiliam, de la care provine afirmația că „*evoluția este cel mai important motor al ateismului*” (vezi aici FRANCISCO AYALA, „*Darwin's Greatest Discovery*”, în rev. *American Scholar*, 2006, p. 131; E.O. WILSON, *On Human Nature*, Chambridge, Harvard University Press, 1978, p. XIII).

¹⁴⁷ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 90.

Savantul folosește în acest sens ca termen de comparație **legile fizicii**. „O mașină prezintă ceva analog cu o finalitate morfologică și fiziologică. Ea este formată din organe (piese) care, ca și acelea ale ființelor viețuitoare, sunt construite și îmbinate după un plan conceput mai dinainte și în vederea unei întrebuințări ulterioare (finalitate morfologică). Ba mai mult, ea îndeplinește fenomene analoage cu funcțiile de nutriție (combustia cărbunelui) și cu funcțiile de relație (mișcării) ale ființelor viețuitoare, iar aceste fenomene sunt dirijate în vederea unui scop determinat mai înainte (finalitatea fiziologică)”.¹⁴⁸ Dincolo de toate aceste aspect formale, realitatea mașinii în spațiul existențial presupune „un lucrător, constructor și conducător, care a ales materialele, le-a dispus, după un plan întocmit de un inginer, pentru a-i forma organele, și care îi dirijează mișcările în vederea unui scop. Acest lucrător este cauza imediată a finalității morfologice și fiziologice a mișcării”, fiind asociat de savant prin analogie sufletului.

În răspuns la ipotezele evoluționiste, care promovau o implicare masivă a hazardului în moștenirea genetică, Nicolae Paulescu arată că **sufletul** „este agentul care reglează diviziunea celulelor, diferențierea lor, dispoziția lor după un plan prestabilit, în vederea formării unor organe cu funcții speciale, organe care nu vor funcționa decât mai târziu. Sufletul guvernează evoluția ființei și realizează reproducerea ei. Absența lui reprezintă moartea, adică oprirea definitivă a evoluției și suprimarea finalității vitale în corpul care îi servea drept substrat și care, de acum înainte, intră în domeniul naturii brute. Tot sufletul coordonează fenomenele vitale de nutriție și de relație în vederea unui scop util. El, în fine, are ca atribut conștiința și este agentul minunilor pe care le-am studiat sub numele de instincte și acte voluntare”.¹⁴⁹

La cele arătate mai sus, putem conchide pe scurt că, prin afirmarea existenței și necesității sufletului în viața biologică a omului în speță, Nicolae Paulescu lămurește logica existenței create, care ar rămâne de altfel, inactivă și fără valoare fără un **Motor imanent**, caracterizat în mod unitar prin *sentiment, rațiune și voință*.¹⁵⁰

Deasupra și dincolo de realitatea psiho-somatică, Paulescu admite cu necesitate existența unei *Cauze prime*, identificată cu Persoana lui Dumnezeu. Demonstrația sa se bazează pe logica argumentului cauzalității.¹⁵¹ În primă instanță, este evident faptul că

¹⁴⁸ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 94.

¹⁴⁹ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 95.

¹⁵⁰ *Mărturisirea de Credință locul și rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe. Relația dintre teologia academică și teologia doxologică*, Ed. Doxologia, București, 2013, p. 18.

¹⁵¹ Existența unei Cauze ultime în existența noastră este susținută și foarte bine demonstrată în Apologetică de „Argumentul cauzalității”. Pornind de la o bază filosofică solidă, revendicată de unii din „Metafizica” lui Aristotel, acest argument apologetic este prezent în scrierile

„*sufletele au început să existe de la un moment dat*”. Pentru a înțelege mai bine această problemă, savantul caută să lămurească două întrebări fundamentale pentru această problematică existențială: „Care este această Cauză primară?” și „Care îi sunt atributele?”. Numitorul comun al acestei „ecuații fiziologice” este extras de doctorul Paulescu din armonia biologică a ființelor vii. Nefiind explicată decât cel mult din punct de vedere structural, această ordine desăvârșită poartă în sine un scop și o finalitate. „Constituția organelor și funcționarea lor ulterioară”, menționează Paulescu, „se împlinesc fără știrea ființei viețuitoare care le execută. În plus, această ființă pare a nu fi conceput ea însăși scopul acestor acte morfologice și fiziologice pe care le îndeplinește, căci îl ignoră în mod absolut. Ea urmărește un plan prestabilit, al cărui autor nu este ea însăși; ea se supune orbește unui ordin primit «la origine» (cum zice Cl. Bernard), ordin căruia i s-au supus, de asemenea, părinții, moșii și strămoșii ei, de când rasa și specia există”.¹⁵²

Se arată mai departe că această ordine este transmisă din generație în generație, fiecare viețuitoare adaptându-se în virtutea unei înțelepciuni nescrise la realitățile exterioare de mediu și relație. Acest lucru demonstrează atributul „*înțelepciunii proniatoare*” pentru Cauza Primă, despre care savantul român spune că „este Dumnezeu”. De aici rezultă frumoasa sa mărturisire de credință, anume că: „omul de știință nu se poate mulțumi să spună: *Cred în Dumnezeu, ci trebuie să afirme: Știu că Dumnezeu este*”.¹⁵³

Rezumând cele de mai sus, cu privire la „*suflet și Dumnezeu*”, trebuie să arătăm că marea contribuție a medicului Nicolae Paulescu a fost aceea de a demonstra argumentat că „*viața este efectul a două cauze: una, cauza secundară sau sufletul, unică pentru fiecare viețuitoare, alta, Cauza Primară sau Dumnezeu, unică pentru totalitatea ființelor viețuitoare*”.¹⁵⁴

d. Despre instincte, patimi, conflicte

În contextul generos al principiilor științifice dedicate omului în conținutul integral al existenței sale, Nicolae Paulescu a reușit să identifice, pe lângă numeroasele aspecte de natură fiziologică, câteva criterii de ordin spiritual, prezente și active în constituția noastră antropologică. Fondul conceptual pe care se desfășoară savantul este

scolasticilor și filosofilor creștini moderni. Prin el se invocă existența unei înlănțuirii de cauze secundare, fundamentate pe o Cauză primă, pe care Aristotel o definește ca „Motor nemișcat” (ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001, pp. 381-407).

¹⁵² NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, pp. 99-100.

¹⁵³ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 102.

¹⁵⁴ NICOLAE PAULESCU, *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, p. 102.

unul rațional, întărit de tradiția și doctrina ortodoxă. Mărturisirea sa apologetică reușește astfel să așeze, după cum aminteam mai sus, argumentele raționale în slujirea duhovnicească a Adevărului Înomenit. Astfel, pe lângă „noțiunile de suflet și Dumnezeu”, savantul introduce în preocupările sale științifice noi teme de cercetare, cu un conținut aproape „filocalic”, concentrate într-un tot pe marea problematică a existenței. Pe acestea le găsim detaliate în două lucrări importante care îi poartă semnătura: „*Cele patru patimi și remediile lor*”¹⁵⁵ și „*Instincte, patimi și conflicte*”.¹⁵⁶

Abordarea este de data aceasta una mult mai directă, pornind de la convingerea afirmată că „Dumnezeu – care este Ziditorul lumii și a Cărui existență o demonstrează astăzi Știința¹⁵⁷ – a dat ființelor viețuitoare – oamenilor, ca și animalelor – instincte, adică niște acte ce se referă la întreținerea traiului, la continuarea seminției. Instinctele sunt absolut trebuincioase – căci fără ele viața nu e cu putință. De aceea, ele se capătă din naștere și mintea vietății nu intervine câtuși de puțin în producerea lor. Ele sunt legi divine, cărora orice ființă trebuie să li se supună. Ele procură fericirea, când sunt satisfăcute”.¹⁵⁸

În gândirea profesorului există o diferență foarte clară între **instinct** și **patimă**, explicabilă din punct de vedere fiziologic și mai ales moral (atunci când se referă la om). Pe de o parte, instinctul poate fi explicat ca dat ontologic care acționează în virtutea împlinirii planului orizontal al existenței. Spre deosebire de instinctul animalic, incontrollabil prin voință, omul „bănuiește, pe ici, pe colo, scopurile actelor instinctive pe care le împlinește. Aceste acte instinctive, al căror scop este cunoscut, se numesc acte de voință, sau voluntare. Așa, de exemplu, omul instruit face act de voință când, știind că zahărul, ca hidrat de carbon, e necesar nutriției sale, îl introduce în regimul său alimentar, pe când copilul se supune pur și simplu instinctului, când caută dulciuri, numai și numai pentru că îi place gustul lor dulce”.¹⁵⁹

¹⁵⁵ În baza credinței de care a dat de fiecare dată dovadă și pe care a așezat-o necondiționat în lucrare, inventatorul insulinei se apropie foarte mult de specificul „filosofiei monahale”. Vom încerca aici să valorificăm comparativ și pentru o mai bună edificare ideile savantului cu argumentele teologiei „logismoii”, de la Evagrie Ponticul.

¹⁵⁶ NICOLAE PAULESCU, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, „*Instinctele sociale, patimi și conflicte, remedii morale*”, text îngrijit, introducere, repere bio-bibliografice, note și comentarii de Răzvan Codrescu, Ed. Fundației Anastasia, București, 1995.

¹⁵⁷ cf. PAULESCO, *Traité de Physiologie médicale*, T. III.

¹⁵⁸ Dr. NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, Ed. Vicovia, Bacău, 2014, p. 5.

¹⁵⁹ Dr. NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 6.

I. În ceea ce privește problematica instinctelor, Nicolae Paulescu identifică două criterii de distincție prin care ar putea fi înțelese și definite: la nivel **individual** (având aici: instinctele de nutriție, apărare și reproducere) și la nivel **social** (cuprinzând aici: instinctele de familie, de trib și de nație, și instinctele de omenire). Fiecare dintre acestea se adaugă de la mic la mare în consistența și dinamica existenței materiale. Complexitatea lor atinge punctul maxim în viața omului, singurul care poate să le depășească parțial și după necesitate, prin voință.¹⁶⁰

Din această criterizare, savantul insistă în mod particular asupra caracterului social al instinctului. Importanța acestor factori de viață, atașați în special unei existențe biologice comunitare, rezultă din legătura lor particulară cu „legile naturale ale sociologiei, ramura culminantă a biologiei” prin care pot fi definite „principiile unei morale științifice”. „Oamenii nu trăiesc singuri sau izolați”, spune Paulescu, ei intră, unii cu alții, în relații mai mult sau mai puțin intime, formând grupuri sau societăți naturale – familii, triburi, nații. Același lucru se petrece și la animale, la care găsim societăți naturale (familii, triburi sau turme) identice cu societățile omenești. Or, observarea atentă a societăților, umane sau animale, ne arată că relațiile dintre indivizii ce le constituie, sunt determinate de niște instincte, *instincte sociale*, care prezidează constituirea și menținerea acestor societăți, instincte analoage, în ceea ce privește esența lor, cu *instinctele individuale* de nutriție, de relație și de reproducere”.¹⁶¹ În conținutul lor, instinctele sociale sunt întreținute și propulsate de două elemente constitutive: 1. sentimentul de *dorință* și *trebuiță* sau *necesitate*; 2. sentimentul sau impulsul de *plăcere*. Acestea se regăsesc atât în viața omului, cât și lumea animală.¹⁶²

¹⁶⁰ „*Omul poate prin voință să se împotrivescă imboldurilor instinctive. Dar această putere e mărginită. Nu poți lupta multă vreme împotriva nevoii de mâncare când ți-e foame sau de a bea când ți-e sete; și, în fața primejdiei de a te îneca sau de a arde de viu, nu e voință care să poată rezista. Puterea voinței de a rezista are un scop, anume acela de a lupta împotriva unor ispite instinctive pătimase, adică de la calea prescrisă de Dumnezeu*” (Dr. NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 6).

¹⁶¹ NICOLAE PAULESCU, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, „*Instinctele sociale, parimi și conflicte, remedii morale*”, p. 25-26.

¹⁶² Mitropolitul Nicolae Mladin, sprijinindu-se pe „ascetica și mistica paulină”, identifică pornirile pătimase ale omului cu sintagma „faptele cărnii”. Între acestea se numără: necumpătarea de la mâncare și băutură sau „lăcomia pânteceleui”, desfrânarea, iubirea de arginți, spiritul de ceartă și dezbinare, „mândria minții”, egoismul. În cele din urmă, se pune la modul necesar întrebarea: „*Cum poate creștinul să ducă lupta mortificării?*” și „*Care sunt armele lui?*”. Pe primul loc în această luptă, menționează mitropolitul-cărturar, „este legătura intimă cu Hristos. Conștiința faptului că suntem «încorporați» în Hristos, că El este Cel ce luptă cu noi, ca și chemarea Lui în rugăciune, alipirea de Domnul, dau vieții creștine un avânt, o încredere, un optimism cuceritor” (Mitropolitul NICOLAE MLADIN, *Ascetica și Mistica paulină*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 148).

Oprindu-se la „**viața de familie**”, Paulescu arată punctual că „instinctul de reproducere, face ca bărbatul și femeia să se unească în scopul de a naște copii. Acest instinct, constă într-o trebuință și într-un impuls care le apropie pe cele două ființe de sex diferit în timpul îndeplinirii actelor procreației”. Împlinirea acestei necesități nu se oprește aici, fiind dusă mai departe și completată în instinctul familial de: *iubirea conjugală, iubirea părintească, sentimentul de recunoștință și iubirea frățească*.

De aici, se urcă treptat spre o înțelegere mai complexă a vieții de familie prin prisma altor două instincte sociale, anume de *dominație* și de *proprietate*. Primul dintre ele este descris de savant ca fiind propriu „unei unități de acțiune în privința educării copiilor, a menținerii păcii în sânul familiei și a apărării acesteia în caz de pericol. În acest scop se dezvoltă la părinți o tendință spre dominație, spre comandă, iar la copii – o înclinare spre supunere la ordinele părinților”. Cel de-al doilea este *instinctul de proprietate*, „care se raportează la necesitatea de a prezerva familia de strășnicia iernii și de a-i procura hrana”, precum și alte necesități de uz practic (ex.: locuința, spațiul de cultivare, provizii, haine, etc.). În final, Paulescu subliniază faptul că „îndeplinirea trebuințelor instinctive de proprietate – ca de altfel îndeplinirea oricărei trebuințe instinctive – îi aduce omului un sentiment plăcut de satisfacție și de liniște în ceea ce privește viitorul său și mai ales al familiei sale”.¹⁶³

II. Atunci când scopul spre care se îndreaptă *instinctul* iese din sfera de utilitate și depășește valorile necesității existențiale, acesta devine **patimă**. Aici intervine în mod vizibil diferența dintre om și lumea animală. Cu toate că își poate stăpâni pornirile instinctuale prin voință, omul se prăbușește când vine vorba de patimi. Acest lucru este foarte bine subliniat de Paulescu înaintea descrierii sale despre „cele patru patimi”. „Animalul”, spune el, încătușat de instincte, nu înfrânge niciodată legile naturii. Omul însă, lăsat mult mai liber, a putut să lepede lanțul instinctelor și a călcat în picioare aceste admirabile legi, pe care Dumnezeu le-a stabilit pentru fericirea lui. El nu ține seamă decât de senzațiile plăcute, ce însoțesc îndeplinirea actelor instinctive. Și, în loc să se înalțe până la scopul instinctului, el nu urmărește decât plăcerea (...) din care și-a făcut ținta activității sale. Astfel, **s-au născut patimile sau viciile**, care nu sunt altceva decât căutarea exclusivă a plăcerii ce rezultă din satisfacerea unor trebuințe instinctive anormale, alterate, deviate”. Nicolae Paulescu afirmă mai departe că împărțirea patimilor din punct de vedere fiziologic ține în mare parte de „trebuințele

¹⁶³ Instinctele familiale devin astfel constitutive existenței, întărind expresia vieții prin: iubire conjugală, iubire părintească, instinctele de dominație și de subordonare, instinctele de proprietate (vezi: NICOLAE PAULESCU, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, p. 27-32).

instinctive” ale subiectului. Se evidențiază astfel patru categorii distincte de patimi, după cum urmează: 1. **patimi de nutriție**, precum: beția, dependența de tutun, de morfină sau de alte droguri; 2. **patimi de reproducere**: desfrâu; 3. **patimi de proprietate**: hoția; 4. **patimi de dominație**: trufia.¹⁶⁴

1. Despre **beție**, Paulescu spune că „s-a strecurat în instinctul de hrană, ținând în gheare o otravă, numită alcool, care nu e de niciun folos și care nu e decât o murdărie, un excrement al unui microb, ce se cheamă drojdie sau levură”.¹⁶⁵ Repercusiunile fiziologice sunt de-a dreptul dezastruoase, consumând prin dependență principalele funcții vitale, ca în cele din urmă să ducă la moarte. Unul din simptomele frecvente în cazul beției este insomnia. În starea sa de amețală, „bețivul nu mai doarme, somnul său devenind un adevărat chin. De-abia ațipește, și îl vezi sărind din pat, nădușind și cu ochii holbați de spaimă. El visează vise îngrozitoare. I se pare că a căzut în prăpastie sau e sfâșiat de bestii sau că arde de viu”. Prăpastia acestei patimi este însă mult mai adâncă. Dacă nu scapă de ea la timp, pătimașul ajunge să se complacă în mizerie, pierzând „încetul cu încetul noțiunea de curățenie și trăiește într-o murdărie respingătoare, cu veșmintele în dezordine, semn distinctiv al patimii beției”.¹⁶⁶ Efectul fiziologic este negreșit boala incurabilă a ficatului, precum și afectarea sistemului nervos periferic.

Această patimă poate fi învinsă și vindecată numai prin voință. Grija Bisericii pentru fiii ei aflați în această groaznică suferință se arată prin îndemnul permanent la cumpătare. Prin învățătura pe care o propovăduiește, „ea le demonstrează că omul care se îmbată, renunță la darul cel mai prețios ce i-a fost dat să primească de Sus, acela prin care se aseamănă cu Dumnezeu. Într-adevăr, omul, lucrând cu un scop știut de el, lucrează ca și Atotziditorul, pe când animalele, ce nu cunosc scopurile actelor lor, îndeplinesc în scop aproape mecanic legile divine, ce constituie instinctele. Orice om are duce în el o rază a dumnezeirii, pe care o întunecă prin această patimă degradatoare”.¹⁶⁷

2. În al doilea rând, Nicolae Paulescu vorbește despre **patima desfrânării**, pe care o așază în contrapondera firescului vieții de familie, în care se dezvoltă în mod firesc și rodește capacitatea de procreare. Această realitate existențială se găsește în acord cu porunca

¹⁶⁴ NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 14.

¹⁶⁵ NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 15.

¹⁶⁶ NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, pp. 16-17.

¹⁶⁷ NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 21.

divină din Cartea Facerii: „*creșteți și să înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți*”.¹⁶⁸ Parcursul de la firescul instinctual la patimă este generat implicit de plăcere. Prin urmare și în cazul de față, finalitatea concretă a realității fiziologice este dată la o parte pentru a se găsi și exploata plăcerea, identificată aici cu termenul de „**voluptate**”.¹⁶⁹

În descrierea pe care o oferă acestui viciu, doctorul Nicolae Paulescu recurge la exemplificări și forme extrem de precise, sub care se manifestă această patimă sau care rezultă din ea. Vorbește aici despre: desfrânare, avort sau adulter. În consecință, „ca și bețivii, desfrânații nu sunt demni să procreeze și familia lor se stinge cu ei. Dar desfrâul e funest nu numai pentru indivizi și pentru familii, ci și pentru nații. El este viermele civilizațiilor înaintate, și mai ales al celor artificiale. Vai de nația în moravurile căreia a intrat libertinajul, căci pieirea ei este iminentă!”.¹⁷⁰ Cel mai potrivit remediu împotriva acestei patimi este *educația voinței*.¹⁷¹

3. Hoția este cea de-a treia patimă pe care Paulescu o descrie în elaborările sale. Ea contravine instinctului de proprietate, trecând dincolo de necesitățile oneste ale familiei, în special, și societății, în general. „Viciul începe de obicei printr-o grijă excesivă care se raportează nu la viitorul familiei, ci la cel al pătimășului. Asemenea neliniște, neîntemeiată, îl împinge pe cupid să strângă numai pentru el bogății supraabundente. El adună neîncetat și sare măsura avuțiilor, pe care de multe ori le capătă nu prin munca sa, ci prin furt sau prin înșelăciune”.¹⁷²

Această patimă se definește prin mai multe varietăți de manifestare, cum ar fi: furtul, înșelăciunea, camăta, jocurile de noroc, mituirea, sinecurele,¹⁷³ spolierea, devastarea. Cu toate că există o luptă permanentă asupra acestui viciu social, existând în acest sens o întreagă jurisprudență, cel mai potrivit remediu vine tot de la Mântuitorul

¹⁶⁸ Fac. 1, 28.

¹⁶⁹ *Voluptatea* este „căutată numai pentru ea însăși, cu înlăturarea sarcinilor procreației” (NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 23).

¹⁷⁰ NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 26.

¹⁷¹ „... ca și beția, această patimă nu cedează decât atunci când pacientul vrea să se opună el însuși impulsurilor ei. Hristos arată mai întâi în ce constă desfrâul pe care îl combate: «Auziți că s-a zis celor de demult: Să nu preacurvești. Iar eu zic vouă că tot cel ce caută la muierea altuia, spre a o pofti pre ea, iată că a preacurvit cu dânsa întru inima sa. Iar, dacă ochiul tău cel drept te smintește pre tine, scoate-l pre el și îl leapădă de la tine. Căci mai de folos îți este ție ca să piară unul din mădulele tale și nu tot trupul tău să se arunce în iad»” (NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 28).

¹⁷² NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 32.

¹⁷³ Funcțiile cu beneficii mari și muncă puțină, din fr. *sinécure*.

Hristos. El ne învață să lepădăm de la noi grija pentru cele deșarte: „Nu vă îngrijiți pentru viața voastră ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca. Viața este mai mult decât hrana și trupul mai mult decât îmbrăcămintea. Priviți la corbi, că nici nu seamănă, nici nu seceră; ei n-au cămară, nici jitiță, și Dumnezeu îi hrănește. Cu cât mai de preț sunteți voi decât păsările! Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot? Deci, dacă nu puteți să faceți nici cel mai mic lucru, de ce vă îngrijiți de celelalte? Priviți la crini cum cresc: Nu torc, nici nu țes. Și zic vouă că nici Solomon, în toată mărirea lui, nu s-a îmbrăcat ca unul dintre aceștia. Iar dacă iarba care este azi pe câmp, iar mâine se aruncă în cuptor, Dumnezeu așa o îmbracă, cu cât mai mult pe voi, puțin credincioșilor!”¹⁷⁴

4. Cea de-a patra patimă despre care vorbește doctorul Paulescu este **trufia**. Ea izvorăște negreșit și se alimentează din instinctul de dominație, purtând în sine o germinație primordială.¹⁷⁵ Varietățile ei sunt de asemenea, multiple, plecând de la particular (familie) la general (societate). Așa se face că în familiile antice-romane, de pildă, exista o adevărată instituție a lui *pater-familias*, realitate confirmată juridic prin care tatăl avea drept de viață și de moarte asupra familiei sale. Cu toate pornirile lui pătimase, viciul trufiei escaladează cel mai frecvent realitatea raporturilor sociale. Aici el se „încununează” cu nenumărate metamorfoze: trufia, mândria, orgoliul, luxul, abuzul de putere, demagogia, tirania, dominația universală etc.

După ce enumeră o serie de „antidoturi” sociale, legislative și religioase împotriva trufiei, savantul român ajunge tot la litera Sfintei Scripturi. „Hristos, Care a venit pe pământ să readucă «pacea între oamenii de bunăvoință», atacă direct viciul dominației, și învățăturile Sale în această privință formează o bună parte din Evangheliile. El începe prin a le arăta oamenilor cât de grea este sarcina celor ce ajung în capul națiilor și îi îndeamnă pe aceștia să lucreze nu în profitul lor, ci pentru binele obștesc”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Lc. 12, 22-28.

¹⁷⁵ „Adam, întâiul om, trăia mulțumit cu Eva, soția sa, în desfătările Raiului pământesc. El era pe deplin satisfăcut de bunățile cu care Dumnezeu îl înzestraseră din belșug și sufletul său se înclina cu recunoștință înaintea Tronului Celui Preaînalt. Dar diavolul era gelos. Sub masca ipocrită a șarpeului el a ispătit-o pe Eva și prin ea pe Adam, cu aceste cuvinte: «Veți fi ca niște dumnezei!». Atâta a fost de ajuns ca otrava nemulțumirii să intre în mădulele omului (...). Și să aibă ca urmare izgonirea din Rai, adică pierderea fericirii, atât pentru el, cât și pentru seminția sa” (NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 94).

¹⁷⁶ NICOLAE C. PAULESCU, *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, p. 102.

e. În duhul mărturisirii filocalice¹⁷⁷

Dispoziția predilectă a marelui savant către tainele sufletului omenesc și așezarea explicațiilor sale într-o notă duhovnicească confirmă la modul propriu gândirea sa ortodoxă, filocalică și mărturisitoare. Această stare de fapt o putem desprinde din însemnările profesorului **Nichifor Crainic**, unul dintre cei mai reprezentativi hermeneuți ai săi. În colecția de texte „*Ortodoxie și Etnocrație*”, despre care aminteam mai sus, găsim o mai mult decât interesantă interpretare cu privire la esența credinței creștine în gândirea lui Nicolae Paulescu. Crainic afirmă astfel că, în doctrina lui Paulescu, „**creștinismul e remediul dumnezeiesc al patimilor. Instinctele sunt legi divine ale naturii create. Dar omul, care e spirit liber, are facultatea de a le călca și de a degenera în patimi. Răul din lume și îndeosebi răul social stă în voința noastră. Remediul lui e o întoarcere la educația voinței. Sub acest raport, Nicolae Paulescu examinează, în legătură cu instinctele deviate, diferitele sisteme filosofice și diferitele forme de religii din afară de creștinism, carându-le soluția. E un studiu absolut obiectiv al problemei răului și al soluțiilor date acestei probleme de filosofii și de fondatorii de credințe religioase. Concluzia comparată a acestui studiu e că singur creștinismul oferă soluția în concordanță cu legile divine ale conservării și desăvârșirii vieții. Din fiecare poruncă sau regulă de viață dată de Iisus Hristos reiese cunoașterea magistrală a funcției instinctelor și a deviației pasionale. Fiecare poruncă evanghelică tinde la crearea unui plus de viață morală în favoarea insului, a familiei, a națiunii și a omenirii. Din această concordanță a principiilor creștine cu legile naturii pure, care nu trebuie înțeleasă ca o simplă întoarcere la instinctele nealterate, ci ca o spiritualizare și ca o înnobilitate morală a lor prin efortul credinței creștine, Nicolae Paulescu trage concluzia divinității lui Iisus, a consubstanțialității Mântuitorului întrupat cu Dumnezeu Creatorul lumii”.¹⁷⁸**

În sensul lămuritor al spiritului filocalic pe care se sprijină gândirea lui Nicolae Paulescu, desprindem câteva importante concluzii integratoare. În primul rând, magistrala apropiere dintre teologie și știință, rezultată din abordarea savantului român, este justificabilă mai ales din punct de vedere apologetic. Specificul ortodox al mărturisirii pe care Paulescu îl adaugă de

¹⁷⁷ Este foarte important să lămurim această sintagmă, quasi-prezentă în cercetarea noastră. Astfel, pentru a nu exista confuzia unei inspirații directe din scrierile filocalice, menționăm faptul că ideea de *specific* sau *spirit filocalic* se referă în cazul de față la preocupările duhovnicești ale savantului, în scrierile sale. Pe de altă parte, această „notă filocalică” o găsim implicit legată de personalitatea mărturisitoare a lui Nicolae Paulescu, adăugându-se totodată statutul său de ascet în lume.

¹⁷⁸ NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și etnocrație*. Cu o anexă: *Programul statului etnocratic*, studiu introductiv, îngrijire ediție și note Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997, pp. 135-136.

fiecare dată tezelor sale științifice transformă discursul său într-o veritabilă pledoarie apologetică. Alături de elementul tehnic, în scrierile sale străbate trăirea și experiența profund mistică a legăturii dintre creație și Creator. Mântuitorul Hristos este prezent ca Taumaturg și doctorie, prescrisă în rețeta „*doctorului filocalic*”.¹⁷⁹

Pătruns de duhul Părinților iubitori de Dumnezeu și de nevoiță, Nicolae Paulescu nu se lipsește în lucrările sale de această „*anatomie duhovnicească*”. De fiecare dată când vorbește de patimi, el trage un semnal de alarmă asupra efectelor distructive pe care acestea le generează în primul rând la nivelul sufletului. Scăldată în păcatul plăcerii, patima îl scoate cu totul pe om din rânduiala firească a existenței, aruncându-l dincolo de bariera biologică a instinctului. Omul stăpânit de patimi „nu cunoaște pe Dumnezeu și nu i s-a luminat sufletul, ci, slăbit în puterea sufletului de a deosebi lucrurile, ajunge orb cu inima și cu înțelegerea. Păcatul, oricare ar fi el, este o patimă a materiei, legat implicit de trup”.¹⁸⁰

În concluzie, dincolo de particularitățile contestate ale personalității și operei sale, doctorul Nicolae Paulescu rămâne de departe unul dintre marii apologeți și mărturisitori ai Bisericii Ortodoxe și ai neamului românesc. Marele om știință, profund religios și pe deplin convins de „destinul” său apologetic, a fost recunoscut și primit „post-mortem” ca membru al Academiei Române (1990). De aceea, luând în calcul întregul context al activității sale științifice, academicianul Eugen Simion se întreba retoric: „*Ce este mai important (...) în viața unui savant: faptul că a descoperit insulina și, prin aceasta, a salvat și salvează milioane de oameni sau faptul că, într-o circumstanță a biografiei sale, a publicat câteva articole (recunoaștem, încă o dată, regretabile) cu accente naționaliste?*”¹⁸¹

¹⁷⁹ Evidențiind această caracteristică esențială a misticii ortodoxe, Nichifor Crainic afirmă că spiritualitatea noastră este una „hristocentrică”. Convingerea aceasta este justificată apologetic pe cuvintele Domnului, care spune: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine” (In. 14, 6). De aici, Crainic explică faptul că: „Hristos e viața, fiindcă El e Însuși Dumnezeu Care a creat-o; Hristos e adevărul, fiindcă prin întruparea Lui am cunoscut esența vieții; Hristos e calea, fiindcă urmând sau imitând umanitatea Lui putem ajunge la izvorul vieții dumnezeiești. Prin Hristos omul ajunge la Hristos Dumnezeu, iată metoda vieții creștine și a misticii ortodoxe” (NICHIFOR CRAINIC, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, studiu introductiv și ediție de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 203).

¹⁸⁰ IPS IRINEU POPA, *Experiența mistică a Părinților Orientali*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 53.

¹⁸¹ Vezi articolul Acad. EUGEN SIMION, „Câteva precizări în cazul Paulescu”, în *Formula As*, nr. 585/2003. Este, de asemenea, relevant și justificativ articolul academicianului Simion, intitulat „*Cazul Paulescu*”, apărut mai târziu în *Revista Cultura*, nr. 307/20 ianuarie 2011, ca reacție la publicarea lucrării „*Polemica Paulescu: știință, politică, memorie*”, semnată de profesorii Peter Manu și Horia Bozdoghină, la Editura Curtea Veche, în anul 2010.

III.4. IMPORTANȚA APOLOGETICĂ A MIȘCĂRII „RUGUL APRINS”

a. Introducere

Regimul comunist reprezintă una dintre cele mai încercate etape din istoria Bisericii Ortodoxe Române. Constrângerea libertății de manifestare religioasă și de exprimare, condamnarea radicală a mesajului Evanghelic și expulzarea lui din spațiul socio-cultural, toate acestea defineau realitatea proscrisă a adevăraților mărturisitori. Antiteza a fost asumată însă numai de cei mai curajoși, adevărații mărturisitori care au pus Adevărul mai presus decât propria viață. În această transpunere se regăsește schimonahului Daniil de la Rarău pentru care: *„sfârșitul e cununa vieții; sfârșitul este extazul depășirii totale ... Moartea este realismul în culmile lui ... o adevărată moarte se cere, prin aceasta, să fie și ea rodnică, să fie o moarte cu enigmă, o moarte care spune ceva ... Ea este prilejul ca viața noastră, oricum ar fi fost, să se arate în tot ce are mai uimitor, mai profund, mai puternic. Moartea rămâne cea mai din urmă și cea mai însemnată întâmplare a vieții. Moartea este a vieții”*.¹⁸²

În aceste vremuri vitregi de prigoană și constrângere ideologică, Biserica s-a încăpățânat să reziste printr-o providențială metamorfoză apologetică, definită prin fenomenul teologic și cultural din Mișcarea „Rugul Aprins”. Tocmai pentru aceasta, atitudinea apologetică a Bisericii Ortodoxe Române, concretizată în Mișcarea „Rugului Aprins”, „a suscitât, în ultima vreme, numeroase controverse și constituie, fără echivoc, o temă de interes în spațiul românesc pentru teologi, istorici și exegeți literari, cât și pentru orice om interesat de istoria recentă a acestui neam”.¹⁸³

În primul rând, pentru a putea fi socotit ca o mișcare apologetică, este necesar să înțelegem „Rugul Aprins” de la Mănăstirea Antim printr-o *deschidere a Bisericii „înspre afară”*. Lucru deloc ușor în perioada comunistă, legătura *mișcării duhovnicești* cu mediul cultural extern constituie în fapt principala sa formă de existență. Părintele André Scrima o definește ca „experiență” și „eveniment cultural-religios”,¹⁸⁴ cu menirea de a oferi membrilor ei „un chip mai adânc, mai lucid decât cel

¹⁸² *Taina Rugului Aprins – Scrieri și documente inedite*, Editura „Anastasia”, București, 1999, pp. 65- 66.

¹⁸³ CARMEN CIORNEA, *Chipul Rugului Aprins*, Ed. Eikon, București, 2015, p. 13.

¹⁸⁴ ANDRÉ SCRIMA, *Timpul Rugului Aprins*, Ed. Humanitas, București, 2012, p. 112.

individual”. În acest sens, părintele Scrima mărturisește că a înțeles „*ce bifurcație s-a produs atunci (în anii '20 -'30 ai sec. XX): un tradiționalism etno-cultural, zgomotos și pontifiant, până la urmă eșuat în echivocul naționalismelor politice, pe de o parte; aproape inaparent, de cealaltă parte își făcea loc presimțirea tradiției ortodoxe, trăită în credință și deschisă totodată universalității culturii. Un număr – nu prea mare! – de prieteni, intelectuali ai vremii ... aleg orientarea din urmă: cu o nebănuită gravitate, nu întotdeauna resimțită de cei din jur*”.¹⁸⁵

b. Interconexiuni culturale: Nichifor Crainic și „Gândirea”

Începuturile întâlnirilor de la „Rugul Aprins” se leagă de existența unei mișcări culturale de factură spiritual-naționalistă, aflată în mare ascendență în perioada interbelică. Cei mai mulți dintre membrii de la Antim erau intelectuali, profesori și oameni de carte, cu notorietate în Bucureștiul începutului de secol XX. Factorul prim de expresie pare să fi fost „Gândirea”, „cea mai importantă revistă românească din perioada interbelică”. „În jurul acestei reviste s-au grupat cei mai talentați scriitori și artiști ai vremii. Aceștia au fost adevărații luptători ai interbelicului românesc spre deosebire de cei pentru care Unirea a reprezentat doar un prilej de parvenire și îmbogățire”.¹⁸⁶

Revista „Gândirea” apare prima dată la Cluj, în ziua de 1 mai 1921, având în comitetul de redacție pe: Cezar Petrescu, G. I. Mihăescu și Lucian Blaga. Motivația primelor apariții este legată de marele eveniment istoric al unirii tuturor românilor, din 1 decembrie 1918. În felul acesta, părinții „Gândirii” socoteau că trebuie să susțină și să promoveze sentimentul național. La scurt timp de la înființare, conducerea revistei este preluată de academicianul Nichifor Crainic, care o mută la București, în septembrie 1922. Din 1928 și până la ultimul număr, din iunie-iulie 1944, Nichifor Crainic s-a străduit să valorifice marile teme de credință, spiritualitate și cultură românească.¹⁸⁷ Arestat fiind la Aiud, ultimul director al „Gândirii” spera să iasă și „să se retragă la mănăstirea părintelui Arsenie Boca (1910-1989) și să continue editarea revistei”: „Dac-oi avea zile, gândesc să mă așez la mănăstire. Să mă curăț de zgură. Numai să trecem hopul. Aș vrea să scot «Gândirea» din nou. Asta se poate și de la mănăstire. Celelalte preocupări le las pe seama altora. Am de scris câteva cărți. După atâta experiență. Și un

¹⁸⁵ ANDRÉ SCRIMA, *Timpul Rugului Aprins*, p. 135-136.

¹⁸⁶ FLORIN DUȚU, „Prefață” la NICHIFOR CRAINIC, *Amintiri despre Gândirea*, Ed. Floare Albă de Colț, București, 2016, p. 6.

¹⁸⁷ NICHIFOR CRAINIC, *Zile albe, zile negre. Memorii*, Casa Editorială „Gândirea”, București, 1991, p. 172.

volum de poezii, dintre acelea care circulă pe aici”.¹⁸⁸

Despre acest adevărat preambul publicistic al Mișcării „Rugului Aprins”, cel care i-a condus cel mai mult destinele literare, nota: „*Gândirea* n-a fost numai o revistă literară, ci una care a năzuit să cuprindă integral fenomenul creator românesc din acea vreme: pictură, sculptură, muzică teatru. Din acest punct de vedere, *Gândirea* e imaginea spirituală a României Mari, în faza fericită a înnoirii. Nu se compară cu nicio publicație din această vreme: e cea mai elegantă, hârtia e fabricată special pentru ea, e împodobită cu cele mai fine viniete de artă ale lui Demian pe care ea l-a impus, are nenumărate reproduceri din arta noastră plastică, ea însăși fiind o operă de artă grafică. Colaboratorii ei – tineri din toate provinciile românești, intelectuali care, cunoscând cultura națională, s-au desăvârșit universitar la Paris, la Roma, la Berlin, la Tubingen, la Viena, la Londra și chiar la Kiev ... Să nu uităm că-n primii ani ai României Mari era dezorientare, tendințe haotice, ebuliție de curente demente imitate după un Occident, el însuși haotizat după catastrofa războiului. E meritul *Gândirii*, pornită pe linii sigure a împrăștiat haosul și prin spirit de combativitate, dar mai ales prin noile valori superioare pe care le-a creat și le-a impus. Numai eu am ținut în țară peste 500 de conferințe, an de an, în mai toate orașele, în spirit gândirist, cristalizate în cele două volume de eseuri, *Puncte cardinale în haos și Ortodoxie și etnocrație*, plus cele ziare *Curentul*, *Cuvântul*, *Calendarul*, create de gândiriști”.¹⁸⁹

Într-unul dintre articolele sale, publicat în Revista „*Gândirea*”, nr. 11-12/1923, intitulat sugestiv „*Iisus în țara mea*”, Nichifor Crainic admite o devenire culturală a națiunii în parametri sentimentului religios „Lipsind aluatul gândului religios din frământătura intelectualității noastre, arta românească nu înfățișează încă profunzimile de umbră și piscurile de soare ale marilor creații. Ea e mai mult izbucnirea instinctului decât apologia conștiinței biruitoare. În chip firesc, așezând în centrul ei pe omul de la țară, ea nu l-a înfățișat decât ca o dezlănțuire de forță naturală, instinctivă. De aici și lipsa elementului dramatic, a elementului tragic din arta noastră. E poporul acesta numai instinct nestăvilat? De fapt, în el se zbuțumă, stângaci articulată, o conștiință religioasă. A popoarelor care aruncă sămânța în brazdele pământului și nădejdea în nouri văzduhului. Și va dura această religiozitate cel puțin atât cât știința atmosferei nu va izbuti să oblige toanele întocmirilor cerești prescripțiilor ei de ordine exactă”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Pr. DIMITRIE BEJAN, *Vifornița cea mare*, Ed. Ileana, București, 2013, p. 206-207.

¹⁸⁹ NICHIFOR CRAINIC, *Amintiri despre Gândirea*, p. 13-14.

¹⁹⁰ NICHIFOR CRAINIC, *Iisus în țara mea*, ediție îngrijită de Florin Duțu, Ed. Floare Albă de Colț, București, 2017, p. 19.

Un altă articol cu evidente valențe apologetice, publicat de asemenea în „Gândirea”, este și „Ortodoxia română ca funcție europeană. Cuvinte către studenți” (nr. 1/1944, p. 1-8). După lămurirea notelor de diferență dogmatică și canonică dintre Răsărit și Apus, apologetul gândirist oferă o estimare contextuală a locului istoric, spiritual și cultural pe care Ortodoxia românească l-a avut de-a lungul timpului în Europa. „În raport cu occidentul” – spune Crainic – „ne găsim într-o atitudine diametral opusă atitudinii rusești, - atât de opusă, încât luptăm cot la cot cu europenii în cel mai gigantic război de apărare a occidentului. Numai lumina zilei mi se pare așa de limpede ca acest adevăr că, mulțumită cunoștințelor noastre de creștinătate și sentimentului nostru de solidaritate interconfesională în fața primejdiei comune, ortodoxia românească e o funcție a Europei, activă și dinamică până la sacrificiul de sânge”.¹⁹¹

Alături de marele Crainic, la „Gândirea” au colaborat nume mari ale culturii interbelice românești, precum: Lucian Blaga, Adrian Maniu, G. Mihăescu, Ion Agârbiceanu, Pamfil Șeicaru, Tudor Arghezi, Ion Vinea, Ion Pillat, Al. O. Teodoreanu, Al. Busuioceanu, criticul literar, Perpessicius, părintele profesor Dumitru Stăniloae și nu în ultimul rând *Sandu Tudor*.

c. Daniil Sandu Tudor – promotorul „Rugului Aprins”

Inițiatorul Mișcării „Rugul Aprins” a fost fără îndoială Sandu Tudor. Inițial jurnalist de nișă cultural-naționalistă-gândiristă, acest mare apologet al neamului nostru trece mai întâi printr-o auto-descoperire, ajungând să se apropie cu adevărat și să slujească valorile Ortodoxiei în urma unor pelerinaje la Sfântul Munte. De la „publicistul tăios, pe alocuri strident și vulcanic”, la mărturisitorul jertfelnic, Sandu Tudor parcurge un drum inițiativ, pecetluit în taina „Rugului Aprins”. *„Finețea interioară, devotamentul față de prietenii alese completau acest portret alcătuit din tonuri tari. În 1948 se va călugări, devenind monahul Agaton, iar apoi, în 1952, la Sihăstria Neamțului, schimonahul Daniil. Prietenul său, Alexandru Mironescu, profesor universitar de chimie-fizică și nume prezent în presa culturală, îi era complementar ca temperament. Potrivit mai multor mărturii, era un om cristalin, un entuziast limpid, nu involburat. Cei doi alcătuiau nucleul grupului, îi dădeau stilul și centrul de acumulare împreună cu părintele Benedict Ghiuș, universitar teolog și, pentru un timp, stareț al mănăstirii, el fiind de la un capăt la altul al experienței Antimului, duhovnicul, sfătuitorul, interlocutorul intelectual calificat pentru căutătorii de sens ai acestei perioade”*.¹⁹²

¹⁹¹ NICHIFOR CRAINIC, *Iisus în țara mea*, p. 166.

¹⁹² ANCA MANOLESCU, *Modelul Antim, modelul Pălîniș. Cercuri de studiu și prietenie spirituală*, Ed. Humanitas, 2015, p. 27-27.

Ieroschimonahul Daniil Tudor (Alexandru Teodorescu), după numele întreg, era bucureștean, născut la 24 decembrie 1896. La numai 20 de ani, în ultimul an de liceu s-a înrolat pe front ca sublocotenent, participând astfel în mod direct la făurirea României Mari. În perioada 1922-1924 se îmbarcă ca ofițer asistent la Serviciul Maritim Român. După această experiență, predă ca profesor suplinitor la Liceul rural Pogoanele. În 1933 înființează Revista „Credința”, la care semnav frecvent în calitate de colaboratori: Zaharia Stancu, Al. C. Constantinescu, Cicerone Theodorescu, Eugen Jebleanu etc. Legătura cu Nichifor Crainic și integrarea sa în spiritul gândirist vine în mod firesc, pe fondul credinței moștenite din familie. Publică așadar primele articole în „Gândirea”, în anul 1925, scriind în paralel și la revistele „Convorbiri literare”, „Vitrina literară”, „Cuvântul literar artistic”, „Lumea. Bazar săptămânal”, „Sinteza” și „Gândirea Neamului”. În 1927 ajunge prima oară în Sfântul Munte, descoperind o adevărată pasiune pentru iconografia ortodoxă. În consecință scrie: Acatistul Sf. Dimitrie Basarabov, Acatistul Rugului Aprins, Acatistul Sf. Ioan Bogoslovul, Acatistul Sf. Calinic de la Cernica. În 1929 urmează un al doilea pelerinaj în Sfântul Munte, marcat de data aceasta în Revista „Gândirea” prin articolul „Cartea Muntelui Sfânt” (nr. 4/1930), adăugându-se aici și manuscrisul: „Marea noapte de aur a Maicii Domnului, 40 de zile în Sfânta Agura”. În 1946 hotărăște să se călugărească, intrând în obștea Antimului cu numele de Agaton. După două incursiuni chinoviale la Crasna de Gorj și în Moldova, la Schitul Sihla, se mută pe Rarău, fiind hirotonit ieromohah și primind schima mare, sub numele de Daniil. În 1958 este arestat în casa profesorului Alexandru Mironescu. Primește 25 de ani de temniță grea, în spatele gratiilor de la Aiud. „În aceeași noapte au fost mai multe arestări în București, printre cei care erau bănuți că erau ascultătorii conferințelor părintelui Daniil. Procesul a avut loc în luna noiembrie. În urma procesului au fost condamnați toți cei arestați, fiind acuzați de activitate subversivă împotriva ordinii sociale, camuflată sub masca mistico-religioasă. Toți s-au eliberat în anul 1962, când a venit marea eliberare a tuturor deținuților. Toți afară de unul: părintele Daniil, care a murit încă din 1960, în închisoare. *Nici nu i se știe mormântul.* A fost îngropat în groapa comună a închisorii din Aiud. Poetul Vasile Voiculescu a murit și el, în libertate, la vârsta de 80 de ani. De fapt, acesta era sfârșitul mișcării de la Antim, dar abia de acum încolo urma să se scrie, ceea ce ar putea fi numit istoricul mișcării începute cu ani în urmă la mănăstirea Antim”.¹⁹³

Regimul comunist a încercat din răspuțeri să reprobeze anvergura duhovnicească a ieroschimonahului Daniil Sandu Tudor. Cu toate

¹⁹³ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Rugul Aprins*, Sibiu, 2002, p. 8-10.

acestea, „dimensiunea morală a părintelui este confirmată chiar și de declarațiile informatorului, introdus în celulă de cei care conduceau ancheta, al cărui rol era acela de a culege date pentru a justifica condamnarea”. Nota informativă arată că, în cursul celei aproape o lună de zile de interogatoriu, anchetatorul părintelui Daniil „ajunsesse să-l admire pe acesta, din moment ce portretul pe care-l conturează certifică probitatea intelectuală și morală a subiectului descrierii sale”.¹⁹⁴

Statura duhovnicească a marelui mărturisitor s-a șlefuit și mai mult în temnița de la Aiud. Acolo, „în celula umedă, rece și întunecoasă a închisorii, torturat și înfometat, ieroschimonahul Daniil a ajuns pe treptele înalte ale rugăciunii inimii. Avându-L pe Hristos în inima sa, starețul Daniil va scrie aici ultima variantă a *Imnului Acatist al Rugului Aprins al Maicii Domnului*. A murit, după 4 ani de bătaii și lanțuri, fiind printre puținii preoți care au purtat lanțuri la picioare pe toată perioada cât a fost închis. În ciuda detenției, torturilor și sălbăticiei sistemului concentraționar românesc, părintele Daniil Sandu Tudor a rămas un model de verticalitate morală și duhovnicească, lucrând, atât în libertate, cât și în închisoare, la *Imnul Acatist al Rugului Aprins al Maicii Domnului*, ca armă de foc pentru înduhovnicire și alungarea vrăjmașilor văzuți și nevăzuți. Avea inima atât de trează încât se cutremura la gândul că ar putea ceda, câtuși de puțin, din slăbiciune. Prin mărturisirea credinței – cu refuzul oricărui compromis – s-a învrednicit de moarte mucenicească”.¹⁹⁵

d. Dimensiunea culturală, teologică, spirituală și apologetică a „Rugului Aprins”

Activitatea „*Rugului Aprins*” la Mănăstirea Antim a debutat în anul 1945 printr-o serie de lecturi, meditații și colocvii pe teme ortodoxe. Încercând să-i definească specificul, hermeneuții contemporani o asemenea unei împletiri curioase între „cerc cultural și familie spirituală”. Din punct de vedere apologetic este interesantă interferența mesajului teologic cu spațiul cultural laic și asumarea lui ca soluție pentru cei din afară. Întâlnirile „Rugului Aprins” „atrăgeau – cu diferite grade de participare și frecvență – oameni cultivați, studenți. La conferințele săptămânale – duminică după-amiază la biblioteca mănăstirii – se aduna un public mai larg. Printre apropiații cu căldură amintiți de André Scrima era poetul Vasile Voiculescu, a cărui bibliotecă «vastă, catedralică ... ordonată parcă în vederea unui vertij bine cumpătat ne oferea feerice, reînnoite descoperiri», erau filosoful Anton

¹⁹⁴ CARMEN CIORNEA, *Chipul Rugului Aprins*, Ed. Eikon, București, 2015, p. 279, nota 140.

¹⁹⁵ SILVIU ARONET, „Daniil Tudor – Floarea de foc a Ortodoxiei”, în vol. *Părintele Adrian Făgețeanu și crucea Rugului Aprins. Omagiu la un secol de la nașterea sa*, Ed. Lumea Credinței, București, 2012, p. 94-95.

Dumitru, compozitorul Paul Constantinescu, doctorii Gheorghe Dabija și Nicolae Nicolaescu, mai târziu arhitectul Constantin Joja. Sunt de asemenea numiți *juniorii* atrași de acest mediu formativ: studenți laici, printre care Șerban Mironescu, și clerici Antonie Plămădeală”.¹⁹⁶

Pe lângă reverberațiile literare transpuse în spiritul ortodoxiei naționaliste din Gândirea, „Rugul Aprins” a avut și o a doua prefațare, de data aceasta profund marcată de experimentul duhovnicesc de factură isihastă. **Momentul Cernăuți**, așa cum îl numește mitropolitul Antonie Plămădeală, concentrează în fapt o serie de conferințe susținute în perioada 1-7 august 1943 de jurnalistul Sandu Tudor în Cetatea bucovineană de dincolo de Prut, la invitația mitropolitului Tit Simedrea. Pe lângă interacțiunile culturale propriu-zise, participanții au fost integrați într-un „**program isihast**, bine gândit și alcătuit de oameni competenți în problemă. Inițierea a fost cea care mai târziu se va relua și la Mănăstirea Antim prin conferințe urmate de discuții și de rugăciune de taină”.¹⁹⁷

Privind în ansamblu puternicul său caracter apologetic,¹⁹⁸ trebuie încă odată confirmat faptul că a existat o preocupare pentru teologie, cultură și spiritualitate, toate cuprinse într-un program bine definit și asimilat în consecință de participanți. Există însă un aspect aparte de menționat, fără de care nu se poate completa icoana acestei magistrale convergențe. Alături de experiența atonită a părintelui Daniil Sandu Tudor, mișcarea a beneficiat de aportul direct al unui mare trăitor isihast: părintele Ioan Culâghin, sau Ioan cel Străin. Cea a putut să-i învețe acest părinte smerit din pravoslavnică Rusie pe marii teologi și oameni de cultură de la Antim? Răspunsul este simplu: „**Rugăciunea inimii**”. „Împreună cu părintele Daniil au inițiat un procedeu de transmitere a Rugăciunii minții probabil folosit în spiritualitatea rusească. Se făceau rugăciunile începătoare și apoi se dădea o binecuvântare specială de rostire a Rugăciunii minții, cu povețe practice: cum să zică, în ce poziție, de câte ori. La acest ritual participa părintele Daniil, părintele Ioan transmițătorul binecuvântării și drept traducător, nu mai era soldatul basarabean Leontie, poate călugăr după nume, ci părintele Gheorghe Roșca, un preot basarabean de înaltă ținută duhovnicească, participant și el conferințele de la Antim”.¹⁹⁹ Din acest punct de vedere, Mișcarea „Rugului Aprins” se consideră a fi în fapt o „taină”, experiată în mod absolut prin rugăciune, nu neapărat prin

¹⁹⁶ ANCA MANOLESCU, *Modelul Antim, modelul Pălținiș ...*, p. 29-30.

¹⁹⁷ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Rugul Aprins*, p. 26.

¹⁹⁸ Marele profesor de Apologetică, Ioan Gh. Savin, de la Facultatea de Teologie din București, a manifestat de asemenea un interes direct pentru activitatea „Rugului Aprins”.

¹⁹⁹ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Rugul Aprins*, p. 33.

conceptualizări filosofice sau reflecții literare, și acestea nelipsite din marele corpus al întâlnirilor. Pe acest considerent, părintele mitropolit Antonie Plămădeală socotește „*momentul Rugul Aprins ca un al treilea moment în istoria spiritualității românești, după momentul paisian și cel al Sfântului Caninic de la Cernica*”.²⁰⁰

În 1948 regimul comunist interzice întâlnirile de la Mănăstirea Antim, iar în 1949 Sandu Tudor, pe atunci monahul Agaton, este arestat cu o condamnare de doi ani. După eliberare, părintele mută întâlnirile în anonim, reunindu-se cu vechii membrii în diferite locații personale. În 1958 primește o nouă condamnare, de data aceasta mult mai grea și ireversibilă: 25 de ani de temniță la Aiud, unde își dă obștescul sfârșit.

e. „Rugul Aprins” în însemnările lui Alexandru Mironescu

Între membrii fondatori ai Mișcării „Rugul Aprins”, alături de ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor s-a numărat și „doctorul” **Alexandru Mironescu**. Om de înaltă ținută științifică, cu un doctorat la „Science physiques” din Paris, reputatul cercetător și profesor s-a format temeinic în domeniul științelor (fizică și chimie), dovedindu-se totodată un fin scriitor și jurnalist al epocii sale. Îl cunoștea pe Sandu Tudor pe filiera publicațiilor „Credința” și „Floare de Foc”. Tot aici îl descoperă pe Constantin Noica, de care l-a legat toată viața o profundă amiciție. Nu-i de mirare pasiunea sa pentru filosofie, pe care o aprofundează printr-un nou doctorat la Facultatea de Filosofie a Universității din București. „Ceea ce este spectaculos, iată, este că un chimist cu vocație, care publicase, spre exemplu alături de I.V. Nicolescu, lucrarea intitulată *Procedeu pentru obținerea hidrocarburilor aromatice și produselor derivate prin pirogenarea unui amestec de hidrocarburi lichide*, cercetare al cărei patent va fi înregistrat în Anglia și Germania, să își continue căutările în filosofia științei, iar mai apoi în filosofia religiei și în mistica creștină, ba chiar să devină un practicant al rugăciunii isihaste”.²⁰¹

Dincolo de numeroasele încercări și prigoane, adăugate cu anii grei de temniță comunistă (1958-1963), Alexandru Mironescu a rămas emblematic în rândul intelectualilor români de factură creștină. Cu o certă valoare enciclopedică, opera sa poate fi socotită alături de cea a marilor personalități ale culturii interbelice românești. Pe lângă aspectul teologic și mistic al lucrărilor sale, condeiul marelui intelectual din „Rugul aprins” își revendică și o perspectivă apologetică. În special în perioada comunistă, demonstrează prin câteva eseuri de mare curaj

²⁰⁰ ANTONIE PLĂMĂDEALĂ, *Rugul Aprins*, p. 35.

²⁰¹ MARIUS VASILESCU, „Prefață: O mărturie purtătoare de viitor”, în lucrarea ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii. Eseuri în duhul Rugului Aprins*, Ed. Humanitas, București, 2019, p. 9.

intelectual „*Limitele cunoașterii științifice*” (1945), sau legătura dintre „*Certitudine și adevăr*” (1947). În consecință, regimul l-a catalogat în rândul gânditorilor „*idealiști*”, acestea fiind unul „dintre motivele principale pentru care profesorul Al. Mironescu este exclus din mediul universitar și de cercetare unde elaborase un număr de lucrări științifice bine apreciate inclusiv în plan internațional”.²⁰²

Valoarea apologetică a lucrărilor semnate de Al. Mironescu sunt mai întâi girate de o implicare totală în activitatea „Rugului Aprins”. Este momentul în care omul de știință îl descoperă pe Dumnezeu și, implicit, se descoperă pe sine. Lucrările pe care ulterior le-a semnat conferă fără echivoc „o mărturie de credință” a ceea ce este dincolo de lor documentară. În lumina erminiilor sale îi înțelegem în notă creștină pe Noica și pe Cioran, eseurile și meditațiile sale dovedindu-se mereu atrăgătoare, convingătoare și pline de sevă apologetică. Dincolo de aceste detalii de context, Mironescu rămâne un veritabil „*cronicar al Rugului Aprins*”. Din această postură el devine exponentul „unei specii de creștinism pe cale de dispariție”. Se numără negreșit printre cei care au reușit să se elibereze exemplar de chingile rațiunii, ca să descopere frumusețea trăirilor duhovnicești. Profesorul Alexandru Mironescu aparține astfel unei generații cu „deschideri culturale lipsite de prejudecăți”, care n-a fost nici pe departe „mai puțin ortodoxă”. Alături de ceilalți membrii fondatori al „Rugului Aprins”, Mironescu poate fi socotit indirect „*dascălul*” marilor noștri duhovnici de secol XX-XXI, în mare parte prezenți în audiența conferințelor sale.

Pe lângă legătura de suflet pe care a avut-o cu Daniil Sandu Tudor, profesorul Al. Mironescu și-a dovedit în cadrul mișcării de la „Rugul aprins” calitatea incontestabilă de formator duhovnicesc. I-a împărtășit din experiența sa isihastă lui André Scrima, înlesnindu-i întâlniri directe cu părintele Ioan cel Străin (Ivan Kulâghin), în urma cărora tânărul ucenic a hotărât să se călugărească. I-a avut aproape de asemenea pe părintele Cleopa, pe părintele Sofian Boghiu, părintele Dumitru Stăniloae sau pe părintele Nicolae Bujor de la Cernica. Ileana Mironescu, fiica profesorului, amintește în mod aparte aceste legături de suflet: „că tata a intrat în contact cu atâția oameni adevărați de valoare spirituală și intelectuală, cred că nu a fost o întâmplare; așa a vrut Dumnezeu. Și mai sunt convinsă și de faptul că era o prezență de excepție. Și o pot spune fără umbră de subiectivitate, de filiație, că el se bucura în mod constant de stimă sinceră printre închinătorii de la Antim, și în același timp de un prestigiu profesoral și cultural considerabil. Stima și prestigiul nu erau factice, ele apăruseră ca urmare

²⁰² MARIUS VASILEANU, „Timpul lui Alexandru Mironescu – prefață”, la ALEXANDRU MIRONESCU, *Admirabila tăcere. Jurnal (1 iulie 1967 – 29 septembrie 1968)*, Ed. Eikon, București, 2016, p. 9.

a unei activități intense și de renume, ca profesor universitar, *scriitor și gazetar*".²⁰³ Aceasta este însă doar interfața complexe personalități duhovnicești a profesorului Al. Mironescu. Participarea sa în „Rugul aprins” a avut mai presus de toate un caracter duhovnicesc. Primind darul rugăciunii isihaste, savantul devine prin participare beneficiarul profundelor experiențe lăuntrice. Una dintre ele este legată de minunea icoanei Maicii Domnului – „*Rugul aprins*”. De aici s-a primit în consecință și numele mișcării.²⁰⁴

Moștenirea scrisă pe care profesorul Alexandru Mironescu a lăsat-o posterității confirmă valoarea mărturisitoare a profundelor sale trăiri mistice. Valoarea apologetică a scrierilor sale, alimentate intens de seva teologică a „Rugului aprins”, străbate uneori prin discreția stilului memorialistic, alteori se distinge prin analiza critică a cercetării sau prin culoarea postumă a mărturiilor adiacente. În „**Admirabila tăcere**”, celebrul său jurnal memorialistic, Alexandru Mironescu prezintă fragmentar ideile și trăirile sale profunde în duhul vremurilor și amintirilor pe care le-a parcurs. În multe rânduri îl regăsim copleșit de bucuria revederii Antimului, dospită pe experiența vie a întâlnirilor de altă dată. „Azi am fost la slujbă, la Antim, în Biserica mare renovată. Am regăsit tradiția slujbelor minunate. M-am simțit ca în al treilea Cer. Niciodată ca anul acesta n-am văzut de Înviere atât lume și mai ales atât tineret. M-a impresionat să aud lângă mine un tânăr cântând *Hristos au înviat*, cu acest plural care e un accent de taină. Mari și minunate-s lucrurile mâinilor Tale, Doamne!”.²⁰⁵

Eseurile profesorului reprezintă o a doua importantă etapă în contextul ascensiunii sale dinspre cultural-filosofic, spre duhovnicesc. Lucrarea „**Calea inimii. Eseuri în duhul Rugului Aprins**” reprezintă în consecință o confirmare asupra acestei frumoase împletiri. Sunt descrise de asemenea la modul personal numeroase experiențe formative din viața marelui nostru mărturisitor și apologet. Evenimentul „Rugul Aprins” devine astfel principala sursă de convertire a sa, valorificată „prin oameni”. „În asemenea măsură” – spune printre altele Al. Mironescu – „*adevărul are legătură cu omul, încât știm și mărturisim*

²⁰³ ILEANA MIRONESCU, *În preajma lui Alexandru Mironescu*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 137.

²⁰⁴ Există mărturia prezenței unei icoane cu „Maica Domnului – Rugul aprins” în sânul mișcării încă de la începuturi. Părintele Ioan cel Străin purta întotdeauna o astfel de icoană, pe care o adusesse din Rusia. Tradiția s-a răspândit repede, luând naștere un adevărat cult al Icoanei în rândul intelectualilor care se întruneau la Mănăstirea „Antim”. Între martorii minunilor pe care Maica Domnului le-a făcut la Antim, prin sfânta sa icoană „Rugul aprins”, se numără părintele Cleopa, în vremea când se găsea în București și participa la întâlnire. Mai târziu, după arestare, familia profesorului Al. Mironescu, s-a împărtășit în mod direct de o asemenea binecuvântare.

²⁰⁵ ALEXANDRU MIRONESCU, *Admirabila tăcere. Jurnal*, p. 259.

că, la un moment dat, «Adevărul S-a făcut om»²⁰⁶. În lumina Adevărului ipostatic, cel ce mai înainte își asuma total haina omului de cultură și de știință, trece acum în altă etapă de problematizare existențială. Acaparată de experiența duhovnicească a „Rugului Aprins”, Alexandru Mironescu se arată convins de faptul că „singura viziune de totalitate a lumii este viziunea religioasă, și nu cea intelectualistă, tributară unor idei, adică unor abstracțiuni, sau cea științifică, tributară unor teorii, sau cea estetizată, tributară unor capricioase atitudini – cum, mărturisesc, îmi plăcuse să susțin ani de-a rândul, dintr-un senzualism mai mult sau mai puțin alambicat”²⁰⁷.

Am arătat mai sus că Alexandru Mironescu a avut de asemenea o solidă formare filosofică. Era prieten și cunoscut al marilor gânditori și oameni de spirit care împodobeau pleiada culturii românești în perioada interbelică. În eseurile sale regăsim o interesantă analiză la „Problematika culturii majore”, cu un comentariu la lucrarea „Pagini despre sufletul românesc” a lui Constantin Noica. Folosindu-se de abordarea interdisciplinară, profesorul oferă lămuriri prețioase despre „posibilitatea noastră, a românilor, de a fi prezenți în marea cultură, de a fi creatori, precum Occidentul, de mare cultură”²⁰⁸. Acaparată de posibilitatea unei „devenirii într-o ființă”, problematică cheie în filosofia marelui Noica, profesorul Alexandru Mironescu contorizează apologetic o serie de elemente desprinse din „Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie”. Pornind de la analiza lui Noica, el vede în primul rând valoarea transcendentală a acestei lucrări vizionare, neînțeleasă din păcate de omul modern și post-modern. „În realitate, din *Învățăturile* acestea, care par a fi o carte naivă a unei vremi depășite, fiecăruia i se dă și i se ia după priceperea lui, după măsura lui duhovnicească. Afirmația: «o carte de cetire populară sunt *Învățăturile*, ca și Biblia ...» este în bună parte, adevărată. *Învățăturile* fac parte din familia acelor cărți care par a nu fi cine știe ce pentru complexitățile suficiente care nu pot birui primele impresii și care s-au desprins, s-au exersat într-un anumit convenționalism”²⁰⁹.

În anumite puncte, profesorul se exprimă diferit. El arată astfel că orice fel de încercare de a explica lumea prin intermediul filosofiei dintru început excesiv și greșit. „Pentru mine” – spune Al. Mironescu – „excesul de care se pomenește aici este de fapt o problemă de angajare efectivă, puternică, într-o experiență autentică, intelectuală sau de viață. Iar ruperea, dezagregarea, înstrăinarea pot fi generatoare de filosofii

²⁰⁶ ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii ...*, p. 36.

²⁰⁷ ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii ...*, p. 37-38.

²⁰⁸ ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii ...*, p. 153.

²⁰⁹ ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii ...*, p. 163.

numai pentru că integrarea, plenitudinea, întruparea realităților profunde ale existenței sunt generatoare de viață. De astfel, concepția aceasta romantică despre filosofie mă face să mă despart, la fiecare pas, de textul lui Noica”.²¹⁰ În sensul acesta se conturează o interesantă abordare comparativă între cele două modele de cultură și spiritualitate românească: „Antim” și „Păltiniș”.²¹¹

„**La scaunul mărturisirii**”, profesorul Alexandru Mironescu ne descoperă adevărata sa cale interioară spre Dumnezeu. Pornind din firescul tatonărilor intelectuale, specifice vârstei studenției, el ajunge pe calea întrebărilor până la *dilema existențialist-shakespeareiană* din întrebarea: „a fi sau a nu fi!”. Cu alte cuvinte, omul de știință se prelungește ireversibil în dilema lui: „există sau nu există Dumnezeu?”. Convertirea sa nu a venit nici pe departe pe calea rațională, ci s-a confirmat lăuntric, în virtutea unei experiențe personale. În consecință, profesorul descoperă faptul că prin datul cunoașterii lui Dumnezeu are în față ceva mai mult decât intuițiile sale științifice și abordările filosofice. „*Această realitate*” – spune el – „*nu numai că se revarsă peste marginile unei filosofii care o intuiește, când cu reticențe, când cu întortocheturi o proclamă, am înțeles – ca să confirm și să contrasemnez – că Dumnezeu cel viu nu este o idee, o entitate filosofică, ci o persoană, Dumnezeul lui Avraam, Isaac, și al lui Iacov așa cum Îl mărturisește experiența Bisericii*”.²¹²

Imaginea hristică a legăturii cu Scriptura are de asemenea o abordare particularizată în viziunea și gândirea lui Alexandru Mironescu. Pentru el, „Hristos cel din evanghelii vindecă, tămăduiește, restaurează, nu stoarce de lacrimi pe nimeni, și chiar celui neputincios, care așteaptă de 38 de ani în pridvoarele Vitezdei, nu-i spune cuvinte de acestea: vai, vai, sărmanul de tine, aștepti de atâta amar de ani și n-ai găsit pe nimeni să se îndure de tine, ah răutatea oamenilor, și așa mai departe, într-un stil banal, de obișnuit, și de o sterilă generozitate”.²¹³ Lucrarea Domnului prin ochii mărturisitorului Său poartă într-însa o dinamică milostivă, care nu judecă, ci vindecă și tămăduiește. Pentru ajunge la asemenea concluzii, omul de știință înduhovnicit recomandă mai multe căi de transpunere: citirea Psaltirii, Taina Sfintei Spovedanii,

²¹⁰ ALEXANDRU MIRONESCU, *Calea inimii ...*, p. 165.

²¹¹ Abordarea comparativă între cele două mișcări de teologie și cultură românească au ca necesitate apologetică dialogul dintre teologie și filosofie. De aceea, asemenea celebrelor școli de filosofie antică și teologie patristică pe care le putem identifica în Biserica Primară, aceste două spații de rezistență românească în perioada comunistă fac dovada unei apologii perene pe două paliere complementare (vezi aici lucrarea lui ANCA MANOILESCU, *Modelul Antim, modelul Părtiniș. Cercuri de studiu și prietenie spirituală*, Ed. Humanitas, 2015).

²¹² ALEXANDRU MIRONESCU, *La scaunul mărturisirii*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2015, p. 29.

²¹³ ALEXANDRU MIRONESCU, *La scaunul mărturisirii*, p. 46.

Postul și, nu în ultimul rând, rugăciunea. Fără aceste realități esențiale ale existenței creștine nu se poate ajunge la o asumare duhovnicească a realității. Totul devine dintr-o dată mult mai simplu, omul depășind astfel conștiința păcatului.²¹⁴

f. „Rugul Aprins” – profil apologetic

Din punct de vedere apologetic, Mișcarea „Rugului Aprins” se justifică printr-un profil cu totul aparte. În primul rând, putem descoperi o ascendență dintre cultural și teologic, spre înalte receptări și trăiri duhovnicești, surprinse în contexte temporale bine definite. Întrucât acest fenomen s-a ridicat în sânul Bisericii într-o perioadă de încercare martirică și mărturisitoare, poate cea mai grea din istoria recentă, putem identifica o direcție apologetică a „Rugului Aprins”, constituită pe trei paliere:

- ✓ **caracterul interdisciplinar**, fundamentat pe o argumentație interculturală, sistematic susținută în cadrul prelegerilor susținute la Mănăstirea Antim și nu numai;
- ✓ **cercul de studiu**, adăugat prin exemplificarea experiențelor personale duhovnicești și prin stabilirea unui program complementar discuțiilor concentrate în direcția deprinderii rugăciunii isihaste;
- ✓ **dinamica martirică și mărturisitoare**, asumată de părintele Daniil și de ucenici în contextul prigoanei comuniste.

Vom analiza pe rând aceste coordonate în cele ce urmează:

- **Caracterul interdisciplinar al „Rugului Aprins”** reiese din polivalența culturală, științifică și teologică a membrilor săi. Există prin urmare o evidentă preocupare pentru cercetare în sânul „Rugului Aprins”. Cu toate acestea, departe de a interpreta aceste întâlniri drept „elitiste”, intenția părintelui Daniil Sandu Tudor a fost aceea a „*coagulării unei mănăstiri de intelectuali*” la Antim.²¹⁵ Departe de a fi ceva cu totul întâmplător, această frumoasă interacțiune se dezvoltase cu preponderență în perioada interbelică. Atracția deosebită spre metafizicul experienței teologale a aprins numeroase lumini în spațiul laic românesc. În consecință, oameni cu incontestabilă anvergură cultural-științifică au venit din ce în ce mai aproape de spațiul ortodox, mânați fiind de căutarea și mai apoi de

²¹⁴ ALEXANDRU MIRONESCU, *La scaunul mărturisirii*, p. 89.

²¹⁵ Deși nu a reușit acest lucru, Antimul se adaugă unei tradiții cu vechime considerabilă în spațiul eclesial românesc. cunoaștem aici încercările culturalizatoare ale mitropolitului Nicolae Bălan de la Sibiu sau ale eruditului Gala Galaction (vezi: MARIUS VASILESCU, „O mănăstire de intelectuali”, în *Convorbiri literare*, nr. 10/250/2016, p. 161-162).

mărturisirea Adevărului. Exemplul de la care am început a fost bineînțeles academicianul Nichifor Crainic, fondatorul Revistei Gândirea. El trasează primele „puncte cardinale” în „haosul” existențialist-secular. „Ce înseamnă oare a trăi, în sensul creștin al cuvântului? Înseamnă participarea conștientă la existența lui Dumnezeu. Din neant am fost chemați ca să ne împărtășim de această bucurie. Suntem splendide nimicuri cosmice, luminate de raza veșnicei slăvi a lui Dumnezeu. Iar viața ca atare e Dumnezeu Însuși, pentru că Mântuitorul e «Calea, Adevărul și Viața». Cu alte cuvinte, afirmând că nu viața ne aparține nouă, ci noi aparținem vieții, ne mărturisim prin aceasta părtași ai Domnului Iisus Hristos sau părtași ai lui Dumnezeu prin Hristos”.²¹⁶ Cu alte cuvinte, Nichifor Crainic arată că există întotdeauna o valorificare reală a numeroaselor căutări și experiențe culturalizatoare. În sens creștin, această formă de gândire și exprimare este concretizată și valorificată cel mai bine în tovarășia Mântuitorului Hristos.

- **Cercul de studiu** de la Mănăstirea „Antim” face dovada apologetică a unei „*rezistențe prin cultură*” înaintea comunismului abia intrat în țara noastră. Există și aici câteva diferențe notabile cu alte „școli” de spirit și tradiție românească, evidențiate ca atare în epocă. În acest context, membrii „Rugului Aprins” au avut posibilitatea să se formeze pentru o nouă etapă de devenire duhovnicească. Locul central l-a avut bineînțeles experiența „rugăciunii isihaste” prin care s-a generat „golirea ego-urilor prea firești, prea comune, prea personale” ale celor implicați în această lucrare. Firul acestei ascendențe a avut o finalitate apologetică: „rezistența spirituală față de comunism”.²¹⁷
- Din această extensie de la interculturalitate, la studiu și meditație duhovnicească, „Rugul Aprins” a intrat foarte repede în **dinamica martirică și mărturisitoare a Bisericii**. Anvergura prin care se împărtășește posterității trebuie analizată într-un context mult mai amplu. Numai în felul acesta se poate înțelege parcursul dinamic, martiric și mărturisitor de la *mișcare*, la *fenomen*. Mărturisirea ortodoxă și martiriul ieroschimonahului Daniil Sandu Tudor se prelungește astfel în lucrarea apologetică și duhovnicească împlinită de părintele Arsenie Boca la Mănăstirea Sâmbăta, la Prislop și la Drăgănescu, sau de părintele Ilie Cleopa la Sihăstria, Slatina sau Putna.

²¹⁶ NICHIFOR CRAINIC, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Timpul, Iași, 1996, p. 64-65.

²¹⁷ ANCA MANOLESCU, *Modelul Antim, modelul Păltiniș ...*, p. 36.

În consecință, dinamica apologetică a „Rugului Aprins” rămâne permanent actuală prin exponenții ei și prin mărturisirile ortodoxe pe care le-au lăsat așezat în vistieria Bisericii. Întrebările la care au răspuns și problemele pe care au trebuit să le lămurească au fost dintre cele mai felurite. Iată de ce se poate vorbi despre o apologetică a „Rugului Aprins”, consacrată disciplinar ca artă a dialogului. „Exemplu de bună viețuire laolaltă a credinței cu știința și cultura, având ca apă freatică aspirația spre ruga neîncetată”,²¹⁸ arată în esență valoarea neperisabilă a viețuirii creștine, cel mai autentic „*modus-vivendi in Christo Deo*”.

²¹⁸ MARIUS VASILEANU, „Mișcarea Rugul Aprins și rezistența anticomunistă”, în vol.: RADU PREDA, ION VICOVAN (editori), *Martiriu și memorie din România comunistă. Acta Simpozionului Internațional „Dimitru Stăniloae” 2017*, Ed. Polirom, p. 301.

APENDICE: MISCELLANEA APOLOGETICUM

Supremul și ultimul scop al existenței noastre firești este unirea desăvârșită cu Dumnezeu în viața veșnică. Pentru a ajunge aici, există mai multe etape de parcurs într-un drum mereu sârguincios și într-o existență mereu pe cale. De aceea, învățătura Bisericii arată că mai întâi de toate omul trebuie să regăsească pe sine, lămurindu-și dilemele lăuntrice, întărindu-se în credință și pornind mai apoi pe calea cea strâmtă a nevoinei.

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan identifică foarte clar faptul că esența mântuirii noastre se regăsește în „cunoașterea lui Dumnezeu”. Acest lucru reiese din cuvintele rugăciunii pe care Domnul Hristos o adresează Tatălui Ceresc, înainte de Sfintele și Mântuitoarele Sale Patimi: *„Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis”* (In. 17, 3), adăugând și completând mai apoi acestea prin dorirea: *„Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine”* (v. 21-23). Credem noi astfel că Bunul Dumnezeu, în nemăsurata și negrăita Sa iubire față de oameni, a lăsat un testament indelebil, anume că viața veșnică se dobândește numai în Hristos, prin slava pe care Acesta a primit-o de la Tatăl, a împărtășit-o Sfinților Săi Apostoli și printr-înșii și nouă, până la sfârșitul veacurilor. Privind în adâncul acestor cuvinte, un teolog contemporan afirmă întărit că *„pentru ortodocși, mântuirea înseamnă mult mai mult decât să scăpăm de iad după ce murim. Mântuirea este o cunoaștere profundă, intimă a lui Dumnezeu – Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Iar în această cunoaștere profundă – care este mai mult decât o acumulare intelectuală a faptelor -, cei care sunt mântuiți primesc însăși slava lui Dumnezeu”*.¹

Drumul pe care ni-l arată Mântuitorul Hristos, prin Sfintele Sale Evanghelii, ar putea fi cu smerenie rezumat în: **încredințare-credință/credință-cunoaștere/cunoaștere-trăire și har/ har-**

¹ ANDREW STEPHEN DAMICK, *Ortodoxie și false credințe. Cum să afli calea către Hristos*, traducere din limba engleză și note de Dragoș Dâscă și pr. Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2022, p. 38.

viață veșnică/viață veșnică-mântuire. De aceea, înainte de a merge la adânc, este necesar să lămurim terminologic aceste coordonate, pornind de la litera Sfintei Scripturi.

a. Încredințarea ca temelie pentru cel încredințat

Pentru a ajunge la *credință* este în firea noastră să trecem mai întâi prin „încredințare” (gr. *apisteo, katapistevo; tivi ti*). Această dinamică a omului spre adevăr presupune de la sine existența „semnului” (cf. Iosua 2, 12), a „dovezii”, într-un cuvânt a „certitudinii” de încredințare. Sfântul Apostol Pavel le vorbește în acest sens romanilor despre păcatul acestei prime forme de căutare spre cele duhovnicești: „*Iar cel ce se îndoiește, dacă va mânca, se osândește, fiindcă n-a fost din credință. Și tot ce nu este din credință este păcat*” (cf. Rm. 14, 23). Dincolo de aspectele îndoielnice în care trebuie să încredințeze mintea omenească, Apostolul neamurilor arată, de data aceasta evreilor, că există și un alt mod superior prin care ne putem ridica de la încredințare, la credință: „*Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute*” (Evr. 11, 1).

Pe de altă parte, cel ce s-a descoperit pe sine prin credință, depășind barierele incertitudinilor existențiale, omul se arată „încredințat” înaintea lui Dumnezeu. Exemplul biblic recurent al legăturii dintre încredințare și credință, personificat în mărturisirea celui încredințat de darurile dobândite de la Dumnezeu, se regăsesc desăvârșit în Avraam. Despre el vorbește foarte frumos Sfântul Apostol Pavel, dorind să ne arate capacitatea superioară a tuturor înțelesurilor prin credință: „*Și nu s-a îndoit, prin necredință, de făgăduința lui Dumnezeu, ci s-a întărit în credință, dând slavă lui Dumnezeu, Și fiind încredințat că ceea ce i-a făgăduit are putere să și facă. De aceea, credința lui i s-a socotit ca dreptate*” (Rm. 4, 20-22). Pornind de aici, Apostolul neamurilor rămâne pentru totdeauna „încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adâncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru” (Rm. 8, 38-39).

b. Despre etimologiile biblice ale „credinței”

În mod evident, „credință” în esența ei lingvistică are valențe ancestrale. Preluată și folosită chiar și în afara sferei religioase (ex.: principiul juridic de „*bună credință*”), etimologia termenului (*pistis* – credință; *pistevo* – a crede) depășește numai în Noul Testament peste 96 de ocurențe. În mod firesc, înțelesurile termenului se grefează pe: a crede în ceva; a fi convins de un anumit lucru; a da credit cuiva etc. Dincolo de toate acestea, cel mai rafinat mod de înțelegere și practicare a credinței

este întotdeauna în legătură cu Dumnezeu, „pe lângă faptul că El cu adevărat există și că revelația și descoperirea Lui sunt adevărate”. În esența sa literară, termenul arată că Dumnezeu este prin excelență „Subiectul acestei credințe”.²

Sfânta Scriptură arată în multe locuri valoarea și importanța existențială a credinței. Amintind iarăși de Avraam, Vechiul Testament spune că „i s-a socotit lui credința ca dreptate” (cf. Fac. 15, 6). În alt loc se vorbește despre „credința curată” a lui Iov (cf. Iov. 11, 4). Dacă cel credincios și încredințat este drept și întărit în virtute, necredinciosul este „sovăitor” (cf. Pilde 25, 19) și „lipsit de iubire” (cf. Osea 4, 2). „Vai inimii celei slabe! Că nu crede, aceea nu va fi apărută”, spune de asemenea Iisus Sirah (cf. Is. Sir. 2, 14). Noul Testament se deschide spre o și mai adâncă interpretare a credinței. Ea este rânduită de Mântuitorul Hristos ca element esențial și determinant pentru mântuire: „de veți avea credință cât un grăunte de muștar, ... nimic nu va fi vouă cu neputință” (cf. Mt. 17, 21). Împlinirea nădejdlor celor după dreptate se face tot prin credință, indiferent de cât de imposibilă ar părea concretizarea lor: „Și toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi” (Mt. 21, 22). Îndemnul repetitiv și încurajator al credinței merge mai departe, Hristos Însuși arătându-Se resort primordial și Adevăr demonstrat al credinței: „Cela ce crede în Mine: râuri de apă vie ... vor curge din pântecele lui” (In. 7, 38); „oricine crede în Mine să nu rămână în întuneric” (cf. In. 12, 46). Și Sfântul Apostol Pavel apelează de foarte multe ori la valoarea intrinsecă a credinței, arătând printre altele faptul că „credința vine din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Rm. 10, 17). Și în alt loc: „Dacă Hristos n-ar fi murit și n-ar fi înviat, zadarnică este atunci credința noastră ...” (I Cor. 15, 14). Mai mult, Apostolul arată necesitatea credinței atâta vreme cât ne găsim în trup, ea urmând să fie în cele din urmă „desființată prin vedere”. De aceea, credința se găsește întotdeauna în strânsă legătură cu Botezul, întrucât „cine crede se și botează, iar cine nu crede nu se botează. Nu există cazuri de credință pură fără Botez. Apostolii propovăduiau Evanghelia între neamuri: cel ce credea celor spuse de Apostoli se boteza îndată. În perioada apostolică nu există distanțe între credință și Botez”.³

c. „Înțelepciunea” în Vechiul Testament, de la atribut, la personificare

Între termenii cei mai uzuali din Sfânta Scriptură se numără și „înțelepciunea”. Având un parcurs complex, cu numeroase etimologii

² *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, Second Edition, London, 1958, p. 794.

³ Mitropolitul NICOLAE MLADIN, „*Hristos – viața noastră*” sau *Ascetica și mistica paulină*, Ed. Deisis, 1996, p. 110.

și ocurențe, termenul de „**înțelepciune**” se încadrează între puținele cuvinte care depășesc întrebuintărea atributivă, ajungând în final la performanța personificării.

În Vechiul Testament există cel puțin patru termeni diferiți care se exprimă în sensul de „înțelepciune”. Primul și cel mai popular este „*hokma*”, care se traduce explicit prin femininul ebraic de „înțelepciune” (cf. Înțelepciunea lui Solomon 9, 1). Cel de al doilea termen este „*bînâ*”, care este descris în sensul de „înțelegere” (cf. Iov 39, 26) și Proverbe 23, 4). Avem de asemenea și termenul ebraic „*tebûnâ*”, redat prin echivalentul de „*pricepere*” (cf. Ps. 136, 5). Nu în ultimul rând, tot în legătură cu „înțelepciunea”, evreii mai foloseau și pe „*sekel*” – „*prudență*” (cf. Ps. 12, 8; 23, 9). Corelativ cu spiritul practic al tradiției iudaice, înțelepciunea vechi testamentară era socotită „arta de a avea succes, de a face un plan concret pentru a o obține rezultatele dorite. Înțelepciunea își are locul în inima, centrul deciziei morale și intelectuale (cf. Împ. 3, 9-12)” (*Dicționar biblic*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2015, p. 817-818).

Primele ocurențe biblice ale „înțelepciunii” sunt legate de meșteșugurile, de practicarea și practicantii lor („*bînâ*”). Astfel, cei care se găseau în principalele îndeletniciri și funcții cu responsabilități sociale purtau implicit denumirea de „înțelepți”. De pildă, Bețaleel era „principalul meșter de la Cortul întâlnirii” (cf. Ieșire 31, 3). În alte locuri din Vechiul Testament, erau de asemenea socotiți ca exponenți ai înțelepciunii practice: „făcătorii de idoli” (cf. Is. 40, 20); „bocitorii de meserie” (Ier. 9, 17); „navigatorii sau cârmacii” (Iezechiel 27, 8-9).

În cadrul liderilor politici, înțelepciunea se găsea pe o treaptă diferită de afirmare. În funcție de statutul și responsabilitatea socială asumată, regii lui Israel trebuiau să dispună de înțelepciunea și pricepere („*tebûnâ*”) de a lua cele mai oportune decizii pentru viața poporului. Astfel, Iosua, David sau Solomon „au primit înțelepciune ca să fie în stare să-și îndeplinească îndatoririle oficiale” (cf. Deut. 34, 9; 2 Sam. 14, 20; 1 Regi. 3, 9, 12; 4, 29). În profețiile mesianice, spiritul practic al înțelepciunii ca responsabilitate socială face trimitere directă la persoana Mântuitorului Hristos, despre care vorbește Isaia: „*O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un Lăstar din rădăcinile lui va da. Și Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al buneicredinței*” (Isaia 11, 1-2). Reunind asociativ cei doi termeni înrudiți semantic („*hokma*” – înțelepciune (lit) și „*tebûnâ*” – pricepere), Psalmistul spune: „*Gura mea va grăi înțelepciune și cugetul inimii mele pricepere*” (Ps. 48, 3).

Ca derivat, cuvântul „*înțelept*” este așezat în Vechiul Testament în echivalență cu termenul de „*sfetnic*”. Cu alte cuvinte, înțeleptul poate fi

acea persoană care participă efectiv la bunăstarea unui apropiat de al său, pe care îl povățuiește cu înțelepciune paternală pentru a deveni mai bun. Avem aici exemplul lui Iosif care ajunsese sfetnicul lui Faraon, fiind socotit ca „un tată” pentru acesta (cf. Geneză 45, 8). De asemenea, Debora dobândire un statut aparte printre confrății săi, fiind de asemenea socotită ca o „mamă în Israel”: *„Satele în Israel erau pustii... pustii... Până m-am sculat eu, Debora, Până m-am ridicat eu, mamă în Israel”* (cf. Jud. 5, 7).

d. „Înțelepciunea divină”

Nu în ultimul rând, stadiul sau treapta ultimă a înțelepciunii era, chiar și în Vechiul Testament, de sorginte divină. În sensul cel mai deplin al cuvântului, *„înțelepciunea aparține numai lui Dumnezeu* (cf. Iov. 12, 13; Is. 31, 2; Dan. 2, 20-23)”. În această paradigmă percepția biblică despre „înțelepciune” depășește asocierea ei cu orice domeniu al vieții (Iov 10, 4; 26, 6; Proverbe 5, 21; 15, 3), subliniind incontestabil valoarea ei divină. În felul acesta, înțelepciunea care vine de la Dumnezeu se consideră a fi „realitatea sursă”, universul (Proverbe 3, 19) și omul (Iov 10, 8) devenind astfel „produse ale înțelepciunii creatoare”. De asemenea, „procesele naturale” (Is. 28, 23-29) sau „evenimentele istorice” (Is. 31, 2) sunt de asemenea guvernate de înțelepciunea dumnezeiască, „care include o discriminare inefabilă între bine și rău și care este baza pentru răsplătirea dreaptă a celor neprihăniți și pentru pedeapsa dreaptă a celor răi (Ps. 1; 37, 73; Proverbe 10, 3; 11, 4; 12, 2)”. În cartea lui Iov termenul prin care se consideră această înțelepciune este „insondabil” și „de nepătruns” (Iov 28, 12, 21): „Dumnezeu, în harul Său, trebuie să reveleze înțelepciunea dacă este vorba ca omul să o poată pricepe (Iov. 28, 23-28). Chiar și înțelepciunea derivată din calitățile naturale sau cea obținută din experiență este un har, deoarece activitatea creatoare a lui Dumnezeu face posibilă această înțelepciune”.⁴

Strânsa legătură dintre latura ei practică și religioasă se găsește explicitată în scurtele definiții pe care le putem culege din conținutul textului sacru al Vechiului Testament. Astfel, în Cartea Iov se spune foarte frumos că *„frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii”* (cf. Iov. 28, 28), iar în Psalmi se lămurește și mai mul, arătându-se că această *„înțelegere bună este tuturor celor ce o fac pe ea”* (Ps. 110, 10).

Ultima treaptă de înțelegere a „înțelepciunii” vechi testamentare este echivalentă cu personificarea ei: *„Înțelepciunea și-a zidit casă rezemată pe șapte stâlpi”* (Pildele lui Solomon 9, 1). În Proverbe, Înțelepciunea apare personificată în „femeie”, care propovăduiește pe

⁴ *Dicționar biblic*, traducători: Livius Percy, John Tipei, editor: Doris Laurențiu, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2015, p. 818.

ulițe îndreptarea oamenilor la adevăr: „*Înțelepciunea strigă pe uliță și în piele își ridică glasul său. Ea propovăduiește la răspântiile zgomotoase; înaintea porților cetății își spune cuvântul: „Până când, proștilor, veți iubi prostia? Până când, nebunilor, veți iubi nebunia? Și voi, neștiutorilor, până când veți urî știința? Întoarceți-vă iarăși la mustrarea mea și iată eu voi turna peste voi duhul meu și vă voi vesti cuvintele mele*” (cf. Prov. 1, 20-23). Un lucru foarte interesant au reușit să extragă exegeții din acest monolog, anume acela că „*Înțelepciunea are o existență independentă*”. De aceea, în pozitivul afirmărilor sale, ea este socotită de fiecare dată un reper incontestabil, care merge până la identificarea personificată cu Divinitatea.

e. „*Sofia*” Noul Testament

Pentru scrierile Noului Testament cea mai mare uzanță pentru termenul de „*înțelepciune*” parvine corelativ din traducerea grecescului „*sofia*” (*σοφία*), precum și derivatele masculine de „*sofos*” (*σοφος*) și „*sofistis*” (*σοφιστις*). Păstrându-și în de asemenea caracterul practic, „*înțelepciunea*” Legii celei Noi poate fi înțeleasă pe două direcții funcționale: pentru Dumnezeu și (sau) împotriva lui Dumnezeu. Sunt foarte rar întâlnite acele cazuri în care ea este „*neutră*” (cf. Fapte 7, 22).

Cărțile Noului Testament merg într-un fel mai departe, preluând caracterul practic al „*înțelepciunii*” iudaice și împărțindu-l în funcție de legătura și raportul pe care îl împărtășește cu revelația divină. Se disting în acest sens două feluri de *înțelepciune*: una revelată de Dumnezeu, o *înțelepciune* mărturisitoare și lucrătoare prin credință, și alta pur omenească, secularizată, ateistă și chiar potrivnică rațiunilor dumnezeiești.

Fără Revelație, *înțelepciunea* nu poate fi decât „*neproductivă, în cel mai bun caz*”. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre o lucrare de propovăduire pe care o realizează „*nu cu înțelepciunea cuvântului*” (omenesc) (cf. I Cor. 1, 17), ci în numele Crucii lui Hristos, amintind „*căci cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie; iar pentru noi, cei ce ne mântuim, este puterea lui Dumnezeu*” (v. 18). Așezată pe seama celor două entități culturale ale lumii antice, *iudaismul* și *elenismul*, *înțelepciunea* lumească este prezentată de Sfântul Apostol Pavel în context existențial. El folosește în antiteză „*Crucea lui Hristos*” cu înțelesul de „*înțelepciune*”. Cu alte cuvinte, *paradoxul „crucii*” este folosit de Sfântul Apostol Pavel pentru a realiza o transpunere limpede de înțeles a diferențelor dintre „*înțelepciunea omenească*” și „*înțelepciunea dumnezeiască*”, în perioada de început a creștinismului. Pentru a se înțelege clar ce fel de „*înțelepciune*” propovăduiește, Apostolul Pavel spune în alt loc că „*cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii*” (I Cor. 2, 4). În felul acesta, el propune

o „meta-înțelepciune”, care să nu fie sprijinită pe „înțelepciunea oamenilor”, ci să stea „în puterea lui Dumnezeu” (v. 5).

f. „Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o”

Știind foarte bine că înțelepciunea omenească era în general dominată de „intuiție și experiență empirică”, Sfântul Apostol Pavel socotește că aceasta se va prăbuși prin „mândria sa”, fiind neplăcută înaintea lui Dumnezeu: „*Căci scris este: Pierde-voi înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați voi nimici-o*” (cf. I Cor. 1, 19). Este vorba despre păcatul „autosuficienței” raționale, pe care îl dezice de asemenea și profetul Isaia în Vechiul Testament, citat aici de Sfântul Apostol Pavel (cf. Isaia 29, 14: „*De aceea voi face pentru poporul acesta minuni fără seamăn. Înțelepciunea celor înțelepți se va pierde și istețimea celor isteți va pieri*”). „În comedia greacă, eroul pretindea că este prost, dar în cele din urmă se dovedea înțelept; în contrast cu acest erou era nebunul care pretindea că este înțelept și căuta să obțină aprecierile aferente succesului unui înțelept, dar nu se alegea cu nimic. Platon spunea că înțelepciunea omenească este fără valoare, iar oamenii ar trebui să caute în schimb înțelepciunea lui Dumnezeu”.⁵

În mod antagonic, urmând spiritului practic, iudeii respectau înțelepciunea divină, însă arare ori erau în stare să o accepte ca personificare. Pe de altă parte, grecii acordau înțelepciunii respectul cuvenit prin practica desăvârșită a filosofiei și retoricii. Sfântul Apostol Pavel nu are însă încredere „într-o astfel de retorică (cf. I Cor. 1, 17, 20; 2, 1, 4-5) și probabil nici într-o filosofie lumească (cf. I Cor. 1, 21; 2, 7-8; Coloseni 2, 8)”. Cu toate acestea, el critică retorica folosindu-se de elementele retoricii, „așa încât criticii lui să le poată recunoaște, inclusiv antiteza (cf. I Cor. 1, 18); patru întrebări retorice cu tripla repetiție „unde este ...?” (I Cor. 1, 20) și oximoroane surprinzător de paradoxale”, reies din această pledoarie a sa pentru „înțelepciunea dumnezeiască”: „*Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea n-a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propovăduirii. Fiindcă și iudeii cer semne, iar elinii caută înțelepciune, Însă noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie*”.

⁵ CRAIG S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, traducere de: Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timea Pop, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020, p. 560.

g. Despre „înțelept” și „înțelepciune”

Scriptura Noului Testament vorbește de asemenea și despre cel „înțelept” (gr. *sofos* – σοφος). Explicațiile de dicționar ne arată de asemenea o moștenire practică a substantivului adjectivizat, definind în genere: 1) o persoană „îndemânatică în lucrul manual, un expert”, „inteligent” (cf. Ieșire 28, 3); 2) „bărbat înțelept, priceput și încercat” (cf. Deut. 1, 13). De unde și verbul „a înțelepți”: „Domnul înțelepțește orbii...” (cf. Ps. 145, 8).⁶

În însemnările Noului Testament atributul de „înțelept” este adecvat numai acelor persoane care au primit „în mod milostiv” înțelepciune de la Dumnezeu: Solomon (cf. Mt. 12, 42; Lc. 11, 31); Ștefan (Fapte 6, 10), Pavel (2 Pt. 3, 15), Iosif (Fapte 7, 10). Darul înțelepciunii este de asemenea primit de Sfinții Apostoli de la Mântuitorul Hristos, ca suport în lucrarea misionară pe care urmau să o împlinească: „*Puneți deci în inimile voastre să nu gândiți de mai înainte ce veți răspunde; Căci Eu vă voi da gură și înțelepciune, căreia nu-i vor putea sta împotrivă, nici să-i răspundă toți potrivnicii voștri*” (Lc. 21, 14-15). De la **atributul înțelepciunii ca resort apologetic**, prezent în lucrarea misionară apostolică, Noul Testament ne vorbește despre **înțelepciunea ca înțelepciune**, necesară înțelegerii tainelor dumnezeiești: „*Și de este cineva din voi lipsit de înțelepciune, să o ceară de la Dumnezeu, Cel ce dă tuturor fără deosebire și fără înfruntare; și i se va da*” (Iacob 1, 5).

„**Înțelepciunea lui Dumnezeu**” se descoperă foarte clar actul de răscumpărare, împlinit de Mântuitorul Hristos pe Cruce. Sfântul Apostol Pavel rămâne uimit înaintea acestei lucrări dumnezeiești mântuitoare, exclamând: „*O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necercetate judecățile Lui și cât sunt de nepătrunse căile Lui!*” (Rm. 11, 33). Folosindu-se de mijloacele clasice, consacrate de retorica păgână, Sfântul Apostol Pavel își încheie apoteotic discursul destinat romanilor despre „înțelepciunea dumnezeiască”, realizând o adevărată „doxologie” a acesteia. Structurat pe întrebări retorice, discursul Sfântului Apostol Pavel despre „înțelepciunea dumnezeiască” din Epistola sa „cătore Romani” își propune și reușește să identifice adevărata sursă a „înțelepciunii”, „Înțelepciunea personificată”, care nu este în altă parte decât Dumnezeu: „*Căci cine a cunoscut gândul Domnului sau cine a fost sfetnicul Lui? Sau cine mai înainte I-a dat Lui și va lua înapoi de la El? Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate*” (v. 34-36). Acest aspect era într-adevăr bine cunoscut și filosofilor stoici, care „credeau că Dumnezeu controlează toate lucrurile și că toate lucrurile vor fi decise de El în final”. Cu toate acestea, excursul Sfântului

⁶ T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Petters, London-Paris-Walpole, MA, 2009, p. 628-629.

Apostol Pavel din Romani 11, 33-36 demonstrează foarte clar că „Dumnezeu este Sursa și Diriguitorul istoriei umane și toate lucrurile – chiar și alegerile rele ale oamenilor păcătoși – în final Îl vor glorifica pe El și justetea înțelepciunii Sale. Filosofii făceau deosebire între diferite niveluri de cauzalitate cu termeni ca «de la», «prin» și «pentru»; toate nivelurile se aplică aici”.⁷

Trecând dincolo de logica discreționară și disipată a lumii, Sfântul Apostol Pavel ne arată că Adevărul poate fi accesat în primul rând apelând la credință. Numai în virtutea acestei „paradigmei apologetice”, cei din vechime „au dat buna lor mărturie”, ajungând la „încredințarea celor nădăjduite (și) dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evr. 11, 1-2).

⁷ CRAIG S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, p. 543.

POSTFAȚĂ: Despre teologie ca filosofie

Orice sistem filosofic este un sistem de gândire de către, pentru și - sub o formă sau alta - având în centrul său omul. Ne-o arată, printre alții, chiar Immanuel Kant, prin cele patru întrebări esențiale: *Ce pot să știu?*, *Ce trebuie să fac?*, *Ce pot să sper?*, *Ce este omul?*, la care potențialele răspunsuri ar putea fi oferite, în ordine, de metafizică, de morală, de religie și de antropologie.

Orice sistem religios este și *el* tot un sistem de gândire, în sensul în care raportează problematica umanului la cea a divinului și analizează raportul în care omul se află (și, deci, relaționează) cu Dumnezeu, în sensul de chintesență, de ființare omnipotentă, omniscientă și omniprezentă. Filosofia și teologia sunt deci surori, în sensul în care filosofia ne arată (și ne învață !) dragostea de înțelepciune, în timp ce teologia ne învață (și ne arată !) drumul care ar trebui să ne dezvăluie dragostea de/către Dumnezeu.

Indiferent de sistemul filosofic sau de cel religios la care ne raportăm, ambele domenii ale cunoașterii ne relevă raportul omului cu sine, mai întâi prin prisma rațiunii (filosofia), iar mai apoi prin prisma credinței (teologia).¹ A crede nu exclude *a priori* a gândi, așa cum bine ne-o arată Nicolae Steinhard; ci din contră, a crede este potențat de a gândi, așa cum prea bine ne-o dezvăluie Descartes, care urmează un traiect aparent științific în celebra sa îndoială metodică, dar sfârșește prin a recunoaște mărginirea umanului : 1. *Mă îndoiesc, deci gândesc* ; 2. *Gândesc, deci exist*; 3. *Exist, deci există Dumnezeu*.²

Omul descoperă divinitatea nu doar prin actul credinței, ci și prin cel al gândirii. Cea din urmă îndrumând-o și ajutând-o pe cea dintâi să *înțeleagă*, cu mijloacele științifice specifice fiecărei epoci, atât *prezența* cât și *concretețea* dumnezeirii. Cunoașterea - care dă filosofia - și credința - care dă teologia - stau ambele mărturie umanului care produce (și *se produce*) prin elementul gândirii, la fel de mult precum și prin cel al credinței.

O filosofie care, printre temele ei majore, nu ridică și problema

¹ Să nu ne amăgim considerând că, în teologie, *logosul* se produce doar pentru raportarea la *teos*; în definitiv, omul caută în divinitate întocmai « *chipul și asemănarea Sa* », adică ceea ce și divinitatea caută în om. Căutându-l pe Dumnezeu, omul se regăsește pe sine, poate în cel mai pur înțeles steinhardtian (*Prin alții spre sine*).

² *Dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum; sum ergo Deus est.*

divinității, este doar o formă stearpă de gândire, în timp ce o teologie care exclude - printr-un prea vehement „*Crede și nu cerceta!*” - rolul curiozității minții umane, își îndepărtează singură potențialii credincioși.

Tocmai de aceea lucrarea autorului este binevenită într-o lume care *crede* din ce în ce mai puțin și care *cercetează* într-o și mai mică măsură.

Cu modestia care îi vine atât de bine înțeleptului, precum și credinciosului, autorul își vede lucrarea ca pe niște „simple note de curs” destinate studenților masteranzi. Însă demersul domniei sale se constituie în mult mai mult decât atât, fiind o bineplăcută „**împăcare**” **a Teologiei cu Filosofia** și constituind fericitul loc în care două dintre domeniile capitale ale vieții umane nu doar că sunt tangente, dar devin tangibile și se solidifică printr-o întrepătrundere reciprocă ce le crește și mai mult valoarea individuală.

Lucrarea depășește granițele unor simple note de curs (fie ele destinate chiar și studenților masteranzi) nu doar prin amploarea ei (s-ar fi putut cu ușurință încadra ca temă de cercetare doctorală!), ci și prin bogatul aparat critic. Ideile complexe, pe cât de fin prezentate, pe atât de dificile ale filosofiei, se regăsesc în fluiditatea și aplombul cu care gândirea este folosită pentru a oferi și mai mult sârg credinței.

Pentru o înțelegere mai ușoară a lucrării, autorul a optat pentru o construcție istorică a ideilor de *Bine*, de *Frumos*, de *Adevăr*, pornind în anevoiosul drum din Antichitatea greacă (și o bună mărturie în acest sens ne este, în text, gândirea platoniciană care, în mod paradoxal, se poate constitui într-un soi de întemeiere pre-creștină a *Ideii Binelui*, cea mai înaltă și mai frumoasă dintre idei), continuând cu *Existențialismul creștin*, în varianta sa universală, precum și în cea estică, sau aplecându-se asupra unor autori precum Soloviev sau Bulgakov.

Lui Dostoievski autorul îi dedică un capitol aparte, în sensul în care reușește să ni-l dezvăluie *nu doar* pe scriitorul Dostoievski ci, mai cu seamă, pe credinciosul (în Dumnezeu, dar și în natura umană) care a stat *la baza* scriitorului, adică pe omul Feodor Mihailovici Dostoievski.

Prin lucrarea de față, *autorul transformă sfinții în filosofi* (prin analiza pertinentă pe care o face asupra lucrării și operelor acestora), filosofii - în martiri, iar martirii devin, într-o plăcută ciclicitate, sfinții Bisericii creștine.

Intuind prea bine că religia și știința pot (și, am zice noi, trebuie) „sta la aceeași masă”, autorul întrevede posibilitatea unui dialog între rațiune și credință, atât de necesar omului zilelor noastre.

Partea a treia a lucrării de față punctează, într-un mod inspirat și profund, sensul ontologic al umanului din perspectiva teologiei, dar și a filosofiei române: sacralitatea ființării umane nu poate fi pusă la

îndoială; ea transcende orice alt tip de valori spirituale și raționale.

Cu răbdare și acribie, autorul reușește să medieze un fals conflict între teologie și filosofie și să ne arate că, în fapt, acestea „vorbec aceeași limbă” - cea de dinaintea Turnului Babel. Acest lucru face posibilă, printr-un soi de „credință rațională”,³ înfăptuirea oricărui miracol, în spiritul și litera biblică: „*De poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede*” (Marcu 9, 23). Dar mărturisirea credinței de la om către Dumnezeu său, este un act de o covârșitoare sinceritate, de o dăruire și o vulnerabilitate maxime, capabile să transforme această trăire a abandonării totale întru dumnezeire într-un act cathartic, căci ce poate fi mai sincer (și totodată mai rațional) decât acest strigăt al ființei în căutare de Dumnezeu și, implicit, în căutare de sine: „*Cred, Doamne! Ajută necredinței mele!*” (Marcu 9, 24).

**Lect. Univ. Dr. MĂDĂLIN-SAVU TICU,
Universitatea din Craiova,
Facultatea de Drept și Științe Administrative**

³ Aparent, expresia pe care o folosim ar putea constitui un oximoron, dar aceasta numai aparent, pentru un ochi neavizat.

BIBLIOGRAFIE:

- Biblia* sau *Sfânta Scriptură*, cu binecuvântarea Sfântului Sinod al BOR, Ed. IBMBOR, București, 2012.
- A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich, Second Edition, London, 1958.
- ALFEYEV, ILARION, *Taina credinței. Introducere în teologia dogmatică ortodoxă*, traducere din franceză de Felicia Dumas, Ed. Doxologia, Iași, 2014.
- ANDREI, PETRE, *Prelegeri de Istorie a filosofiei de la Kant la Schopenhauer*, Ed. Polirom, Iași, 1997.
- ANDRONIKOF, CONSTANTIN, *La theantropie dans la pensée de Soloviev*, en NICEP, 1978-1979.
- ANGELESCU, Dr. CONSTANTIN, *Nicolae C. Paulescu omul și opera sa medicală*, Ed. Vreamea, București, 2009.
- ANNAS, JULIA, *Filosofie antică. O foarte scurtă introducere*, traducere din limba engleză: Alexandru Bumbaș, Ed. Litera, București, 2020.
- ANTONOPOULOS, Arhim. NECTARIE, *Sfântul Arhiepiscop Luca 1877-1961 – Chirurgul fără de arginți*, trad. Cristian Spătăreanu, Ed. Biserica Ortodoxă/Egumenița, Galați, 1998.
- ANTONOPOULOS, Arhim. NECTARIE, starețul Mănăstirii Sagmata, *Sfântul Luca al Crimeii – minunile contemporane*, traducere din neogreacă de Pr. Dr. Ciprian-Ioan Stanciu, Ed. Sofia, București, 2012.
- Apologetica Ortodoxă*, vol. 2, *Dialogul cu științele contemporane*, coordonator: ADRIAN LEMENI, Diac. sorin Mihalache, Pr. RĂZVAN IONESCU, Pr. CRISTINEL IOJA, Ed. Basilica, București, 2014.
- APOSTOLACHE, Pr. dr. IONIȚĂ, *Apologetica Bisericii Primare*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2021.
- APOSTOLACHE, Pr. Dr. IONIȚĂ, *Apologetica Ortodoxă – mărturisire și apostolat*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2017.
- APOSTOLACHE, Pr. Dr. IONIȚĂ, *Teologi daco-romani de seamă în Cetatea Eternă. Lucrarea mărturisitoare a sfinților: Ioan Cassian, Dionisie Exiguul și Ioan Maxențiu*, ediție bilingvă, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2018.
- ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, Editura Humanitas, București, 2001.

- AYALA, FRANCISCO, „Darwin’s Greatest Discovery”, în rev. *American Scholar*, 2006.
- BACALI, MIHAELA, *Lucian Blaga. Amiciții și inamiciții*, Ed. Ars Docenti, București, 2015.
- BANERJEE, MARIA NĚMCOVÁ, *Nikolai Berdiaev and Spiritual Freedom*, in “Modern Age”, Summer 2004.
- BĂJĂU, CONSTANTIN, „Cunoașterea lui Dumnezeu la Tertulian și Lactanțiu”, în Rev. *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-6, 1997.
- BĂNCILĂ, VASILE, *Lucian Blaga, energie românească*, ediție îngrijită de Ileana Băncilă, Ed. Marineasa, Timișoara, 1995.
- BĂNCILĂ, VASILE, *Nae Ionescu, un cavaler prestant al spiritului*, ediție îngrijită de Dora Mezdrea, Ed. Icon, Cluj-Napoca, 2011.
- BEJAN, Pr. DIMITRIE, *Vifornița cea mare*, Ed. Ileana, București, 2013.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Adevăr și revelație. Prologomene la critica revelației*, traducere, note și postfață de Ilie Gyurcsik, Editura de Vest, Timișoara, 1993.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Cunoașterea de sine. Exercițiu de autobiografie filosofică*, traducere din rusă de Inna Cristea, Ed. Humanitas, București, 1998.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală*, traducere de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2004.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Filosofia lui Dostoievski*, traducere din limba rusă de Radu Părpăuță, Ed. Institutul European, Iași, 1992.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Sensul creației. Încercare de îndreptare a omului*, traducere de Anca Oroveanu, prefață, cronologie și bibliografie de Andrei Pleșu, Ed. Humanitas, București, 1992.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Sensul istoriei*, traducere de Radu Părpăuță, Ed. Polirom, București, 2003.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, traducere de Stelian Lăcătuș, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Paideia, București, 2009.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, traducere de Stelian Lăcătuș, postfață de Gheorghe Vlăduțescu, Ed. Paideia, București, 1996.
- BERDIAEV, NIKOLAI, *Un nou Ev Mediu*, traducere de Maria Vartic, Ed. Paideia, București, 2016.
- BESANCON, ALAIN, *Sfânta Rusie*, traducere din franceză de Vlad Russo, Ed. Humanitas, București, 2012.
- BIEMEL, WALTER, *Heidegger*, traducere de Thomas Kleininger, Ed. Humanitas, București, 1996.
- BLAGA, LUCIAN, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase, Ed. Minerva, București, 1983.

- BLAGA, LUCIAN, *Religie și spirit*, Ed. Dacia Traiană, Sibiu, 1942.
- BLAGA, LUCIAN, *Trilogia culturii*, „Spațiul mioritic”, Ed. Humanitas, București, 2018.
- BOBOC, ALEXANDRU, *Cultură și conștiință istorică. Prologomene la o reconstrucție modernă în filosofia culturii*, Ed. Tribuna, Cluj-Napoca, 2018.
- BOLDIȘOR, ADRIAN, „Maestru și discipol: de la Nae Ionescu la Mircea Eliade”, în *Revista „Tabor”*, nr. 6/septembrie 2010.
- BOLDIȘOR, Lect. Dr. ADRIAN, „Fenomenul religios între filosofie și teologie”, în *Revista Teologică*, nr. 95/2013.
- BRUNNER, EMIL, *Temeiurile credinței creștine*, traducere și note de Ovidiu Cristian Nedu, Ed. Herald, București, 2009.
- BULGAKOV, SERGHEI, *L’Echelle de Jacob*, Paris, 1929.
- BULGAKOV, SERGHEI, *Ortodoxia*, traducere Nicolae Grosu, Ed. Paideia, București, 1997.
- BUTLER-BOWDON, TOM, *Filosofie. Sinteza celor mai impoprtante 50 de cărți despre ființă, adevăr și înțeles*, traducere din limba engleză de Alexandru Bumbaș, Ed. Litera, București, 2019.
- CHRISTI, AURA, *Dostoievski – Nietzsche. Elogiul suferinței*, ediția a II-a, Ed. Ideea Europeană, București, 2017.
- CIORNEA, CARMEN, *Chipul Rugului Aprins*, Ed. Eikon, București, 2015.
- COMAN, Pr. IOAN G., *Probleme de filosofie și literatură patristică*, Ed. IBMBOR, București, 1995.
- CORDONEANU, ION, *În dialog. Studii de filosofie creștină, teologie politică și istoria religiei*, Ed. Eikon, 2015.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Amintiri despre Gândirea*, Ed. Floare Albă de Colț, București, 2016.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Cursurile de mistică. I. Teologie mistică. II. Mistică germană*, studiu introductiv și ediție de diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2010.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Dostoievski și creștinismul rus*, Ed. Arhidiecezană Cluj/Anastasia, 1998.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Iisus în țara mea*, ediție îngrijită de Florin Duțu, Ed. Floare Albă de Colț, București, 2017.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Ortodoxie și etnocrație*, cu o anexă: *Programul statului etnocratic*, studiu introductiv, îngrijire ediție și note Constantin Schifirneț, Ed. Albatros, București, 1997.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Puncte cardinale în haos*, Ed. Timpul, Iași, 1996.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Teologie și filosofie. Publicistică (1922-1944)*, ediție critică, text stabilit, cronobiografie, note și bibliografie de Dr. Adrian Michiduță, Ed. Aius, Craiova, 2010.
- CRAINIC, NICHIFOR, *Zile albe, zile negre. Memorii*, Casa Editorială „Gândirea”, București, 1991.

- CRĂCIUN, Acad. VICTOR, „*Credința zugrăvește icoanele-n biserică*” sau *Interpretul unui crez eminescian*, Postfață la Tudor Nedelcea, *Eminescu și cugetarea sacră*, ediția a II-a.
- CRISTEA, VALERIU, *Tânărul Dostoievski*, Ed. Cartea Românească, 1971.
- CUVIOSUL SILUAN ATHONITUL, *Între iadul deznădejzii și iadul smereniei. Însemnări duhovnicești*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., ediția a IV-a revizuită, Ed. Deisis, Sibiu, 2001.
- DAMICK, ANDREW STEPHEN, *Ortodoxie și false credințe. Cum să află calea către Hristos*, traducere din limba engleză și note de Dragoș Dâscă și pr. Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2022.
- DANȚIȘ, GABRIELA, *Scriitori străini*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
- DIACONU, FLORICA, *Filosofia românească. Studii și articole*, Ed. Alma, Craiova, 2008.
- Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. 13 B, 2183
- Dicționar biblic*, traducători: Livius Percy, John Tipei, editor: Doris Laurențiu, Ed. Cartea Creștină, Oradea, 2015.
- Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, editor Daniel G. Reid, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2008.
- Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare*, ediția a III-a, crestomație, note și tablou bio-bibliografic de Răzvan Codrescu, cu postfață de părintele Galeriu, Ed. Christiana, București, 2019.
- DOSTOIEVSKI, F.M., *Frații Karamazov*, roman în patru părți și epilog, traducere și note de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Ed. Polirom, 2011.
- DOSTOIEVSKI, F.M., *Frații Karamazov*, trad. din rusă de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă, Ed. Pentru Literatură Universală, București, 1965.
- DRÎMBA, OVIDIU, *Filosofia lui Lucian Blaga*, Casa de editură Excelsior, București, 1995.
- DURANT, WILL, *Povestea Filosofiei. Viețile și ideile celor mai importanți filosofi occidentali*, traducere din limba engleză de Doru Căstăian, Ed. Herald, București, 2019.
- DVORNIK, FRANCISCK, *Les Legendes de Constantin et de Methode vues des byzances*, Commissionnaire „Orbis”, Prague, 1933.
- EMINESCU, MIHAI, „Dacă-am pregetat ...”, în *Opere*, vol. XII, Ed. Academiei, București, 1985.
- EMINESCU, MIHAI, în „*Timpul*”, V, nr. 199, 6/18 septembrie 1880.
- EMINESCU, MIHAI, *Opere*, vol. VIII, Ed. Academiei, București, 1988.
- EMINESCU, MIHAI, *Texte esențiale*, selecție și prefață de Tudor Nedelcea, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1997.

- EMINESCU, *Opera Esențială*, cu zece comentarii de Constantin Noica și Emil Cioran, ediție și prefață de Constantin Barbu, Ed. Oltenia/Dionysos, s.a.
- EVDOKIMOV, PAUL, *Hristos în gândirea rusă*, traducere de Pr. Ion Buga, Ed. Symbol, București, 2001.
- FANU; DUȚULESCU, AL., *Dicționarul Filosofiei (înțelesurile a 1300 de termeni)*, Ed. Scrisul Românesc, Craiova, 1945.
- FARAGO, FRANCE, *Istoria filosofiei*, vol. III, Triumful rațiunii.
- FLORENSKI, PAVEL, *Iconostasul*, traducere și cronologie de Boris Buzilă, Ed. Anastasia, București, 1994.
- FLORENSKI, PAVEL, *Stâlpul și temelie adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, traducere de Emil Iordache, Pr. Iulian Friptu și Pr. Dimitrie Popescu, studiu introductiv diac. Ioan Ică I, jr., Ed. Polirom, 1999.
- FLORIAN, MIRCEA, *Filosofia Românească*, Publicistică, II, 1915-1959, ediție critică, text stabilit, studiu introductiv, note și comentarii de Adrian Michiduță, Ed. Aius, Craiova, 2005.
- FLORIAN, MIRCEA, *Îndrumare în filosofie*, Ed. Științifică, București, 1992.
- FLOROVSKY, GEORGES, „*The ways of Russian theology*”, în *Aspects of Church History (Collected Works of Georges Florovsky, 4)*, Belmont, Nordland.
- FRANK, S., *V. Solovyev Anthology*, Londra, 1950.
- GALERIU, Pr. C., *În loc de postfață: „Nicolae C. Paulescu – cel mai mare interpret științific al Divinității”*, în lucrarea *Apologii contemporane: Doctorul Nicolae C. Paulescu sau știința mărturisitoare*, ediția a III-a, Ed. Christiana, București, 2009.
- GAVRILYUK, PAUL L., *Georges Florovsky și renașterea religioasă rusă*, traducere din limba engleză Adela Lungu, Ed. Doxologia, Iași, 2014.
- GEORGES FLOROVSKI, *Căile teologiei ruse*, partea a II-a, editor Richard S. Haugh, ediție electronică.
- HADOT, PIERRE, *Exerciții de spiritualitate și filosofie antică*, traducere din limba franceză de Pr. Constantin Junga, postfață de Ierom. Agapie Corbu, Ed. Sf. Nectarie, 2005.
- HANGA, VLADIMIR, *Principiile dreptului Privat Roman*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1989.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Werke în 20 Baden*, Frankfurt A. M., 1970.
- HEGEL, *Philosophie de la Religion*, trad. fr. Vera, T. I.
- HEIDEGGER, M., *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Timp și ființă*, traducere din germană de Dorin Tîlincă și Mircea Arman, Ed. Jurnalul Literar, București, 1995.

- HOUGHT, JOHN, *Știință și religie. De la conflict la dialog*, ediția XXI, Ed. Eonul Dogmatic, București, 2002.
- IANOȘI, ION, *Dostoievski – Tragedia subteranei; Dostoievski și Tolstoi. Poveste cu doi necunoscuți*, Ed. Universității, București, 2000.
- ICĂ, IOAN I. jr., „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident și în Europa de azi”, în vol. *Gândirea socială a Bisericii*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- Ion Ianoși – 80*, ediție îngrijită de Aura Christi și Alexandru Ștefănescu, București, Editura EuroPress Group, 2008.
- Ion Ianoși. O viață de cărturar*, ediție îngrijită de Vasile Morar, București, Editura ALL, 1998; *Estetică și moralitate: Omagiu profesorului Ion Ianoși la 70 de ani de viață (culegere de studii și profil spiritual)*, București, Editura Crater, 1998.
- IONESCU, NAE, *Curs de filosofie a religiei (1924-1925)*, postfață de Mircea Vulcănescu, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Eminescu, București, 1998.
- IONESCU, NAE, *Curs de istoria a logicii*, îngrijirea ediției de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1993.
- IONESCU, NAE, *Curs de istorie a metafizicii*, introducerea ediției de Ștefan Voiculescu, îngrijirea ediției de Marin Diaconu și Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București, 1996.
- IONESCU, NAE, *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice: 1. Cunoașterea imediată, 2. Cunoașterea mediată*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Ed. Humanitas, București, 1991.
- IONESCU, NAE, *Individul religios. Prelegeri de filosofia religiei*, ediție revizuită și adăugită, Ed. Cartex.
- IONESCU, NAE, *Îndreptar Ortodox*, Ed. Criterion, București, 2001.
- IONESCU, NAE, *Între ziaristică și filosofie. Texte publicate în Ziarul Cuvântul (15 august 1926 – 26 martie 1938)*, Ed. Timpul, Iași, 1996.
- IONESCU, NAE, *Misticism, fals misticism și ortodoxie*, în „Predania”, an I, nr. 3, 15 martie 1937.
- IONESCU, NAE, *Roza vânturilor*, Ed. Rora Vânturilor, București, 1990.
- IONESCU, NAE, *Teologia. Integrala publicisticii religioase*, ediție, introducere și note de Dora Mezdrea, Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
- IONESCU, Pr. RĂZVAN ANDREI, *Teologie Ortodoxă și Știință: conflict, indiferență, integrare sau dialog? Care să fie atitudinea noastră față de știință?*, Ed. Doxologia, Iași, 2015.
- IORGA, NICOLAE, „Un învățat: D-rul Nicolae Paulescu”, în *Neamul Românesc*, iunie 1931; Idem, *Oameni cari au fost*, vol. III. *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, „De la Kant până la evoluționismul englez”, Societatea Română de Filosofie, București, 1938.

- Istoria Filosofiei. Trimful rațiunii*, vol. 3, coord. Jacqueline Russ, traducere de Laurian Kerestes, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.
- IVLAMPIE, IVAN, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Ed. Eikon, București, 2015.
- JAKIM, BORIS, *Introducere la Sergius Bulgakov, The Lamb of God*, tradusă de Boris Jakim, William Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K., 2008.
- JENKINS, SIMON, *Scurtă istorie a Europei. De la Pericle la Putin*, traducere din limba engleză de Anca Simitopol și Alexandru Racu, Ed. Litera, București, 2019.
- KEENER, CRAIG S., *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, traducere de: Silviu Tatu, Raluca Mirăuță, Teofil Stanciu, Luca Crețan, Dorin Axente, Timea Pop, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2020.
- KIERKEGAARD, SOREN, *Opere III. Trei discursuri la ocazii imaginare*, traducere din daneză de Anca-Stanca Tabarasi, Ed. Humanitas, București, 2011.
- KNIAZEFF, A., *L'Institute Saint-Serge. De l'Academie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, în *Le Point Theologique*, nr. 14/1974.
- KREYCHE, GERALD F., *The Impact of Existentialism on Christian Thought*, în „Periodical Archive Online”, nr. 1/1965.
- KREZEMIEN, WIKTORIA, *L'influence de Soloviev sur la pensée philosophique et religieuse russe du debut du XXe siecle*, en „Nouvelles de L'Institut Catholique de Paris” (NICP), Colloque Vladimir Soloviev, 1978-1979.
- KUHN, HELMUT, *Existentialism – Christian and anti-christian*, in „Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy”, vol. 127, nr. 1/2016.
- LAMBERT, DOMINIQUE, *Sciences et theologie – les figures d'un dialogue*, Ed. Lessius, Bruxelles, 1999.
- LEMENI, ADRIAN; IONESCU, Pr. RĂZVAN, *Teologie ortodoxă și știință. Repere pentru dialog*, ed. a II-a, revizuită și adăugită, Ed. IBMBOR, București, 2007.
- LIKODIS, JAMES, *Vladimir Soloviev (The Russian Newman) and Christian Politics and Ecumenism*, in “The Catholic Social Science Review”, nr. 16/2011.
- LORENZ, KONRAD, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, traducere din germană de Vasile V. Poenaru, Ed. Humanitas, București, 2017.
- LOSSKY, VLADIMIR, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, prefață de Pr. Prof. D. Gh. Popescu, Ed. Enciclopedică, București, 1993.
- LOUDOVIKOS, Pr. NICOLAE, *Istoria teologică a filosofiei antice grecești*, Tesalonic, 2003.

- LOURIE, OSSIP, *La philosophie russe contemporaine*, Paris, 1902.
- LOUTH, ANDREW, *Gânditori Ortodocși Moderni. De la Filocalie până în prezent*, traducere din limba engleză de Justin A. Mihoc, Cristian Untea și Lucian Filip, Ed. Doxologia, Iași, 2017.
- MANOILESCU, ANCA, *Modelul Antim, modelul Părtiniș. Cercuri de studiu și prietenie spirituală*, Ed. Humanitas, 2015.
- MASARYK, TOMÁŠ GARRIGUE, *The Spirit of Russia. Studies in History, Literature and Philosophy*, translated from the German original by Eden and Cedar Paul, vol. I, London.
- MASCHIO, E.A. DAL, *Platon. Adevărul este în altă parte*, Ed. Litera, București, 2020.
- Mărturisirea de Credință locul și rolul ei în tradiția Bisericii Ortodoxe. Relația dintre teologia academică și teologia doxologică*, Ed. Doxologia, București, 2013.
- MCBRIDE, WILLIAM L., *Existentialism*, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, Robert Audi (ed.), Cambridge University Press, 1999.
- MEYENDORFF, JOHN, *Saint Gregorie Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959, p. 105.
- MICHIDUȚĂ, ADRIAN, *Pagini despre filosofia românească*, Ed. Aius, Craiova, 2014.
- Minunile Sfântului Serafim de Sarov. Din însemnările călugărilor Mănăstirii Sarov*, ed. a II-a, traducere din limba rusă de Oxana Toporcean, Ed. Sofia, București, 2006.
- MIRONESCU, ALEXANDRU, *Admirabila tăcere. Jurnal (1 iulie 1967 – 29 septembrie 1968)*, Ed. Eikon, București, 2016.
- MIRONESCU, ALEXANDRU, *Calea inimii. Eseuri în duhul Rugului Aprins*, Ed. Humanitas, București, 2019.
- MIRONESCU, ALEXANDRU, *La scaunul mărturisirii*, Ed. Renasterea, Cluj-Napoca, 2015.
- MIRONESCU, ILEANA, *În preajma lui Alexandru Mironescu*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005.
- MLADIN, NICOLAE, „Hristos – viața noastră” sau *Ascetica și mistica paulină*, Ed. Deisis, 1996.
- MOORE, Arhim. LAZARUS, *Sfântul Serafim de Sarov. O biografie spirituală*, traducere de prof. Paul Bălan, Ed. Agapis, București, 2002.
- MORAR, OVIDIU, *O istorie a ateismului*, prefață de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2018.
- MORARIU, Arhim. DOSOFTEI, *Sfântul Serafim de Sarov. Viața, nevoințele și învățăturile*, ediția a III-a, text îngrijit de Arhim. Ioanichie Bălan, Ed. Mănăstirii Sihăstria, 2010.
- MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Petters, London-Paris-Walpole, MA, 2009.

- MURĂRAȘU, DUMITRU, *Naționalismul lui Mihai Eminescu*, Ed. Pacifica, București, 1994.
- NEDELCEA, TUDOR, *Eminescu și cugetarea sacră*, ediția a II-a, postfață de Victor Crăciun, Fundația „Scrisul Românesc”, Craiova, 2000.
- NELLAS, PANAYOTIS, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune. Studii și articole*, traducere de pr. Prof. Ioan Ică Sr., Ed. Deisis, 2022.
- NICHOLS, AIDAN, *Light from the East. Authors and Them in Orthodox Theology*, Sheed&Ward Londra, 1995.
- NOICA, CONSTANTIN, *Interpretări la Platon*, Ed. Humanitas, București, 2019.
- NOICA, CONSTANTIN, *Pagini despre sufletul românesc*, Ed. Humanitas, București, 2014.
- NOICA, CONSTANTIN, *Povestiri despre om*, Prefață de Sorin Lavric, cu o scrisoare a lui Emil Cioran în loc de postfață, Ed. Humanitas, București, 2013.
- NOICA, CONSTANTIN, *Sentimentul românesc al ființei*, Ed. Eminescu, 1978.
- OCOLEANU, PICU, *Sophia Parthenos. Etica sofianică a vieții contemplative în pietismul german și în sofologia ortodoxă rusă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2014.
- ORNEA, ZIGU, *Sămănătorismul*, Editura Minerva, București, 1970; ed. a II-a revăzută și adăugită, Ed. Minerva, 1971; ed. a III-a revăzută, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1998.
- PATAPIEVICI, HORIA ROMAN, *De ce nu avem o piață a ideilor*, Ed. Humanitas, 2014.
- Patericul de la Optina*, traducere Cristina Florentina, Ed. Egumenița/Carte Ortodoxă, Alexandria, 2012.
- PAULESCU, Dr. NICOLAE C., *Fiziologie filosofică. Cele patru patimi și remediile lor*, Ed. Vicovia, Bacău, 2014.
- PAULESCU, NICOLAE, *Fiziologie filosofică*, vol. 1, „Instinctele sociale, patimi și conflicte, remedii morale”, text îngrijit, introducere, repere bio-bibliografice, note și comentarii de Răzvan Codrescu, Ed. Fundației Anastasia, București, 1995.
- Părintele Adrian Făgețeanu și crucea Rugului Aprins. Omagiu la un secol de la nașterea sa*, Ed. Lumea Credenței, București, 2012.
- Părinților Apostolici*, PSB 1, traducere, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1979.
- PLAGER, WOLFGANG H., „Hegelianismul de stânga – Filosofia existenței”, în *Istoria filosofiei în secolul al XIX-lea. Pozitivismul, hegelianismul de stânga, filosofia existenței, neokantianismul, filosofia vieții*, Ferdinand Fellmann (ed.), traducere de: Emil Bădici, Filotheia Boboiu, Valentin Cioveie,

- Adela Hatu, Laurian Kertesz, Ioan-Lucian Muntean, Ed. ALL, București, 2000.
- PLATON, *Dialoguri socractice*, traducere, studii introductive și note de Francisca Băltăceanu, Alexandru Cizek, Petru Creția, Marta Guțu-Maftei, Gabriel Liiceanu, Simona Noica, Constantin Noica, Manuela Popescu, Dan Slușanschi, Ed. Humanitas, București, 2019.
- PLATON, *Republica*, Cartea VI, traducere de Dumitru Vanghelis, Ed. Antet Revolution, 2012.
- PLĂMĂDEALĂ, ANTONIE, *Rugul Aprins*, Sibiu, 2002.
- POPA, IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU, *Experiența mistică a Părinților Orientali*, vol. I, Ed. Anastasia, București, 2005.
- POPA, IPS Prof. Univ. Dr. IRINEU, *Iisus Hristos este Același, ieri și azi și în veac*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.
- POPESCU, Pr. Prof. Acad. Dr. DUMITRU, *Apologetica rațional-duhovnicească a Ortodoxiei*, Ed. Cartea Ortodoxă, Alexandria, 2009.
- POPESCU, Pr. prof. dr. DUMITRU, *Teologie și cultură*, Ed. IBMBOR, București, 1993.
- POPESCU, Pr. Prof. DUMITRU, „Știința în contextul teologiei apusene și al celei răsăritene”, în vol. *Știință și teologie. Preliminarii pentru dialog*, coord. Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Ed. Eonul Dogmatic, București, 2001.
- POPESCU, Pr. Prof. DUMITRU, *Iisus Hristos Pantocrator*, Ed. IBMBOR, București, 2005.
- PREDA, RADU; VICOVAN, ION (editori), *Martiriu și memorie din România comunistă. Acta Simpozionului Internațional „Dumitru Stăniloae” 2017*, Ed. Polirom, Iași, 2020.
- PUPĂZĂ, Pr. DANIEL, *Taina Frumosului și Binelui după Sfântul Dionisie Areopagitul*, Ed. Nemira, București, 2014.
- REALE, GIOVANNI, *Istoria Filosofiei Antice*, Vol. III: *Platon și Academia antică*, traducere din limba italiană de Mihai Sârbu, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2009.
- RUNES, DAGOBERT D (ed.), *Dictionary of Philosophy*, 15th Edition, Revised, Philosophical Library, New York, 1960.
- RUS, Prof. Dr. REMUS, „Spre o teologie a religiilor în viziunea Pr. Prof. D. Stăniloae”, în volumul: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Volum tipărit cu Editura și tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.
- RUSS, JACQUELINE, *Istoria filosofiei. 1. Gândirile fondatoare*, Traducere de Dan-Cristian Cârciumar, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2000.

- SAVIN, IOAN GH., *Apologetica*, vol. I, ediție îngrijită de Radu Diac, Ed. Anastasia, București, 2002.
- SAVIN, IOAN GH., *Curs de apologetică*, vol. I, Partea introductivă, Tipografia Fântâna Darurilor, București, 1935.
- SAVIN, IOAN GH., *Iconoclaști și apostoli contemporani*, Ed. Anastasia, București, 1995.
- Sbornicul. Culegere despre rugăciunea lui Iisus*, în Izvoare Duhovnicești, vol. II, lucrarea Mănăstirii Valaam, Serdobol, 1938, publicată de Episcopia Ortodoxă de Alba Iulia, 1993.
- SCHMEMANN, ALEXANDER, *O istorie a Bisericii de Răsărit*, traducere din limba engleză și prefață de pr. Vasile Gavrilă, Ed. Sofia, București, 2003.
- SCRIMA, ANDRÉ, *Timpu Rugului Aprins*, Ed. Humanitas, București, 2012.
- SF. FILARET, Mitropolitul Moscovei, *Catehismul Ortodox*, traducere din rusă de Gheorghită Ciocoi, Ed. Sofia/Cartea Ortodoxă, București/Alexandria, 2007.
- SF. GRIGORIE PALAMAS, *Theofanes*, PG 150, 937D.
- SF. IOAN DE KRONSTADT, *Adevărurile în care cred*, ediția a II-a, traducere din limba rusă de Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, București, 2018.
- SF. IOAN DE KRONSTADT, *Liturghia – cerul pe pământ. Cugetări mistice despre Biserică și cultul ortodox*, ediția a II-a, traducere Boris Buzilă, Ed. Deisis, Sibiu 2002.
- SF. IOAN DE KRONSTADT, *O viață în Hristos – sfaturi pentru omul contemporan*, traducere din limba rusă de Denis Chiriac, Ed. Doxologia, Iași, 2019.
- SF. IOAN DE KRONSTADT, *Viața mea în Hristos*, în românește de Boris Buzilă, Ed. Sofia, București, 2005.
- SF. LUCA (Voino-Iasenețki) Arhiepiscopul Crimeei, *Puterea inimii*, Ed. Sofia, București, 2010.
- SF. LUCA al Crimeii, *Știința și religia*, traducere din limba rusă de Denis Chiriac, Ed. Doxologia, Iași, 2018.
- SF. LUCA, Arhiepiscopul Crimeei, *Am iubit pătimirea*, traducere din limba rusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Ed. Sofia, București, 2006.
- SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Răspunsuri către Talasie*, în Filocalia, vol. III, Tipografia Arhidecezană, Sibiu, 1948.
- Sf. NICOLAE CABASILA, *Despre viața în Hristos*, traducere din limba greacă și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. IBMBOR, București, 2009.
- SFÂNTUL LUCA al Crimeei, *Puterea Inimii*, ediția îngrijită de L.S. Desartovici, traducere din limba rusă de Evdochia Șavga, Ed. Sofia, București, 2010.

- SIMION, Acad. EUGEN, „Câteva precizări în cazul Paulescu”, în *Formula As*, nr. 585/2003.
- SIXMITH, MARTIN, *Rusia – un mileniu de istorie*, traducere din engleză de Eugen Popa și Justina Bandol, Ed. Humanitas, București, 2011.
- SOLOVIEV, V., *L'idee de l'humanité chez Auguste Comte*, Ouvres VIII, 1898.
- ŠPIDLÍK, TOMÁŠ, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. IV. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., studiu introductiv și postfață diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- STĂNILOAE, DUMITRU, *Poziția domnului Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Ed. Paidea, București, 1997.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. DUMITRU, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993.
- STĂNILOAE, Pr. Prof. DUMITRU, *Ortodoxie și românism*, Ed. Basilica, București, 2014.
- SURDU, ALEXANDRU, *Monumente pentru eroii culturii române*, Ed. Contemporanul, București, 2018.
- Taina Rugului Aprins – Scrieri și documente inedite*, Editura „Anastasia”, București, 1999.
- TĂNASE, Pr. NICHIFOR, „Mistica – marea ruptură în fenomenologie”, în *Filosofie și teofanie. Itinerarii în fenomenologia neo-scolastică a Edithe Stein*, coord. Tereza-Brândușa Palade și Paul-Gabriel Sandu, Ed. Galaxia Gutenberg.
- TERTULIAN, *Apologeticul XXXIX*, 7-16, în „Apologeți de limbă latină”, PSB 3, București, Ed. IBMBOR, 1981.
- The Dictionary of Philosophy*, Dagobert D. Runes (ed.), Philosophical Library, New York, s.a.
- TICU, Asist. Univ. drd. MĂDĂLIN-SAVU, „Model, mit și cunoaștere în filosofia platonice”, în *Revista de Științe Juridice*, nr. 31/2004.
- TICU, Drd. MĂDĂLIN-SAVU, „Decalogul ca fundament al Dreptului (o analiză juridică a Poruncilor Biblice)”, în *Revista de Științe Juridice (RSJ)*, nr. 3-4/2005.
- TICU, Prep. Univ. Dr. MĂDĂLIN-SAVU, „Actualitatea sofistică – eseu de filosofii juridice comparate”, în *RSJ*, nr. 3/2006
- TOMOIOAGĂ, FLORIN TOADER, *Taina chenozei în teologia ortodoxă a secolului al XX-lea*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 2013.
- TOROCZKAY, Lect. dr. CIPRIAN IULIAN; PREDĂ, Conf. dr. DANIELA, „Lumini și umbre: «paradoxul Dostoievski» sau între ateism și credința în Iisus Hristos”, în *Revista Teologică*, nr. 1/2016.
- TOUMANOFF, CYRIL, „Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea”, in „*The Catholic Historical Review*”, vol. 40, no. 4/1955.

- TUDORESCU, ION, *Ființă, Esență, Existență. Tratat de ontologie*, vol. I, Ed. Fundației „România de mâine”, București, 2002.
- TURCAN, NICOLAE, *Apologia după sfârșitul metafizicii. Teologie și fenomenologie la Jean-Luc Marion*, Ed. Eikon, București, 2016.
- ȚUȚEA, PETRE, *Reflecții asupra cunoașterii*, eduția a II-a, Ed. Eikon, 2015.
- VALLIERE, PAUL, *Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov: Orthodox Theology in a New Key*, Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing, 2000.
- VASILESCU, MARIUS, „O mănăstire de intelectuali”, în *Convorbiri literare*, nr. 10/250/2016.
- VLĂDUȚESCU, GHEORGHE, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, 2001.
- VORNICESCU, Dr. NESTOR, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Studii de Teologie Istorică – Antologie*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1998.
- VULCĂNESCU, MIRCEA, *Nae Ionescu. Așa cum l-am cunoscut*, Ed. Humanitas, București, 1992.
- VULCĂNESCU, MIRCEA, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică. Dimensiunea românească a existenței*, Cuvânt înainte de Constantin Noica, Ed. Eminescu, București, 1992.
- WILSON, E.O., *On Human Nature*, Chambridge, Harvard University Press, 1978.
- WUNDT, W., *Die Nationem und ihre Philosophie*, A. Kroner Verlag in Leipzig, 1918.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, București, 2009.
- YANNARAS, CHRISTOS, *Heidegger și Areopagitul*, traducerea de Nicolae Șerban Tanașoca, Ed. Anastasia, București, 2009.
- ZAMFIRESCU, ION, *Orizonturi filosofice. Idei, oameni, probleme de cultură*, Ed. Casa Școalelor, București, 1942.
- ZENKOVSKY, SERGE A. (ed.), *Medieval Russia's Epics, chronicles and tales*, Dutton, New York, 1963, traducere în limba română și comentarii de G. Popa-Lisseanu, Tipografia Bucovina, ed. I.E. Torouțiu, București, 1935.

Tipărit în România



Craiova, Calea Unirii, nr. 147, parter

Tel/fax: 0251/414 003; 0351/401 501

Mobil: 0722 216 508; 0741 205 715

e-mail: editurasitech@yahoo.com; office@sitech.ro