



seria

Teologie

10/2004

Volume I

ANALELE

UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>



Seria

Teologie

Vol. I

10/2004

ANALELE
UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN TIMIȘOARA

ANALELE UNIVERSITĂȚII DE VEST DIN
TIMIȘOARA
SERIA TEOLOGICĂ

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor responsabil:
Prof.univ.dr. PETRU BONA



Membri:
Prof.univ.dr. ILEANA OANCEA
Prof.univ.dr. TERESA FERRO – Universitatea din Udine
Pr.prof.univ.dr. SORIN COSMA
Pr.lect.dr. CONSTANTIN EUGEN JURCA
Pr.lect. NICOLAE MORAR

SECRETAR ȘTIINȚIFIC DE REDACȚIE:
Pr.lect.dr. Viorel Dorel CHERCIU

ADRESA REDACȚIEI:

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA
FACULTATEA DE LITERE, FILOSOFIE ȘI ISTORIE
Bd. Vasile Pârvan nr.4
300223 TIMIȘOARA
ROMÂNIA



Editura Universității de Vest

Coperta colecției: Dieter Penteliuc-Cotoșman

© Copyright, 2004, Editura Universității de Vest.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială, pe orice suport,
fără acordul scris al editurii, este interzisă.

EDITURA UNIVERSITĂȚII DE VEST
300223 — Timișoara, Bd. V. Pârvan nr. 4,
BCUT, cam. 010 B, tel./fax: 0256 494 068, int. 253

CUPRINS

CONSTANTIN JINGA,		Ghedeon – personaj? Listă de virtuți? Icoană vie? Judecători 6 într-o lectură simbolică a Bibliei	5
GAVRIL TRIFA, CLAUDIU ARIEȘAN, LUCIAN MARCU, CORNELIU MIRCEA, NICOLAE MORAR, PETRU BONA,	IOAN T.	Gnose chretienne et spiritualite Cultura clasică a simpatiei în lumea biblică The Family – Divine Paradigm Être et extase	11 25 33 41
CONSTANTIN EUGEN JURCA, NICOLAE BELEAN,		Mitul – vector trnssemnificativ Regulamentul iliric din 1777 și Biserica românească din granița bănățeană	47 63
CONSTANTIN EUGEN JURCA, NICOLAE BELEAN,		Retorica, bunica și camaradul Omileticii	69
CONSTANTIN EUGEN JURCA, NICOLAE BELEAN,		Cântarea religioasă în scrierile Sfinților Părinți	79
VIOREL CHERCIU,	DOREL	Institutul Teologic și Pedagogic din Caransebeș. Organizare și funcționare în timpul episcopului Ioan Popasu	87
RECENZII			
NICOLAE MORAR,		Andrei Pleșu, <i>Despre îngeri</i>, Editura Humanitas, București, 2003, 287 p.	97
VIOREL CHERCIU,	DOREL	Ilie Bădescu, <i>Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică</i>, Editura Valahia, București, 2002, 828 p.	101
TAMARA PETROV,		Doru Radosav, <i>Cultură și umanism în Banat. Secolul XVII</i>, Editura de Vest, Timișoara, 2003, 298 p.	105
VIOREL CHERCIU,	DOREL	Petru Bona, <i>Istorie, etnie și confesiune în Banat</i>, Editura Marineasa, Timișoara, 2004, 181 p.	111

GHEDEON – PERSONAJ? LISTĂ DE VIRTUȚI? ICOANĂ VIE? JUDECĂTORI 6 ÎNTR-O LECTURĂ SIMBOLICĂ A BIBLIEI

de Constantin JINGA

În studiul de față, vom încerca să analizăm, din perspectiva *sufletească* a literiei, un pasaj scripturistic deosebit de interesant, care dă seama, între altele, de una dintre modalitățile autorilor biblici de a alcătui exhortații parenetice și de a zugrăvi pilde memorabile de comportament moral. Este vorba despre pericopa referitoare la viteazul Ghedeon¹. După o succintă prezentare a ceea ce înțelegem, în bună tradiție patristică, prin „perspectiva *sufletească* a literiei”, vom analiza pericopa menționată în contextul reprezentării personajului central, Ghedeon, pe prima pagină a colecției medievale de xilografuri cunoscută sub titulatura de *Biblia Pauperum*² – context vrednic de luat în calcul, deoarece este unul menit să sublinieze unele dintre caracteristicile lui Ghedeon, în vederea valorificării lor în plan social imediat.

Gândirea autorilor cărților Scripturii Sfinte evoluează într-un efort neîncetat de a lărgi punctele de vedere ale cititorului, înspre orizontul metafizic, vast și generos, al celor cerești. Efortul lor sublim se confruntă, mereu și mereu, cu problemele ridicate de faptul că, cel mai adesea, „cuvântul ce exprimă adevărul” – cum frumos spunea Mihai Eminescu, este cu greu de aflat. În vorbirea de zi cu zi, cuvântul omenesc se împuținează de sens, pentru că noi, oamenii, urmărim să ne comunicăm gândurile sau dorințele cât mai clar și, de aceea, legăm cuvintele noastre de chestiuni cât mai simple, mai concrete și ușor verificabile pe cale experimentală. Iată însă că, în cazul autorilor biblici, toate acestea nu mai sunt la îndemână. Așa se face că limbajul lor, atunci când nu este unul abstract, poartă povara, dar și podoaba, totodată, a referințelor la realitatea concretă. Da, referințele la realitatea concretă, imediată, pot fi o povară, dacă înțelegem *realitatea* ca pe o mulțime a lucrurilor existente efectiv, prezente, „palpabile”, deci ca sinonim pentru lumea naturală și socială din afara conștiinței noastre³. Lucrurile „palpabile”, dimpreună cu toată lumea naturală și socială sunt prinse într-un proces de continuă schimbare, de la o generație la alta, proces care, în ultimul timp, cunoaște o accelerare fără precedent. Multe dintre lucrurile concrete prezente în discursul autorilor

¹ Judecători 6

² Cum am mai publicat un număr de studii referitoare la *Biblia Pauperum* și la prima pagină a acesteia, nu vom insista, aici, cu lămuriri suplimentare. Pentru aceasta, vezi studiile noastre: *Éléments de Théologie Mariale et Incarnationnelle dans la première page de la Biblia Pauperum*, în „Analele Universității de Vest din Timișoara”, seria teologică, vol. VIII, 2002; *Lege, har și libertate – coordonate biblice ale morălei creștine ilustrate în prima pagină a Bibliei săracilor*, în „Analele Universității de Vest din Timișoara”, seria teologică, vol. IX, 2003 -- menționăm că acest material cuprinde și o reproducere a paginii în discuție.

³ ***, *Dicționar de filosofie*, Editura Politică, București, 1978, p. 582.

biblici fie nu mai există, astăzi, fie nu mai constituie, astăzi, parte a experienței noastre zilnice. Iar acest aspect afectează inclusiv modul cum citim și înțelegem noi, astăzi, Scripturile Sfinte. Însă aceleași referințe la realitatea concretă pot fi și o podoabă, și încă una înălțătoare, câtă vreme încă credem și mărturisim, asemenea înțelepților din vechime, că *realitatea* este una cu *adevărul* și dimpreună se referă la tot ceea ce ține de substanță, Principiu prim, Idee primă, Numen – deci că îmbrățișează atât părțile „palpabile”, cât și cele metafizice ale vastului orizont în care, după cum spunea Sf. Pavel, „trăim, ne mișcăm și suntem”⁴. Dacă înțelegem realitatea în acest fel, atunci putem vedea cu ușurință cum cuvintele așternute în paginile Cărții, laolaltă cu imaginile pe care meșteșugit le animă sunt, toate, ferestre ce așteaptă să fie deschise spre perspectivele pline de lumină ale lumii întregi.

În Sfânta Scriptură, o piatră, o plantă, un animal, un obiect sau un personaj consemnate în text pot să amintească de o întâmplare trecută, să prevestească o întâmplare viitoare, să semnifice unul sau mai multe adevăruri morale sau chiar un adevăr religios – și toate acestea în același timp⁵. Marele savant creștin al veacurilor de început, Origen, pe baza antropologiei pauline enunțate la I Tesaloniceni 5:23, arăta că textul sfânt are trup, suflet și duh⁶. Comentând în a sa *Filocalie* pasajul de la Pilde 22:19-21, Origen spune următoarele: „Așadar de *trei ori* trebuie să-ți scrii în suflet *înțelesul* Sfintelor Scripturi: în primul rând, omul simplu trebuie să fie zidit din *carnea* (sau litera) Scripturii, în al doilea rând, cel ce e cu ceva mai înaintat să fie educat din *sufletul* ei, pe când, în al treilea rând, cei desăvârșiți să fie educați după cele cu care se aseamănă și de care vorbește Apostolul: *între cei desăvârșiți propovăduim: înțelepciunea [...] lui Dumnezeu în taină, pe cea ascunsă, pe care Dumnezeu mai înainte de vezi a rânduit-o spre mărirea noastră* (I Corinteni 2: 6-7).”⁷ Așadar, „trupul” conduce la sensul literal, istoric; „sufletul” la cel moral, psihologic; iar „duhul” la cel spiritual, alegoric și mistic. Părinții Bisericii au moștenit aceste perspective de lectură,

⁴ Faptele Apostolilor 17:27-28: „... Ca ei să caute pe Dumnezeu, doar L-ar pipăi și L-ar găsi, deși nu e departe de fiecare dintre noi. Căci în El trăim și ne mișcăm și suntem.”

⁵ „Funcția de bază a alegoriei era apologetica.” – spune Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1984, p. 4.

⁶ I. Tesaloniceni 5:23: „Înșuși Dumnezeu păcii să vă sfințească pe voi desăvârșit, și întreg duhul vostru, și sufletul, și trupul să se păzească, fără de prihană, întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos.”

⁷ Origen, *Filocalia*, I, în vol. *Scrieri Alese*. Partea a doua, Traducere de T. Bodogae, Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p.313. Textul veterotestamentar la care se face referință aici este: Pilde 22 :19-21: „Pentru a-ți pune nădejdea în Domnul, vreau să-ți dau învățătura astăzi. Oare nu ți-am așezat în scris în nenumărate rânduri sfaturi și învățături, ca să-ți fac cunoscut credințioșia cuvintelor adevărate și să răspunzi prin cuvinte de bună credință, celor ce te întreabă?” Cu referire la sensurile Bibliei, vezi și Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferitele locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, 60 și 63, în *Filoc. rom.*, vol. III, ed. a II-a, Trad. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 332-333, 370.

valorificându-le în mod strălucit de-a lungul veacurilor ce au urmat. În lumina lor „perspectiva *sufletească* a literei” a fost valorificată, așadar, în sensul desprinderii din textul scripturistic a unor sfaturi morale, modele comportamentale, pilde de viață virtuoaasă pentru toți mărturisitorii în Învierea Domnului Iisus Hristos.

Fiu al lui Abiezer, din seminția lui Manase, Ghedeon este ales și chemat de către Dumnezeu pentru a-și izbăvi poporul de urgia nomazilor care, în acea vreme obișnuiau să tăbărescă asupra israeliților și să le jefuiască recoltele sau turmele de animale. Ghedeon refuză, la început, el caută să se opună; mai mult, testează veridicitatea cuvintelor trimisului lui Dumnezeu; însă în cele din urmă își asumă misiunea: adună o oștire numeroasă și îi atacă pe madianiții cotropitori la En-Harod. Le rispește oastea, căpeteniile și pedepsește cetățile care nu i-au oferit sprijin la bună vreme. Apoi, după îndeplinirea misiunii, revine întru ale sale.

În *Biblia Pauperum*, Ghedeon este surprins în momentul când, după toată opoziția și în urma tuturor parlamentărilor purtate cu trimisul Domnului, acceptă misiunea. Viteazul este reprezentat în haine ostășești, mai precis în armură, în postura unui cavaler care îndelinește un ritual de vasalitate: îngenuncheat în maniera apuseană el ține capul drept și mâinile împreunate. Dacă facem abstracție de poziția capului, postura corporală este similară celei firești în rugăciune – fapt deloc lipsit de semnificație. Prin intermediul ritualului de vasalitate, cavalerul care și-a dovedit bravură într-o circumstanță anterioară, intră în slujba unui senior și urmează să-l reprezinte pe acesta în confruntările cu diverși inamici, păstrându-i onoarea neștirbită și căutând să-i sporească faima. În schimbul faptelor sale de vitejie, seniorul îi acordă o seamă de privilegii (uneori chiar mâna fiicei lui). Ritualul se desfășoară în trei faze: **hominium** (omagiul) – în care vasalul își exprimă dorința de a intra în slujba seniorului, apoi își pune mâinile între ale aceluia, care i le împreunează într-ale sale (**immixtio manuum**); după aceea, vasalul depune un jurământ, cu mâna pe Biblie sau pe Sfinte Moaște. Jurământul este urmat de un **osculum** pronunțat de către senior, în semn de acceptare pecetluit cu un sărut al credinței. Acest stadiu o dată săvârșit, vasalul devine, „cu gura și cu mâinile”, omul seniorului. Ultima fază a ritualului este **investitura**: seniorul îi oferă vasalului un obiect simbolic, prin care marchează înzestrarea acestuia cu drepturile privilegii și obligațiile presupuse de rangul astfel dobândit⁸.

Pe urmele lui Ioan Carpatul, exegeții creștini l-au interpretat, pe Ghedeon, ca întruchipare a unui mod specific veterotestamentar de raportare la sacru. Ghedeon este omul care împlinește Legea cu acrivie, dar se încorsetează atât de strâns cu ea încât, într-un asemenea moment de grație ca acela al chemării lui de către Domnul, el are nevoie de semn, cere dovezi, nu are încredere și, pentru neînfrânața lui vigilență, riscă să fie

⁸ Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura și civilizația Evului Mediu*, Vol. I-II, Studiu introductiv, note și traducere de Maria Carпов, Ed. Meridiane, București, 1986, vol II., p. 176-179, 183-185.

păgubit⁹. Însurate, trăsăturile lui Ghedeon ne conduc la următorul portret: el se raportează la sacru ca oricare alt izraelit, adică respectând Legea; nu are nici o calitate care să-l evidențieze cu ceva în afara cinstei și a modestiei. Semnificația lui (a lui Manase) este, de asemenea, oarecum lipsită de personaje de marcă. Astfel, când i se arată îngerul el este prudent. Se teme, pare că vrea să dea înapoi, cere semne, dovezi. Dar de îndată ce le primește, trece la faptă, își duce misiunea la bun sfârșit, apoi se retrage la munca câmpului. Atitudinile și reacțiile lui Ghedeon sunt general umane, firești, nu depășesc sfera normalității unei lumi care a devenit, prin Cădere, imperfectă

Într-adevăr, atunci când citim secvența în cheia oferită de Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni, unde Apostolul Neamurilor trasează chipul nevoitorului creștin¹⁰, vedem că Ghedeon este înzestrat cu „toate armele lui Dumnezeu”: el are mijlocul încins cu adevărul, pieptul încorsetat în platoșa dreptății (pe care, nu-i așa, o conferă respectarea Legii), picioarele încălțate cu Evanghelia păcii, capul adăpostit de coiful mântuirii iar la șold îi stă sabia Duhului „care este cuvântul lui Dumnezeu”. Un singur lucru îi lipsește: „pavăza credinței”, care în xilogravura în discuție apare lepădată undeva în partea stângă. Evident, a aruncat-o acolo pentru a-și elibera mâinile: stă într-o poziție de rugăciune. Din acest punct de vedere, într-o lectură creștină, Ghedeon îi simbolizează atât pe tânărul bogat și drept, căruia Mântuitorul îi spune să-și dea averea săracilor și să-l urmeze, dacă vrea să fie desăvârșit¹¹, cât și pe tatăl copilului lunatic, care se roagă: „Cred, Doamne! Ajută necredinței mele!”¹². De aceea, probabil, sulul care conține textul dialogului dintre înger și Ghedeon seamănă, aici, cu o funie, pe care îngerul i-o aruncă lui Ghedeon pentru a-l izbăvi, pentru a-l ajuta să se înalțe din starea lui actuală. Ceea ce se și întâmplă, de fapt. Știm aceasta din continuarea relației biblice, dar și din sugestia care ne este dată prin circumvoluțiunile acestui sul. În cadrul *Bibliei săracilor*, sulul circular sugerează mereu regăsirea. Ghedeon își vine în fire, își regăsește credința și se duce la luptă. Așa cum este reprezentat în *Biblia Pauperum*, Ghedeon se află în poziția specifică unui cavaler în cadrul primei faze a investiției. Aici, pe lângă că este acceptat ca vasal și, astfel, campion al luptei împotriva puterilor potrivnice, Ghedeon este investit cu acea calitate care îi lipsește și pe care simpla respectarea cu acrivie a Legii nu i-o poate oferi decât în chip nedesăvârșit: puterea credinței. O dată investit astfel, asumându-și starea de campion al lui Domnului, Ghedeon pomește lupta și îi zdrobește pe madianiți.

Prezentul studiu s-a preocupat de analizarea dintr-o perspectivă *sufletească*, i.e. morală, a pasajului scripturistic dedicat judecătorului Ghedeon, în contextul reprezentării personajului central, pe prima pagină a colecției medievale de xilografii cunoscută sub numele de *Biblia Pauperum*. Am putut astfel remarca faptul că, dincolo

⁹ I. Carpatul, *Una sută capete de mângâiere către monahii din India care i-au scris lui*, 27, în *Filoc.rom.*, vol. IV, Ed. a II-a, Trad. de Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, pp. 148-149.

¹⁰ Efeseni 6:13-17

¹¹ Matei 19:20-22

¹² Marcu 9:24

de sensul strict literal al Cărții, textul acesteia oferă cititorului adevărate icoane, menite să listeze virtuți necesare deschiderii ferestrelor inimilor și minților noastre spre absolut. Atunci când aplicăm o asemenea grilă interpretativă textului scripturistic, în efortul nostru de a cuantifica o pericopă sau alta, remarcăm că pasajul de text ales se va redefini în funcție de o așa numită continuitate iconică, relevând existența unei istorii prealabile propriu-zis iconice, istorie relatată într-o „limbă” la rândul ei iconică.

Textul biblic este alcătuită dintr-un sistem de figuri metonimice care, inter-relaționate, contribuie la arhitectura ansamblului metonimic general¹³. Astfel, sensul textului se reconstruiește după regulile interpretării unui sistem diegetic, în care autorul ei este decodificator al sistemului de semne sau, cu alte cuvinte, în termenii unui Mario Vargas Llosa, este un „povestaș”. Prin umare, avem de a face cu un demers ce ne conduce înspre un discurs condensat, repliat, căruia doar un anumit tip de lectură, anume una pricepută în a-i actualiza limbajul iconic, îi poate desfășura sensul.

ABSTRACT

The author attempts to emphasize several aspects of the Christian symbolic interpretation of the Old Testament, as imagined by Origen and improved lately by the Holy Fathers of the Church. The first part of the present paper is dedicated to introduce the Origen perspective on the Old Testament, whereas the second part of it is trying to apply its methods to the figure of Gedeon (Judges 6), paralleled with one of the rhetorical devices used by St. Paul (Ephesians 6) in a specific cultural context.

¹³ L. Porcher, *Introduction à une sémiotique des images. Sur quelques exemples d'images publicitaires*, Crédif, Ed. Didier, Paris, 1987, p. 155, 218. Iată cum prezintă lucrurile V.V. Bîcikov: „Imaginea alegorică-simbolică are o semnificație, în primul rând gnoseologică (în Scriptură) și ontologico-gnoseologică (în univers). Imaginea ca treaptă a ierarhiei cosmice este înzestrată cu o ființare ontologică, și în ea, în funcție de treapta ierarhiei imagistice, se vedește o anumită parte de Adevăr. Această dezvăluire, în special la treptele inferioare (om, artă), se înfăptuiește pe baza „asemănării”, printr-un izomorfism mai mult sau mai puțin total. În legătură cu aceasta, în „imagine” omul, chiar cel neinițiat, dar aparținând culturii date, „recunoaște” (dar nu cunoaște!), practic, fără greș, prototipul, în orice caz ceva apropiat de acesta.” V.V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii. Secolele I-II*. Traducere de Lucian Dragomirescu, Prefață de Ion Ianoși, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 355.

GNOSE CHRETIENNE ET SPIRITUALITE

de Gavril Ioan TRIFA

L'histoire des recherches scientifiques sur la gnose est un chapitre spécial de l'histoire des religions, qui, tout en se déroulant le long des quatre siècles, a connu des évolutions contradictoires, des redéfinitions spectaculaires de son objet d'étude, des découvertes inattendues, des hypothèses jamais pleinement démontrées de la genèse de celle-ci, qui ont confirmé ou ont infirmé ces hypothèses, sans en offrir un verdict définitive.

Le gnosticisme, en toutes ses variantes, a été et continue à être une provocation pour les chercheurs. C'est là le secret de sa fascination. L'impossibilité d'une définition satisfaisante au phénomène gnostique est devenu évidente surtout pour les chercheurs du XX-e siècle, à la suite du progrès dans ce domaine et de la mise en évidence de la complexité spéciale des phénomènes liés à ce terme générique. La difficulté de définir le terme "gnose" vient de la variété et de l'hétérogénéité extrêmement grandes des manifestations et des phénomènes que l'histoire des religions a mis sous l'étiquette de gnose et de gnosticisme.

Dans le **Dictionnaire de théologie orthodoxe**, le gnosticisme est défini comme étant un système philosophique, religieux, avec une doctrine syncrétiste composée d'éléments pris à des religions des mystères très populaires en Inde, en Bolivie, en Perse, des mythes de la philosophie grecque associés à des idées chrétiennes, et qui a promis la rédemption par la connaissance, le mot gnosticisme derivant du mot grec nomos, qui signifie connaissance (secrète), initiation.¹

Les origines du gnosticisme sont, sans aucune doute, préchrétiennes, et à leur base on trouve plusieurs courants philosophiques et religieux.

Seul, le syncrétisme religieux du monde hellénistique païen ne peut pas expliquer d'une manière satisfaisante l'origine du gnosticisme, mais une chose est certaine; qu'il a constitué un milieu propice à l'apparition de ce phénomène. D'autre part le culte des religions des mystères s'est déroulé d'une telle manière qu'il a contribué à l'apparition du gnosticisme: l'orphisme et le neopythagorisme donnaient par leurs spéculations religieuses et par l'utilisation fréquente des allégories, un nouvel aspect à la philosophie en laissant de l'espace libre pour de nouvelles pensées religieuses et philosophiques; les mystères orientaux, spécialement ceux de Isis et de Mithra, dans la mesure où leurs pratiques s'identifiaient à la théosophie, avaient offert un terrain propice à l'apparition du gnosticisme. Mais il est difficile de préciser exactement les origines de

¹ I. Bria, *Dictionar de teologie ortodoxă*, Ed. Lohse, Bucuresti, 1981, p. 186

la pensée gnostique², pourtant elle peut être liée aux origines syncrétistes de provenance orientale.³

A l'intérieur du courant gnostique on peut distinguer plusieurs tendances d'orientation spéculative, les plus évidentes étant une tendance populaire, étroitement liée à l'astrologie et à la magie et une autre tendance plus philosophique qui cherche à donner par des spéculations un fondement à la connaissance de la redemption.

Quand, aux confins de l'Empire Romain, le christianisme est apparu, deux directions préoccupaient les esprits: la direction religieuse que la mythologie officielle ne satisfaisait pas honorablement et qui, par conséquent, s'orientait avec passion vers les cultes orientaux et puis la direction philosophique toutes les deux étant facilitées par l'extension de la langue grecque dans des espaces toujours plus étendus de l'empire ce qui facilitait l'accès à beaucoup d'œuvres et idées philosophiques et à des pensées religieuses.

A ces deux directions on ajoutait le monothéisme juif et les idées chrétiennes, ces dernières étant accommodées par les rebelles du temps aux coutumes et à la manière de penser selon le goût de l'époque. Tous ces éléments peuvent constituer le fondement des origines des systèmes gnostiques.⁴

La doctrine gnostique a, comme extrêmes, deux conceptions générales: l'idée d'un Dieu très éloigné et inaccessible; et l'idée de la matière conçue comme étant mauvaise en soi, pénétrée par une multitude de mauvaises émanations issues de la divinité.

En gnosticisme, Dieu est conçu comme étant un immense pouvoir, capable de se développer et de s'ouvrir toujours par des émanations successives qui sont aussi ses manifestations. Ces émanations partent successivement de la divinité suprême et se développent l'une de l'autre, chaque émanation étant un peu inférieure à celle de laquelle elle provient jusqu'à ce que, finalement, les dernières de ces émanations ou „éons”, comme on les appelle⁵, aient créé le monde.

La série complète des éons forme le „plioroma” divin.

Au fur et à mesure que les éons s'éloignent de Dieu, ils deviennent moins parfaits. Liée à cette dégradation progressive – affirment les gnostiques – à l'intérieur de la série des émanations il s'est produit aussi une déviation. Un éon rebelle devie et alors il est exclu du plioroma divin. Jeté dans le monde intermédiaire, il le peuple d'une nouvelle série de éons inférieurs à la série précédente. A la fin, il crée le monde matériel et l'homme. Mais l'homme n'est pas entièrement méchant selon la conception gnostique. Un éon supérieur a défait du monde supersensible une étincelle divine du Plioroma, qui est l'âme, en la déposant dans la matière où elle reste prisonnière et persécutée. L'âme humaine ne peut pas s'échapper de cette étreinte par ses propres

² *Dictionar biblic*, Oradea, 1998, p. 500

³ E. de Faye, *Gnostique et gnosticisme*, Paris 1925, p. 5

⁴ I.D. Negoită, *Gnosticismul lui Simon Magul*, în „ *Glasul Bisericii*” nr 1-2, 1968, p. 108

⁵ *Ibidem*, p. 11

forces. C'est pourquoi, un Dieu – homme vient libérer l'âme de cette prison, en lui offrant le moyen nécessaire.⁶

La conception sur la matière, comme siège du mal, a mené les gnostiques à la mépriser totalement. Si l'homme veut obtenir la rédemption il doit renoncer au monde matériel et rechercher le monde invisible (sumaturel). Cette conception a donné naissance à deux conclusions: l'une qui prouvait un ascétisme, un rigorisme excessif et demandait un strict contrôle du corps qui est matériel et donc mauvais et une autre conclusion qui mettait l'accent sur l'esprit, „seul considéré comme réel et l'unique qui allait survivre. Si le corps est passager, ses forces manquent d'importance et sont sans effet sur la redemption dernière de l'âme.

De cette perspective il n'existe plus de vices ou de vertus, et donc l'idolâtrie, la magie, la téurgie étaient pratiquées comme des faits indifférents et le corps se consumait dans tous les vices possibles. En plus, la rédemption dépend du fait de la transposition, sur le terrain religieux, de la différentiation des gens en classes closes ou castes.

A la place de la liberté et de l'égalité universelles du christianisme, le gnosticisme introduisait dans le monde des castes religieuses qui défiaient les plus justes intérêts de la société, elle-même.

Les gnostiques partageaient les gens en trois catégories. Tout d'abord il y avait les spirituels. Ceux-ci sont les gnostiques mêmes, supérieurs et heureux par leur science et leur initiation aux mystères; ils se sauvaient tout seuls et d'une manière sûre. Il y avait les psychiques ou s'incadraient aussi les chrétiens qui pouvaient se sauver ou non par la gnose. Il y avait d'autres les illiques qui étaient considérés irrémédiablement perdus.

En ce qui concerne le Sauveur, le gnosticisme affirmait que, la Parole Sauveur n'est pas identique à Dieu – le Créateur, mais c'est une émanation spirituelle qui est passée par la Saint Vierge comme l'eau passe par la tuyau, qui n'est pas morte physiquement et qui n'est pas ressuscitée.

La rédemption n'a pas été apportée par Jésus Christ, mais elle est un acte de connaissance révélée, nécessaire pour revenir dans l'harmonie du pliroma⁷.

Il paraît que cette hérésie niait la pleine divinité de Jésus Christ, en le considérant probablement l'une de ces émanation ou des manifestations de Dieu à l'extérieur.

Il est possible que le commandement : “ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas” (Col. 2, 21) de Saint Paul soit l'écho d'un début de l'ascétisme gnostique qu'il condamne avec toute véhémence.

Il est sur qu'une identification absolue de ces errances au gnosticisme n'est pas possible, mais il existe des similitudes.

Sous ce nom de gnose on a place de tells phénomènes, des plus variés, et qui parfois n'avaient rien en commun. De cette manière on a considéré comme gnostiques :

⁶ I.D. Negoita, *st. cit.*

⁷ I. Bria, *op. cit.*, p. 186

- les gnoses chrétiennes plus ou moins christianisées
- les gnoses paiennes extérieures au christianisme comme : le mazdéisme, l'hérmetisme, les oracles chaldaïques etc.
- les manichéisme et les sectes médiévales dualistes : le pricillianisme, le paulinisme etc.
- les sciences occultes : la magie, l'astrologie, l'alchimie
- les gnoses chrétiennes orthodoxes : Clément d'Alexandrie, Origène, Evagrie de Pont
- Cabala et des différents courants gnostiques du judaïsme
- des systèmes théosophiques ou ésotériques apparus en Islam à l'Extrême Orient ou même dans l'Europe moderne⁸.

Le phénomène gnostique tel-quel semble ne pas avoir une identité clairement définie et cela pour deux raisons: premièrement à cause de sa nature syncrétique et deuxièmement à cause de l'ambiguïté, de sa nature, situé à mi-chemin entre la philosophie et la religion. La gnose n'est pas tout-à-fait une philosophie parce qu'elle opère avec des mythes et entretient de diverses formes cultiques ce qui la place clairement dans la catégorie du phénomène religieux mais, en même temps, une importance particulière est accordée à la speculation intellectuelle, même si celle-ci se résout à la fin dans le registre mythologique.

L'oeuvre *Introduction à la littérature gnostique*⁹ est importante pour ce problème, et son auteur Michel Tardieu considère le terme "gnose" comme étant un vrai piège à cause de son polysémantisme et du fait qu'il couvre des formes littéraires, philosophiques et religieuses très diverses d'après les époques où il a été utilisé. M. Tardieu en trouve 8 sens divers, d'où peuvent apparaître toutes sortes de confusions et de contradictions. Chronologiquement parlant, le premier sens du gnosticisme, d'après M. Tardieu, est celui épistémologique qui appartient au vocabulaire de la philosophie grecque d'où il sera hérité par les auteurs médiévaux et modernes dans le sens de "noétique" dans la théorie de la connaissance.

Le deuxième sens ou "le sens déterminé" se réfère au gnosticisme historique, non seulement antique des siècles I-IV¹⁰, mais aussi au gnosticisme médiéval des siècles XI-XIII.

Le sens hérésiologique est utilisé à partir du II-e siècle par les Pères de l'Eglise, pour désigner de diverses hérésies qui n'étaient pas toujours gnostiques ; c'était une sorte de synonyme pour hérétique.

Le sens nommé "clémentin" par M. Tardieu pourrait être appelé aussi "patristique" parce que, quoi qu'il ait été employé pour la première fois pour définir la vraie doctrine chrétienne¹¹ par Clément d'Alexandrie pour lequel la

⁸ H. C. Puech, *En quête de la gnose*, 1978, p. 186

⁹ M. Tardieu-J.D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, Ed. Du Cerf, 1986, p. 20

¹⁰ Clément d'Alexandrie, *Scriveri*, partie II, col. P.S.B., 1982, p. 199

¹¹ *Ibidem*, p. 538

connaissance s'identifie à la gnose ecclésiastique et à la norme de l'Eglise, d'autres Pères de l'Eglise l'employeront aussi dans ce sens, particulièrement Maxim le Témoin.

La sens évagrien dérive du sens antérieur, donc avec la même acception patristique. Evagrie de Pont utilisera ce terme justement dans le titre d'un ouvrage important *Le Gnostique* ou *Kephalaia Gnostika*¹². Pour lui, le vrai "gnostique" est le moine chrétien, qui par l'ascèse se purifie des passions de l'âme pour atteindre à la non passion, "apatheia", qui lui confère ensuite gnostiqué ou la contemplation de Dieu, comme amour et union avec Lui. De Evagrie jusqu'à Siméon le Nouveau Théologien (X-e siècle) et même après, toute la littérature spirituelle byzantine utilisera le terme avec cette acception. Le sens ésotérique, ayant une origine hérésiologique, a connu une large circulation à partir de la Renaissance, étant le préféré des milieux francmaçons, théosophiques, alchimistes, astrologiques et de cette manière ce terme est utilisé jusqu'aujourd'hui par les ésotéristes et les adeptes de l'occultisme pour désigner toutes sortes de doctrines plus ou moins secrètes, d'habitude d'un syncretisme sans rivages, le plus souvent n'ayant rien en commun avec le gnosticisme proprement – dit. Le sens syncretique est en réalité un synonyme pour le gnosticisme historique et on l'a utilisé tel-quel dans les oeuvres des historiens du XIX-e siècle qui faisaient partie de "Religionsgeschichte Schule"; ils voyaient dans le syncretisme l'essence du gnosticisme.

Les recherches mettent en évidence le fait que la gnose est une connaissance à part, apparemment intellectuelle et spéculative, en réalité mythico-mystique. La gnose est un phénomène qui essaie d'adapter le christianisme à sa propre mentalité, en dehors de toute perspective historique.

Une constante de tous les systèmes gnostiques c'est leur antijudaïsme¹³.

Le gnosticisme est un phénomène à multiples facettes, il n'est pas une hérésie dans le sens ordinaire du terme. Il ne se limite pas au christianisme, donc son origine est probablement extrachrétienne. Plutôt c'est une certaine attitude de l'esprit qui peut être retrouvée dans les plus diverses manifestations de cet adversaire de l'Eglise, le plus vieux et probablement le dernier. C'est une attitude qui étonne par son arbitraire absolu.

"Car il viendra un temps ou les hommes ne supporteront pas la saine doctrine; mais, ayant la démangeaison d'entendre des choses agréables, ils se donneront une foule de docteurs selon leurs propres désirs, détourneront l'oreille de la vérité, et se tourneront vers des fables"¹⁴.

Mais la doctrine saine est la parole des apôtres qui doit être gardée; en échange, les contes profanes de vieilles femmes offrent une connaissance fautive,

¹² Evagrie de Pont, *Tratatul practic. Gnostical*, ed. Polirom, Iași, 1992, p. 19

¹³ M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II E.S.E. București 1986 p. 361-362

¹⁴ Timothée, II, 4, 3

menteuse. Alors on confond la vérité de la saine doctrine et l'arbitraire des contes ou fables (mythoi – mythes).

Clément d'Alexandrie et Evagrie de Pont définissent la foi comme "un chose immanente qui se trouve d'une manière naturelle même en ceux qui ne croient pas a Dieu¹⁵". La capacité de croyance existe et elle est commune à tous les hommes : "La piété est utile à tout: elle a la promesse de la vie présente et de celle qui est à venir"¹⁶.

La croyance est un consentement accordé à une promesse de Dieu, orientée vers le futur.

Dieu vivant est le Sauveur de tous les hommes, surtout des croyants.

"La foi est une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas."¹⁷

De l'Épître aux Hébreux, XI, il résulte que la connaissance est le fruit du chemin de la foi. Parce que de cette foi, de cette croyance en Dieu qui existe dans le cours de la vie croît l'amitié avec Dieu et l'amitié c'est connaissance. Ici, le modèle est Abraham, le père de la foi et le père de tous ceux qui croient : "La foi sans les œuvres est inutile. Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel ?

Tu vois que la foi agissait avec ses œuvres. Abraham crut à Dieu et il fut appelé ami de Dieu."¹⁸

Pour Evagrie de Pont, la foi est le commencement de l'amour et sa fin est la connaissance de Dieu. „L'amour“ (agapé) renferme tout ce que la foi contient comme réponse au conseil de Dieu. Parce que l'amour est la fin de l'œuvre, c'est le rameau de la non passion. Là, où les passions dominent, elles aveuglent l'esprit. Là, il n'y a pas l'amour chrétien, ni connaissance. A juste titre, Evagrie considère l'amour "la porte de la connaissance naturelle" de Dieu.

Pour Evagrie, la connaissance n'existe pas en dehors de la foi, de la véritable foi en Sainte Trinité. Même les hérétiques peuvent avoir des enseignements liés à la croyance, pourtant leurs paroles ne renferment pas de sagesse, ni la vraie lumière de la connaissance. Donc il y a une opposition irréconciliable entre la gnose et le gnosticisme. Pour Evagrie, la connaissance est le but des "chemins" ouverts par la foi. Ces voies sont les vertus qui réalisent une ressemblance entre la créature et son Créateur. C'est la condition préliminaire de n'importe quelle connaissance, dit un vieil axiome philosophique. Cette idée est présente dans le conseil : "Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait."¹⁹

L'amour de Dieu envers nous se découvre sur les chemins de Dieu qui sont accessibles seulement à ceux qui ont reçu l'amour doux de Dieu. Les scélérats n'ont pas

¹⁵ Clément d'Alexandrie, *Stromatele*, VII, 10, 55 col. P.S.B. vol. V 1982, p. 510

¹⁶ Timothée I, 4,8

¹⁷ Psalm 129,5

¹⁸ Jacques I, 20-23

¹⁹ Mathieu 5,48

trouve les voies divines. Celles-ci sont parcourus par ceux qui mettent en œuvre la justice.

L'amour est le principe même de la création. La contemplation des choses créées c'est connaître l'amour impénétrable du Père auquel nous devons tout. Cet amour est devenu présence personnelle par Jésus-Christ "notre amour" qui a dit : "Je suis la voie". Beaucoup de chemins même au seul chemin. Ces chemins multiples sont mènent à "la connaissance de Jésus-Christ, notion-clé pour la doctrine évagrienne, parce que celle-ci mène vers "la connaissance de Dieu." Pour une connaissance personnelle de Dieu il est nécessaire un acte personnel de Dieu.²⁰

De l'Épître aux Hébreux, XI, il résulte que la connaissance est le fruit de ce chemin de la foi : "Or, la foi est une ferme assurance des choses qu'on espère, une démonstration de celles qu'on ne voit pas". "C'est par la foi que nous reconnaissons que l'Univers a été formé par la Parole de Dieu.

Dans le gnosticisme de toutes les nuances, la connaissance elle-même devient une voie de salut de l'homme qui cherche mais qui pourtant s'imagine qu'il n'a pas besoin de foi. Il considère l'ignorance comme étant la cause de son malheur. Il cherche à la dépasser par soi-même, en cherchant "la vérité éternelle". Celui-ci est le fondement de l'existence même qui coïncide avec le fondement de sa propre existence. Le grand "éveil" vers qui aspire le gnosticisme est un éveil pour soi-même, vers une connaissance qui ne dépasse pas le soi. Une telle fermeture en soi ne peut jamais justifier l'existence de l'homme qui ne cherche rien d'autre que soi-même. La vraie sagesse et la connaissance vraie sont le fruit de la relation intime, voire de l'amitié entre homme et Dieu. Elle est de l'amitié entre homme et Dieu. Elle est réservée à ceux qui, libérés de leur passions égoïstes, voient le resplendissement de leur esprit pendant la prière, au moment de la rencontre directe, suprême entre le Créateur et sa créature.

Le vrai gnostique s'avère être un vrai mystique, celui qui, à sa rencontre avec la heureuse lumière de la Sainte Trinité, se rend compte de sa propre lumière, de son existence qui a comme seule source Dieu. La gnose et le gnosticisme ont tous les deux avec les mystères de l'existence créée, autrement elles sont fondamentalement différentes en ce qui concerne les problèmes et leurs réponses.

Le gnosticisme a comme point de départ un sentiment général de l'homme qui est aliéné dans un monde énigmatique parce que ce courant n'est point lié à l'histoire concrète de la rédemption.

"J'ai été qui, et qui est-ce que je suis devenu ? Où est-ce que j'ai été et où est-ce que j'ai été jeté ? Où nous dépêchons-nous, par qui sommes-nous libérés ? Qu'est-ce que la naissance ? Qu'est-ce que la renaissance ?"²¹

À ces questions fondamentales concentrées indiscutablement sur l'homme, le gnosticisme promet de donner une réponse. Son "mystère" est le message sur la

²⁰ G. Bunge, *Parintele duhovnicesc si gnoza crestina dupa avva Evagrie Ponticul*, ed. Deisis, Sibiu, 2000, p.77

²¹ G. Bunge, *Op.cit.*, p.93

libération du soi de l'homme, qui est divin par sa nature. Sa voie rédemptrice est la connaissance de la trame des facteurs qui conditionnent notre existence actuelle. La rédemption est une libération de ce jet dans le monde auquel nous devons notre existence.

Au contraire, la gnose chrétienne reçoit ses questions de l'histoire de la rédemption, de l'œuvre rédemptrice de Dieu en sa création. Toutes ces questions viennent de la Sainte Ecriture, qui nous a enseigné les commandements et la vraie doctrine.²²

L'accomplissement des commandements et la vraie foi, qui respecte les vérités fondamentales de la Révélation divine, mènent graduellement vers cette connaissance intuitive surrationnelle nommée gnose par Evagrie et qui est accordé seulement à ceux qui l'ont méritée. Pour Evagrie, l'ascèse est une étape vers la perfection et elle comprend une échelle de vertus qui commence par la croyance à Dieu. Puis il suit la crainte de Dieu, la respect des commandements, l'abstinence, la prudence, la patience et l'espoir.

L'apogée de la vie active est *apatheia*, la non passion ou plutôt l'état où l'on n'est plus troublé par les passions. Le fruit de la non passion est l'amour qui est la couronne de l'ascèse. On se souvient que pour Origène l'amour était la porte de la gnose. Evagrie dit qu'il n'existe qu'un seul amour et c'est l'amour pour la vraie connaissance. L'amour est un état qui comble l'âme rationnelle et ainsi on ne peut plus rien aimer de ce monde que la connaissance de Dieu. Mais avant de parvenir à la contemplation de Dieu, c'est-à-dire à la gnose spirituelle, il faut que notre esprit s'exerce à la connaissance en Dieu en sa création, dans la gnose ou *theoria* physique des natures sensibles et intelligibles. Celle-ci est une salle de gymnastique de l'intellect où, libéré des passions par *praktiké*, il s'entraîne dans la contemplation avant de voir Dieu. Evagrie parle de Royaume des cieux.

La contemplation de la Sainte Trinité est pour Evagrie le commencement de la gnose : celle-ci est la *théologia*. Origène utilisait la même expression pour désigner ce degré suprême de la perfection.

Il y a aussi la prière. Pour Evagrie la théologie, gnose de la Sainte Trinité et la prière sont synonymes. La purification commence par *praktike*, ou l'ascète vainc ses passions par ses vertus, doit aboutir à la gnose. La vertu signifie résister à la passion. Le gnostique doit suivre cette purification, en se libérant des images par la connaissance spirituelle. Au degré suprême il sera libéré par la prière. Alors l'intellect devient simple "vide". Même les pensées pures doivent être éloignées de l'esprit et cette ultime perfection est un don de Dieu. En cet état, pendant la prière, la lumière de la Trinité éclate dans l'esprit de l'homme purifié. C'est l'état sublime des natures intelligibles où elles deviennent comparables. Au Ciel haigné par la lumière de la Trinité.

²² Evagrie Pont, *Gnosticul*, în Filocalia, vol. I, Sibiu, 1946, p.310

La prière peut être comparée à la vue qui est la meilleure de tous les sens. De même, la prière est la plus divine de toutes les vertus.²³

A l'étape de prière pure, l'esprit devient l'image de Dieu, temple, esprit divin, l'esprit humain se voit en Le voyant. Cette perception est simultanée. Tout en connaissant Dieu, l'intelligence (nous) se reconnaît comme réceptacle de la lumière de la Sainte Trinité, donc se voit claire comme le saphir ou comme le ciel. Il s'agit de l'intellect pur devenu capable de participer à la contemplation de la Sainte Trinité.²⁴

Cet enseignement est proche de la *theoria* de saint Grégoire de Nyssa où Dieu est contemplé dans le miroir de l'âme. Mais à Evagrie, cette perception de la lumière de Dieu dans le *nous* divinisé devient une réalisation suprême, une perfection stable qui ne connaît ni haut, ni bas, ni montées, ni descentes Dieu est perçu directement, Lui qui est imperceptible autrement. La Sainte Trinité ne se découvre pas aux êtres corporels et sa connaissance reste incompréhensible autrement que par la grâce divine. Sans conteste, la lumière divine descend pendant la prière en esprit (*nous*). La prière pure réalise le retour vers l'état primaire, et purifiant l'esprit qui devient ainsi capable de recevoir directement la lumière de la Sainte Trinité.

Un autre Père de l'Eglise préoccupe de ce problème est Clément d'Alexandrie. Il dit que le but chrétien est de connaître au de voir Dieu. La gnose est considérée une contemplation perpétuelle et elle est supérieure à la foi. Il ne suffit pas d'être chrétien pour posséder la gnose ; on doit cultiver ce don par une vie dédiée à la contemplation. Il faut dépasser les passions pour parvenir à l'état de la non passion ou *apatheia*, l'idéal ascétique. Seul le chrétien parfait qui a réalisé *apatheia* possède le don de connaître et celui-ci est un vrai gnostique. Il faut y remarque que le gnostique de Clément n'a rien en commun avec les hérétiques appelés gnostiques que Clément combat en les appelant de "faux gnostiques". Pour Clément, les gnostiques sont des chrétiens qui ont atteint la perfection : "Dans la mesure où la gnostique aime le Seul et Vrai Dieu, il est un homme parfait, un ami de Dieu, investi en dignité de fils".

C'est un nom de noblesse, de connaissance et de perfection qui provient de la contemplation de Dieu. C'est L'avantage suprême que l'âme gnostique reçoit au moment où elle devient absolument pure et mérite alors de voir Dieu Tout Puissant en son éternité.

C'est ainsi la vue de Dieu Père, ce Dieu invisible, abyme qui contient en Soi la grandeur du Logos et le monde des idées. Ce monde est réservé à ceux qui possède une âme pure, donc aux gnostique au moment où ils arrivent à la perfection ultime. Mais seulement un petit nombre d'hommes parvient à atteindre les profondeurs de la gnose. La plupart réalise une connaissance imparfaite. La connaissance parfaite est impossible ici, sur la terre et seule la gnose peut l'offrir après la mort.

²³ V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, ed. Deisis, Sibiu, 1995, p.95

²⁴ *Ibidem*, p. 96

Pourtant, Clément donne comme exemples de vrais gnostique et il nomme Jacques, Pierre, Jean, Paul et d'autres apôtres. Le gnostique connaît tout, comprend tout, même ce qui semble incompréhensible pour les autres²⁵.

La contemplation de Dieu est le plus grand bonheur et il semble qu'elle engage presque exclusivement la faculté intellectuelle de l'homme. On est assez loin de la perspective eschatologique de Dieu présentée par Irénée.

Il y a d'une part la vie pure des heureux qui entrent en communion avec la lumière éternelle du Père répandu dans le monde par Jésus-Christ le Très Glorifié.

Il y a d'autre part cette gnose, perspective intellectuelle, compréhension de l'incompréhensible que Clément exalte comme but ultime des chrétiens parfaits. On constate une scission entre le Dieu vif de la Bible et le Dieu de la contemplation platonicienne. Et Clément déclare : "Je le dirai hadiment: celui qui suit la gnose pour la science divine elle-même, ne la possédera pas parce qu'il veut être sauvé". "Si hypothétiquement on propose au gnostique de choisir entre la connaissance de Dieu et la rédemption, en supposant que ces deux choses existent séparément (en réalité elles sont absolument identiques), sans aucune hésitation le gnostique choisirait la connaissance de Dieu."²⁶ On voit ici une séparation, soit-elle seulement théorique, entre la contemplation de Dieu (Gnosis tou theou) et la rédemption éternelle. La gnose est exalté comme étant au-dessus de la rédemption. Pour Clément, la notion de la gnose rappelle quelques passages de "Poimandres" un ensemble de traités considérés hermétiques, rédigés en Egypte et dans lesquels la connaissance est présentée comme une sorte de divination par laquelle on s'élève vers les étoiles fixes. La pensée, qui n'est pas séparée de l'essence divine, guide les gens vers Dieu ; ainsi on parvient à la rédemption par une connaissance qui est supérieure à la foi. Pour Clément, il existe tous les éléments qui permettent l'affirmation de la contemplation de l'essence de Dieu par les gnostiques. Même pour Origène les chrétiens se divisent en deux catégories: les uns croient, les autres connaissent. Naturellement, cette connaissance ne peut pas être séparée de l'amour. Donc, Clément et Origène ont réussi à spiritualiser le christianisme.

Mais le problème de la gnose était d'expliquer l'existence d'un monde inférieur, périssable, soumis au mal et à la souffrance qui émane, dit-on, d'un démiurge inférieur. Ce n'est pas hasard que les Pères de l'Eglise pendant les premiers siècles chrétiens ont été préoccupés de formuler une vision biblique et métaphysique sur la création du monde et du mal. En contraste avec la pensée dualiste d'origine panthéiste qui soutient que le monde sensible et le monde intelligible proviennent de l'éternité comme deux réalités parallèles qui ne peuvent pas être conciliées, la pensée patristique orientale, à son époque d'or, par Saint Grégoire de Nyssa, a affirmé l'idée que le monde matériel provient du monde spirituel et peut être transfigurer par le pouvoir du Saint-Esprit. Les événements de la vie de notre Seigneur Jésus Christ, comme par exemple Sa transfiguration sur le Mont Thabor, le passage de son corps ressuscité des morts par

²⁵ Clément d'Alexandrie, *Stromatele*, vol. VI,8 col. P.S.B. 1982, p. 225

²⁶ *Ibidem*, p. 240

les portes fermées ou l'Ascension au Ciel, tout atteste que Dieu-Homme Jésus-Christ n'est pas venu pour condamner la matière, mais pour la transfigurer.

Nous nous trouvons ainsi en présence de deux théologies. L'une est gnosticisante en Occident, restée sous la domination du dualisme de la philosophie grecque et qui aboutit par la sécularisation du monde. L'autre est chrétienne, orientale, et elle dépasse le dualisme du monde antique et elle a comme but la rédemption par la transfiguration de l'homme et de la création en Jésus et en Eglise, par l'oeuvre des énergies non-crées de Saint Esprit avec la bonne volonté de Notre Père des Cieux.

Le christianisme est différent de gnosticisme parce qu'il n'a pas la prétention de répondre à la question: "Antequam mundum faceret Deus, quid agebat?"²⁷

Donc il ne prétend pas de décrire l'existence de Dieu en soi, avant la création du monde. Il s'agit d'un refus du christianisme de se substituer à Dieu en essayant de produire des explications théologiques et cosmogoniques. La révélation don't parle l'Ecriture est une révélation de Dieu en Sa relation avec l'homme. Il ne s'agit pas d'une divinité considérée en elle-même. A cette question des gnostiques, Saint Irénée répond tout simplement que nous ne savons pas ce que Dieu faisait avant la Création, les Ecritures Saintes n'en disent rien.

La gnose valentiniennne postulait l'existence d'une tragédie en divin et la création du monde était considérée comme le résultat d'une crise du divin. En échange, Tertullien dans "Adversus Marcionem" cherche à combattre le gnosticisme de Marcion, qui distingue deux Dieux, l'un cruel, vengeur, qui juge et un autre doux, bon, qui pardonne. Tertullien affirme que le Créateur se manifeste en Sa création et la création a été faite expressément pour que Dieu soit connu "ut Deus cognoscetur"²⁸. Et ce Dieu est unique et il se connaît de ses oeuvres. La même unité de Dieu, Créateur et Sauveur du monde est formulée par Origène dans la préface à "Peri Archon"²⁹. Origène oppose à ces doctrines dualistes gnostiques une formule de foi en nommant hérétiques tous ceux qui en feignant croire en Jésus, soutient un Dieu de la Loi et des Prophètes et un autre, le Dieu des Evangiles, Père de Notre Seigneur Jésus Christ.

Même s'ils ne nient point que la Loi et les Prophètes viennent de Dieu, ils sont appelés hérétiques pour affirmer que Demiurge aurait créé ce monde pour glorifier un autre Dieu, bon, et que ce Dieu, à l'insistance du Demiurge mécontent de son travail, aurait envoyé Son Fils Jésus Christ, à la fin du temps, pour corriger le monde.

La tradition orientale a combattu non seulement ces hérésies, mais aussi le dualisme de la pensée hellénistique entre esprit-matière, intelligible-sensible par des voix très connues auxquelles s'ajoutent aussi Saint Athanase le Grand avec "Contra Gentes" et Saint Maxim.

En dépassant le dualisme religieux et philosophique antique, la doctrine des Saints Pères part du Logos divin comme on affirme dans le Prologue de l'Evangile IV

²⁷ Irinée, *Adversus haereses*, II, XXVII, III

²⁸ *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, București 1975, p. 137

²⁹ Origène, *Scrieri alese*, col. P.S.B., București, 1982, p. 39

de Jean³⁰, qui dit que “la Parole était avec Dieu et la Parole était Dieu”. “Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n’a été fait sans elle” (Jean I, 3). Ainsi le monde visible a un fondement rationnel et spirituel qui ne se trouve pas en dehors de la matière, mais à son intérieur.

Le but de la connaissance de Dieu n’est pas celui de satisfaire une simple curiosité intellectuelle, mais celui de perfectionner l’homme du point de vue rationnel, spirituel et moral³¹.

Les diverses professions de foi des Pères de l’Eglise vont atteindre l’apogée avec la formule connue du Crédo, établie par le Concile de Nicée, en 325. Le Crédo de Nicée résume, d’une certaine manière, toutes les formules de foi que les Pères de l’Eglise ont essayé d’opposer au dualisme gnostique. En fait, le gnosticisme, étant lui-même une croyance religieuse, ne pouvait pas être combattu et repoussé par une démonstration qui lui infirmerait les principes.

L’Eglise ne pouvait répondre qu’en affirmant sa propre croyance en un seul Dieu, en l’identité de la révélation du Vieux et du Nouveau Testament en l’existence d’un seul Jésus Christ et le Paraclete de Saint Esprit, qui forme un seul être avec le Père et le fils. On peut dire que le gnosticisme est un phénomène protéique, polymorphe et plurivalent, dont les chercheurs n’ont pas pu expliquer d’une manière satisfaisante, la genèse historique.

Mais voilà qu’à la fin du XX-e siècle et au début du XXI-e siècle, après de fascinantes découvertes archéologiques, on n’a pas pu clairement répondre à la question : où et quand est apparu le premier gnostique. En échange, on a formulé des hypothèses plausibles sur l’apparition de la pensée gnostique dont le composant principal est le dualisme, l’opposition de deux principes.

Ceux qui ont étudié la phénoménologie de la religion supposaient que le noyau générateur de la pensée gnostique se trouverait dans la conscience humaine malheureuse, qui, à un moment donné, se percevait en divorce avec le monde et se sentait aliénée dans un monde hostile. En réalité, il s’agit de résoudre rationnellement un problème religieux, celui du mal, soit qu’il s’agit du mal essentiel de la condition humaine, soit qu’il s’agit du mal ontologique.

I. P. Culianu identifiait les règles simples de l’engendrement du système dans l’exégèse du Vieux Testament qui consiste en la séparation de Dieu du Vieux Testament de Celui du Nouveau Testament en mettant entre eux l’abyme du dualisme.

“Les gnostiques ont été les premiers théologiens spéculatifs”, disait Hans Jonas³². Et l’on peut dire que toujours quand la théologie devient spéculative, quand elle perd le contact avec la réalité de l’incarnation de Dieu, elle devient plus ou moins gnostique. Alors elle fait des pas en arrière en s’opposant à la connaissance dogmatique de la Révélation de l’Eglise et du christianisme orthodoxe ainsi comme elle a été

³⁰ D. Popescu, *Teologie și cultură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1993, pp. 78-79

³¹ *Idem*, *Are mișcarea ecumenică un viitor?*, în “Mitropolia Ardealului”, 1987, p. 7

³² H. Jonas, *La Religion gnostique*, ed. Flammarion, Paris, 1978, p. 311

formulă în Sainte Ecritură et expliquée par la tradition théologique et spirituelle des Saints Pères.

REZUMAT

Gnosticismul în toate variantele lui a fost și continuă să rămână o provocare pentru cercetători. Este și acesta unul din secretele fascinației lui. El este definit a fi un sistem filozofic, religios, cu o doctrină sincretistă, compusă din elemente ale religiilor de mistere.

Fenomenul gnostic pare să nu aibă o identitate bine conturată din două motive: în primul rând, din cauza naturii sale sincretice și în al doilea rând din cauza ambiguității naturii sale, situate la jumătatea drumului dintre filozofie și religie. Gnoza nu este propriu zis o filozofie, întrucât operează cu mituri, întreține diferite forme cultice, ceea ce subsumează clar categoriei religioase dar, în același timp, se acordă o importanță aparte speculației intelectuale, chiar dacă aceasta se rezolvă, în cele din urmă, în registrul mitologic.

Gnoza creștină are ca trăsătură distinctivă faptul că ea își are temeiul în existența personală a lui Dumnezeu și în caracterul de chip al lui Dumnezeu, al existenței personale a creaturii. Gnoza e un proces interpersonal, al cărui inițiativă stă în ultimă instanță în mâna lui Dumnezeu.

În gnosticismul de toate nuanțele cunoașterea este însăși calea de mântuire a omului. Adevăratul gnostic se dovedește a fi adevăratul mistic, cel care în întâlnirea cu fericita « lumină a Sfintei Treimi » își dă seama de propria lumină adică de caracterul existenței sale, de chip a lui Dumnezeu, de raportarea pură la Dumnezeu.

Häns Jonas spunea în lucrarea « La Religion Gnostique » că « gnosticii au fost primii teologi speculativi ». Inversând termenii ecuației se poate spune că totdeauna când teologia devine speculativă, când pierde contactul cu realitatea incarnațională a Cuvântului lui Dumnezeu, ea devine mai mult sau mai puțin, gnostică și se află în regres față de inteligența dogmatică a revelației bisericii și creștinismului ortodox așa cum a fost ea formulată în Sfânta Scriptură și explicată în tradiția teologică și spirituală a Sfinților Părinți.

CULTURA CLASICĂ A SIMPATIEI ÎN LUMEA BIBLICĂ

de Claudiu T. ARIEȘAN

(I) Surâsul semiților

Analizând natura și specificul râsului semitic, se poate afirma că nici în spațiul spiritualității orientale - atât de pronunțat sacrală - acesta nu semnifică o formă de scepticism religios ci, dimpotrivă, „se pare că destinderea (autorizată prin sărbătoare) participă de fapt la gravitatea generică a vieții colective“. Opiniile cercetătorilor diferă destul de mult cu privire la această chestiune. O polemică instructivă are ca subiect existența comicității în textele mitologico-literare aparținând populațiilor anatoliene ale hitiților și hurriților, cu precădere în miturile despre Tatăl zeilor Kumarbi sau în vechiul mit *hatti* despre dragonul Illuyankas, zeița Inaras și omul Hupasiyas. Pe baza acestora, M. Riemschneider dedica în monografia *Die Welt der Hethiter* (1954) un întreg subcapitol *Umorului hitiților*.

Comentându-i implicit afirmațiile, în volumul *Antichi imperi d'Oriente* (1963), Sabatino Moscati reamintează că „s-a constatat uneori în primitivismul unor manifestări ale ei (literaturii hitite, n.n.), un fond voit de farsă, o intenție de a râde și de a provoca râsul. Ei bine, continuă savantul italian, judecata ni se pare în afara realității; umorul - învățat experiența - este rar în Orientul antic; și chiar dacă o impresie imediată și spontană se poate trage din aceste culturi, ea este seriozitatea lor profundă, aproape sobră, în domeniul și în unitatea vieții religioase. La un asemenea caracter de ansamblu, excepții se găsesc în Egipt, unde deosebita situație geografică și politică favorizează liniștea spiritului și foarte rafinata civilizație promovează pasul ulterior care este îndemnul la zâmbet. Dar să căutăm acest lucru la hitiți, să golim literatura lor de conținutul ei religios și ritual, ni se pare că am transpune într-o altă perioadă impresiile noastre și că am răsturna - oricât de plăcut și de atrăgător ni s-ar părea - structura unei civilizații“¹.

Totuși, cultele idolatre ale populațiilor orientale ce-i înconjurau pe evrei erau impregnate de naturalism religios și entuziasme vitaliste: „râsul (...) este expresia fericirii și a veseliei în cultul cananean“ - afirma Jakob Jonsson², expert în materie de comicologie biblică, autorul valoroasei lucrări despre *Umor și ironie în Noul Testament*, apărută la Leiden în 1985. „Moise trebuie să fi fost cel dintâi reformator religios care a prescris o atitudine existențială diferită. După sedentarizarea triburilor iudaice,

¹ Sabatino Moscati, *Vechi imperii ale Orientului*, trad. A. Lăzărescu, Emil Condurachi, Editura Meridiane, București, 1982, p. 220.

² Jakob Jonsson, *Humour and Irony in the New Testament. Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, E. J. Brill, Leiden, 1985, p. 47.

monoteismul antrenează culpabilizarea freneziei originare, de tip idolatru. Putem presupune că mesianismul evreiesc a determinat prima condamnare a răsului³. „În fapt, bațjocura nu-i este îngăduită unui evreu decât față de idolatri și, prin extensie, față de tot ceea ce este blamabil din punct de vedere moral sau legal“⁴.

Din această perspectivă, atitudinea exemplificată mai sus prin cuvintele lui Sabatino Moscati ar traduce mai degrabă o profund înrădăcinată prejudecată occidentală asupra „gravității funciare a societăților orientale“, care în 1718 era încă net formulată de călătorul francez De la Roque, cam în aceiași termeni: „Ei (sc. orientali) pun atâta moderație în faptele și în atitudinile lor, încât tot ce este mai plăcut pe lume n-ar putea să-i facă să râdă“⁵. Cercetătorii istoriei mentalităților sunt azi însă aproape unanimi în a recunoaște că „lumii vetero-testamentare îi place să se amuze și o dovedește dedicând distracțiilor cam o treime din an“ - semiiți dovedindu-se oricum mai rezervați decât locuitorii anticei Rome, ce depășeau uneori două sute de zile „festive“ într-un singur an.

Examinând și reconstituind cu erudită minuție *Viața cotidiană a oamenilor din Biblie*, André Chouraqui menționează concursurile enigmistice, muzica și, îndeosebi, multiplele forme de coregrafie rituală: „Dansul sacru are un rol privilegiat în sărbătorile evreilor, care sunt un popor vesel, în ciuda austerității religiei lor (s.n.). Traversarea Mării Roșii, pelerinajele, adunările anuale de la Siloam, procesiunile, biruințele militare, toate sărbătorile sunt celebrate prin cântece și dansuri“⁶. Semnificația lor inițială - eminamente nupțială și agrară - se adaptează treptat aprofundării revelației biblice. Avem astfel dansul de biruință și recunoștință al inspiratei Myriam și al femeilor din jur după eliberarea din robie, dansurile sacre promovate de David sau Isaia, chiar și coregrafia ceremonială din sinagogi, enumerate sistematic de Filon din Alexandria (*De vita contemplativa*, 83-90).

Excesul tuturor acestor manifestări îl făcuse însă pe Sfântul Episcop Augustin să constate cu neascunsă amărăciune că „între teatru și sinagogă nu mai este mare diferență“ - de vreme ce, în zi de Sabat, evreii „se abțin de la lucruri folositoare“ petrecând, în schimb, cu nesfârșit fast și chefulind cu toții de-a valma, într-o deplină delăsare și crasă indiferență față de cele sfinte⁷.

³ Teodor Baconsky, *Răsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 91-92, de unde am preluat exemplificări importante pentru demonstrația noastră.

⁴ Judith Stora - Sandor, *L'humour juif dans la littérature de Job à Woody Allen*, P.U.F., Paris, 1984, p. 38,

⁵ *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 133 apud Teodor Baconsky, *op. cit.*, Editura Anastasia, p. 92.

⁶ André Chouraqui, *La vie quotidienne des hommes de la Bible*, Hachette, Paris, 1988, p. 170 sqq.

⁷ Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, IV, XCII, 2. Vezi *Exposition on the Book of Psalms*, trad. A. Cleveland Coxe, în „Nicene and Post-Nicene Fathers“, vol. VIII, B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1956, p. 453.

(II) Comico-logia sacră a *Vechiului Testament*

Numeroasele calambururi și jocuri de cuvinte din *Vechiul Testament* (peste 500 la număr), farsele onomastice, ghicitorile sunt expresia realismului popular și categorii ale comicului de sorginte folclorică inerente deopotrivă scrierilor sacre. Totuși, pozitivarea acestui răs este atent căutată și cenzura rabinică se exercită permanent asupra lui: ni se spune că Rabbi Chanina bar Papa le recomanda în veacul al treilea după Hristos ucenicilor săi un model de comportare profilactică în domeniu: „când simțiți o aplecare [rea] către neseriozitate, îi veți face față cu ajutorul cuvintelor Torei”. Virtuțile înalt pedagogice ale râsului divin apar astfel figurate în radicală opoziție cu „jilțul hulitorilor” pământești din primul Psalm davidic.

Râsul lui Iahweh a fost interpretat (de către aceeași exegeză rabinică) fie ca o „înclinație a sa de a-și expune vrăjmașii unei deriziuni reciproce” (e.g.: „*Qui habitat in caelos irridebit eos: et Dominus subsannabit eos*”, Ps. II, 4), fie ca o încurajare a celor drepti în toilul încercărilor și violențelor de tot felul: la Tertullian, Dumnezeu râdea plin de mulțumire (*ridebat Deus*) observând răbdarea îndurerată, dar încă surâzătoare, cu care Iov își depășea crâncenele suferinți, în vreme ce demonul malefic se contorsiona de atâta furie neputincioasă (*De patientia*, 14, 5)⁸.

Totuși, râsul omenesc nu se justifică automat doar prin raportarea sa la existența râsului dumnezeiesc. Ecou al mâniei divine sau reflex al predestinării insondabile pentru mințile „prea omenești”, râsul devine până la urmă o modalitate teofanică: „nu există *logos* fără ironie - scrie neîntrecutul analist al Râsului Domnului, René Voeltzel. Gândirea care se exprimă presupune un interlocutor de care se ascunde în parte - fie și numai având în vedere inevitabila mediatitate a limbajului. (...) Ironia lui Dumnezeu, chiar și în absență, este o manieră de a se revela”⁹.

Ecoul uman al veseliei Celui Preaînalt este bucuria licită și „fericita bătaie a inimii”, proprii unei comunități ce face trecerea de la misterul *tremendum la fascinans*: „teama se dizolvă în fericire lăuntrică, firesc exteriorizată prin bucurie și surâs. Acest fel de uimire destinsă atinge zenitul bucuriei religioase vetero-testamentare, colorând totodată mentalitatea religioasă a iudaismului ortodox și gândirea talmudică a rabinilor”. Jakob Jonsson scrie și el că, în vederea unei depline edificări religioase, „cele mai sfinte obiecte și idei au fost discutate într-un mod umoristic (*humorously*), nu pentru că cele sfinte ar trebui să fie ridiculizate, ci pentru că atitudinea comică slujea o cauză sfântă (*the comical served a holy purpose*)”¹⁰.

Care sunt, deci, modalitățile rizibilului pentru omul biblic? Cel puțin două, pentru că tot atâtea sunt și termenii distincți ce desemnează râsul în *Vechiul Testament*. *Lăcak*

⁸ „Ce se mai bucura Dumnezeu. Ce mai plesnea cel rău”, trad. G. Radu, în vol. Tertullian, *Despre idolatrie și alte scrieri morale*, ediție îngrijită și studiu introductiv de Claudiu T. Arieșan, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, p. 116.

⁹ René Voeltzel, *Le rire du Seigneur. Enquêtes et remarques sur la signification théologique et pratique de l'ironie biblique*, Oberlin, Strasbourg, 1955, p. 169.

¹⁰ Jakob Jonsson, *op. cit.*, p. 86-87.

distinge răsul batjocoritor, negativ, adesea tincturat cu malignitate. Este hohotul „nebunului“, care indică „simbolic, ansamblul umanității decăzute“, dincolo de influențele egiptene și akkadiene suferite de corpul sapiențial semitic. Zeflemisitorul nebun (*stultus insapiens*) e un anarhic moral ce discreditează sistematic cele sfinte, printr-un fel de „contrafacere satanică“ a surășului divin. Portretul robot deductibil din *Pildele lui Solomon* ni-l prezintă ca pe un ins rău, incorigibil, atrăgând magnetic dezastre și ocări îndreptățite, rebel față de orice îndemn sau povățuitor, refuzând constant muștrarea și învățătura, sursă perpetuă de tulburare pentru ceilalți, până în ceasul necesarei sale alungări din cetate.

Acesta e răsul „calificant“ ce emană din esența ființei umane, echivalând-o cu hulitorii (dacă este nebunesc și nestăpănit) sau cu omul drept, dacă rămâne în limitele bunului simț și ale cumpătării: „îmbrăcămintea omului, dezvelirea dinților, când râde, și călcătura lui vestesc ce este el“ (*Înțelepciunea*, 19, 27). Răsul măsurat și decent rămâne așadar o caracteristică a umanității normative: „Nebunul, când râde, își înalță glasul, iar omul cuminte abia va zâmbi“ (*ibidem*, 21, 22): „*fatuus in risu exultat vocem suam: vir autem sapiens vix tacite ridebit*“.

Există, prin umare, în afara batjocoritorului *lâak*, un al doilea tip de răs veterotestamentar, anume cel exprimat prin termenul de *sâhak*, calificând, dimpotrivă, un răs al fericirii, al entuziasmului pozitiv, al recunoștinței în duh. Este numele pe care Isaac l-a primit de la însuși Dumnezeu: *Ychk-El* („să suradă Elohim“), onomastică predestinată de însăși Cartea Vieții: „I-am pus numele fiului său, așa cum este el prescris și înscris pe tăblițele cerești: Isaac“ - notează *Cartea Jubileelor*, XVI, 3-4, confirmată fiind apoi de toate versiunile aramaice ale Bibliei, iar apoi preluată ca interpretare canonică de exegeza patristică a textelor sacre.

Pentru alexandrinul Filon: „înțeleptul va zămisli în bucurie și nu în suferință (...) Avraam se arată vesel și surâzător pentru că va zămisli bucuria - pe Isaac - și virtutea, Sarra, râde la rândul ei (...) Rodul este răsul și veselia, căci aceasta este tălmăcirea numelui Isaac“. „Avraam râde pentru a-și spori evlaviază față de Dumnezeu - scrie în altă parte celebrul evreu platonizant -, gândind că Dumnezeu este singura cauză a harurilor și a bunătăților“ (*De mutatione nominum*)¹¹.

Creatura umană îndesine „e șovăitoare și tristă“, iar „răsul nu pare a fi fost însământat în rasa muritorilor“ ca un act reflex ori o facultate înnăscută. Renașterea mistică este marcată de răsul lui Avraam și botezarea lui Isaac, fără de care marele patriarh n-ar fi cunoscut „bucuria extatică de a trăi în Dumnezeu“: ființa umană izbucnește în răs doar când se simte fortificată și sprijinită de Dumnezeu. „Vei da acestui fiu numele sentimentului pe care îl vei resimți grație lui - îi zice Atotputernicul Sarrei - și vei resimți, înaintea de orice, bucurie, așa încât îi vei da numele simbolului bucuriei, răsul“. Exegețul alexandrin dezvoltă apoi o temeinică doctrină a veseliei licite, atribuind-o chiar lui Moise: „dat fiind că «virtutea este prin natura ei izvor de bucurie»

¹¹ *Apud* T. Baconski, *op. cit.*, p. 98-99.

(*arete chariton esti physei*), pare firesc ca viața oricărui om vicios să fie «întunecată, tristă și plină de mari necazuri», (*skythron kai epilypon kai meston barydaimonias*), chiar dacă fața lui simulează un surâs. Este, în fond, apologia unui răs «creat de Dumnezeu», apanaj al înțelepților și al celor desăvârșiți, un răs al preaplinului spiritual (*ton psyches gelota*), ce mediază întoarcerea la starea dinainte de cădere, potolirea, fie și pentru o clipă, a mistuitoarei «nostalgii paradisiace»¹².

Am citat din cartea lui Teodor Baconski, *Răsul patriarhilor*, și tot de acolo aflăm că în același fel au gândit Sf. Petru Chrisologul (*Sermones* 92, 4 și 154), Didim cel orb (*Com. in Gen.*, 233, 244), Alcuin de York (*Interrog. et resp. in Gen.*, P. L. 100, col. 540 a), Rabanus Maurus (*Com. in Gen.*, II, 21).

Analiza onomastică filoniană din *Legum Allegoriae* (III, 77, 217) poartă în sine esențele străvechii viziuni clasice, exprimate de geniul latin în formula *nomen est omen* (numele înseamnă destin). Dacă Avram devine Avraam și Sarai' se transformă în Sarra, numele de Isaac rămâne doar el neschimbat, deoarece fusese dat de însuși Iahweh¹³. De altfel, și portretul schițat de Filon - în *De mutatione nominum* - păcătosului cu sufletul înnegurat și chipul vesel doar de față, își găsește o interesantă replică în fragmentul comediografului roman Caecilius Statius, după care „cei mai răi dușmani sunt aceia având fruntea răzătoare, dar cu inima măhnită, și de care nu știi nici cum să te legi, dar nici cum să scapi”¹⁴.

Răsul delicat, ca emblema a optimismului constructiv și al credinței fidele până la capăt, fusese personificat în perimetrul Mediteranei orientale sub ipostaza feminină a *Sophiei*, înțelepciunea serină, „desăvârșita stăpână a casei (...) ce râde zilei de mâine” (*Pilde* 31, 25). Însă mărturiile exegeților iudaici ai patriarhului Isaac ajung mult mai departe: religia israelită - crede André Schwartz-Bart -, „acordă din start răsului un sens divin: «Yit-hak» înseamnă înainte de toate cel care va râde în viitor și, dacă remarc că Sarra l-a văzut pe frul lui Agar, Ismail, când era *Metzahak*, adică râzând, deduc cu umilință că fiii lui Avraam, Ismail și Isaac, se deosebesc prin faptul ca cel dintâi știe să râdă în prezent, în vreme ce lui Isaac, părintele nostru, îi era menit să plângă până la venirea lui Mesia, fie binecuvântat, care ne va dărui tuturor răsul veșnic”¹⁵.

Nu este, așadar, lucru de mirare că ezoterismul creștin a făcut din surzătorul Isaac „simbolul sărbătorii Spicelor lui Israel” și chiar „simbolul lui Isus Hristos”. Legat de aceeași temă a răsului patriarhului Isaac, Origene va vorbi, la rândul-i, despre existența unei făgăduințe divine „care constă în răs” (*tis epaggelia gelos*) reprezentată și întruchipată de Isaac „deoarece numele său se tâlcuiește prin răs (*hermeneutai gar Gelos*)”. Că a existat o făgăduință care se concretizează în răsul viitor este vădit și din cuvântul: „Fericiți cei ce plâng acum”, la care promisiunea este că „vor râde (*boti*

¹² Idem, *ibidem*.

¹³ Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de Șase Zile*, trad. Z. A. Luca, Editura Paideia, București, 2002, p. 130.

¹⁴ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XV, 9, 1.

¹⁵ T. Baconski, *op. cit.*, p. 96-97.

gelasontai)¹⁶. Tot așa cum există fângăduințele: „aceia fiii lui Dumnezeu se vor cherna“, „aceia îl vor vedea pe Dumnezeu“, „vor moșteni pământul“ și „a lor este împărăția cerurilor“ este și fângăduința răsului (*hoytos estin epaggelia gelos*), aflată în antiteză cu lacrimile declarate fericite. „Ja aminte dacă (...) acest răs virtuos (bun, *to agatho geloti*) nu este, pe de o parte, în armonie cu aceste astfel de lacrimi declarate fericite și, pe de altă parte, în opoziție cu acele altfel de lacrimi declarate nenorocite, care sunt păstrate pentru cei ce au o purtare contrară. Vai de cei care râd acum (*hoi gelortes nyn*), pentru că se vor tângui și vor lăcrima! Altele, într-adevăr, sunt lacrimile declarate fericite și altele lacrimile hărăzite celor care au trăit în păcat (*tois kakos hehiokosin*)“¹⁶.

Comentând fragmentul, Teodor Baconsky îl socotește „important din mai multe considerente. În primul rînd, făcând din patriarhul Isaac eroul biblic care a deculpabilizat răsul, el afirmă că Dumnezeu îi face omului o «fângăduință a răsului» care se va împlini într-un context eshatologic. În al doilea rînd, introduce o dublă serie: *răs primejdios / lacrimi nenorocite; răs virtuos / lacrimi fericite*, așezând astfel cuplul plâns / răs într-o nouă lumină. În mod firesc, și pentru că trădează căința, lacrimile sunt condiția unei iertări mântuitoare, în vreme ce răsul (semn al necuviinței, al trufiei, al neascultării) este considerat vătămător. Aici, dubla serie de mai sus relativizează opoziția răs / plâns în folosul unei mai mari libertăți: nimic nu este rău în sine, totul se decide la nivel intențional“.

(III) Perspectiva neo-testamentară

Noul Testament aduce cu sine o indiscutabilă „schimbare de paradigmă“ în aria comicologiei. Existența unui răs creștin, inspirat de faptele sau vorbele Mântuitorului, a ridicat de la bun început un serios semn de întrebare. Marea piatră de poticnire pentru teologi a fost părerea, (bazată pe tăcerea Evangheliilor) după care Isus Hristos - Dumnezeu întrupat și model definitiv al umanității desăvârșite - n-ar fi răs niciodată în timpul vieții sale pământești. Într-un doct studiu publicat de revista „L'Histoire“¹⁷, eminentul medievist Jacques Le Goff - care a susținut la „Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris“ un curs despre *Răsul în Evul Mediu - face la rându-i sinteza problematicii, plasând-o sub titlul interrogativ *Jésus a-t-Il ri?**

Începând cu apocrifa *Epistolă către Lertulus* și continuând cu Rufinus, Sfântul Vasile cel Mare sau Sfântul Ioan Gură de Aur, certitudinea ca Iisus n-ar fi răs pare omniprezentă în literatura spirituală a epocii. Aceeași chestiune suscită fervente polemici scolastice și, încă în veacul al XIII-lea, constituia un subiect tradițional și privilegiat pentru dezbateri la Universitatea din Paris. Informații semnificative și

¹⁶ Origene, *Omilii la Ieremia*, II, 20, 6.

¹⁷ Jacques Le Goff, *Jésus a-t-Il ri?*, în „L'Histoire“, an XIV, nr. 158, sept. 1992, p. 72-74.

reluat ulterior de numeroși savanți au cules, la obiect, Ernst Robert Curtius în pe drept celebra monografie *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (1947), îndeosebi digresiunea IV, 2 (*Die Kirche und das Lachen*)¹⁸ și, mai recent, Bernard Sarrazin în studiul *Jesus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun*¹⁹.

Egbertus de Liege (c. 972–c. 1023) în lucrarea *Fecunda ratis*, apoi Hildebertus din Lavardin (c. 1056–1133) și Radulfus Tortarius (1063–c. 1108) discută pe larg dacă unui bun creștin i se cuvine să se înveselească glumind: „Trebuie să îngădui și glume după [lucrurile] cele serioase. Totuși, glumele trebuie să aibă limita lor [să-și păstreze demnitatea]“: *Admittenda tibi ioca sunt post seria quaedam. Sed tamen et dignis ipsa gerenda modis*. Ioan de Salisbury (1115–1180) admitea și el din când în când o *modesta hilaritas* și, dacă totul decurge în chip decent, înțeleptul creștin poate asista chiar și la reprezentații înveselitoare: *nec apologos refugit aut narrationes aut quaecumque spectacula*.

Problema centrală profilată pe fundalul acestor discuții rămîne însă dacă râsul face parte integrantă din firea omenească și dacă Omul–Dumnezeu, participând deplin la natura umană, a răs vreodată, consacrand astfel o veselie specific creștină. Iată cum încearcă să răspundă Petrus Cantor (c. 1125–1197) în tratatul scolastic *Verbum abbreviatum*, 68: „Să prețuim așadar veselia minții (*mentis hilaritatem*), tot astfel cum trebuie să disprețuim frivolitatea (*lascivia*). Să ne bucurăm în chipul sfinților, noi care avem înfățișarea celor ce se îndreaptă (*Iuditha*, 16) spre Ierusalim. Dar e posibil oare ca însuși Dumnezeu să fi răs de-a binelea (*numquid potuit Deus bene risisse*)? Se pare că a avut, dintr-o pricină launtrică, o veselie sănătoasă (*laetitia bona*), de vreme ce a putut să și-o arate în afară prin crearea râsului (*quod eam exterius in opere ridendi monstrare possit*), mai cu seamă că el a luat asupra-și toate slăbiciunile noastre, exceptând păcatele; deci, împreună cu simțul comicului a căpătat omul de la natură și puțința de a-și exprima râsul (*etiam cum risibile, vel risibilitas, proprium sit hominis a natura datum*). Prin urmare, de ce n-a putut Dumnezeu să-și exercite facultatea râsului (*risibilitas*)? A putut, doar că nu stă scris nicăieri că ar fi răs“.

Spre deosebire de Iahweh, Dumnezeuul vetero-testamentar ce își nimicește opoziția răsând liniștit de vrăjmășia lor neputincioasă, Logosul întrupat în istorie - Hristosul Noului Legământ - se arată oamenilor ca fiind mereu supus deriziunii și batjocurilor deicide ale evreilor sau romanilor. Trebuia să fie astfel, chiar dacă „obuzitatea spirituală inerentă acestor batjocuri accelerează drama Răstignirii și, prin urmare, dobândirea Mântuirii (...). E posibil ca Iisus (ca personaj istoric și înainte de Învierea Sa) să fi răs, ca orice om. Evangheliștii ne sugerează însă că, de-a lungul afirmării treptate a deității sale,

¹⁸ Ernst Robert Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, trad. A. Armbruster, Editura Univers, București, 1970, cap. *Glumă și gravitate în literatura medievală*, p. 483-503.

¹⁹ Bernard Sarrazin, *Jesus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun*, în „Recherches des sciences religieuses”, LXXXII, nr. 2, 1994.

omul cedează locul unui Dumnezeu care, desigur, - crede T. Baconsky - nu mai poate râde“.

Oricum, râsul face parte integrantă din creația divină și nu trebuie postulată o fisură demonică pentru a-l insera în străfundurile ființei umane. Chiar dacă subzistă în lumea noastră și aspecte maligne, dăunătoare, triste chiar ale manifestărilor prin râs, cel puțin surâsul fin poate fi lesne asociat domeniului angelic, iar Atotputernicul Împărat al îngerilor și al oamenilor e posibil să-și privească uneori surâzător supușii angrenați în efortul teandric de a-l imita și sluji întocmit.

Summary

This paper tries to cover - in a short synthesis - some of the most important aspects from the classical comicology: the function, the evolution and the role of comic, laughter and smile in the world of the Bible. The first chapter dwells with the problem of „the semitical smile”, arguing that - contrary to some strong preconceived ideas - the semitic civilisations possessed a strong sense of humour. This fact results from most of the oriental traditions and many literary facts. The second chapter refers to the bipolar attitude towards laughter, as identified in the books of the Old Testament: one ironically destructive, the other positively humourous. That is a reality already established by important theologians and historians in the last decades. The last and most important chapter analyses the comicological perspective of the New Testament and especially the controversial problem of „the smile of Christ”. The conclusion underlines the fact that laughter is also part of the divine creation and not a monopoly for the evil, and that above all the sympathetic smile can easily be associated to the angelic and transcendent world.

THE FAMILY- A DIVINE PARADIGM

de Lucian MARCU

At the beginning of the new millennium, the perspective about the family, or what the family is in the so called post modern society's assumption is still very confused. This confusion is felt at the family level through an unknown identity, purpose and responsibilities. Excluding God from every small detail of our life, we are excluding the Live, Identity and Purpose of our lives. Being Christians, God is always the origin, the sustainer and the finality of humankind with all aspects of what to be human means. Concerning family the Christian theology regarding it can be an answer for what this concept means, or how important the family is in Christian assumption, since God is present in the couple's life from the beginning of the human creation. God did not created the family, but he created man and woman, and throughout this, the family and the marriage have its origin in the humankind creation. Because of this, I will try to develop, logically and theo-logically, the nature of family and its liturgical and social beginning as marriage, from the perspective of the creation of human being.

The source of the family is to be found in the creation of human being: "have you not read that he who made them from the beginning made them as male and female... So they are no longer two but one flesh" (Matt. 19:4-6). "So God created humankind...male and female he created them" (Gen. 1:27).

Two important elements are to be evoked here. The one is that God created humankind as male and female, two *hypostasis* of the same nature. This differentiated human unity is a conjugal unity. Human being is a conjugal being. The first couple is a conjugal couple. The Eden marriage has its bases in the 'dualistic human nature'¹. Humankind "transcends the male-female distinction, because the latter is initially not the

¹ Some theologians opinions is that marriage was not institute through human creation, through creation of human being in its dualistic nature. The argumentation are that: "Adam and Eve were understood as a married couple... but no ceremony or liturgical blessing was known to have united them, nor was any fulfillment of religious law involved in their union. Indeed, there does not appear to be any conceptual word for the institution of marriage in the Bible"(John Boswell, *Same-sex Unions in Pre-modern Europe*, Villard Books, New York, 1994, p.124); or "As has often been pointed out, this is not a direct reference to marriage. God did not create man husband and wife. What he created was the sexual distinction in unity (man as male and female) which forms the larger background of marriage". (Geoffrey W. Bromiley, *God and Marriage*, T and T Clark, 36 George Street, Edinburgh, 1981, p 1). In this article I will take this opinions in consideration, but I will also embrace other opinions as we will see.

separation of two individuals that are henceforth isolated from one another"². On the contrary, the duality of the human being express the unity of humankind. God did not separate them, but united them through the act of creation.

The second one is that man and woman have been blessed by God. Creation is an entire liturgical ceremony, and the final act of it is the blessing of God. God's blessing is a liturgical blessing. It is a blessing that had place through the act of creation, but in a full sense of a blessing, took place after the creation as a result of the goodness of married union and for the perpetuation of this goodness in their daily life. The blessing is for both of them, for the couple, and not for each separately. So "God blessed them, and God said to them. . ." (Gen. 1: 28). God blessed the couple not as an act separated from creation, but as an affirmation of the creation of the couple.

The second story about human creation (Gen. 2:7-23) is narrated in a different way, but is speaking about the same thing: creation of human being³.

The creation of man is related in the verse 7 and the creation of the woman in the verse 21 and 22⁴. There is a difference between creation of the man and of the woman, which can be understood as non-marriage, since they are not created together in the same act. But this does not mean that there are two creations, or two steps of creation. Adam indeed was created before Eve but in a different act, not in different creations, since the goodness of creation of human being is affirmed only after the creation of Eve. So, the act of coming together is a different stage of the same creation, but not separated from it. If, "the coming together of man and woman -their marriage- constitutes a unity ("they become one flesh", 2:24) . . . - and the perfecting of humanity itself⁵, is also part of creation of humanity, then the marriage is also part of it, and not an act which took place after. As Paul Evdokimov said, "the advent of Eve is the great myth of the nuptial consubstantiality of man and woman"⁶, so their coming together, as part of creation, is their marriage.

² Paul Evdokimov, *The Sacrament of Love, The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 10707, 1989, p.116.

³ The purpose of this article is not to enter in a historical, exegetical or hermeneutic analyze. Therefore I will not speak about the priority in time, or about the problem of the author of the two chapters, but I will analyze them as elements of revelation, with the implications that I consider they have for the purpose of this article.

⁴ In fact is the same situation with the first chapter. "Let us make man (ha adam, the form of singular) and then: let them (plural) have dominion". (Gen. 1:26). And in verse 27: "humankind" and then "man and woman". I want to say only that if in the first chapter does not appear a spatial distance between man and female creation as in the second one, this does not mean that there are double stories, but two versions of the same act.

⁵ G. W. Bromiley, Op. cit. p. 3.

⁶ See Paul Evdokimov, Op. cit. p. 116-117.

If creation of woman is only a background of marriage and, the marriage took place only after the fall, means that marriage is not a natural order, a given one, but is an order of sin, introduced by human beings in their life⁷.

Marriage from the beginning is a human institution, because the subjects of marriage are human persons (not angels or gods), but God is not absent from this, since he is not absent from human salvation history, especially when we speak about the pre-fall period. It is a human institution, but at the same time a divine order. Conjugal union finds its root in the creation of humankind. Being so, is also constitutive to human person.

"So God created humankind in his image" (Gen. 1:27). "*Imago Dei*" is an important theological and social aspect of marriage. Cappadocian Fathers developed the idea that human person is alone in all creation in bearing in himself (herself) the divine image⁸.

But this idea is not common only for Cappadocian Fathers. In another way of emphasizing this, the idea is present also in other writings. Saint Augustine, in *Sermons III (51-94) on the New Testament*, wrote: "After all you can't say you are not a creature. You are looking for a likeness? Are you going to look for it in animals? You were talking about God, remember, when you were looking for some kind of likeness ... Are you going to search in the sun, in a star? Which of these, I ask you, was made after the image and likeness of God? You can look for something altogether more familiar and better than these in yourself. It's man (woman) you see, that God made after his image and likeness"⁹. But, what this image and likeness means?¹⁰

When we speak about God, we speak about him as love. Without this love we can not explain creation. But love supposes communion of persons. Love can not be where is selfishness, love supposes giving. Therefore supreme love is to be understood in the Trinitarian concept of God. Divine love introduced two elements: triune God (persons) and one God (*ousia*). Each divine person is a mutual giving, is subsisting in the other and in the perihoresis of the Three. This *perihoresis* is expressed by relationship. *Perihoresis* means that the persons exist for communion, and more than this, through communion. Is not an existence like a need of the other, is an existence like a fulfillment through the other, not in the sense of that God needs the Son

⁷ This debate is a very important one, with a very important theological implication. It is about the fact, that, if we accept woman creation as a different creation, not as a different act, then is a huge distance between divine order of being together and marriage as a human institution. As we will see, marriage is a human institution, but is formed because God's order and God's creation as such.

⁸ See Peter Bouteneff, "*The Human Person and the Person of Christ according to the Cappadocians*", in Sobornost, vol. 21:1, 1999, p.22-37, p.23.

⁹ Saint Augustine, *Sermons III (51-94) on the New Testament*, Sermon 52:17, translation and notes Edmund Hill, O.P., editor John E. Rotelle, O.S.A., New City Press, Brooklyn, New York, 1990, p.58.

¹⁰ Since in the biblical statement about image of God (Gen. 1:26) are involved two elements: God and humankind, we should see what this mean from both sides.

or Holy Spirit for his one fulfillment, and without them is not complete. The fact that the divine persons are complete in them, and they are three *hypostasis* (full *hypostasis*) of the same nature makes them to be totally transparent to one another. In a full love they are giving one to the other in a totally interior act for the other. Every divine person lives his own way of being not as his, but as the others.

Ousia, God's mode of being, which is one, is expressed by this diversity of persons. God is one in his nature and this nature is fully present in the three persons because God is not static, but mobile (*kineo*) and this mobility embraces the other two persons in a movement inside of the same *ousia*, which is contained totally in all the three persons. The common term, also for *ousia* and *hypostasis* is *perihoresis*. Therefore we can not speak about *ousia* without speaking about *hypostasis* in the same time.

The *ousia* being one and the love being perfect, and they are perfect and total *hypostasis* of the same *ousia* in the same way, they are also equal with one another. Then, "his image and likeness" means: "...man (woman) is the image, not of the Son alone or of the Father alone, but of the Father and of the Son together, and also of course in consequence of the Holy Spirit too. Genesis is speaking: "Let us make man, it says, after our image and likeness (Gen 1:26)"¹¹.

There are other theologians who do not accept that the author of Genesis spoke about image of God in Trinitarian understanding.¹² Because, the Trinitarian

¹¹ Saint Augustine, *Op. cit.*, p. 59.

¹² The understanding of "God image" in human being like a Trinitarian image is the common one among Church Fathers (especially Cappadocian Fathers). Modern theologians, particularly because Gen 1:26 are saying that "it is going too far to call Israel's hero (Moses / or the author of Genesis, n.n.) A Trinitarian monotheist" (Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis*, chapters 1-17, Grand Rapids, Michigan, 1990, p.132). Grammatically "for the singulars "my image, my likeness" Hebrew employs here plural possessives, which most translations reproduce. Yet no other divine being has been mentioned" (*The Anchor Bible*, Genesis, introduction, translation and notes by E.A. Speiser, Doubleday and Company, Inc. Garden City, New York, 1964, p.7). This issue raised the question about the persons, or "actors" which are involved in dialogue. V.P. Hamilton mentioned six possible answers: 1- other gods, and the author of Genesis borrowed pagan elements without being conscious about; 2-angels; 3-earthe, because the man owes his origin to both God and the ground; 4- plural of majesty- God is itself plural; 5- plural of deliberation- God speaks to himself; 6- Trinitarian understanding but employing less direct terminology, because the author was theologically too primitive to handle such ideas as plurality within unity; (Victor P. Hamilton, *Op. cit.* p. 133-134). The discussion about this different ways of understanding is one about hermeneutic interpretation concerning Gen. 1: 26-27. Because this, is not our intention to debate on Biblical hermeneutics, but only to mention that even if we will use the Trinitarian understanding concerning Gen. 1: 26-27, there are also other modern understandings which are not avoided from non-academic reasons. Using the Trinitarian understanding, we use the understanding of "us" and "our" like being not a dialogue between God and an inferior nature (earth, angels); or pagan

understanding of God is very important for the Orthodox Churches, and because I am an Orthodox theologian I will use this understanding and not others.

From human perspective, the *imago Dei* is multidimensional and can not be limited to one defined characteristic. *Imago Dei* is expressed by: participation in divine life, realization of the Trinitarian mode of existence through relationship, and through unity, equality and differentiation of human kind

Participation in divine life. God's presence in human life is not ended with the act of creation. The reason of creation is God's love and, this love is impossible to be tasted without full and free participation in it. The human participation in divine life is a participation in divine love, because love is divine life.

This divine love is what is defining us as persons and is realized through communion with God throughout participation in the Trinitarian personalism of God. Man and woman as fullness of human *hypostasis* are realized and revealed in the existential fact of full participation in divine life. "Man (and woman) was not seen as autonomous and self-sufficient-his (her) very nature was seen as being defined by an internal relationship with God, not by opposition to grace. . . *Imago Dei* is not simply a form of participation in divine life but, more specifically, a sharing in the Creator's freedom and self-determination. The image of God is not, therefore, a static givens, but a potentiality and openness of man/woman: a potentiality for a growth in God. . ."13.

Therefore the definition of an image is "through contact with its model, and God is immediately present in his activities, the *imago Dei* means first of all that the inmost core of human being is ontologically connected to God. Thus, we are created to enter into communion with God and participate in the divine life"14.

At the level of the family this experience is realized through the experience of God in one another. "There is no relationship between human beings so close as that of husband and wife, if they are united as they ought to be"15. Man and woman as a family are transparent to one another and are participating to one another life and love and also are participating in God's love through the other love. It is the transcendence of human love toward the divine love. It is the transcendence of us toward divine Thou, who makes us to be us. This is love through participation in God's love.

reminiscence; or author's primitive theology, but rather being a divine inspiration and a God revelation, through which the author of Genesis expressed that "They have not become the image of anything on the earth, but of God Himself" (St. John Chrysostom, *On Marriage and Family Life*, translated by Catharine P. Roth and David Anderson, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1986, p.75). A God which is one in nature and trium in persons.

¹³ John Meyendorf, *Creation in the History of Orthodox Theology*, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol.27, number 1, 1983, p.27-39, p.34-35.

¹⁴ Nonna Verna Harrison, *Human Community as an Image of the Holy Trinity*, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol.46, number 4, 2002, p.347-365, p.347.

¹⁵ John Chrysostom, *On Marriage and Family*...p.43.

Realization of the Trinitarian mode of existence through relationship. We saw that Trinitarian mode of existence is expressed by perihoresis and love. And also we saw that perihoresis and love are the Trinitarian mode of existence through mobility (*kineo*) inside of God's *ousia*.

When I spoke about this, I spoke about a move *ad intra* to communicate love to the other persons. God is not reduced only at *ad intra* movement. In God is also a move *ad extra* to meet and to embrace our love, not like a need for his own fulfillment, but like a sign of his own fulfillment of love.

We can realize divine mode of existence only if we participate at this *kineo ad extra* of him. In this way, marriage is saved by our own reduction, like people who are created. The measure of marriage is not anymore a human one, but is an image of Trinitarian mode of existence, which is in contrast and, in the same time an alternative to the individualistic understanding of human person.

Accepting and embracing his offer of love, which is offered through the movement toward us, we can realize the divine way of being. This is to be understood as communion with God, who opens the communion with one another as human beings.

The communion with God, from human side is also a movement *ad extra*, which gives the content of the movement *ad intra* of our nature. The movement *ad intra* of our nature, like a movement to embrace the other *hypostasis*, is in the same time a movement *ad extra*, because the bases of a full human *hypostasis* is only in connection with a divine *hypostasis*, and we are embracing God throughout a human *hypostasis*. The fact that we are many *hypostasis* of the same *ousia*, is also a natural calling to union with a divine *hypostasis*.

"God's mode of being constitutes existence and life as a fact of love and personal communion"¹⁶. But also human being constitutes life as a fact of communion, first with God, and second among us.

The most important expression of relationship is *koinonia*, communion, which contain the fact that we are "in the image of God, beings-who-relate"¹⁷. For human beings, relation is also an ontological one: "to be and to be in relation are identical"¹⁸. This ontology of relation is one of the theological bases for family. Man and woman are not defined by their individual existence, but by their relation, like a permanent openness to one another and through this, to God. The openness to God, at this stage, is an effect of their openness to one another, because it is the cause of this

¹⁶ Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1984, p.18.

¹⁷ Elizabeth Templeton, *Towards a theology of marriage*, in *As Man and Woman Made*, Theological Reflections on Marriage, Edited by Susan Durber, Witney Press Ltd., 1994, p. 9-22, p.15

¹⁸ Paul Schroeder, *Suffering Towards Personhood: John Zizioulas and Fyodor Dostoevsky in Conversation on Freedom and the Human Person*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol.45, number 3, 2001, p.243-265, p.246.

openness, like a basis, which gives the true meaning for man and woman relation, but also like a fulfillment of their relation. Therefore the one who reveals our human relation is the relation with God, and being so, in man-woman relation we discover God's presence in the other. Then the human relation is an "icon" of Trinitarian mode of existence. God himself is our archetype. "The partnership of marriage confirms the relational view of the person . . . The genesis text which affirms male and female alike are made in the image of God, confirms that the image of God is to be understood relationally. . . . Marriage draws on the divinely created structure of human relations"¹⁹. The mystery is that: the family relation is "the mirror" for the God-family relation.

Unity, Equality and Differentiation. Both male and female were created in the image of God. This means that the female images the divine as much as the male, since both of them are created in the same image.

From creation, we "understand that as human *hypostases*, Adam and Eve each contain within themselves the whole of the composite human nature; they are each one fully human, constituted at one and the same time of soul and body"²⁰.

But, also there are two acts of the same creation. The woman was created as a hypostasis from within the *hypostasis* of Adam and, not from an abstract human nature. "She was made for man, made so that together they could complete the essential quality of their *hypostatic* existence: to move out of themselves in *ecstasis* in order to give themselves wholly to the other, to love absolutely intimately, and to be loved absolutely intimately in a holy, loving union"²¹. The fulfillment of creation of humankind through the creation of woman is the archetype of the complementarity and completion. Male and female are two different persons containing the same nature. "Their roles in life are not identical, and that likeness to God pertains not only to what they have in common but also to what remains distinctive about them"²². Completion is the expression of unity and diversity in the same time. The unity is expressed by nature, diversity by persons.

The diversity of persons can be understood as an element of non-equality between man and woman. The second narration of creation is telling us that man was created first and then the woman, from his rib. "Then the Lord God formed man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life; and the man became a living being (Gen. 2: 7). This way of creation, that God created first the man and after that he created the woman (Gen. 2:18; 21-23), can be understood as a relation of subordination from woman side"²³.

¹⁹ Adrian Thatcher, Op. cit, p. 97.

²⁰ Kenneth Paul Wesche, *Man and Woman in Orthodox Tradition: The Mystery of Gender*, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol.37, number 2 and 3, 1993, p.213-253, p.225.

²¹ *Ibidem* p. 229.

²² *The New Interpreter's Bible*, in twelve volumes, volume one, Abingdon Press, Nashville, 1994, p.345.

²³ Subordination was also deduced from the manner in which Eve is created: from "the rib", but "the relationship of the woman to "the rib" entails no subordination,

The fact that the goodness of creation is affirmed only after the creation of woman (Gen 2:18; Gen.1:28), and not separately for each of them, is showing that they are not created for the purpose of subordination or non-equality but, for completion.

Concluding all these issues, we are not saying that God created the family, but throughout creation, the Creator gave us the possibility to live as couples, to live Him in the couple's life, and He is the One Who have blessed the family from the origin of it. So, "God created us male and female- two beings, two poles of the same humanity totally equal but different. If they are not different, there is no completion; if they are not equal, then sexuality is not true love"²⁴. The meaning of the family is given by the relation of the couple with God. God is the Creator of human being as man and female, and through creation, He put in us His likeness, and the meaning of it, for both, male and female, can be an answer for how to live a life as a couple in a secularized post modern society.

Rezumat

In societatea secularizata, in care fiinta umana isi gaseste din ce in ce mai greu sensul si scopul fiintarii sale, ceea ce defineste familia este din ce in ce mai greu de determinat. De aceea, teologia, acum mai mult decat oricand, este singura care poate oferi o alternativa viabila nu numai in privinta conceptualizarii ideatice, dar si in ceea ce priveste realitatea practica imediata a familiei, ca institutie ce isi desfasoara viata de zi cu zi in societatea secolului XXI, dar si in relatie permanenta cu izvorul vietii si al mantuirii.

Articolul de fata isi propune dezvaluirea conceptului de familie, plecand de la crearea omului, si de la ceea ce inseamna chipul si asemanarea cu Dumnezeu in viata cuplului crestin.

any more than man's being created from the ground implies his subordination to it" (The New Interpreter's Bible... p. 353). Another critiques, referring equality, are also because woman is called "helper", "a word used by both God and narrator - which carries no implications regarding the status of the one who helps; indeed God is often called the helper of human beings" (*Ibidem*, p.352).

²⁴ Joseph Allen, *Practical Issues of Sexuality*, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 27, number 1, 1983, p.39-53, p.41.

ÊTRE ET EXTASE

de Comeliu MIRCEA

Pour de nombreuses personnes la philosophie représente un simple exercice spéculatif sans aucune relation avec la réalité quotidienne. Philosophier signifie s'isoler, en totale et souveraine indifférence, dans la tour d'ivoire de l'abstraction, se construire un monde chimérique et inutile, s'éloigner, de la sorte, de l'urgence immédiate du destin communautaire. Face à l'expérience concrète les divagations du discours philosophique paraissent inconsistantes. Et la passion pour une telle science - étrange. D'un autre côté, ils sont aussi nombreux ceux qui, pratiquant la philosophie, la considère une simple gnose. Et ils ont raison, apparemment. Car la méthode d'enseignement est purement théorique. Le professeur de philosophie expose une "théorie" que le disciple doit apprendre. Le sentiment de l'urgence existentielle y manque. Les concepts paraissent en effet détachés complètement de la réalité concrète car ils expliquent au lieu d'impliquer. Ils n'envahissent pas l'esprit de celui qui théorise ni ne deviennent sa première (et sa plus importante) réalité. Et le professeur de philosophie n'est que rarement un vrai philosophe.

Philosopher signifie tout d'abord penser, réfléchir. Je ne pourrais pas "philosopher" si je ne me concentrais pas en fuyant la tentation d'une multitude de finalités concrètes. Toute réflexion suppose la concentration: la réduction à l'unité indivisible de la pensée et la projection de cette pensée (unique) vers ce qui se trouve à l'extérieur vers la cible qui m'attire et que je pense du moment que je l'ai saisie, car je l'ai transformée dans la pensée qui me représente.

J'ai donc détourné le regard de ma pensée de moi-même (et du monde pensé de la pensée) et je l'ai dirigé vers l'extérieur, Au-delà – au-delà de la pensée de mon être et de la pensée de ma propre pensée – en plongeant dans ce Quelque Chose qui s'est ouvert vers moi-même justement au moment où moi-même je me suis ouvert vers son empire sans frontières.

Et je reste surpris – au moment de cette ouverture – parce que je cesse soudainement d'être moi-même (ce moi déterminé par rapport à ce monde qui m'est extérieur) et je deviens l'Unité essentielle dans laquelle je me perds et me retrouve perpétuellement en tant que Quelque Chose d'essentiel, d'infini, conteneur-de-tout, Quelque Chose qui pense ma pensée et qui, en même temps se pense soi-même par Soi. Les voiles qui le cachait tombent. Ce Quelque Chose se dé-voile: il se révèle à l'instant même où moi-même je me dé-voile à son Être.

Par la pensée et le vécu de l'Être nous avons pénétré dans un régime tout à fait nouveau de la connaissance et du fait d'être-en-train-d'être, dans un état d'illumination surexcitée. De la perspective de cet état, de cette pensée et de ce vécu, les anciennes

interrogations et recherches deviennent non-significatives. «Je suis» – c'est le sens premier et dernier. La méditation me transpose dans cette région. Je me détache (εκ) – moi, être déterminé, situé dans l'horizon de la conscience de soi (avec toute l'architecture inconsciente sous-jacente et avec tout mon corps) – de l'état (στοιχος) initial et je m'ouvre vers l'Absolu, en devenant moi-même l'Absolu (qui me disloque de moi-même et me dissout dans l'Infini).

La méditation intense, persistante, concentrée sur l'Être finit, ainsi, par l'ek-stase: par le détachement ferme du moi fini et par l'entrée dans Le Grand Tout. Je me suis unifié, d'une manière fulgurante, à tout ce qui est et je suis devenu moi-même Le Tout qui cherche et qui re-trouve sa Totalité absolue (en Soi, à travers Soi et par rapport à Soi-même: auto kath' auto), grâce à la conscience transcendantale de l'Être. Tout mon être corporel-psychologique s'est transformé dans la lumière pure et absolue. Je reviens, des lointains étranges, à Moi-même, dans l'abîme du Soi qui pense et Se pense, tout autant.

Toute méditation finit-elle par cette rupture et cette fondation décisives? Evidemment, non. Je peux comprendre, d'une manière théorique, l'Être en tant qu'Absolu, en demeurant encore «ancré» dans «ce monde» – le monde de la conscience. Seulement très rarement, lorsque l'effort de la méditation se prolonge et s'intensifie, je peux atteindre le paroxysme: le détachement: le rapt extatique.

Si, au début, j'ai fixé ma cible (l'Être), je l'ai ultérieurement suivie avec application, me purifiant progressivement et me spiritualisant, pour jaillir finalement dans l'abîme illuminé, en tant qu'Être libre, vers le noyau du même Être. On dirait que l'Être-même m'a absorbé dans Sa vasteté mouvante, dès le moment où j'ai commencé à le penser. Me concentrant fortement sur Lui, sans détourner mes regards, je me suis approché de plus en plus de Sa condition originnaire, jusqu'au rapt libérateur – l'ek-stase – qui signifie justement unir le soi à l'Être et – continuant ce mouvement et l'amenant à la perfection – unir l'Être à l'Être-même.

L'ek-stase (la sortie de la passivité de l'état) exprime donc le détachement du soi de sa condition limitée – la rupture – et, tout autant, l'entrée dans la nouvelle condition et dans le nouvel état, de l'Être-qui-est-en-train-d'être et qui re-vient, d'une manière ek-statique, à Soi-même. Autrement dit, le rapt va désigner «l'égarement» de mon être dans l'éon de la Présence absolue. Cet événement a commencé au moment où les regards de la pensée «ont fixé» l'Être et il a supposé l'ouverture-vers-le-dehors: επεκτασις; ep-ek-stasis: l'ouverture vers l'Absolu. Le verbe ep-ek-teinw (επεκτεινω) signifie justement «tendre vers le dehors». L'Ek-stase serait, dans ce cas, l'événement final à travers lequel, au bout d'un effort soutenu, l'epektase s'achève, et le soi fini s'ouvre vers l'empire de l'Être et s'y répard.

On pourrait dire que l'ekstase est le fruit de l'epektase. Mais avec l'ekstase, la tension de l'epektase ne disparaît point; car l'Être est-en-train-d'être et dans l'extase du dévoilement de Soi-même, il Se retourne plus profondément vers Soi-même, désireux de S'embrasser et de Se connaître, grâce justement à l'epektase qui jaillit du cœur de

l'Être. L'Être est-en-train-d'être: il est justement le mouvement de fondation: l'entrée dans l'Être.

La dialectique ekstase – epektase se reprend donc. L'ekstase de l'ouverture ontonome se transforme dans l'epektase de l'Être qui finira – dans une autre région, plus profonde, par l'ek-stase: Se détachant de son Soi absolu – tout en le gardant + l'Être se confondra avec Soi-même et il va Se retrouver d'une manière «ek-statique», dans (et à travers) la nouvelle dimension de la conscience originaire, transcendante.

L'acte de la révélation accompagne, complète et souligne la découverte accablante que procure l'acte de penser. En fait la pensée de mon être déterminé pénètre – en pensant sa pensée dans un nouveau monde qu'elle ne surprend que Maintenant, à l'instant révélateur de la révélation, en fondant – éblouie et bouleversée – dans l'infinité de l'être essentiel. Le fait de penser effectivement l'Absolu – que je pourrais nommer n'importe comment (Être, Esprit, Dieu, Brahman, Dao) coïncide avec sa révélation. C'est ici, dans ce point crucial, que l'acte de penser ne peut plus être différencié de la révélation. Et la révélation (qui casse brutalement les bornes de mon moi en conférant à ma pensée la dimension sans limites où il se jette pour renaître) intensifie ma réflexion et lui confère à son tour une nouvelle identité: l'Être même, identité qui précisera la pensée révélatrice et la retiendra ici, dans le pays absolu. Celui qui se révèle s'identifie avec le Soi conteneur-de-tout: tel est le nouveau sens de la pensée qui se confondra dorénavant avec l'Être.

Par conséquent, si penser signifie m'unifier de manière immédiate à, penser l'Être signifiera m'unifier de manière immédiate à l'Être même – totalité synthétique conteneur-de-tout; au moment où je pense l'Être-à-tout j'apprends mon être déterminé et je le projette Au-delà, dans l'Infini Absolu, en traversant mes frontières et en plongeant dans l'abîme mouvant qui me confère une nouvelle, plus profonde et plus surprenante identité. Ce moment marque le détachement de moi-même (du soi limité de mon être subjectif et pensant) et, consécutivement, l'immersion dans la Nouveauté toujours plus accaparante qui se révèle à moi au moment même où je la pense.

Penser l'Être signifie donc devenir l'Être même: me révéler en tant qu'Être par l'Être qui, simultanément et mutuellement se révèle à moi, Lui-même, à moi même, un être pensant. Je pénètre – en le pensant – dans l'Infini essentiel que je n'ai pas encore connu. La Nouveauté qu'apportent la pensée et le fait de penser l'Être représente l'acte et le contenu de la révélation.

C'est vers cette nouveauté que je me suis dirigé en pensant ma pensée: en pensant, pour dire autrement, Ce-qui-se-trouve-au-delà-de-la-pensée-courante et, dans la même mesure, dans son intérieur: au-delà de la présence déterminée de mon être pensant et, également, dans son essence conteneur-de-tout: la Présence absolue – révélée en tant que Présence conteneur-de-tout: en tant qu'Être ou en tant qu'Esprit.

Depuis quand ce phénomène se produit-il? Depuis que la conscience de soi-même est née et que l'anthropoïde originaire est devenu homo sapiens et homo religiosus à la fois (il y a 30000 - 50000 ans, comme les archéologues, les historiens des religions et les ethnologues l'ont démontré, avec des arguments très convaincants).

Depuis des dizaines de millénaires, donc, l'être humain spiritualisé a pu distinguer, au-delà du soi fini de son entité, l'esprit éternel. Et c'est toujours depuis des dizaines de millénaires qu'il y a eu des sujets qui, fascinés par l'horizon transcendant, se sont «détachés» de «ce monde» et ont jailli – pour quelque temps – Au-delà, là où demeure L'Esprit (la force souveraine).

Mais la nouvelle unité originnaire, à peine instituée, gardait encore «la fissure» qui la séparait de son soi individuel, au moment-même de l'unification (comme si l'acte d'unification était incomplet). Cette «fissure» confère au vécu extatique la couleur magique, différenciant l'extase chamanique de l'ekstase spirituelle ultérieure. Au moment où il se confond avec l'être du Dieu Suprême, le chaman illuminé ne se sent nullement libre, mais dominé: influencé. La force divine semble despotique et discrétionnaire. D'autre part, le vécu du chaman – d'origine magique – est concret: il n'a pas «la liberté éthérique» de l'ekstase spirituelle parfaite. Le chaman rencontre un être qui a un certain visage; il lui parle, il lui pose des questions et il reçoit des réponses de sa part: il l'entend et il est entendu par lui. Les organes des sens semblent fonctionner d'une manière irréprochable. Une foule de symboles concrets se détachent de la brume de l'imaginaire; ils reçoivent un contour et confèrent une forme «palpable» à la pensée et au vécu.

Pour la conscience moderne, cette stratégie semble infantile, située dans un monde qui rappelle l'âge de l'enfance où fonctionnait la pensée magique. Mais pour le chaman – et pour la communauté qui assiste à son «vol» – l'événement extatique a une importance cruciale. Chaque moment symbolique est vécu intensément, jusqu'au rapt final qui «aspire» l'esprit collectif de la communauté dans l'extase unificateur. Dans son chemin, le chaman n'a été jamais seul: la force spirituelle de la communauté s'est concentrée et finalement, elle s'est déchaînée dans son être, l'accompagnant et le projetant Au-delà, dans l'empire de l'Être Souverain. Elle va ainsi communier, en même temps que le chaman en extase, avec l'Unité despotique, enchaînant.

L'histoire de la pensée indienne dévoile le passage de la pensée philosophique-religieuse d'origine magique à la pensée métaphysique du principe souverain. Le Dieu du Ciel (Dyauspitar) semble être le plus ancien – la première synthèse fondamentale de la conscience archaïque: Le Dieu Souverain. En ayant son intuition et en le pensant, on a réalisé la synthèse transcendantale (dans sa variante magique) et, avec cela, la dimension sacrée s'est instaurée définitivement. Bientôt, Le Dieu Souverain (du ciel) «va quitter» la scène de l'histoire spirituelle, devenant un deus otiosus. Mais l'atmosphère sacrée reste vivante: de ses profondeurs vont naître les divinités secondaires, à l'ombre toujours présente du même Dieu Souverain qui va renaître, portant un autre nom (dans la religion et la pensée hindoues - Varuna).

Varuna est toutpuissant («il est visible partout» – visva-darsata), il est omniscient et infallible. Si on le voit partout, cela signifie qu'il est-en-train-d'être dans tout ce qui est et qu'il sait tout. Aucun péché humain ne lui échappe, quelque caché qu'il soit. Plus encore, il enchaîne l'être humain: il le prend «dans ses rets». C'est de là que proviennent le sentiment d'angoisse et la soumission non-conditionnée. L'homme ne

peut se cacher nulle part, pour échapper à ses regards omniscients. Au moment où l'homme «sait» quelque chose, cela est déjà su par Le Dieu Souverain.

Mais, à travers le rituel, on peut quand même arriver dans le cercle magique de lumière et de ténèbres du Dieu. L'homme archaïque s'engage dans une action dépourvue de but utilitaire. A travers l'acte rituel, il se trans-pose dans sa nouvelle condition sacrée, entrant, avec tout le groupe, en communication effective avec le Dieu; en même temps, il se détachera de son état et de sa vie antérieurs, les niant: les mortifiant.

Le sacrifice n'est pas abstrait, mais très concret. Et la pensée magique (concrète par excellence) l'a concrétisé: l'être fini et concret ou son substitut symbolique (l'animal, la plante). Le but est sacré: la rencontre de Dieu. Le sacrifié est le messager de ce monde – l'intermédiaire entre l'homme et la Divinité. Par son intermédiation, l'être humain pourra arriver d'une manière concrète. Là. Celui qui officie ce passage (le prêtre-sorcier) entrera le premier en contact avec le Dieu et il lui ressemblera parfaitement puisqu'il effectue l'acte sacrificiel – le rituel sacré. Mais le sacrifice va symboliser, tout autant, le sacrifice-même du Dieu souverain (nommé, ultérieurement, Prajapati), qui a la force de renaître de son propre néant, en unifiant ses parties (symbolisées par les briques destinées à un autel). Si, au début, à travers le rituel magique, le prêtre (brahman) bâtissait l'autel du feu, en unifiant ainsi et en faisant renaître d'une manière symbolique Brahman – tout en unifiant son propre être qui posait une brique sur une autre et participant ainsi à l'incarnation de Brahman, en tant que atman – ultérieurement, le processus de l'unification sera purement spirituel. L'effort de la pensée spiritualisée va remplacer l'effort physique (et spirituel) de l'édification symbolique, par la concentration-dirigée-vers-Brahman. Avec cette concentration, l'être «bâtisseur» se transforme en atman et conflue avec Brahman, se libérant définitivement.

Dès le moment où Brahman et atman énoncent le principe souverain, la pensée se libère de son contenu magique et se spiritualise, s'exprimant à travers le concept et la catégorie. En pensant Brahman, l'homme se transforme en atman. Brahman ne sera plus conçu comme force magique pure (même si «l'aura» magique du vécu persiste encore), mais comme essence immanente-transcendante. La contemplation n'est pas passive. La pensée saisit, élève et transforme progressivement l'être pensant, jusqu'au rapt final. Celui qui pense Brahman sans cesse va plonger d'une manière toujours plus profonde dans son abîme infini, jusqu' à ce qu'il s'installe dans son horizon originnaire et transcendantal.

La philosophie hindoue (surtout yoga) a créé la technique multimillénaire de passage du seuil qui nous sépare du nouveau monde (et de la nouvelle condition). Nous sommes donc capables de transcender notre condition courante et nous pouvons accéder à une autre dimension (et à un autre état), dans un autre «plan de l'existence», libéré de tout conditionnement matériel. Nous pouvons nous détacher de notre condition finie et périssable, en entrant ici et maintenant, dans cette vie – dans l'état paradisiaque d' Au-delà (et dans le monde d' Au-delà). La concentration persistante de la

pensée (dharana) se transforme en méditation (dhyana), supprimant le flux de la conscience courante (nirodha). Nous allons nous détacher, finalement, de nous-mêmes pour nous confondre avec l'objet permanent de la méditation (L'Être). C'est l'état de transe ou d'ekstase – samadhi.

Dans les religions monothéistes, on peut atteindre le même résultat par la prière et par la méditation. La pensée de Dieu relève, tout d'abord, Son être divin et éternel: le repère absolu. Et ce repère est pensé: il se laisse penser, saisir et embrasser par la pensée humaine qui se mesure à l'Absolu. Si Dieu devient l'objet de ma réflexion et si – au moment-même de la pensée – il Se dévoile et s'avance vers Soi, avec ma pensée révélatrice, je devrai accepter deux choses: d'un côté, que je connaîtrai l'Être divin tant que ma pensée humaine me le permettra; d'un autre côté, que je me détacherai, pourtant, des limites inhérentes justement à travers l'acte de penser et que je m'avancerai vers l'essence de la Divinité, avec (et par) la Divinité-même.

Chaque fois que je pense Dieu comme Quelqu'un-d'autre-qui-m'est-extérieur, Le nommant et Le considérant extérieur à mon être, Dieu sera effectivement à l'extérieur, exilé dans l'altérité de la transcendance. L'acte de Le penser témoigne, en même temps, qu'Il est descendu en moi, qu'il a pénétré en moi, attirant vers Lui le regard de mon âme. C'est comme si j'étais, moi-même, simultanément, à moi-même – en tant que moi déterminé, fini, présent ici et maintenant, dans cet être, dans cet endroit et dans ce moment – et, en même temps, au-delà de moi-même, dans l'infini synthétique que j'ai identifié à travers ma pensée et par l'essence duquel je suis en train d'être dans l'hypostase double et paradoxale. Je ne pourrais penser Dieu et je ne pourrais parler de Lui si je ne participais pas en quelque sorte à Son être qui S'est dévoilé à moi – partiellement, bien sûr – et que je distingue de moi-même.

Mais dans la prière hesyhaste, par exemple, la ferveur de l'ascète fond toute limite et élève l'esprit vers l'Esprit Absolu, dans des cercles concentriques, jusqu' à l'entrée décisive dans le cœur de la Lumière omniprésente. Le corps et le monde «matériel» disparaissent et l'âme plonge dans l'abîme de l'Esprit Souverain, devenant l'Esprit-même – le Saint-Esprit – essence, contenu, région, entité et mouvement. On passe dans un autre monde qui s'ouvre soudain ici, au cœur de celui qui a prié sans cesse, invoquant Jésus Christ, jusqu'au rapt ekstatique qui a instauré le règne total de la Lumière divine.

Studierea miturilor este o îndatorire permanentă, deoarece „a mitologiza” înseamnă a cerceta caracterul criptic și fanic al lumii spiritului. Și cum miturile evocă, cu obstinație, teama omului de necunoscut, respectiv stare dramatică a sufletului, condamnat să navigheze printre aparențele generate de o lume aflată în permanentă schimbare, studiarea lor – dincolo de aspectele tragice pe care acestea le evocă – pune în lumină măreția omului, capacitatea acestuia de a imagina diverse căi de evadare din cotidian, acea abilitate ce îngăduie resemnificarea, valorizarea și optimizarea istoriei.

Miturile, aproape tautologic, reiau ideea că Sublimul se manifestă, chiar dacă parcimonios și incomplet, ca Semn al rudeniei noastre cu Invizibilul. Ele atenționează asupra faptului că, deși retras din fața privirii, Reperul Absolut continuă să rămân un centru de atracție, care face viața suportabilă și conferă conștiinței umane șansa înnoirii permanente.

Din acest motiv, apreciem faptul că filosofia, sociologia, psihologia, teologia nu pot evita apropierea de universul mitic. Domeniile de cercetare amintite pot descoperi în mituri acei vectori simbolici care arată faptul că omul s-a dovedit a fi, totdeauna, „cineva” în mijlocul lumii și că, prin el, existența e mereu încărcată de semnificații.

1. „Mythosul” și „theoria”

„Mitul” (de la grecescul *mythos* – povestire) evocă o experiență umană cu totul neobișnuită. El surprinde o stare de conștiință, un exercițiu solilocvial, o deliberare în sine, în tăcere; o concentrare a gândirii asupra ei însăși, o intuiție; o vedere a celor ce nu se văd¹. Așa se face că miturile au reprezentat adevărate surse de înțelepciune pentru omul arhaic. Ele au fost un „simbol de credință”, dar și un cod cultural; un mod de a mărturisi al omului începuturilor despre felul său de a fi în lume; o concentrare de experiențe și de o explicații specifică unei anume epoci din istoria spiritului uman².

Mitul preia experiența prezentă și o transformă în știință a lumii. Se întoarce la origini din motive pedagogice, repetarea fiind o punere în scenă perpetuă a științei adunate în timp. Deși lucrurile nu s-au prezentat niciodată așa cum apar în lumea

¹ În Grecia antică astfel de momente puteau fi trăite în preajma oracolelor (de unde și asocierea, interesantă de altfel, între *mit* și *mister*). F. E. Peters, *Termeții filozofiei grecești*, traducere de Drăgan Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 1993, pp. 174-175.

² G. Vlăduțescu, *Filosofia legendelor cosmogonice românești*, Ed. Minerva, București, 1982, p. 12.

mirifică a mitului, narațiunea mitică oferă un peisaj demn de contemplat. Din acest mediu primordial se desprinde *motivul* începutului, momentul originar și procesul cosmotizant; existența unui Principiu și funcționalitatea acestuia: lumea pomeste de la ceva și se determină în raport cu ceva indeterminant. Ceea ce domină în mit este ideea „deschiderii” către „Ceva”³.

În pofida numărului apreciabil de forme istorico-religioase, miturile relevă faptul că discursul existențial al omului arhaic este sincron și e fondat pe teme de interes comun: credința în existența unei Realități absolute, transcendente; convingere că Divinitatea este Agentul creator și coordonator al tuturor formelor de existență; certitudinea că manifestările sacre sunt reale și au putere sanctificatoare; în sfârșit, încrederea în faptul că, pe baza filiației lor divine, oamenii pot imita acțiunile Ființei supranaturale. Prin urmare, miturile relevă efortul omului de-a se înțelege pe sine, proces în care scipesc funcțiile rațiunii, eticului și esteticului. Ele indică expresivitatea conținuturilor raționale de gândire, care pornesc din sfera sensibilului pentru a vorbi despre inteligibil⁴.

În antichitatea greacă, miturile au constituit principalul izvor de inspirație pentru poeți⁵. Transpuse în versuri, temele mitice aveau să aducă în scenă tradiții din Hellada arhaică, vastul panteon grec și raporturile lui cu oamenii. Scriind pentru un public cultivat, Homer ține să arate că zeii există de la început, că orice zeu este o realitate în sine și că sacrul este o calitate a Divinității⁶. Chiar dacă sacrul este o proprietate a zeilor, prin raportarea omului la Divinitate și prin purificare, zeiescul poate fi apropiat. În acest context, zeii și zeițele devin epifanii ale forțelor supranaturale. Așa se face că textele homerice erau rostite ca incantații, povestirea mitică având capacitatea de a vehicula, pe lângă informații cosmogonice, o energie pozitivă, cu un puternic efect psihoterapeutic. Mai mult, pentru Homer și Hesiod, pe lângă rolul de tezaur teogonic, cosmogonic și terapeutic, miturile erau căi de acces în trecutul grandios al „popoarelor mării”, îmbinând armonios istoria și geografia reală cu istoria și geografia spirituală, credințele și mentalitățile, cu locurile și meșteșugurile⁷.

³ W. Jaeger, *À la naissance de la théologie, Essai sur les présocratiques*, du Cerf, Paris, 1966, p. 116.

⁴ H. Wald, *Realitate și limbaj*, Ed. Academiei, București, 1968, p. 35.

⁵ Poeții antici au invocat permanent Divinitatea, conștiința de necesitatea ajutorului ceresc: cereau zeilor sau muzelor să vorbească prin intermediul lor. Ei erau convinși că o voce divină le dicta ce să scrie și astfel, patronați supranatural, puteau să lase frâu liber propriului talent. Invocarea zeilor rămânea garantul faptului că *există un limbaj care depășește capacitatea cuvintelor obișnuite*, fapt pentru care o practicau toți cei care se îndeletniceau cu scrisul – literatura era o «praxis sin Theo!» André Rousseaux, *Le prophète Péguy*, vol. I, Neuchâtel, 1942, p. 28.

⁶ L. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1975, pp. 8-11.

⁷ Poetul din Smyrna nu s-a limitat la simple construcții metaforice, la „imagini artistice”. Așa cum reiese din cercetările arheologice întreprinse în epoca modernă, el a consmnat date referitoare la viața materială și spirituală a grecilor, așa încât ne vedem îndatorați să acceptăm atât veridicitatea informațiilor despre civilizația

„Iliada” și „Odiseea” relevă un efort de gândire menit să surprindă misterul începuturilor, dar și evenimentele ulterioare, marcate de straniețe. Ulise, eroul epopeic, este prototipul omenescului. Călătoria sa spre Itaca reprezintă drumeția fapturii umane prin labirintul vieții spre patria sa, spre originea sa divină. Altfel spus, prin Odiseus Homer evocă drama omului, generată de hărțuilele neîntreprinse cărora trebuie să le facă față în încercarea de-a se regăsi pe sine însuși. Măreția lui Ulise constă tocmai în faptul că nu se revoltă împotriva vieții – el știe că problema lui „a fi” nu poate fi negociată. Ceea ce i-a glorificat atitudinea este preocuparea constantă de a se așeza cât mai potrivit în existență. E adevărat că a fost ajutat de zei, dar nu înainte ca deciziile lui să arate, într-un fel, că acțiunile divine sunt firești.

Comparată cu firul tors de zeița Lachesis, depănat de pe fus de zeița Clotho și secționat de foarfecile zeiței Atropos, după criteriile știute doar de cei de o seamă cu ea, existența umană va deveni un prolific subiect de meditație. Tema „așezării” corespunzătoare în destin va amplifica efortul *mimetic*. Arta poetului, a pictorului, a sculptorului sau a actorului, deși inferioare celei divine, vor deveni modul cel mai bun în care omul avea să exprime o atitudine personală față de misteriosul său suport existențial: firul „moirrelor”. Cosmosul homeric – în care destinul nu are semnificația laplariană, de înlănțuire a lucrurilor considerate ca necesare, ci de împletitură de linii de forță, unele dintre ele fiind determinate (urzeala), altele urmând să fie determinate, în contextul țesăturii – va deveni „arena” în care omul își va exercita noblețea, va încerca să-și valorizeze aura de mister. Chiar dacă zeii acționau în lume, muritorul nu avea să ezite în fața propriei „stromate”; el va introduce „motive” originale, în măsură să rețină atenția Divinității. Meșteșugul divin va fi transpus în meșteșug uman, omul încercând să realizeze copii („*eikones*”) după „originale” divine.

Miturile reprezintă o realitate culturală complexă, ambivalentă. Pe de o parte, ele se referă la fapte reale, cum ar fi geneza comportamentului uman și apariția instituțiilor sociale, iar pe de altă parte, ele evocă o istorie sacră, în care miraculosul este omniprezent. Referindu-se la origini, la arhetipurile existențiale, miturile devin modelele activităților umane semnificative. Ele stimulează spiritul de creație și determină transformarea de către om a mediului natural în mediu cultural, prin imitarea gesturilor paradigmatiche ale Divinității.

Dincolo de cele arătate până acum, trebuie să precizăm faptul că gândirea mitică nu a fost ocolită de tendințe-reforme. Atitudinile critice, cu toate că au acționat agresiv asupra mentalității mitice, nu au reușit decât să mute atenția de pe interpretariatul literar pe cel alegoric. Iar metodele simbolice și evhemeristă, nu fac decât să confirme remarca noastră.

greacă, cât și cele privitoare la experiențele religioase, aducătoare de confort spiritual, evocate în scrierile homerice. H. Schliemann, *Pe urmele lui Homer*, vol. I-II, traducere de Ion Roman, Ed. Meridiane, București, 1979.

Theagenes de Rhegion (sec. VI în. d. Hr.)⁸ va fi inițiatorul metodei simbolice de interpretare a mitului, prin relaționarea a doi termeni – unul cunoscut (mitul ca atare), iar celălalt necunoscut (supraexistentțial), ultimul urmând să fie recunoscut de intelect prin contemplare⁹. Astfel mitul va fi scos din sfera literarității și trecut în cea a alegorezei. În contrast cu metoda simbolică, avea să se pronunțe curentul evhemerist. Metoda evhemeristă (după numele inițiatorului ei Evhemeros, gânditor din secolul VI în. d. Hr.) s-a remarcat prin contestarea obiectivității supranaturalului, zeii fiind socotiți un produs primitiv al fanteziei omenești¹⁰. De asemenea, antropomorfizarea excesivă a divinului îl va face pe Xenofan (sec. al VI-lea în. d. Hr.) să emită judecăți aspre împotriva discursului mitic, arătând că dacă boii și caii și leii ar ști să deseneze și să plămuiască precum oamenii, ei ar picta chipuri divine după asemănarea lor. Totuși, sicilianul va apăra pe zeul *unic*: „Unul – scrie gânditorul grec – e zeul, între zei și oameni cel mai mare, nici la chip nici la minte asemenea muritorilor”¹¹.

Pomind de la aceste trasee analitice, miturile poezilor vor fi receptate diferit de către gânditorii presocratici, maniera simbolică devenind referențială. Astfel ideile cuprinse în mituri se vor prelungi într-un sistem de „fizică”, bazat pe cele patru elemente ale naturii (apa, aerul, focul și pământul), într-o cosmologie, într-un sistem astronomic, într-o doctrină morală, într-o teorie sapiențială și într-o teologie eschatologică.

Discuțiilor referitoare la seriozitatea actului imagistic li se vor alătura altele, mult mai pretențioase. Acestea vizau ordinea cosmică, în care discursul rațional va ocoli

⁸ Theagenes de Rhegion, *Fragmente*, traducere de Mariana Țătu, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a doua, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, pp. 622-623.

⁹ Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, în *Platon. Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 444.

¹⁰ În lucrarea „Theogonia”, Evhemeros prezintă călătoria sa în Arabia, misiune încredințată de Kassandros, regele Macedoniei. Ajuns până la marginile Arabiei, la Panoro, capitala insulei Panchaia, Evhemeros afirmă că în vecinătatea acestui oraș se afla un templu închinat lui Zeus. În sanctuar se găsea o coloană de aur, pe care era inserată o inscripție scrisă, potrivit mărturiei băștinașilor, chiar de Zeus. Evhemeros face un rezumat al conținutului acestui text. Din acesta rezultă faptul că zeii au fost regi. Primul rege a fost Uranos, căsătorit cu Hestia. Ei au avut doi fii, pe Titan și Kronos și două fiice, pe Rhea și Demeter. La rândul său, Kronos, soțul Rhei, a avut cu acesta doi copii, pe Zeus și Hera. Concluzia lui Evhemeros este fără echivoc: zeii nu sunt altceva decât oameni superiori, care au trăit în timpuri străvechi, a căror fapte, fixate în memoria colectivă, au fost supralicitate. Teoria lui Evhemeros nu a fost acceptată în epoca lui, dar a făcut carieră ulterior. A fost valorificată de apologeții creștini, care au utilizat-o împotriva politeismului păgân (Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, traducere de Dumitru Fecioru, în *Apologeți de limbă greacă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 322.), iar în epoca modernă va deveni teza fundamentală în teoria raționalist-naturalistă cu privire la originea religiei, contribuind la secularizarea sacralului.

¹¹ Xenofan, *Fragmente*, traducere de D. M. Pippidi, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a II-a, pp. 197-198.

epicul mitic, preferând să rețină doar ideea metafizică, arhetipală, sugerată de text¹². Fizicele lui Thales (sec. VII-VI în. d. Hr.), Anaximandros (sec. VII-VI în. d. Hr.) și Anaximene (sec. VI în. d. Hr.) sunt transpuneri abstracte ale epicului mitic. Milesienii fac saltul de la cantitativ la *calitativ*, dublând lucrurile naturale cu „principii calitative”, capabile să sugereze „Archeul”, elementul („stoicheion”) în care își au începutul și pieirea toate câte există¹³. „Propoziția simplă a lui Thales – va scrie Hegel mult mai târziu – este filosofie, fiindcă ea nu se referă la apă ca obiect sensibil, care își are particularitățile proprii față de alte elemente și lucruri ale naturii, ci apa este luată ca *gând* (s. n.) în care sunt conținute și se dizolvă toate lucrurile reale. Apa este deci concepută ca esență universală”. (...) „Propoziția lui Thales că apa este Absolutul sau, cum spuneau anticii, că este principiul, e filosofică. Filosofia începe cu această propoziție, fiindcă prin ea conștiința își dă seama că Unul este esență, este ceea ce este adevărat, că numai el este ceea ce ființează în sine și pentru sine”¹⁴. Curioasă este și poziția lui Democrit (sec. V-IV în. d. Hr.), care a amendat pe cei care creditau plâsmuirile făcute de oameni, recunoscând, în același timp, zeului calitatea de făptuitor al binelui¹⁵.

Prodicos și Anaxagora (sec. V în. d. Hr.) vor vorbi despre sensul subiacent, ascuns („*hypo-noia*”), al miturilor¹⁶, iar Heraclit (sec. VI-V în. d. Hr.) va pune în discuție problema „logosului”. Filosoful grec va realiza astfel o mutație revoluționară pe planul mentalității epocii sale: va situa gândul omului deasupra elementelor lumii și născocirilor omenesti¹⁷. Logosul este Divinitatea, este existența ce „nu apune niciodată”¹⁸ și care „gospodărește” toate lucrurile¹⁹. Logosul este „ațâțat de zeu”²⁰, de unde și profunzimea logosului uman²¹.

Platon (427-347 în. d. Hr.) va pune în evidență contrastul *mythos-logos*, unde cel de-al doilea termen semnifică o abordare rațională și analitică. Atenianul considera că mitul relevă resimțirile *nousu-lui* uman și va utiliza miturile din motive „paideice” (*Phaidon, Republica, Phaidros, Timaios*)²². Pe de altă parte, Aristotel (384-322 în. d. Hr.) va accentua faptul că miturile deschid spiritul uman într-o zonă situată dincolo de știință, în regiunea „principiilor” ei. Miturile fac să retrăiască o realitate originară, care

¹² J. P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, vol. II, Paris, 1974, p. 95.

¹³ Gh. Vlăduțescu, *Deschideri către o posibilă ontologie*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 172.

¹⁴ G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D. D. Roșca, Ed. Academiei, București, 1963, p. 163.

¹⁵ N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini*, Ed. Uniunii Scriitorilor, 1996, pp. 24-25.

¹⁶ Anaxagora, *Fragmente*, traducere de Constantin Săndulescu, în *Filosofia greacă până la Platon*, p. 555.

¹⁷ Heraclit, *Fragmente*, traducere de A. Piatkowski și I. Banu, în *Filosofia greacă până la Platon*, pp. 350-351.

¹⁸ *Ibidem*, p. 353.

¹⁹ *Ibidem*, p. 360.

²⁰ *Ibidem*, p. 362.

²¹ *Ibidem*, p. 356.

²² Platon, *Phaidon*, traducere de Petru Creția, în *Platon. Opere IV*, p. 55.

corespunde unei nevoi ontologice, introducând conștiința în sfera lui „a spune”, a „theoriei”, a unui mod superior de vedere²³.

Și relațiile vechi-testamentare abordează profunzimea originilor și a faptelor petrecute de demult. Actul creator al lui Iahve, căderea omului în păcat, drama lui Cain, evenimentele din turnul Babel, „trezvia” lui Iov, exilul egiptean, experiențele mistice ale lui Moise ș. a. sunt episoade care evocă momentul fondator dar și odiseea existențială a omului în căutarea identității sale divine. Toate aceste narațiuni conduc la Realul prezent atât în interiorul, cât și în exteriorul omului, Real ce nu se exprimă ca o forță cosmică misterioasă, ci ca o Persoană. Manifestările Dumnezeuului lui Avraam, al lui Iacob, al lui Iuda sunt vii și se îndreaptă spre omul aflat în dificultate. Israelitul crede și își aduce aminte în același timp de cele petrecute la și după întemeierea lumii, memoria sa fiind mereu îmborsărită de Cel atotștiutor²⁴.

Creștinismul, de asemenea, relevă întâmplări care s-au produs într-un loc și într-un timp precis, al cărui protagonist este Fiul lui Dumnezeu. Iisus Hristos intră în istorie. Rămâne și se manifestă continuu, dar nu în istoria secvențială pe care a depășit-o, ci în istoria interioară a spiritului, relevându-se ori de câte ori conștiința omului aprofundează problema identității sale reale.

În epoca creștină, mitul avea să fie vehement contestat. Motivul este explicabil: pentru părinții Bisericii „entuziasmul «teologilor» păgâni arăta adesea legătura (acestora) cu demonii”. Și cum creștinismul va accentua „caracterul istoric al Descoperitorului și al Descoperirii Lui”²⁵, Evangheliile nu puteau avea nimic comun cu „miturile” sau „poveștile mincinoase”. Asemenea lui Aelius Theon (sec. II d. Hr.), care, în tratatul său „Progymnasmata”, arăta diferența dintre mit și narațiune, considerând mitul o *relatare falsă*, iar narațiunea o *prezentare de evenimente care au avut loc*, gânditorii creștini apreciau că textele Sfințelor Scripturi sunt narațiuni autentice, putând oferi cititorilor

²³ Termenul „theoria”, inițial „contemplație, viziune”, are și alte sensuri, care demonstrează conexiunea lui cu filosofia: „spectacol solemn”, „participare la o solemnitate” și chiar „solemnitate”. Verbul „theorein” evidențiază și mai bine aceste sensuri: „a contempla”, „a viziona”, „a lua parte la o solemnitate”. Filosofia – și în special prima filosofie – este un act de cunoaștere a principiilor, iar acesta este un act direct, nemijlocit, adică „theoretic”. Iar în actul de cunoaștere „theoretică”, act specific filosofic, descoperim ideea de festivitate, de sărbătoare. Participarea la o solemnitate înseamnă, în definitiv, situarea participantului într-un cadru solemn și ierarhic, unde ocupă un loc determinat prin însăși constituirea interioară a solemnității. Astfel, „theoricis” „semnifică exclusiv ceea ce aparține unei solemnități”; „theoris” desemnează o „corabie sfântă, sărbătorească”. Cuvântul este înrudit cu „theos” „divinitate”, prin „theoros”, „spectator”, „trimis solemn”, „trimisul zeului” și „theoteros” „ceea ce este destinat numai zeilor”. Apud A. Dumitriu, *Retrospective*, Ed. Tehnică, București, 1991, p. 160.

²⁴ A. J. Heschel, *Dumnezeu în căutarea omului. O filozofie a iudaismului*, traducere de Ștefan Iureș, Ed. Hasefer, București, 2001, p. 47-48.

²⁵ * * * *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. I, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1958, p. 8.

necreștini informații veridice despre Hristos și învățătura Sa²⁶. Cu toate acestea, apologeții creștini nu au ezitat să facă trimiteri la povestirile despre zei din rațiuni pur pedagogice. În opinia polerniștilor creștini, miturile sunt „povești inventate” pentru a scuza comportamentul negativ al oamenilor, prin raportarea la exemplele oferite de zei. După Grigore de Nyssa, făbulele păgâne sunt cele prin care „părintele minciunii” plăsmuiește presupuneri amăgitoare ca să ascundă adevărul. Ele înstrăinează de virtute și declanșează o pomire spre plăcerea prezentă, o părăsire a nădejdii în viața veșnică²⁷. Din acest motiv, rememorarea lor trebuia evitată, întrucât afecta sănătatea sufletească a copiilor și detuna atenția oamenilor maturi de la valorile reale²⁸.

Așadar, mitografiile antichității au fost recunoscuți ca spirite alese, pentru că mirarea lor a fost profundă și creatoare. Gânditorii presocratici și socratici le vor continua meditațiile, procedând la „raționalizarea” miturilor prin teoretizări mai mult sau mai puțin agresive²⁹. Interesul înțeleptului pentru miracolul uman va situa exercițiul „gnoseologic” al acestuia mai presus de orice canon ideatic. Conștient de faptul că societățile arhaice au fost depășite de istorie, filosoful antic avea să privească totuși înapoi, deoarece era conștient că stările asumate de omul arhaic făceau parte din viața sa și din memoriei adâncurilor umanului³⁰. Cu alte cuvinte, „culturologul” grec era convins că nu se poate trece peste „ce spun părinții înțelepciunii”³¹. Străvechea tradiție religioasă a fost în acest fel respinsă și confirmată, în aceeași măsură: *respinsă*, de vreme ce rațiunea a cutezat să-și ridice privirea spre Cer, contemplându-l; *confirmată*, atâta timp cât actul filosofic nu anula, ci, dimpotrivă, adâncea sentimentul religios. Gândul a sesizat faptul că *ceva* scapă cunoașterii, a intuit un *plus* în câmpul ființării, care deși nu poate fi descris, fascinează prin însăși stranietatea Sa. Spiritul filosofic a încercat să nu rămână în pragul Ființei, ci să pătrundă pe tărâmul nevăzut al Acesteia, să o cuprindă în totalitate. Iar extazul revelator a fost idealul suprem pe care cugetătorul grec s-a străduit să-l atingă.

²⁶ J. Pépin, *Mythe et Allegorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, pp. 29-40.

²⁷ Grigore de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, traducere de Grigore Teodorescu, Ed. Harald, București, f. a., p. 15.

²⁸ Minucius Felix, *Octavius*, în *Apologeji de limbă latină*, traducere de Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și David Popescu, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 377.

²⁹ J. Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, traducere de Vasile Drăgan, Ed. Humanitas, București, 1997, p. 390.

³⁰ Annick de Souzaelle, *Oedip interior. Prezența Logosului în mitul grec*, traducere de Margareta Gyuresik, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999, p. 110.

³¹ Platon, *Lysis*, traducere de C. Noica, Ed. Cartea Românească, București, 1969, 213e.

2. Mitul între demitizare și resemnificare

În epoca modernă, mitul continuă să suscite interesul oamenilor de știință. Pentru R. Barthes miturile sunt o maladie lingvistică, iar după M. Müller o formă artistică a limbajului³². A. Lang, iar mai târziu G. Gusdorf, consideră miturile o expresie a intelectului primitiv care, prin construcțiile fabuloase, explică fenomenele din natură³³. După F. Schleimacher mitul este un mijloc primitiv de educație, iar potrivit lui C. Lévi-Strauss mitul este o formă de manifestare intelectuală prezentă permanent în istoria spiritualității umane³⁴. În opinia lui E. Zeller afirmă despre mit că este o lacună a cunoașterii științifice³⁵, în timp ce Ernesto de Martino asociază mitul cu o poveste fabuloasă, din care nu lipsește însă un conținut de adevăr³⁶. În sfârșit, după Daniel Huet miturile sunt reprezentări desfigurare de timp ale revelației divine.

Din cele arătate, observăm faptul că polemicele apărute în antichitatea precreștină și în primele secole creștine sunt reluate de cercetătorii moderni. Noile hermeneutici contestă mitului puterea de adevăr, în intenția acestuia de a reconstrui începuturile lumii, dar și deficiențe în procesul de semnificare a realității. Universul mitic este astfel simplificat, iar mutilarea miturilor atrage după sine sărăcirea realității spirituale și, implicit, schimonosirea tocmai a acelei specificității pe care omul noului ev o invocă drept argument al ontocrației sale³⁷.

Interesant e și faptul că, în critica distructivă a mitului, poziția abstract raționalistă se întâlnește cu cea religioasă, amândouă socotindu-l „poveste mincinoasă”. Convergența se datorează numai procedurii dogmatice și nu programului comun. Critica raționalist-abstractă este potrivnică mitului pentru ceea ce critica religioasă îi este favorabilă; una îl contestă pe considerentul că ar fi o reprezentare a lumii în structuri imaginative, în timp ce a doua îl refuză pentru că nu s-a eliberat îndeajuns de tirania lumii sensibile.

Pentru demitologi radicali, mitul semnifică tot ceea ce se opune realității, fiind confundat cu fabula, în timp ce pentru alți umaniști mitul apare drept un mod de gândire

³² R. Barthes, *Mitologii*, în *Romanul scriiturii*, Ed. Univers, București, 1987, pp. 23-30. M. Müller, *Essai sur le mytolhologie*, Paris, 1873, pp. 70-78

³³ A. Lang, *La Mythologie*, Paris, 1866, p. 24. G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, 1953, pp. 37-51.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, traducere de I. Pecher, Ed. Politică, București, 1978, pp. 246-278.

³⁵ E. Zeller, *Die Philosophie de Griechen*, Leipzig, 1922, p. 580.

³⁶ Ernesto de Martino, *Mito. Scienze religiose e civiltà moderna*, în *Nuovi Argomenti*, nr.37/1959, Roma, p. 4-48.

³⁷ Pentru Henri Sthal a vorbi despre „mituri”, despre „sfințenia lucrurilor, în abstract”, despre capacitatea oamenilor de a avea „sentimente de sacralitate” este „...un abuz de terminologie”. Sociologul reduce totul la „...istoria socială a omenirii”, la „natura și profilul cultural al fiecărei epoci și fiecărui popor în parte, adică la împrejurări care țin de domeniul sociologiei și nu al teologiei” H. Sthal, *Eseuri critice*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 189.

diferit de cel utilizat de societatea modernă³⁸. Dacă pentru unii dintre cercetători, mitul vehiculează simboluri ficționale, pentru alții, mitul operează cu semne subtile, verificabile la nivelul faptului de cultură.

Analizând fenomenul simbolic, E. Cassirer afirmă că simbolizarea este o activitate specifică omului, prin care sufletul se exprimă în „câmpul inform al sensibilului”³⁹. Simbolica selectează anumiți factori pregnanți prin care impresia dată este amplificată dincolo de ea. Astfel, fantezia este ghidată într-o direcție precisă, perceptivul abreviat al conștiinței trăind într-un câmp de semnificații care îl trimite dincolo de propria sa limită⁴⁰. Pregarța simbolică exprimă faptul că sensibilul selecționat în semn, particularul reținut de conștiință din impresia dată, este în permanentă tranziție către întreg. „Fiecare fenomen particular – precizează Cassirer – nu mai reprezintă de aici înainte decât o literă care nu este considerată în sine, în părțile ei sensibile sau în ansamblul aspectului ei sensibil; ea este depășită și traversată în vederea reprezentării semnificației cuvântului căreia îi aparține litera și sensului frazei în care figurează cuvântul”. (...) Rezultă de aici că orice simbol are un caracter dinamic și vectorial, în măsura în care orice imagine-semn închide în sine o direcție vizând un punct situat dincolo de prezentul ei sensibil”. Simbolul aruncă, altfel spus, o punte peste prăpastia de netrecut, existentă între sensibil și spiritual, între particular și universal. Conținutul particular senzorial, fără să înceteze să fie astfel, „dobândește – subliniază Cassirer – forța de a reprezenta un universal pentru conștiință”⁴¹.

Dacă toate culturile s-au perpetuat prin folosirea simbolurilor, întreaga comportare umană fiind dependentă de funcția semnelor, însemna că simbolul aparține a priori naturii umane. Definit ca o semnificație situată deasupra proprietăților intrinseci ale unor forme fizice, simbolul trebuie privit ca un elaborat valoric al conștiinței. În acest context, mitul este mai mult decât o reprezentare naivă a realității; mitul este o transpunere, la nivelul vieții reale, a tensiunilor vieții interioare. Incitată de teoretizările lui Cassirer, cercetarea științifică modernă – inclusiv cea mitologică – va urma canonul cassirerian.

Pentru Mircea Eliade miturile se situează în centrul reflecției antropologice, dat fiind faptul că ele relevă o logică general-umană. Gândirea simbolică permite circulația omului la nivelul întregii realități, precum și stabilirea de legături cu toate celelalte cosmosuri vii. Experiențele macrocosmice conduc omul spre el însuși, iar simbolul mitic revelează omului omul, îl fac să-și cunoască condiția, să-și făurească destinul: modul său de a fi în lume. Lumea simbolurilor mitice deschide perspectiva unei gnoze alternative la cunoașterea obiectivă, științifică, tehnică. Simbolul ajută la depășirea

³⁸ M. Eliade, *Eseuri. Mitul eternei întoarceri. Mituri, rituri și mistere*, traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Ed. Științifică, București, 1991, pp. 127-128.

³⁹ G. Liiceanu, *Încercare în politropia omului și a culturii*, Ed. Cartea Românească, București, f. a., p. 122.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, vol. I. p. 9. Apud G. Liiceanu, *op. cit.*, p. 123.

sensului propriu al lucrurilor, la descoperirea sensului figurant al acestora. El transformă obiectele în altceva: le anulează limitele concrete, le dezobiectivează și decamuflează⁴².

Savantul Claude Lévi-Strauss, pornind de la studiile consacrate popoarelor cu o cultură orală, arată că deși oamenii și-au exprimat gândurile prin intermediul limbajului simbolic, oamenii, au gândit „bine” totdeauna. Pentru antropologul francez, „structura” este o topologie spirituală, o tensiune psihică activă în microcosmosul uman. Ea își camuflează funcțiile, prin aspectele diferite pe care le ia, fără să dispară însă vreodată. Prin umare, mitul este una din formele pe care le ia gândirea omului în procesul revelatoriu⁴³.

Cei doi cercetători deschid perspectiva reflecției asupra unor teme noi, neglijate și refuzate de gândirea modernă. Ei mută accentul de pe evoluție pe noblețea umană. În opinia lor, mitologia atrage atenția asupra faptului că omul nu e aruncat într-o lume absurdă, dominată de anarhism și ostilitate (*Dasein-ul* heideggerian), ființa umană și universul locuit de om alcătuind o țesătură de valori metafizice.

Remarcile anterioare vor face ca miturile să devină pentru culturologi, filosofi, sociologi și religiozi vectori simbolici, deosebit de importanți în procesul cunoașterii adâncimii și înălțimii vieții spirituale – mitul „povestește o istorie sacră, ... relatează evenimente care au avut loc în timpul primordial” (...), descrie „diversele și uneori dramaticele izbucniri în lume ale sacrului”⁴⁴ și, mai ales, ajută la reactivarea lucrurilor, atunci când ele dispar⁴⁵.

În universul mitic întâlnim încercări de interpretare a „terorii” faptului istoric, dar și soluții prin care inagreabila istorie poate deveni tolerabilă. Miturile *resemnifică* istoria, o fac *suportabilă*. Ele dau seama despre capacitatea omului de a evada din cotidian spre „marele timp”. Valoarea intrinsecă ce li se atribuie provine din faptul că aceste evenimente au permanență: se referă, simultan, la trecut, la prezent și la viitor.

Gândirea mitică nu se oprește la constatarea exilului existențial, ci evocă diversele soluții imaginate de om în vederea depășirii crizei existențiale. Mitul surprinde spaima naturii umane de necunoscut, dar și bucuria resimțirilor și presimțirilor spiritului. El atenționează asupra faptului că, deși retras din fața privirii, Reperul Absolut continuă să rămân un centru de atracție, că Sublimul continuă să se manifeste, chiar dacă parcimonios și incomplet – nu în splendoarea Sa, ci ca dat al memoriei, ca Semn al rudeniei noastre cu cerul, cum afirmă Apostolul Pavel⁴⁶.

Așa se face că universul mitic relevă experiențele extatice și enstatice, care sunt tot atâtea expresii ale cunoașterii revelatoare. Ghilgameș, Budha, Lao Zi, Odiseus, Zamolxis, Orfeu sunt spirite temerare care fie prin imersiune, fie prin excelsitate au

⁴² W. Dilthey, *Esența filozofiei*, traducere de Radu Gabriel Pârnu, Ed. Humanitas, București, 2002, pp. 39-42.

⁴³ C. Lévi-Strauss, *op cit*, pp. 224-225; 336-340; 430-435.

⁴⁴ M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, traducere de Paul G. Dinopol, Ed. Univers, București, 1978, p. 6.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁴⁶ *Faptele Apostolilor* 17, 29.

reușit să „străpungă” hotarele existenței, să descopere caracterul misterios al lumii. Oarbe supunerii față de ciclul vieții, mitul opune insolentul curaj de a depăși carcerățile timpului și spațiului. Chiar dacă în sfera imaginarului cei amintiți strecoară fabulosul, rezultatul la care ajung este dens și superior celui oferit de simțuri. Pleacă de la știut, de la date ce țin de experiența vitală a omului, dezvoltându-le într-o viziune revelatoare⁴⁷.

Prin intermediul riturilor, „cuceritorii cerului”, comemorează și repetă evenimentele primordiale; recuperează „noaptea creației”, se îndreaptă spre arhetipuri, se deschide spre adâncurile lumii și ale umanității; se inițiază în „lecția creatoare”⁴⁸. Ritul și mitul⁴⁹ au același scop: actualizarea acțiunilor primordiale pentru menținerea ordinii în natură și societate. Ele arată că „lumea poate fi recuperată deopotrivă atât prin acțiuni non-verbale, cât și prin acte verbale.

Riturile relevă dorința omului de a-și transcende proximitatea. Ele deconspiră aspirația unei voințe personale de a coabita cu o altă „Voință” Personală, ultima având capacitatea să confirme/afirme „verile” celei dintâi. În acest context, „renașterea” omului echivalează cu „accesul” în lumea valorilor⁵⁰. Astfel, riturile confirmă eposul arhaic, relevă justetea intuițiilor omului mitic: *omul real* se naște doar în cadrul unei experiențe devoționale. Chiar dacă „eticul” aparține codului genetic și se poate prelungi în fapte pozitive, fără efortul omului de a-și sublima conștiința și mediul locuirii, neliniștile spiritului nu au consistență dacă nu induc o alternativă ontologică de factură arhetipală. Prin intermediul miturilor și al riturilor, omul, ca parte a lumii, transfera lumea în universul său interior; se raportează la ceea ce este diferit de el nu pentru a se pierde, ci pentru a se delimita de sine. Mitul și ritul contribuie la devenirea omului, la afirmarea calității acestora de exponenți ai *stratului* profunzimilor conștiinței.

⁴⁷ J. C. Pichon, *Histoire des mythes*, Payot, Paris, 1971, p. 5.

⁴⁸ Cei vechi afirmau că riturile au fost produse de felurite mituri și legende, că un rit se săvârșea în amintirea unui mit, că îi era deci posterior. De fapt, miturile pot fi judecate și în sens invers, căci, „în zorii civilizației, oamenii s-au văzut înconjurați de o sumedenie de ceremonii și operații magice, de rituri ciudate, a căror rațiune nu o mai pricepeau. Erau rămășițele mentalității primitive, absurde și contradictorii; erau însă atât de indisolubil legate de viața tribului sau a națiunii, încât nu puteau fi părăsite. Și atunci s-au căutat cauze care să nu contrazică rezultatele obținute de evoluția spirituală. S-au creat miturile”. M. Eliade, *Aspecte...*, p. 19.

⁴⁹ O problemă cu accente scolastice s-a ivit în ceea ce privește raportul de prioritate dintre mit și rit. După unii cercetători, mitul ar fi anterior ritului. Potrivit acestei teze, discursul mitic ar precede manifestarea prin act (scenariu ritualic), săvârșirea magică a unei acțiuni impunând preexistența narațiunii (textului mitic). Astfel, ritul nu ar fi decât o traducere secundară a intuițiilor ideatice într-o realitate materială și socială direct vizibilă. Entitățile metafizice au fost, inițial, concepte ale minții, care, pentru a se clarifica și exterioriza, au urmat două căi: *calea ideatic-nartivă*, presupunând „rostirea poveștii”, respectiv *calea concret-obiectuală*, vizând confecționarea suportului material corespunzător ideilor metafizice, asociate cu un ritual concret adecvat. Actul ritualic ar constitui o reprezentare materială a ideilor abstracte. Ed. Leach, *Culture & Communication*, Cambridge University Press, 1976, p. 37.

⁵⁰ R. M. Berndt, *Naissances mystiques*, Paris, 1952, p. 106.

Mitul nu este doar un discurs religios. Ghilgameș, Osiris, Orfeu nu aparțin, exclusiv, lumii religioase. Zicerile lor sunt polyvalente, formând un „pat germinativ” al exercițiilor sapiențiale. Ele ne arată că miturile sunt un bun „ghid” de conversație al omului cu lucrurile, cu Sinea sinei sale. Surprinzătorul nelămuririle și lămuririle omului, intuițiile, temerile, dar și bucuria exercițiului cunoașterii⁵¹. Miturile arată faptul că omul arhaic nu este metafizicianul abstract, retras într-un butoi sau în mijlocul pădurii, ci un investigator atent al mișcărilor inedite ale gândului, un proto-filosof⁵².

Așa se face că imaginea mitică despre lume și viață, degajată din expunerea istorică a mitologiei, se reflectă în structura intimă a artelor populare și culte, ca și în etnoestetică. Constanțele spirituale ale mitologiei – idei și teme mitice – sunt pretexte și motive pentru operele de artă. În aceste condiții, mitologia și arta sunt *consubstanțiale*. Ideile și temele mitice fac să încolțească sămânța unei noi opere sau să se consolideze și integreze, într-o nouă unitate expresivă, elementele divergente ale operelor mai vechi. Artă devine astfel un mod de revelare al specificului creator al gândirii, o modalitate de decamufletare a transcendenței din imanență⁵³.

Cum stratul mitic este „parte” a istoriei, bogăția motivelor, polimorfismul construcțiilor, fantezia uluitoare, ideatica subtilă a faptului de cultură fac din mit o sursă cu o mare rezistență la efectele corozive ale timpului. Prin artă, mitul îl face pe om „să redobândească atitudinea globală, esențială spre a putea înțelege mai bine timpul în care trăiește”, pentru că mitul este „un mijloc de evadare din încercuirile alienării”, dând „sens gândirii noastre creatoare”⁵⁴. Deși faptele de cultură sunt destinate unor scopuri utilitare, răspunzând preocupărilor imediate ale societății și mai puțin de evenimente întâmplătoare „illo tempore”, faptele de cultură reușesc să sublinieze importanța majoră a experiențelor întemeietoare de destin. Ele relativizează haosul, arătând că omul, prin capacitatea de a-l învâluși, este altceva decât haosul. . .

Fie general-umane, fie etnice, miturile, prin valoarea lor simbolică și etică, frecventează domiciliul spiritual al omului. Toți marii creatori de artă, indiferent de domeniul lor preferat, fabulează în limitele *mitologiei*. Trăită în copilărie și tinerețe și re-trăită în atmosfera maturității creatoare, mitologia, prin alegorii, metafore și simboluri

⁵¹ Prin intermediul miturilor omul de odinioară a încercat să reconstruiască lumea în mod imaginar. A apelat la zei, la ființe antropomorfizate și totuși deosebite de el, pentru a-și fundamenta și justifica acțiunile creatoare proprii. A vrut astfel să arate că gesturile lui sunt justificate, temeiul lor fiind descoperit în el dar cu ramificații ample în afara lui. M. Eliade, *Tratat de Istorie a religiilor*, traducere de Mariana Noica, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 362.

⁵² Termenul *proto-filosofie* numește reflecția nesistemată a omului arhaic asupra lumii. Compusul „prefilosofie subliniază ideea de discontinuitatea. El conduce la minimalizarea fenomenului cultural și la concluzia – evident, depreciativă – că există „culturi” în care meditația asupra universului n-a luat forma expresiei filosofice.

⁵³ A. Mișu, *Antropologia culturală*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, p. 135.

⁵⁴ Bo Carpelan, *Literatură și mitologie, 4 unghiuri de abordare*, în *Secolul 20*, 5-6/1982, pp. 257-258.

inedite, devine resortul artei originale, personale. Ea stă la baza operei de geniu a marilor creatori.

În ceea ce privește mitologia română, trebuie să arătăm că ea se raliiază mitologiei universale. Atenția mitologiei noastre s-a îndreptat atât asupra temelor universale, cât și a celor specifice tradiției autohtone. De pildă, la nivelul literaturii, G. Călinescu surprinde patru mituri de la care pornesc scriitorii români: „Întâiul mit e *Traian și Dochia*, simbolizând constituirea însăși a poporului român. (...) Al doilea mit e ecoul cel mai lung, *Miorița*, (reprezentând) momentul inițial al oricărei culturi autohtone. (...) Al treilea e mitul estetic *Meșterul Manole* (...), care simbolizează condițiile creației umane, încorporarea suferinței individuale în opera de artă. (...) Și al patrulea mit, *Zburătorul*, (care reprezintă) invazia instinctului erotic la fete. (...) Aceste patru mituri înfățișează ... nașterea poporului român, situația cosmică a omului, problema creației, a culturii și sexualitatea”⁵⁵.

Există însă și alte mituri, cum ar fi al „Soarelui și Lunii”, al lui „Făt-Frumos” și al „Tinereții fără bătrânețe”, mituri ce relevă dorinței românului de a transcende condiția existențială. Ele sunt forme de evadare din încercuirile temporale și spațiale, sunt forme de „săvârșire domicilă de desăvârșire”. Miturile amintite vin să-l învețe pe om să aleagă dintre ceea ce pare a fi desăvârșit și desăvârșirea însăși; să-l conștientizeze că desăvârșirea care a devenit dominantă în zilele civilizației tehnice nu e decât aparentă și că îndărătul ei se ascunde un neîncetat proces de săvârșire, adesea necontrolat, fantezist, poetic, că toate faptele se îndreaptă *către* sau se mișcă *întru* desăvârșire”⁵⁶.

Mitologia ne întâmpină pretutindeni; în alte spații, desigur, decât cele de odinioară. „Umbra – scrie N. Steinhardt – pe străzi, în autobuze, pe plaje. Staționează în parkinguri, pe terenurile sportive, în săli de expoziții și adunări. (Nu o recunoaștem pentru că ne întunecă mintea superstiția că trebuie să poarte neapărat straie populare.) Trăim în mitosferă așa cum trăim în atmosferă și noosferă”⁵⁷. Mitologizarea e o formă (o activitate) a gândirii, iar „nevoia de a mitologiza este mereu vie, omul putând fi calificat nu numai drept *faber, sapiens, ludens* și așa mai departe, ci și ca ființă acut mitologizantă. „Îi place a mitologiza; mai bine zis: îi este firesc și necesar. Mitologizarea

⁵⁵ G. Călinescu, *Istoria literaturii române*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 64. Astfel mitul lui „Traian și Dochia” afirmă latinitatea noastră. El relevă legenda dragostei dintre împăratul roman și o zeiță dacă (sau fiica lui Decebal). Mitul „Zburătorului” dezvăluie resortul „crizei erotice”. Cât despre mitul *mioritic* și *manolean*, ambele întruchipează esența spiritualității noastre, evocă efortul creator, dăruirea de sine, și jertfa, omului, pentru înfăptuirea unui ideal. Mircea Eliade, nuanțând pe marginea acestei probleme, afirmă că „românii au ales această temă mitică și i-au dat exprimare artistică și morală fără egal. Și au ales-o pentru că sufletul românesc se recunoaște în mitul sacrificiului suprem, care face să dureze o operă construită de mâna omului, fie o catedrală, o țară sau o colibă, fie propriul cavou”. M. Eliade, *Meșterul Manole*, Ed. Junimea, Iași, 1992, p. 8.

⁵⁶ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 141-145.

⁵⁷ N. Steinhardt, *Monologul polifonic*, ediția a II-a, îngrijită și prefăcută de Virgil Bulat, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 351.

e o funcție omenească naturală”. (...) Mitogonia scapă înțelegerii noastre strict intelectuale, nu însă spiritului nostru de observație și instinctului nostru cerebral⁵⁸. Iată și un exemplu în acest sens.

Unul dintre cele mai vechi mituri de sorginte babiloniană ce are ca personaje centrale pe zeii „Tiamat” și „Marduk”, deși pare sfidat de memorie, nu a „murit”⁵⁹. Numele celor doi zei, implicați odinioară în creație” revin în actualitate. Rokerii fac din ele nume de referință pentru „muzica grea”. Formația „Tiamat”, de origine scandinavă, și grupul „Marduk” sunt trupe muzicale ce leagă creația lor artistică de activitatea creatoare a celor două zeități mesopotamiene. A trăi aventura personală ca pe o reiterare a unui eveniment mitic, echivalează cu o escamotare a prezentului. Este de fapt vorba despre dorința omului de a participa la timpul primordial, de a se reintegra în timpul calitativ, timp ce creează nouitatea. Prin mijloace multiple dar omologabile, omul modern se străduiește să iasă din propria lui „istorie” și să trăiască un ritm temporal calitativ diferit. Făcând aceasta, el regăsește, fără să-și dea seama, comportamentul mitic⁶⁰.

Studierea credințelor vechi este singura modalitate de a înțelege, prin comparație, anumite concepții, comportamente și instituții. Structura ior transemnificativă a miturilor le face să supraviețuiască în ciuda catastrofelor prin care a trecut omenirea. În aceste circumstanțe, mitologizarea apare ca o facultate (în permanent neastâmpăr) a psihiei omenești. „E – cum afirmă Steinhardt – o funcție cu program neîntrerupt și o slujire cu normă completă, ca și bătăile inimii. Nu e o formă a «mentalității primitive»”⁶¹.

În discursul biblic și mitic omul regăsește scenariile și temele primordiale ale gândirii cu o încărcătură ontologică și paradigmatică: imagini, simboluri, arhetipuri și exemple comportamentale. Temele biblice și mitice sunt realități culturale complexe. Ele generează multiple perspective de interpretare artistică. Orice artă nu poate fi profundă, veritabilă, și nu poate aspira la universalitate fără a se întoarce la începuturile primordiale ale lumii, la generalul uman, fără tainele Scripturii și ale mitului, fără valorile

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Unul dintre cele mai vechi mituri de sorginte babiloniană are ca personaje centrale pe zeii Tiamat și Marduk. La început, universul era o „imagine a unei totalități acvatice nediferențiate. Aceasta îi cuprindea pe Apsu și pe Tiamat, receptați ca femeie, respectiv ca bisexual. Din unirea celor doi s-au născut trei zei care, în zbunguiala lor copilărească, au deranjat somnul lui Apsu. Tentativa acestuia din urmă de a-i nimici se lovește de riposta zeului Ea, unul dintre copii, care reușește să-șiucidă tatăl. Ea îl va crea pe Marduk, iar acesta avea să-l provoace pe Tiamat la luptă, pe considerentul că nu a intervenit în planul mârșav al lui Apsu de a-și omorî progeniturile. Tiamat deschide gura să-l înghită, iar Marduk ripostează cu vânturi furioase și azvârle o săgeată care îi spintecă pântecul. Cadavrul lui Tiamat este secționat în două: o jumătate va sta la baza alcătuirii Cerului, iar cealaltă jumătate la întemeierea Pământului. Așadar, lumea este creată din răzbunare, fapt pentru care răul și binele se află într-o veșnică confruntare.

⁶⁰ M. Eliade, *Eseuri*, p. 136.

⁶¹ N. Steinhardt, *op. cit.*, p. 352.

majore ale culturilor străvechi. Spiritualitatea biblică, alături de cea mitică, a fost și rămâne un element esențial al civilizațiilor, o codificare a profunde înțelepciuni umane.

Polivalența mitului obligă la mai multe perspective de lectură, la o cercetare diferențiată a conținutului narativ. Fiecare direcție de cercetare – antropologică, etnofolclorică, filosofică, religioasă – poate oferi sensuri cu mare încărcătură de informație, luminând fațete lăsate de celelalte domenii de investigare în umbră. Cu toate acestea, universul mitic nu poate fi total explorat. Orice tendință de abordare exhaustivă a sensului mitic duce la desființarea mitului în sine.

Criza decodării mitului, semnalată încă de Școala elenistică din Alexandria, ne avertizează că descifrarea mesajului subliminal al miturilor nu face decât să le realegionizeze, eclipsându-le de o iluzie fecundă. Resemnificările ulterioare sunt operațiuni reductive, privatoare de complexitate. Prin interpretariat, mitul își pierde polivalența originară, devenind element pentru o construcție, când de fapt, inițial, el însuși era o lume⁶². Cum mitul este „parte” a unui tot în curs de realizare, elementele reflecției mitice se situează la jumătatea drumului dintre precept și concept – lucrează cu imagini, iar imaginile nu sunt idei; imaginile mitice sunt „semne”, semne care pot deveni însă idei. Deși nu au forța conceptelor filosofice, miturile gravitează în jurul unor valori. Ele incită gnoza și dispun la descoperirea de noi semnificații, până atunci adormite sau ascunse, în universul spiritual uman. Din acest motiv, miturile nu trebuie, cu orice preț, desecretizate; ele nu sunt doar o haină primitivă a „ideii”, ci cadrul unor semnificații inedite. Ideea redă un conținut care poate fi plasat în golul imanent al unui mit, dar nu poate să redea semnificația revelată, metaforic, de un mit.

Teologia creștină, încântată de rezultatele pozitive obținute prin eforturile arheologizante ale specialiștilor și mai ales de efectele emoționale pe care paseismul le generează în rândul fideliilor Bisericii, amendează mitul. Mitul e privit ca un exponent al unei mentalități păgâne, atât religioase cât și laice. Această manieră de lucru, justificată într-o perioadă când spiritualitatea creștină nu se putea impune decât prin a se opune vechilor paradigme culturale, trebuie revizuită. Deși mitul nu e forma ideală de asumare a existenței, suferind de două curențe la fel de grave – nu are un conținut în exclusivitate religios, la fel cum nu deține un discurs eminentemente metafizic –, mitul nu trebuie marginalizat și, cu atât mai mult, descalificat. El relevă, în ciuda simplismului adesea iritant, un fapt incontestabil: irupția realului în sfera sacralului, respectiv modul în care poate fi sacralizată creația⁶³.

Așa se face că religia și filosofia nu pot evita „repertoriul” mitic. Platon, Grigore de Nyssa, Chiril al Ierusalimului, Hegel, Bultmann, Heidegger s-au oprit asupra funcției cognitiv-educativ-explicative a mitului. Mitului îi este parcă predestinat să funcționeze ca un supleant al Conceptului. El servește, permanent, în desfășurarea demonstrației și în eludarea oricărui impas teoretic. Evident, în noile contexte, filosofice sau religioase, substanța mitului suferă o modelare, ceea ce duce la apariția unor funcții

⁶² G. Vlăduțescu, *op. cit.*, p. 10.

⁶³ J. C. Pichot, *op. cit.*, p. 5.

noi față de cele originare. În situația dată, mitul nu poate fi abordat și interpretat decât din perspective multiple și complementare. Mitul cere convergență, deschidere și nu închidere. Și toate acestea întrucât mitul descrie un fenomen cu totul special: manifestarea sacralului în istorie⁶⁴.

În sfârșit, trebuie reținut faptul că mitul stabilește relația: văzut-Nevăzut. El evocă, cu obstinație, ideea manifestării generoase a Invizibilului, acțiune fără de care puterile intelectului ar rămâne insensibile la cele ce se petrec la un alt nivel ontologic. Astfel, mitul, asemenea capului lui Orfeu, continuă să avertizeze, din depărtare, că drumul culturii trece, inevitabil, prin spațiul mitic, topos revelator de întemeieri exemplare. Indiferent de valorizările ulterioare, mitul nu a fost imaginat pentru întemeierea unei religii sau a unei filosofii. Când a trecut într-o religie sau într-un sistem filosofic și-a pierdut identitatea, a încetat să fie ce a fost: tensiunea interioară și temei al exercițiilor spirituale. Dar, ca indiciu despre starea de veghe a omului în macrodimensiunea timpului și a spațiului, mitul dă mărturie despre capacitatea spiritului de a spori, prin teoretizări și har, „corola de minuni a lumii” (L. Blaga).

⁶⁴ M. Eliade, *Aspecte...*, p. 6.

REGULAMENTUL ILIRIC DIN 1777 ȘI BISERICA ROMÂNEASCĂ DIN GRANIȚA BĂNĂȚEANĂ

de Petru BONA

Militarizarea graniței bănățene a început cu manifestarea nemulțumirilor satelor românești ortodoxe ce urmau a fi cuprinse în cordonul de graniță. La început populația românească a refuzat să se încadreze în formația militară, țăranii satelor ce urmau a fi militarizați s-au refugiat în păduri sau în Țara Românească și Transilvania. Autoritățile habsburgice prin măsuri drastice, mergând până la mutarea lor în regiuni mlăștinoase, unde mureau cu miile, au reușit să înființeze regimentul valaho-iliric în 1774 ce însuma 99 de sate militarizate¹. Grănicerii au fost înproprietăriți cu sesii de pământ, au primit și alte privilegii, ajungând la o stare materială deosebită față de ceilalți locuitori ai Banatului nemilitarizați din rândul cărora se vor ridica numeroși ofițeri care își vor menține religia și naționalitatea contribuind în mod activ și la propășirea Bisericii ortodoxe din Banat.

Odată cu scăderea în intensitatea a pericolului otoman, Curtea de la Viena a încercat să limiteze privilegiile acordate inițial ortodocșilor, întărind tot mai mult rolul statului în raport cu biserica, de a subordona ierarhia și Biserica ortodoxă. Autonomia confesională și-a asociat o serie de elemente politice care conferea organizației bisericești rolul de instituție unică legal recunoscută și organizată reprezentând interesele populației aflate sub incidența privilegiilor².

Biserica ortodoxă în absența unor instituții statale proprii și-a arogat atribuții de ordin administrativ și politic ca unică reprezentantă a intereselor națiunii respective. Beneficiind de autonomismul confesional, elita ecleziastică a fost purtătoarea de cuvânt a populației românești, promovând treptat conștiința individualității naționale.

Regimul de toleranță al privilegiilor a favorizat românii din Banat accesul la o serie de drepturi de care populația românească din celelalte provincii ale Imperiului nu a beneficiat: intrarea în orașe, accesul la meserii, pătrunderea în funcții administrative locale.

În 1770 împărăteasa Maria Tereza a dat pentru națiunea iliră din ținutul Timișoarei „precum și celor ce locuiesc în Banatul Timișului, precum și celor din părțile Ungariei, Croației, Slavoniei și regimentelor de graniță” – Regulamentul iliric – care consfințea vechile privilegii și reglementa viața populației ortodoxe din imperiu. Regulamentul iliric prevedea înființarea de școli pentru pregătirea preoților și câte un

¹ A. Marchescu, *Grănicerii bănățeni și Comunitatea de Avere*, Caransebeș, 1941, p. 80-82.

² N. Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, 1986, p. 132.

seminar pentru diecii săraci pe lângă fiecare episcopie. La punctul 24 al Regulamentului se prevedea că ortodocșii puteau să-și înscrie copiii la școlile catolice, deschizându-se astfel porțile școlilor înalte și pentru populația românească din Banat. Tot prin regulament se înștiința că la Viena a luat ființă o tipografie iliră dotată cu privilegii „pentru ca neamul acesta între toate acelea ce ating învățătura să se mai ajutoreze, ca cărțile ce îi sunt de folos cu mai puțină osteneală și cu mai mic preț să le poată căpăta”³. Regulamentul recunoștea autonomia confesională, eliberarea clericilor de sarcini publice, existența unei ierarhii și a unui teritoriu precis delimitat. Prin regulament se interzicea manifestarea mitropolitului ortodox în afaceri politice, se stabileau cu rigurozitate veniturile clerului, evidența averilor ecleziastice, dările către cler au fost diminuate, înființarea unui învățământ clerical, dreptul fiecărui preot de a avea o sesie întreagă de pământ⁴, propunerea de a se înființa școli primare.

La Carloviț în 1776 a avut loc un sinod pe agenda căruia au figurat probleme de disciplină, probleme școlare, editoriale, administrative și canonice primate prin prisma modificării Regulamentului din 1770. Sinodul a făcut o serie de propuneri privitoare la tipărirea protocoalelor pentru parohii, îmbunătățirea învățământului din școlile confesionale prin numirea de directori școlari în toate eparhiile. A fost redus numărul protopopiatelor în funcție de mărimea eparhiei, astfel episcopia de Caransebeș-Vârșeț avea șase protopopiate înglobând și satele grănicerești.

Regulamentul din 1777, cu toate că a fost redactat pe structura celui vechi a creat nemulțumiri și frământări în rândul preoților, dar mai ales în rândul credincioșilor ortodocși din cauza ingerințelor catolice în textul său, a încercării de a anula autonomismul organizației ecleziastice ortodoxe și a încercării introducerii controlului statului în viața spirituală ortodoxă, a limitării numărului preoților ortodocși⁵.

Promulgarea noului regulament ilir în 1777 a stârnit mari nemulțumiri în rândul credincioșilor ortodocși și în special al românilor din teritoriul militarizat. Regulamentul a fost afișat în Vârșeț în ziua de Sf. Dimitrie (26 octombrie 1777). Fiind zi de târg, și ziua în care se achitau taxele erariului se adunaseră mulți oameni. S-a lansat zvonul că episcopii ortodocși doreau unirea cu biserica romano-catolică. Episcopul Vichentie Popovici⁶. A fost acuzat că „le-a vândut credința și religia stăpânirii”. Acesta în ziua respectivă slujea Sfânta liturghie în capela reședinței sale. Spre finalul liturghiei, populația a năvălit în capelă și a refuzat să primească anafura. Mulțimea a ocupat curtea și apoi cu amenințări l-au urmărit pe episcop la reședința sa, acuzându-l de trădare, făcându-l vinovat de ștergerea sărbătorilor din calendarul recent tipărit, de interzicerea de

³ I.D. Suci, *Monografia Mitropoliei Banatului*, Timișoara, 1977, p. 130.

⁴ O sesie avea 34 iugăre, la care se mai adăugau terenurile aferente, repartizarea sesiilor a început în localitățile regimentului în 1780.

⁵ Regulamentul stabilea numărul preoților în funcție de numărul caselor, prevăzând un preot la 100 de case, 2 preoți la 250 case, iar peste acest număr se cerea aprobarea împăratului.

⁶ G. Popovici, *Istoria românilor bănățeni*, Lugoj, 1904, p. 339-340. Episcopul, după tradiție se pare a fost român.

a-și îngropa morții în curtea bisericii. Toate încercările episcopului de a-i tempera au rămas fără rezultat, mulțimea devenind și mai amenințătoare. Episcopul a fost prins de mulțime, molestat, târât în curte și amenințat cu moartea. A fost salvat de niște tineri și izolat într-o chilie unde a căzut în neșimțire. Prima intervenție a autorităților a eșuat, soldații fiind puși pe fugă, încât a fost nevoie să intervină husarii. În ciocnirea ce a avut loc au murit 6 oameni și 36 au fost răniți⁷. Husarii au luat pe episcop sub protecția lor ducându-l în cazarmă, după care mulțimea a început să se retragă. De teama represaliilor frunțașii mișcării au fugit în Țara Românească. Revolta a produs iritare la Viena, vinovat de cele întâmplate fiind făcut episcopul. Ca urmare a acestor frământări și a altor nemulțumiri mai vechi, mitropolitul Vichentie Ioanovici Vidak a înaintat la 27 ianuarie 1778, Curții de la Viena un memoriu în numele „clerului și poporului ilir”⁸. În plângerea trimisă, mitropolitul arăta că: din calendarul bisericii ortodoxe au fost scoase numeroase sărbători, de unde suspiciunea că nu peste mult timp va fi introdus calendarul catolic și în biserica ortodoxă, de aici fiind doar un pas până la unirea cu Biserica Romei⁹.

În Ceaslov, manualul pentru școlile ortodoxe, a fost omisă figura de la început, „a unei mâini îndreptate spre facerea crucii după ritualul nostru”¹⁰. Această omisiune ar duce, precizează memoriul, ca la următoarea ediție a cărții să fie schimbată religia în general.

Catehismul tipărit în slavonă și limba română vorbește despre „legea drept credincioasă a bisericii greco-neunite” iar cel tipărit în limba germană vorbește despre „adevărată credință”, de aici suspiciunile ortodocșilor, cu atât mai mult cu cât, Catehismul fusese prezentat sinodului din 1774 în prezența comisarului regal ca un catehism destinat tinerimii școlare ortodoxe, iar când a apărut de sub tipar nu a mai avut titlatura inițială: „compus în 1774 de către sinodul episcopesc neunit întrunit la Carloviț”, creând astfel confuzii în rândul ortodocșilor¹¹.

Psaltirea tipărită pentru uzul tinerimii ortodoxe cuprindea un simbol al sfinților Atanasie, Atanasie Antiochianul, Ciril Alexandrianul și Maxim, dar însemnul a fost înlăturat din unele exemplare, iar în ediția din 1773 a fost eliminat în întregime, nu se mai vorbea de proveniența Duhului Sfânt.

⁷ A. Ghidiu, I. Bălan, *Monografia orașului Caransebeș*, Caransebeș, 1909, p. 116. După alți autori se pare că au fost 11 morți și 31 răniți.

⁸ T.V. Păcățian, *Cartea de Aur*, vol. I, Sibiu, 1904, p. 92.

⁹ În calendarul din 1776 se precizau 39 de sărbători în afara duminicilor.

¹⁰ T.V. Păcățian, *op. cit.*, p. 92.

¹¹ În 1774 a fost tipărită versiunea românească a Catehismului Raicev. Apariția acestuia a stârnit furia ortodocșilor care susțineau că are „eresuri catolice” și cereau distrugerea lui. S-a tipărit apoi o nouă ediție de o comisie de clerici ortodocși. Tipografia a funcționat la Viena până în 1795, când a fost cumpărată și mutată la Buda. Vezi, I. Vuia, *Școli românești bănățene în secolul XVIII*, Orăștie, 1896, p. 98.

Cărțile tipărite cu acordul sinodului ortodox erau supuse cenzurii, modificării și restrângerii lor în comparație cu tipăriturile altor religii¹².

În memoriu, împărăteasa era rugată să-și extindă autoritatea și asupra tipografiei ilire, ca tipografia să fie înzestrată cu litere mai mari, cu hârtie mai bună sau să fie transferată în mijlocul națiunii, aproape de mitropolie sau vreo episcopie unde se poate găsi mai ușor corector și cenzor, precum și personal tipografic. Monopolul tipării câștigurilor bisericești ortodoxe de către tipografia Kurzbock din Viena era părintoară, aduce prejudicii în „exercitarea liberă a credinței națiunii neurite”¹³. Mitropolitul preciza apoi faptul că nu s-a transmis în extenso regulamentul națiunii și clerului ilir din 27 septembrie 1770, ci doar un extras în care erau cuprinse 28 de puncte. Dar la 2 ianuarie a fost tipărit un nou regulament național din care mitropolitul și episcopii au primit fiecare 50 de exemplare în limba germană, iar exemplarele în limba slavonă au ajuns în mâinile credincioșilor mireni¹⁴. Din această cauză a apărut bănuiala că ar fi vorba de concluziile la care s-a ajuns în urma dezbaterilor la Congresul din 1769 sau a rezultatelor sinodului întrunit în 1774 și 1776 la Carloviț, acesta cu atât mai mult, cu cât privilegiile acordate de Curtea de la Viena nu se rezumau doar la mitropolit și episcopi ci la întregul cler și întreaga națiune.

Pentru a potoli nemulțumirile ortodocșilor, Curtea de la Viena a redactat o a treia versiune a regulamentului intitulat: „Rescript Declaratoriu” ce a apărut în limba română în 1779 și conținea normele de conducere a Bisericii ortodoxe din Imperiul habsburgic, fiind confirmate privilegiile ilire din 1690, instituindu-se dubla subordonare, față de ierarhia clericală și față de magistraturile și jurisdicțiile teritoriale, respectiv față de autoritatea militară în granița bănățeană.

Pentru românii din Banat contactul cu problematica epocii luminilor a făcut posibil și a pregătit în același timp efortul original din etapa următoare. Spiritul de toleranță a conservat în primul rând limba națională în biserică, școală și tipar, deși n-au lipsit tendințele permanente de a se generaliza limba slavonă sârbă.

Separarea românilor de sârbi, a culturii române în general, față de cea sârbă în cadrul culturii ilire s-a materializat într-o primă etapă în procesul de instituționalizare a bisericii și școlii pe baze naționale, singurele instituții recunoscute românilor.

Conștiința de sine a românilor, ce a fost formulată succesiv pe plan confesional, cultural și apoi politic a fost rezultatul unui lung proces istoric care pe fundalul reformismului luminat din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, a dus la destrămarea solidarității confesionale în favoarea celei naționale, care a început să ia un avânt deosebit, mai ales în prima jumătate a secolului XIX.

¹² T.V. Păcățian, *op. cit.*, p. 93.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 53.

ABSTRACT

The Regulation number 1777, elaborated on the structure of the old one, generated rumours and conflicts among the priests and the orthodox believers due to the catholic interference in its text and to the attempt of attacking the independence of the orthodox ecclesiastic organization and to the attempt of introducing the state's control of the spiritual orthodox life.

RETORICA, BUNICA ȘI CAMARADUL OMILETICII

de Constantin Eugen Jurca

Așa cum, „Noul Testament în cel Vechi se ascunde”, raportul¹ dintre *omiletică* și *retorica antică* (respectiv *medievală*) este de continuitate și de complementaritate (cu augmentările și orientările specifice elocvenței creștine). Să nu uităm faptul că unii Părinți ai Bisericii au trecut prin școlile marilor retori profani, chiar au practicat oratoria. După cum știm, în lista celor 7 *arte liberale* (compuse din două cicluri: *trivium* și *quadrivium*), fixată încă de Dionisie din Tracia (a doua jumătate a sec. II î. Hr.), din primul ciclu făceau parte: gramatica, *retorica* și dialectica, pentru ca în ciclul următor să se studieze: aritmetica, geometria, astronomia și muzica.² Începând cu secolul al XII-lea cunosc o mare răspândire așa-numitele *Artes praedicatorii*, adevărate *tratate* de oratorie creștină.³

ETIMOLOGII

Pentru o mai bună mânăuire a vocabularului retoric-omiletic, prezentăm semnificația câtorva termeni uzuali ai disciplinei:

- Gr. *ritoriky*, derivă de la verbul *reo* = (despre un râu, un lichid) *a curge*⁴, a zice, a vorbi în mod fluent⁵, “curgător”.
- *Tekni ritoriky* [trat(e) de] arta (tehnica) vorbirii.⁶
- *ritor* = orator, maestru în elocință (= arta vorbirii), *retor*.⁷
- *Elocvență*, de la lat. *eloquentia* = talent al vorbirii; *eloquor, loqui, locutus sum* = a vorbi, a exprima în cuvinte, a spune; *facultas eloquendi* = talentul de a vorbi; *eloquium* = vorbire, talent al vorbirii, limbă, conversație.⁸
- *Orator(ie)* – lat. *orator* = (bun) vorbitor, trimis, șol, cel care intervine în favoarea cuiva; *oratio, oris* = vorbire, facultatea de a vorbi, fel de exprimare, vorbire, limbaj;

¹ Pentru detalii vezi studiul lui C. Duțu, *Întâlnirea prediciei creștine cu retorica greco-romană*, în: „Studii Teologice”, nr. 2/1991.

² O. Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. 3, Ed. Științifică, București, 1990, p. 97–98.

³ J. Longère, *La prédication médiévale*, Études Augustiniennes, Paris, 1983, p. 12, 195u.

⁴ A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1950, p. 1716.

⁵ G. Pletosu, *Retorica* (pentru gimnaziu), Bistrița, Tipografia Carol Csallner, 1896, p. 2.

⁶ F. Ștef, *Note la Empedocles*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, pt. 2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, nota 66, p. 538.

⁷ A. Bailly, *op.cit.*, p. 1718.

⁸ G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Ed. Științifică, București, 1983, p. 392.

discurs, cuvântare; talent oratoric, elocvență; gen (stil) oratoric; figuri de (stil) cugetare și de vorbire; rugăciune (*oro* = a vorbi, a <se> ruga).⁹

- *Persuasiv(une)* – lat. *persuadeo* = a convinge, a face să creadă; a determina (pe cineva) să facă ceva, a decide, a îndemna¹⁰; *persuasiv* – convingător, *persuasivune* – darul sau puterea de a convinge pe cineva să facă un lucru.¹¹
- *Verosimil(itate)* – lat. *vero* = într-adevăr, desigur, în realitate; a spune adevărul + *similis* = asemănător, la fel ca¹²; *verosimil* – ceea ce pare a fi adevărat, cu aparență de realitate, plauzibil, probabil, posibil.¹³

DEFINIȚII ALE RETORICII

Din generoasa listă a definițiilor existente, fără nici cea mai vagă pretenție de exhaustivitate, căutăm să reținem elemente specifice disciplinei:

- În sensul său primordial și cel mai larg acceptat, retorica este *arta* – dar și *știința* – *elaborării unui discurs persuasiv*.¹⁴
- Retorica poate fi definită (ca) facultatea de a descoperi *posibilul mijloc de persuasivune* privind orice subiect.¹⁵
- Retorica este *făuritorul convingerii* (Isocrate).¹⁶
- “*Arta* (retorica) este teoria care trebuie însușită; ea este *știința de a vorbi bine*; *artistul* este acela care și-a însușit această artă, adică *oratorul*, a cărui țintă principală este de a vorbi bine; *opera* este ceea ce realizează artistul, adică un discurs bun.”¹⁷
- *Retorica clasică (ars rethorica)* se configura ca un sistem de reguli (*praecepta*), a căror aplicare abilita pe orator în a construi un discurs, finalizat prin a convinge un auditoriu asupra credibilității sau acceptabilității (verosimilul, probabilul) unei afirmații, simple sau complexe, prin intermediul unor procedee demonstrative, cu caracter obiectiv, ducând la convingerea auditoriului pe plan *intelectual (facere fidem)* și alte procedee menite să opereze în sfera *afectivității*, dirijate să producă emoție, implicare estetică sau psihologică în general, să implice destinatarul în *plan emoțional și sentimental (movere animos)*.¹⁸

⁹ *Ibidem*, p. 840, 844.

¹⁰ *Ibidem*, p. 901.

¹¹ F. Marcu, C. Maneca, *Dicționar de neologisme*, Ed. Academiei, București, 1978, 1139.

¹² *Ibidem*, p. 1127, 1292.

¹³ F. Marcu, C. Maneca, *op. cit.*, 1139.

¹⁴ Val. Panaitescu coord., *Terminologie poetică și retorică*, Ed. Universității “Al. I. Cuza”, Iași, 1994, p. 157.

¹⁵ Aristotele, *Retorica* I, 2, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1996, p. 11.

¹⁶ M. Fabius Quintilian, *Arta oratorică*, II, XV, 4, vol. 1, trad., studiu introd., note de Maria Hetco, Ed. Minerva, col. B.P.T., București, 1974, p. 179.

¹⁷ *Ibidem*, II, XIV, 5, p. 179.

¹⁸ A. Pennacini, *Retorica classica*, în *Dizionario di Omiletica*, a cura di Manlio Sodi – Achille M. Triacca, Editrice ELLE DI CI – Editrice VELAR, Leumann (Torino) – Gorle (Bergamo), 1998, p. 1355.

- artă (tehnică, artificiu și ornament) a exprimării; știința discursului¹⁹
- *arta de a vorbi frumos, arta de a convinge prin argumente*²⁰
- artă a construcției discursurilor – teorie despre aceste discursuri²¹
- *disciplină practică, instituție a vorbirii*²²
- Retorica este tehnica (literară a) persuasiunii, cu tot ce implică aceasta în bine și în rău (W.V. Quine).²³
- Retorica este echivalentul în câmpul *persuasiunii* a ceea ce reprezintă dialectica în câmpul *demonstrației* (P. Ricoeur, 1975); în timp ce demonstrația pleacă de la cunoștințe adevărate, argumentația are drept premize opinii nedemonstrate, dar emise de toată lumea.²⁴

RETORICA ȘI NEORETORICA

Ca multe alte valori tradiționale (clasice) și retorica, din “învățământul-rege”²⁵ al antichității, cu timpul devine un fel de “cenușăreasă” a educației, fiind socotită o disciplină inutilă și chiar dăunătoare. Drept umare, va fi scoasă din învățământ în mai toate țările, până la “înfrângerea” ei totală din 1871.²⁶ După 1885, va dispărea din programele învățământului secundar francez²⁷, accepțiunea peiorativă devenind dominantă ariei semantice a termenului. Criticată în termeni duri, ca : “maculatură”, “fantomă înfiorătoare” (E.R. Curtius), “instrument periculos” (Louis Bréhier), disprețul pentru această disciplină ajunsese atât de mare încât a dat naștere unei complete *răsturnări semantice a termenului*: până nu de mult se vorbea de “retorismul romantic”, de “retorica romantică”, adică de stilul *afectat, bombastic* și de așa-zisele “*envolées lyriques*” proprii mai tuturor scriitorilor care aparțin acestei școli, a cărei doctrină literară era cu ostentație fundată pe *antiretorică*.²⁸

Din lista reproșurilor aduse disciplinei, ne rețin atenția în principal: fundamentarea ei pe *verosimil* și *persuasiune*, fapt pentru care raționalismul sec. al XVIII-lea și, în vremurile mai noi, filosofia modernă a științei, o exclud întrucât adevărului rațiunii și evidenței demonstrațiilor științifice se consideră că nu le este necesară tehnica persuasiunii.²⁹ Ca *tehnica a persuasiunii*, sursa ei aflându-se într-o

¹⁹ B.M. Garavelli, *Manuale di retorica*, Ed. Bompiani, Milano, 1999, preliminari, p. 8.

²⁰ A. Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. I, Ed. Tehnică, București, 1993, p. 335.

²¹ O. Ducrot, J.—M. Schaeffer, *Noul dicționar al științelor limbajului*, Ed. Babel, București, 1996, p. 110, 111.

²² *Ibidem*, p. 111–112.

²³ *Ibidem*, p. 111.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ H.—I. Marrou, *Istoria educației în antichitate*, vol. 1 (Lumea greacă), Ed. Meridiane, București, 1997, p. 307.

²⁶ *Ibidem*, p. 13.

²⁷ H.—I. Marrou, *op. cit.*, vol. 1, p. 307.

²⁸ V. Florescu, *op. cit.*, p. 13–14.

²⁹ B.M. Garavelli, *op. cit.*, p. 8.

teorie a cunoașterii bazată pe verosimil (*eikos*), pe plauzibil și pe probabil, și nu pe adevăr (*alethes*) și pe certitudinea logică, devenea o simplă iluzie faptul că argumentul cel mai slab poate fi și cel mai tare.³⁰ De asemenea i s-a imputat *excesul de retorism* și *demagogie retorică*, de *ornamentație stilistică*. Amputată de componenta sa filosofică și privilegiind elocuția, această disciplină s-a transformat cu timpul dintr-o *artă a discursului*, într-o *artă a stilului*, limitându-se în principal la studiul formelor limbajului ornamentat, la figuri și la acțiunea oratorică.³¹

“Pentru noi, modernii, scria H. Marrou, retorica e sinonimă cu artificiu, cu lipsa de sinceritate, decadența; poate pentru că pur și simplu n-o mai cunoaștem și pentru că am redevenit barbari; da, bineînțeles, retorica constituia un sistem de legi convenționale; dar, odată admise și asimilate aceste legi, libertatea artistului se putea manifesta în interiorul sistemului; perfect stăpân pe procedeele sale, retorul se putea servi de ele pentru a-și exprima sentimentele și ideile personale, fără ca sinceritatea să aibă de suferit”.³²

Sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului nostru s-au manifestat, în general, ca anti-retorice, poate și datorită faptului că în diverse colegii a continuat să se perpetueze rolul formativ atribuit disciplinei într-un mod artificial. Ea și-a găsit un inamic declarat în Victor Hugo, care o desconsidera, socotind-o mai prejos decât gramatica. Ernest Renan o ironiza ca pe o “pretinsă artă” ș.a.m.d., dar ea nu va părăsi scena culturii, în ciuda tuturor acestor atacuri.³³

Retorica a căzut în dispreț și uitare, datorită atacurilor necruțătoare la care a fost supusă de empirism, iluminism și romantism,³⁴ dar criza disciplinei se pare că a avut origini mai vechi: în sciziunea (în epoca rinascimentistă) între teoria și tehnica argumentării, pe de o parte, și în normativul stilului (al ornamentelor discursului), pe de altă parte.³⁵ Condamnări capitale i se aduc, însă, așa cum arătam mai sus, în secolele XIX–XX, mai ales în prima jumătate. Primul dicționar care înregistrează utilizarea termenului în sens peiorativ este Tommaseo-Bellini, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.³⁶ Oricum, retorica n-a dispărut complet, ci mai curând putem vorbi în cazul ei despre o coexistență a sensului peiorativ cu exercițiul autentic al vorbirii.³⁷

În a doua jumătate a secolului al XX-lea, are loc un neașteptat reviriment (revalorificare, reabilitare) al disciplinei – sub numele de *neoretorică* – în ambele direcții din antichitate: atât prin cultivarea aspectului *res* – promovarea orientării *filosofice* (teoria argumentației), cât și a aspectului *verba* – de orientare lingvistică și poetică.³⁸

³⁰ O. Ducrot, J.–M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 111.

³¹ *Ibidem*, p. 116.

³² H.–I. Marrou, *op. cit.*, vol. 1, p. 321.

³³ V. Panaitescu coord., *op. cit.*, 159.

³⁴ V. Florescu, *Retorica și neoretorică. Geneză, evoluție, perspective* (cap. *Rhetorica redivivus*), Ed. Academiei, București, 1973, p. 13.

³⁵ B. Mortara Garavelli, *op. cit.*, p. 8.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

Rând pe rând s-au înființat catedre speciale de argumentație și retorică la mai toate universitățile occidentale, ba încă și la noi, începând din 1971, studiul logicii și al retoricii devine obligatoriu la facultățile de drept.³⁹

„Neoretorica reprezintă “noua retorică” dezvoltată în secolul al XX-lea, mai ales după jumătatea veacului; odată cu recrudescența interesului pentru vechea disciplină, au loc diferite înnoiri ale direcțiilor de cercetare și ale metodelor: una din cele două principale orientări ale neoreticii are un caracter preponderent filosofic, constituindu-se ca o *teorie a argumentării și persuasiunii*, cu aplicații în diverse domenii ale gândirii; ea constă în studiul tehnicilor discursive care permit să se provoace sau să crească adeziunea spiritelor la tezele ce sunt prezentate sentimentului lor; cealaltă orientare este preocupată de *problematika artistică a vorbirii figurate* (direcție unde se încrucișează cu *stilistica*) și, mai larg, de teoria constituirii formelor literare, ceea ce o face greu de distins de poetica modernă”.⁴⁰

Pentru mișcarea contemporană, neo-retorică, Pierre Fontanier, cu *Figurile limbajului*⁴¹, scrisă în 1821, devine “fondatorul retoricii moderne, al ideii moderne de retorică” (Gerard Genette)⁴², iar *Tratatul despre argumentare* al lui Perelman și Olbrechts-Tyteca⁴³, apărut în 1958, constituie opera decisivă pentru renașterea retoricii⁴⁴, cea mai importantă luare de poziție în favoarea neoreticii.⁴⁵

De remarcat însă faptul că promotorii neoreticii nu afișează o idealizare a lumii greco-latine, ci se limitează la *revalorificarea retoricii*, o disciplină uitată o bună bucată de vreme până acum o jumătatea de veac, dar atât de importantă pentru antichitatea greco-latină. Pentru adepții noii mișcări, retorica nu oferă un ideal formativ (ca în antichitate) și nici un rețetar destinat oratorilor sau mânuitorilor prozei (în antichitatea târzie, epoca medievală și rinascimentală), ci un corpus de cuceriri de alt ordin, mult mai important decât s-a crezut.⁴⁶

Cât privește raportul actual cu omiletica, cunoașterea retoricii clasice, cu figurile de stil, principiile și legile sale, pe scurt, tehnica retorică, constituie un prețios izvor pentru cel chemat, ca predicator, să formuleze concepte în măsură să transmită cuvântul revelat, să sensibilizeze și să convingă pentru Împărăția cerurilor. Secretele retoricii clasice, care de altfel nu ne sunt nici pe departe străine, fiind întâlnite în diverse

³⁹ V. Florescu, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁰ V. Panaitescu coord., *op. cit.*, p. 125.

⁴¹ P. Fontanier, *Les figures du discours*, Flammarion, Paris, 1968; în trad. rom. de Antonia Constantinescu, *Figurile limbajului*, Ed. Univers, București, 1977.

⁴² A. Constantinescu, *Cuvânt înainte*, la ed. rom., *ibidem*, p. 5.

⁴³ C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Presses Universitaires de France, 1958; tradus în lb. italiană de Carla Schick, Maria Meyer și Elena Barassi, *Trattato dell'argumentazione. La nuova retorica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 1966 (1989).

⁴⁴ B. M. Garavelli, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁵ Pentru amănunte privind evoluția actuală a (neo)retoricii vezi V. Panaitescu coord., *op. cit.*, p. 125–126.

⁴⁶ V. Florescu, *op. cit.*, p. 12.

discipline de studiu, ca de pildă în stilistică, oferă indicații utile fie pentru a vorbi azi în public, fie pentru o mai bună înțelegere și valorificare a textelor Tradiției creștine.⁴⁷

ÎNCEPUTURILE RETORICII – în documentele vremii –

Retorica se pare că a apărut în Sicilia ca o știință specială, cu legile ei proprii, de unde ar fi fost adusă în Grecia de Gorgias.⁴⁸ De reținut originea juridico-politică a artei. Intens cultivată în Grecia antică de către oratori vestiți, mai târziu a fost perfecționată de sofisti. După câte se pare, sofistii Gorgias și Isocrate au fost primii ce au redactat îndrumări pentru compunerea pledoariilor, adevărate ghiduri destinate părților în litigiu.⁴⁹

Vom prezenta mai jos date semnificative din documentele antichității referitoare la retorică:

- În lista scrierilor lui **Aristotel**, întocmită de Diogenes Laertios, sunt consemnate două titluri de retorică: *Despre retorică sau Gryllos* și *Arta retorică*.⁵⁰
- În lista scrierilor lui **Theofrast**, “un om cu o inteligență și o putere de muncă surprinzătoare”⁵¹, printre numeroase alte scrieri, se numără și unele de retorică: *Compendiu despre discursuri*, *Reguli de retorică* (o carte), *Despre arta retorică* (o carte), *Despre artele retorice* (17 specii), *Despre discursuri judiciare* (o carte).⁵²
- În lista lucrărilor, unui discipol al lui Theofrast, **Demetrius**, se află și o lucrare *Despre retorică*.⁵³
- **Heracleides**, discipol al lui Aristotel, a scris *Despre vorbirea oratorică sau Protagoras*.⁵⁴
- Un discipol al lui Gorgias, **Antistene**, numit de Xenofon “omul cel mai plăcut în conversație și cel mai temperat în orice lucru”⁵⁵, a scris o lucrare *Despre stil* sau *Despre feburile de vorbire și Despre scriitorii de discursuri judiciare*; *Isografie* sau *Lysias și Isocrate*.⁵⁶

⁴⁷ A. Pennacini, *Retorica classica...*, p. 1355.

⁴⁸ A. Dumitriu, *op. cit.*, p. 335.

⁴⁹ O. Ducrot, J.-M. Schaeffer, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁰ D. Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Cartea V, 22, 24, trad. acad. C.I. Balmuş, Ed. Academiei, București, 1963, p. 263, 265.

⁵¹ *Ibidem*, Cartea V, 36, p. 269.

⁵² *Ibidem*, Cartea V, 47, 48, 50, p. 274–276; această listă pare a proveni dintr-un catalog de bibliotecă, probabil al faimoasei Biblioteci din Alexandria. Vezi nota 159, la Cartea V.

⁵³ *Ibidem*, Cartea V, 80, p. 286.

⁵⁴ *Ibidem*, Cartea V, 88, p. 290.

⁵⁵ *Ibidem*, Cartea VI, 15, p. 297.

⁵⁶ *Ibidem*.

- **Ariston** “cel chel, din Chios, supranumit și Sirena”, printre cărțile atribuite lui se numără și o scriere intitulată *Împotriva retorilor*.⁵⁷
- **Thrasymachos Chalcedonianul**, sofist din Chalcedon în Bithynia – cel care s-a ocupat pentru prima oară⁵⁸ de *period* (periodos – are mai multe sensuri în retorica greacă) și de structura lui și a introdus modelul de astăzi al retoricii, el fiind discipolul filosofului Platon și al retorului Isocrate – a scris: discursuri în gen deliberativ, un *tratat de retorică*, poezii minore și principii de retorică.⁵⁹

*

- Prin “scriitorii de discursuri judiciare” din vechime, se înțelegeau *logografi*⁶⁰, oratori care scriau discursuri (pledoarii) spre a fi rostite de clienții lor în afaceri judiciare, cum au fost Lysias, Isaios⁶¹ ș.a.
- La Diogenes Laertios găsim afirmația potrivit căreia, Aristotel, în cartea sa *Sofistul*, ar fi susținut că **Empedocle a inventat retorică**, iar Zenon dialectica⁶²
- Un retor, **Anaximenes din Lampsacos**, omonim al filosofului milesian, a scris despre faptele lui Alexandru cel Mare (Macedon).⁶³
- **Lysias** (născut pe la 445 î.Hr.) – *logograf* – unul din cei mai de seamă mânduitori ai prozei antice, și-a desfășurat activitatea oratorică alcătuind pleoarii pentru diferiți clienți în procese private – căci la Atena nu exista, de regulă, apărarea prin avocat – atingând o rară desăvârșire în acest gen de oratorie; a compus vreo 200 de discursuri, dintre care 34 s-au păstrat.⁶⁴

*

- În ceea ce privește *onorariul de profesor*, în educația greacă, sofistii și retorii luau bani grei de la elevii lor pentru învățătura pe care le-o dădeau; **Gorgias, Isocrate** și nenumărați alții au făcut avere de pe urma acestui lucru; **Socrate** a fost primul care a introdus obiceiul de a da lecții gratuit, fără a trage nici un profit de pe urma

⁵⁷ *Ibidem*, Cartea VII, 163, p. 376.

⁵⁸ “Tradiția cu privire la paternitatea și cronologia relativă a “invențiilor” retorice par a fi în general incerte; însă contiguitatea unor elemente, precum și caracterul foarte elaborat al terminologiei ulterioare (aristotelice și postaristotelice) diminuează - parțial - importanța acestor lacune”. Manuela Tecușan, *Note la Thrasymachos*, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, pt. 2, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, nota 1, p. 602.

⁵⁹ Suda., *ibidem*, p. 592.

⁶⁰ A se deosebi de altă categorie de logografoi (= istoriografi), menționați de Thucydides. Vezi Adelina Piatkowski, *Studiu introductiv la Herodot, Istorii*, Cartea I. Clio, Ed. Teora, imprint Universitas (Scriitori greci și romani), București, 1998, p. 31.

⁶¹ D. Laertios, *op. cit.*, nota 44, la Cartea VI, 15, p. 637.

⁶² *Ibidem*, Cartea VIII, 57, p. 410.

⁶³ *Ibidem*, Cartea II, 3, p. 156.

⁶⁴ *Ibidem*, Cartea I, 55, nota 183, p. 130 și 525.

- Tot ce se realizează în război prin armele de fier, se obține în politică prin elocvență (D. Laertios, V, 82).

- **Diogene**, odată, când Anaximenes (un retor pântecos) ținea un discurs, atrase auditoriul, prezentând niște pește sărat; cum vorbitorul se supără, filosoful spuse: *Peștele sărat de un obol a făcut praf cuvântarea lui Anaximenes* (D. Laertios, VI, 57).
- **Protagoras** – se povestește că odată, cerându-i discipolului său, Euathlos, onorariul, acesta i-a replicat: – Dar n-am câștigat încă nici o victorie! La care filosoful îi răspunse: – Ba nu, dacă câștig procesul împotriva ta, trebuie să fiu plătit, pentru c-am câștigat, dacă câștigi tu, la fel trebuie să fiu plătit, pentru că tu ai câștigat (D. Laertios, IX, 56).

Résumé

Les données présentées font partie d'une présentation propédeutique d'un cours de *Rhétorique et Exégèse Homilétique*. On ne peut pas étudier *l'homilétique* (le discours rhétorique chrétien) en ignorant ses racines profanes : *la rhétorique ancienne*. Leur rapport de "parenté" devient évident à travers les étymologies de même que des définitions de la rhétorique, ci-débatues. On a également mis en lumière le rapport qui existe entre la rhétorique classique et la neo-rhétorique, aussi bien que les débuts de la rhétorique (antique), tels qu'ils ont été envisagés dans certains documents de l'époque.

CÂNTAREA RELIGIOASĂ ÎN SCRIERILE SFINŢILOR PĂRINŢI

de Nicolae BELEAN

Nu există religie care să nu folosească în cultul său muzica, sub diferite forme, vocală sau instrumentală, deoarece ea este una din mijloacele de realizare a virtuţii, de purificare a patimilor şi de înnobilitare spirituală. Aristotel a argumentat acest lucru în câteva pagini antologice din scrierea sa *Politica*:

Pentru a-i dovedi puterea morală, scrie el referindu-se la muzică, ar fi de ajuns să spunem că ea poate modifica sentimentele noastre. Se poate vedea întipărită lăsată asupra auditorilor de către operele atâtor muzicanţi...Cine ar tăgădui că ele entuziasmează sufletele? Şi ce este entuziasmul dacă nu o emoţie cu totul morală? ¹

În antichitate, muzica a primit preţuirea cuvenită, fiind aşezată între studiile în care trebuia să fie instruit cel ce trebuia să dobândească o formaţie completă. De timpuriu muzica a fost folosită de către greci şi în preamănirea zeilor. Platon referindu-se la muzică spune că *ea înalţă sufletul şi-l face mai bun... ²*.

Dacă aceasta este funcţia atribuită muzicii, este firesc să fie folosită şi de către credincioşii creştini în scopuri moral-duhovniceşti. Aceştia ştiau însă să deosebească muzica aţăţătoare de patimi, de cea care aduce pace şi linişte sufletească. De aceea Clement Alexandrinul condamnă muzica *ce duce la plăcere*, şi invită la *muzica cea nouă* care aduce pace şi linişte sufletului³.

Biserica va introduce muzica în cultul său, ridicându-i pe credincioşii la legătura tainică cu Dumnezeu prin intermediul rugăciunii cântate. Prin influenţarea auzului s-a constatat că sufletul poate fi predispus mai uşor să primească adevărul cuprins în textul imnurilor religioase.

Fenomenul religios creştin implică mai multe elemente structurale: dogmatice, morale şi cultice. Ca element esenţial al religiei creştine, cultul stă în legătură directă cu dogma şi morala, exprimând, în acelaşi timp mijlocind, întâlnirea omului cu Dumnezeu. De acest lucru au fost convingeţi totdeauna Părinţii Bisericii, de aceea grija lor a fost atât pentru apărarea dogmei dar şi al cultului, în cadrul căruia prin intermediul imnurilor se păstrau nealterate învăţăturile sfinte ale Bisericii. Astfel la sinodul din Laodicea (sec.IV), se stabileşte în cultul divin „să nu se întrebuiţeze nici un imn

¹ Aristotel, *Politica*, apud I.P.S. Nicolae Corneanu, în *Patristica mirabilia*. Timişoara 1987, p.62

² I.P.S.Nicolae Corneanu, *Op.cit.*, p.61

³ *Ibidem*

particular⁴. Aceasta nu s-a făcut numai din respect pentru imnurile canonice, ci și pentru păstrarea nealterată a învățaturii dogmatice. Era perioada în care ereticii pentru a-și răspândi învățăturile lor, *le înveșmântau în cântări frumoase și ispititoare ale unor imnuri*⁵. De asemenea imnuri s-au folosit gnosticii Marcian și Valentin, apoi Bardesan și fiul său Armoniu. *Imnurile lor erau atât de meșteșugit întocmite încât ele reprezentau o primejdie pentru învățătura ortodoxă chiar și în veacul al IV-lea*⁶.

În sec. al IV-lea, Arie, după și excomunicat din pricina ereziei lui, a părăsit Egiptul, mergând în Nicomidia. Aici, pentru a-și răspândi mai ușor învățăturile sale, a alcătuit o carte de imnuri intitulată *Talia*⁷, *puse pe melodia molatecă a versurilor poetului ionian Sotades*⁸.

Fără de asemenea procedee Biserica ortodoxă n-a rămas pasivă, ci a reacționat în consecință. Astfel în Biserica Siriei diaconul Efrem⁹, a întocmit texte ortodoxe înlocuind astfel imnele ereticilor¹⁰.

Trebuie subliniat faptul că imnul dogmatic s-a afirmat ca gen exclusiv al poeziei creștine, așezat apoi în serviciile liturgice, abia din sec. al V-lea¹¹.

Disputele hriologice, precum și preocupările Bisericii pentru cinstirea Fecioarei Maria și a tuturor sfinților, s-au răsfrânt în chip firesc și asupra imnurilor bisericești, care prin conținutul lor devin *o formă de mărturisire și de exercitare a credinței*¹². Cu atât mai mult ele dobândesc valoarea unor mărturisiri de credință cu cât însuși conducătorii Bisericii au fost alcătuitori de imnuri, cum de pildă au fost: Anatolie al Constantinopolului (sec.V), Sofronie al Ierusalimului (sec. VII), Andrei Criteanul (sec. VIII), Gherman al Constantinopolului (sec. VIII), Cosma Melodul (sec. VIII), Iosif Studitul (sec. IX), Teogan Graptul (sec. IX).¹³

Dacă în vremurile primare ale creștinismului episcopul era acela care rânduia pericopele evanghelice la slujbele divine, tot el era acela care avea în strictă supraveghere imnurile liturgice, până când au fost adunate în colecții sub autoritatea Bisericii¹⁴. Firește că episcopul nu exercita controlul său asupra imnurilor în chip arbitrar, ci după dreptarul dogmatic stabilit de sinoadele ecumenice. Trebuie să precizăm faptul că apariția imnurilor este posterioară sinoadelor ecumenice când deja se cunoșteau toate hotărârile acestora.

⁴ P.Vintilescu, *Despre poezia innografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, București, 1937, p. 38.

⁵ *Ibidem*

⁶ E.Popovici, *Istoria bisericească universală*, București, 1925, p. 318.

⁷ În l. greacă înseamnă petrecere sau ospăț.

⁸ P.Vintilescu, *op.cit.*, p.40.

⁹ Este cunoscut sub numele de Efrem Sirul, fiind originar din Siria.

¹⁰ P.Vintilescu, *op.cit.*, p.39 și 189.

¹¹ *Ibidem*

¹² *Ibidem*

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*

Sfinții Părinți au pregătit pe credincioși să folosească imnurile cultice muzica acestora și să le înțeleagă, luând din ele tot ceea ce ar fi putut să fie prielnic pentru sufletul lor însetat după Dumnezeu. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur putea să spună că: *nimic nu ridică sufletul, nu-i dă aripi, nu-l smulge din cele pământeste, nu-l eliberează din legăturile trupești, nu-i inspiră înțelepciunea divină, nu-l fac să disprețuiască cele de jos, precum muzica și accentele măsurate ale unui cântec dumnezeiesc.*¹⁵

Sf. Vasile cel Mare, este autorul uneia din cele trei liturghii bizantine care se săvârșesc și astăzi în toată Biserica Ortodoxă. Pe lângă alcătuirea acestei liturghii s-a îngrijit deopotrivă și de cântarea bisericească, alcătuind imnuri și poate chiar melodii a căror paternitate nu o putem determina.¹⁶ Sfântul Vasile cel Mare deși n-a dezbătut probleme muzicale de suică specialitate, totuși ne-a lăsat indicații foarte interesante despre modul cum trebuie să se cânte în sfântul locaș, ne dă știri despre cântarea responsorială și despre cea antifonică, sau alternativă și moduri de cântare în primele patru secole. În unele omilii la psalmi, adesea revine asupra cântării corecte în biserică și asupra importanței pe care o are cântarea în comun a tuturor credincioșilor, combătând cântările teatrale, nepotrivite, atât ca text cât și ca melodie.

Astfel comentând versetul din ps. 32: *Lăudați pe Domnul în chitară, în psaltire cu zece strune cântați-i Lui.* Mai întâi trebuie să ne mărturisim Domnului în chitară, zice sfântul Vasile, adică lucrările pe care la săvârșim prin trup să la facem în chip armonic. Deoarece noi am păcătuit în trup, atunci când am făcut mădularele noastre sclave păcatului întru nedreptate, tot cu trupul ne vom mărturisi, servindu-ne de același instrument pentru desfăcerea păcatului¹⁷. Sf. Vasile zice: *ai ocărât? binecuvintează; ai luat averea altuia? dă-i-o înapoi; te-ai îmbătat? postește; te-ai îngâmfat? smereste-te; ai invidiat? roagă-te; ai ucis? suferă mucenicia chinându-ți trupul, iar atunci după mărturisire, ești vrednic să cânti lui Dumnezeu, că așa te urci la contemplarea celor spirituale. Cu alte cuvinte, psaltire se numește mintea aceea care caută cele înalte, precum faptul că instrumentul își primește puterea sunetului de sus*¹⁸. Aceasta, în concepția sf. Vasile, înseamnă că: *Cel ce își are ochii ațintiți la toate poruncile și care face din ele un fel de cōlăuză și de prietenie intimă, urul ca acesta cântă lui Dumnezeu în psaltire cu zece coarde, din cauză că zece sunt poruncile cele generale care au fost scrise după cea dintâi dare a legii*¹⁹.

Una din lucrările în care Sfântul Vasile dezbate probleme de ordin muzical este „Scrisoarea către clericii din Neo-Cezarea”, din care aflăm că o bună parte a credincioșilor din eparhia sa nu a fost de acord cu introducerea cântării antifonice pe motiv că aceștia nu știau pe dinafară psalmii pentru a putea participa la cântare. Scrisoarea arată că înaltul ierarh a reușit introducerea cântării antifonice așa cum de altfel a dorit: Poporul, spune sfântul Vasile în această scrisoare, se scoală noaptea, și merge la

¹⁵ Ioan Hrisostomul, *Omilie la Psalmul XXI*. Apud I.P.S.N. Corneanu, *op.cit.*, p.61

¹⁶ *Sfântul Vasile cel Mare*, EIBMOR, București, 1980, p.411

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ *Ibidem*

locașul de rugăciune, apoi se ridică după ce s-a rugat și trece la psalmodiere. Atunci, împărțiți în două grupe, credincioșii cântă psalmi răspunzând unii altora. Alteori lăsau unuia singur grija de a cânta și toți răspundeau. Apoi se încredințează unuia singur grija de a începe cântarea și ceilalți îi răspund”.²⁰

Fiind vorba aici despre cântarea responsorială și cea antifonică, găsim potrivit să facem câteva precizări.

Se numea cântare responsorială atunci când cântărețul începea psalmul, iar credincioșii continuau cântarea sau răspundeau cu un refren care era fie un verset din psalm (de ex. „că în veac este mila lui, care se cântă și astăzi la polieleu, fie o exclamație rituală-aliluia), sau o altă formulă ocazională.²¹ Acest stil de cântare se practica în primele trei veacuri ale creștinismului. Pe timpul Sf. Vasile, se practicau ambele forme și cea responsorială și cea antifonică. Cu timpul cea responsorială a dispărut, în schimb cea antifonică există și astăzi în Biserica Ortodoxă. O reminiscență a cântării responsoriale reprezintă astăzi ecteniile rostite de către preot sau diacon la care strana sau corul răspund „Doamne miluiește; dă Doamne, Ție Doamne” etc.

A doua formă de cântare era cea antifonică, adică toți cei prezenți la biserică se împărțeau în două grupe, astăzi cele două strane cea stângă și cea dreaptă, și cântau alternativ, uneori simultan.

Într-o altă lucrare a sa *Cuvânt către tineri*, sf. Vasile îndemna pe tineri să-și păstreze curat sufletul zicând: *Să închidem urechile la cântecele care pervertesc sufletul, căci prin aceste cântece se nasc pasiunile servile și josnice. Să folosim mai ales celălalt fel de cântare ce conduce la bine, de care se folosea David, poetul cântărilor sfinte.*²²

Interesante sunt comentariile la unii psalmi, când sfântul părinte vorbește despre frumusețea psalmilor biblici, sau de anumite instrumente muzicale din vremea sa, utilizate în cultul divin. Astfel Sf. Vasile zice: *Psalmul este liniștea sufletelor; răsplătitorul păcii, liniștind gândurile tumultuoase și turbulente. El dă odihnă sufletului agitat, el potolește pe omul pătimăș. Psalmul este susținătorul prieteniei, trăsura de unire pentru cei care sunt despărțiți, mijlocul de împăcare pentru dușmani. Căci cine ar putea să considere pe cineva dușman când trimite o dată cu el glasul său către Dumnezeu? Psalmul alungă demonii și atrage ajutorul îngerilor. Este o armă împotriva temerilor de noapte și o odihnă în oboselile zilnice; un ajutor pentru cei care sînt încă slabi de duh, o podoabă pentru cei bătrâni, podoaba cea mai de preț a femeilor. Psalmodia... dă celor ce merg un caracter serios. Pentru începători este un început, pentru cei care sunt mai avansați, un mijloc de a progresa, pentru cei care sînt deja întăriți, un susținător. Este glasul Bisericii. Psalmul face sărbătorile bucurioase, el dă tristeții caracterul care îi convine numai lui Dumnezeu. Psalmul poate chiar să*

²⁰ *Ibidem*

²¹ E. Braniște, *Temeiuri biblice și tradiționale pentru cântarea în comun a credincioșilor*, în *Studii Teologice*, 1-2/ 1954,p.22.

²² Șt. Alexe, *Sf. Niceta de Remesiana și ecumenicitatea patristică a sec. IV-V*, teză de doctorat, Buc., 1969, p.103, nota 464.

stoarcă lacrimi dintr-o inimă de piatră. Este opera îngerilor, conversație cerească, tămâie duhovnicească. Cântatul psalmilor aduce cel mai mare bun: dragostea. Cântatul împreună este ca un lanț care duce la unire, unește poporul în simfonia unui singur cor”.²³ Și mai departe zice: „Ce mai poate învăța cineva din psalmi? Măreția bărbăției, exactitatea dreptății, însemnătatea înfrângerii, desăvârșirea judecății, chipul în care să se pocăiască, măsura în care trebuie să rabde și tot ceea ce se poate spune despre lucrurile bune...Și dacă este adevărat că există mai multe instrumente muzicale, nu este mai puțin adevărat că profetul a armonizat cartea aceasta cu instrumentul mînit psaltire, pentru că după câte mi se pare, el a voit să arate cu aceasta harul Duhului Sfânt care răsună în ea, întrucât dintre toate instrumentele muzicale mînci psaltirea își are cauza sunetelor venite de sus. Într-adevăr la chitară și la liră aramă răsună dedesubtul locului unde sunt atinse coardele și numai psaltirea dintre toate instrumentele muzicale prinește sunetele din partea de sus a ei, îndemnându-ne cu aceasta ca și noi să ne deprindem a căuta cele de sus și să nu ne dedăm patimilor trupului din cauza plăcerii care ni-l dă cântecul. De altfel, mai cred că cuvântul profetic, prin construcția instrumentului acestuia, a voit să ne arate un lucru măreț și înțelept, că adică toți cei plini de grijă și cu sufletele senine pot fi ușor conduși pe calea care duce către cele înalte.”²⁴

Vorbind despre relația dintre psalm și cântare, el face analogie cu relația dintre trup și minte: *Ca să vorbim în chip figurat, construcția trupului omenesc este un fel de psaltire și un fel de instrument muzical adaptat după toate regulile muzicale pentru a aduce imne de laudă Dumnezeului nostru. Faptele care se săvârșesc prin trup și care țințesc la slăvirea lui Dumnezeu, atunci când mișcările noastre sunt în mod desăvârșit cu rațiunea, sunt în cazul acesta un fel de psalm, după cum de altfel tot ceea ce ține de contemplarea cea înaltă ca și de teologie este un fel de cântare. Încât psalmul este un gând plin de melodie care vine să se atingă de un instrument într-un ritm frumos și în conformitate cu ideile cele armonice, iar cântarea este un glas plin de melodie redat în chip armonic, fără de amestecul vreunui instrument muzical.*²⁵

Ca și alți părinți, Sfântul Vasile, este împotriva poliloghiei în rugăciune și în cântare. El cere modestie, curioșie, inimă curată și un suflet descărcat de păcate: *Armonia cea dumnezeiască și muzicală nu este aceea care cuprinde anumite cuvinte care ar putea înveseli cazul, ci aceea care domolește și îmblânzește durerile cele rele, care nu lasă în pace sufletele cele lesne de a fi ispite.*²⁶

Referindu-se la versetul 5 al ps. 29, *Cântați Domnului curioșii Lui...*, sfântul părinte zice: *Dacă cineva pronunță cu gura cuvintele psalmistului, unul ca acesta nu cântă Domnului, ci numai cei ce trimit către înălțime psalmodiile lor, dintr-o inimă*

²³ N. Moldoveanu, *Sfântul Vasile cel Mare și muzica religioasă*, în Sf. Vasile cel Mare, Închinare la 1600 de ani de la săvârșire a sa, EIBMOR, București, 1980, p.411.

²⁴ *Idem*, p. 26

²⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Op.cit.*, p. 121

²⁶ *Ibidem*

curată și toți câți sunt curioși, păstrându-și dreptatea înaintea lui Dumnezeu, numai unii cu aceștia pot să cânte psalmi, urmând în chip armonios ritmurile celor duhovnicești.²⁷

Pe de altă parte Sfântul Vasile era perfect conștient de importanța melodiei care însoțește un imn religios, căci într-adevăr ceva poate fi reținut mult mai ușor dacă este însoțit de melodie. Deci aceasta este cauza care a făcut ca să se ajungă și pentru noi la cântecele acestea pline de armonie ale psalmilor pentru cei care sunt copii încă în ceea ce privește vârsta, ca și cei care sunt prea tineri în ceea ce privește bunele moravuri să creadă că fac cântări, iar în realitate să-și cultive sufletele. Căci adevărul este că niodată cineva nu a ieșit dintr-o biserică păstrând cu ușurință în minte cuvintele apostolice, fie ele oricât de simple, pe când în schimb, toți cântă cuvintele psalmilor acasă la ei și rareori s-a întâmplat ca cei care din cauza mârniei arătau întocmai ca dobitoacele, de îndată ce au început să cânte un psalm, la un loc cu alții, să pornească apoi de acolo cu sălbăciția din suflet îmblânzită, datorită cântecului.²⁸

Sfinții Părinți și scriitori bisericești intuind valoarea educativă a cântărilor religioase, îi vor dedica opere întregi, în care vor descrie pe larg elementele componente și funcția moralizatoare. În acest sens putem cita lucrarea Sf. Niceta de Remesiana *De psalmodie bono* (Despre folosul cântării de psalmi), unul dintre cele dintâi tratate de estetică a cântării bisericești²⁹. În acest tratat autorul dorește să răspundă aceluia care spuneau că imnurile și cântarea de psalmi, n-ar stimula evlavia. Aceștia susțineau că este suficient să se rostească rugăciunile din inimă, și astfel cântarea ar fi de prisos³⁰.

Printr-o analiză substanțială a cântării religioase în Biserică, Sfântul Niceta, scoate în evidență bogăția de conținut și frumusețea psalmilor, folosul lor în lucrarea mântuirii și rolul lor religios-moral în calea spre desăvârșire.³¹ Niceta nu face teoria muzicii, el insistă asupra disciplinei în cântare: *Toți să cânte odată și în același fel, fără ca unii s-o ia înaintea, iar alții să rămână în urmă.*³²

Dacă Niceta de Remesiana, ne oferă puține amănunte cu privire la interpretarea muzicii, în schimb Fericitul Augustin și Boețiu, au comentarii largi legate de tehnica ritmului, metrului și versului. Potrivit concepției Fer. Augustin, muzica „este știința frumoaselor modulari ori a mișcărilor bine rânduite „³³. În tratatul său: *De muzica*, Fericitul Augustin, deși nu intră în amănunte privind interpretarea muzicii propriu-zise, el derivă muzica din poezie. De asemenea înrudește muzica cu matematica: *Muzicianul trebuie să descopere succesiunea mișcărilor și simetria lor,*

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Comentar la psalmi*, traducere de O. Căciulă, București 1939, p.24.

²⁹ Dr. Vasile Tomescu, *Muzica daco-romană*, București, 1982, p. 712

³⁰ Niceta de Remesiana, *Despre folosul cântării de psalmi*, traducere de Șt. Alexe, în M.O., nr. 7-8 / 1973, p. 622.

³¹ Șt. Alexe, *Op.cit.*, p 628

³² I. Coman, *Operele literare ale Sf. Niceta de Remesiana*, în S.T., nr. 3-4/ 1957, p. 213-218.

³³ Fericitul Augustin, *Despre muzică*, apud. I.P.S. N. Corneanu, *op.cit.*, p.66.

arată Augustin, trebuie să cunoască teoria numerelor, să examineze raporturile dintre ele și progresia lor³⁴. Așa cum există o scară a sunetelor, zice el mai departe, există și una spirituală, sufletul trebuind să se urce pe ea, ca pe niște trepte, din frumusețe în frumusețe, până la Frumusețea desăvârșită.³⁵

Tot din epoca patristică putem să amintim pe Boețiu (475-524), scriitor latin cu reale calități muzicale, atât în ce privește teoria cât și compunerea și execuția. Acesta a rămas important prin tratatul *De muzica*, din care putem constata în ce stadiu a ajuns muzica în vremea aceea. Lucrarea lui Boețiu a devenit *Biblia muzicală a întreg evului mediu*.³⁶

Din cele prezentate mai sus putem concluziona că alături de multe aspecte tratate de către Sfinții Părinți, ei s-au ocupat și de alcătuirea imnurilor cultice cât și de cântarea acestora, acordându-le atât un rol educativ cât și unul intelectual. Creștinii le-au folosit în momentele de rugăciune, cântarea fiind aceea care dădea aripi curvântului urcându-l către Dumnezeu, iar textul reprezenta învățătura Bisericii fixată pentru totdeauna de către sinoadele ecumenice.

Deși Părinții Bisericii nu au lăsat întotdeauna adevărate tratate de muzică, ei au studiat-o, făcând din ea o disciplină de sine stătătoare. Toate scrierile lor despre muzică, au stat la baza dezvoltării acestei arte, devenind o adevărată știință a sunetelor. Imnurile cultice sunt adunate și bine repartizate în cărțile noastre de cult pentru toate duminicile și sărbătorile din tot anul bisericesc și ele reprezintă un adevărat tezaur al cultului creștin ortodox.

ABSTRACT

Music has been appreciated from the oldest times in the history of mankind. One of the first written testimonies of the consideration for music are those of Aristotel and Plato. Music had as one of the main functions that of prasing the gods and therefor christians also used it in achieving moral and spiritual goals. The Church would consequently introduce music in its cult rising the christians to a sacred connection with God through singing praiers.

Religious hymns had an important contribution in keeping uncorrupted the holy teachings of the Church, in fighting the heresies. We can consequently say that they were a form of confessing and expressing faith. It is important to emphasise the fact that the dogmatic hymn has appeared as an exclusive genre of the christian poetry only after the Vth century when all the decisions of the ecumenical meetings were already known. The importance of religious hymns consits not only in being a living

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

³⁶ V. Tomescu, *Muzica daco-romană*, p.343, apud. I.P.S. N. Corneanu, *op.cit.*, p.68.

form of faith but also in the fact that they were written by important personalities in the history of the Church (see page 3).

Saint Basil the Great was also concerned with the problems of religious music. In "Letter to the clerics of Neo-Cezarea" and in "Word to young people" he discusses the antiphonal and responsorial singing and the effect that religious music may have on our spiritual life. His comments on psalms are also interesting for he shows the relationship between psalms and singing as being similar to the one between body and mind.

Many of the holy fathers like Saint Niceta of Remesiana, Saint Augustin and Boetius, realising both the intellectual and spiritual educational role of religious singing have dedicated it many writings building this way a real treasure of the christian orthodox cult.

INSTITUTUL TEOLOGIC ȘI PEDAGOGIC DIN CARANSEBEȘ ORGANIZARE ȘI FUNCȚIONARE ÎN TIMPUL EPISCOPULUI IOAN POPASU

de Viorel Dorel Cherciu

Sistemirizuitele școale clericesti pre limba românească care au funcționat la Vârșeț începând cu anul 1822 aveau ca scop acoperirea necesarului de preoți pentru satele și orașele locuite de români.¹ În cea de-a doua zi după hirotonirea lui Popasu ca episcop, sinodul eparhial întrunit la 16 august 1865, hotărăște ca secția românească de Teologie să fie mutată la Caransebeș, fapt ce s-a întâmplat ulterior, școala având ca dascăli pe George Peșteanu și Mihai Velceanu, fost paroh la Dognecea, care a fost salarizat cu 399 fl. v.a. pe an.² Circulara din 8 octombrie 1865 adresată protopopilor tractuali, stabile condițiile de admitere la Institut, anume vor fi primiți acei *“tineri cari au învățat întâi gimnaziul public, opt clase, cu spor bun”*. Ambițiile firești ale ierarhului au fost însă *secționate* de realitățile faptice din dieceză, care nu îngăduiau încă o selecție riguroasă a candidaților. **Înscrierile** se făceau în perioada 1-13 septembrie pe baza următoarelor acte: certificatul de botez, atestat public de absolvire a gimnaziului, adeverință de bună purtare de la paroh și declarația de susținere materială și financiară a părintelui, de la admitere la absolvire.³ **Examenele** se desfășurau între 15-27 septembrie, iar cursurile începeau la data de 1 octombrie.⁴

Datorită unor cauze obiective, Institutul Teologic din Caransebeș își inaugurează cursurile la 10 noiembrie 1865, când însuși episcopul diecezan va ține o lecție model de Pastorală.⁵ Timp de cinci ani, acesta își asumă și conducerea înaltei școli. Retribuția bănească a celor doi profesori s-a asigurat în primii ani din cota parte a fondurilor bisericești și școlare comune, administrate de mitropolia din Carloviț.⁶ Elevii teologi caransebeșeni *înregistrează* rezultate bune la învățătură, ceea ce mulțumește sinodul eparhial din aprilie 1871, dând *“cea mai vie speranță că vor produce un neam*

¹ I. Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Sibiu, 1918, p.141

² I.T. Badescu, *Biografia primului episcop al reînființatei dieceze gr. or. române a Caransebeșului – Ioan Popasu*, Caransebeș, 1899, p.11

³ P. Negrescu, S. Negrescu, *Biserica și societate*, Editura Tradiție, București, 1999, Arhiva parohiei Ieșelnița, vol.VII, f.65

⁴ *Idem, Ibidem*

⁵ I.T. Badescu, *Op.cit.*, p.37

⁶ C. Brătescu, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Editura Mitropolia Banatului, Timișoara, 1995, p.60

mai bun de teologi”.⁷ Episcopul Popasu a întocmit norme stricte privind viața internă a școlii, făcându-le cunoscute în 26 septembrie 1865, care au fost completate în anul 1872 de **Legile Institutului clerical din Caransebeș** scrise de Petru Popovici.⁸ Prima îndatorire a teologului era frecventarea regulată a bisericii atât în zilele de peste săptămână, cât și în duminici și sărbători. Paragraful II face referire la conduita ce trebuie adoptată în lăcașul de cult: să nu rătăcească, să nu se certe, să nu vorbească și să nu batjocorească. Următorul punct interzice *răzimiră* de strană sau de pereții bisericii, așezarea corectă fiind cea de doi câte doi în rând. Numai cei *rânchuiți* a cânta și citi, pot să stea în strană. *Clericul* este obligat a intra la clasă cu cinci minute înainte de începerea prelegerilor, orele ținându-se și de dimineață și după-masa. Absențele de la cursuri nu sunt permise sub nici un *pretext*, decât numai în cazuri de boală, atestate de certificate medicale. Pedepșa cea mai mare aplicată abaterilor disciplinare este “*eliminarea din Facultate*”.⁹ În afara Institutului și a bisericii, elevul teolog trebuie să aibă *veșmintele și portul* curate și în limitele buneii cuviințe. *Cvartirul* unde locuiește un teolog, trebuie să aibă ca proprietar persoane integre moral și care nu au *fete mari* sau *văduve tinere*.¹⁰ Adresa, obligatoriu trebuie a fi cunoscută de către profesori și arhieru. Se interzice de asemenea *clericilor* de a se scălda în râul Teiuș, în ierugă și în apa de la moară.¹¹

Episcopul Ioan Popasu, de fiecare dată însoțit și de protopopul Nicolae Andreevici, participa la toate ședințele corpului profesoral. Consistoriul diecezan, trata cu prioritate în ședințele sale de lucru, toate problemele administrative și de învățământ ale Institutului. Ordinul consistorial nr.1.136 B din 14 decembrie 1888, adresează corpului profesoral *rugămintea* de a întocmi în cel mai scurt timp un Plan de învățământ, care a și fost *executat*, având următorul cuprins:¹²

I. Studii teologice

1. Enciclopedia și Metodologia
2. Arheologia
3. Hermeneutica
4. Isagogia Vechiului și Noului Testament
5. Exegeza Noului Testament
6. Istoria bisericească universală
7. Teologia fundamentală
8. Dogmatica
9. Morală
10. Pastorală

⁷ C. Corneanu, *Episcopul Ioan Popasu*, în “Altarul Banatului”, anul III, nr.7-8. 1946, p.171

⁸ A.E.O.C. Fd.sc. 1872

⁹ *Ibidem*, paragraful XIII

¹⁰ *Ibidem*, paragraful XVIII

¹¹ *Ibidem*, paragraful XXVII

¹² *Ibidem*, f.168, Planul studiilor de la Institutul teologic diecezan rom. ort. din Caransebeș, semnat de Iosif Olariu

11. Liturgica
12. Retorica
13. Dreptul canonic
14. Catehetica
15. Stilistica
16. Cântarea bisericească
17. Tipicul

II. Studii auxiliare

1. Gramatica limbii române
2. Istoria limbii și literaturii române
3. Psihologia
4. Logica
5. Pedagogia
6. Economia
7. Igiena
8. Muzica vocală
9. Muzica instrumentală

Toate aceste materii de învățământ s-au planificat pentru șase semestre:¹³

Semestrul I

1. Enciclopedia	- 2 ore săptămânal
2. Arheologia – partea I	- 3 ore săptămânal
3. Exegeza	- 3 ore săptămânal
4. Istoria bisericească	- 5 ore săptămânal
5. Isagogia Vechiului Testament	- 3 ore săptămânal
6. Gramatica limbii române	- 3 ore săptămânal
7. Psihologia	- 3 ore săptămânal
8. Cântarea bisericească	- 4 ore săptămânal
9. Tipicul cantoral și preoțesc	- 20 ore săptămânal
10. Muzica vocală	- 1 oră săptămânal
11. Muzica instrumentală	- 2 ore săptămânal
Totalul orelor =	31

Semestrul II

1. Hermeneutica	- 2 ore săptămânal
2. Arheologia – partea II	- 2 ore săptămânal
3. Exegeza	- 3 ore săptămânal
4. Isagogia Noului Testament	- 3 ore săptămânal
5. Logica	- 2 ore săptămânal

¹³ *ibidem*

6. Istoria bisericească	- 5 ore săptămânal
6. Gramatica limbii române	- 3 ore săptămânal
7. Psihologia	- 3 ore săptămânal
8. Cântarea bisericească	- 4 ore săptămânal
9. Tipicul cantoral și preoțesc	- 2 ore săptămânal
10. Muzica vocală	- 1 oră săptămânal
11. Muzica instrumentală	- 2 ore săptămânal
Totalul orelor =	29

Semestrul III

1. Exegeza	- 2 ore săptămânal
2. Teologia fundamentală	- 3 ore săptămânal
3. Dogmatica	- 4 ore săptămânal
4. Morala	- 4 ore săptămânal
5. Dreptul canonic	- 3 ore săptămânal
6. Pedagogia	- 3 ore săptămânal
7. Economia rurală	- 2 ore săptămânal
8. Cântarea bisericească	- 4 ore săptămânal
9. Tipicul cantoral și preoțesc	- 2 ore săptămânal
10. Muzica vocală	- 2 ore săptămânal
11. Muzica instrumentală	- 1 oră săptămânal
Totalul orelor =	31

Semestrul IV

1. Exegeza	- 2 ore săptămânal
2. Dogmatica	- 4 ore săptămânal
3. Morala	- 4 ore săptămânal
4. Dreptul canonic	- 4 ore săptămânal
5. Pedagogia	- 3 ore săptămânal
6. Economia rurală	- 2 ore săptămânal
7. Igiena	- 3 ore săptămânal
8. Cântarea bisericească	- 4 ore săptămânal
9. Tipicul cantoral și preoțesc	- 2 ore săptămânal
10. Muzica vocală	- 2 ore săptămânal
11. Muzica instrumentală	- 1 oră săptămânal
Totalul orelor =	31

Semestrul V

1. Exegeza	- 2 ore săptămânal
2. Pastorală	- 3 ore săptămânal
3. Retorica	- 3 ore săptămânal
4. Catchetica	- 3 ore săptămânal

5. Dreptul canonic	- 4 ore săptămânal
6. Istoria limbii și literaturii române	- 3 ore săptămânal
7. Economia rurală	- 2 ore săptămânal
8. Cântarea bisericească	- 4 ore săptămânal
9. Tipicul cantoral și preoțesc	- 2 ore săptămânal
10. Muzica vocală	- 2 ore săptămânal
11. Muzica instrumentală	- 1 oră săptămânal
Totalul orelor =	29

Semestrul VI

1. Exegeza	- 2 ore săptămânal
2. Liturgia	- 3 ore săptămânal
3. Retorica	- 3 ore săptămânal
4. Catehetica	- 3 ore săptămânal
5. Dreptul canonic	- 4 ore săptămânal
6. Istoria limbii și literaturii române	- 3 ore săptămânal
7. Economia rurală	- 2 ore săptămânal
8. Cântarea bisericească	- 4 ore săptămânal
9. Tipicul cantoral și preoțesc	- 2 ore săptămânal
10. Muzica vocală	- 2 ore săptămânal
11. Muzica instrumentală	- 1 oră săptămânal
Totalul orelor =	29

Deși dorința episcopului Popasu era aceea de a crea o bază materială solidă pentru învățământul teologic și pedagogic din orașul Caransebeș, condițiile reale erau totuși modeste. În anul 1888, conform protocolului ședinței senatului epitropesc din 14 septembrie, episcopul diecezan și asesorii consistoriali Traian Barzu, Ioan Peția, George Băiaș, Ioan Popovici, Ioan Stoina, Ioan Topal și Ioan Bartolomei, iau decizia de a cumpăra imobilul nr.478 din oraș și a-l înscrie ca proprietate diecezană.¹⁴ Casa pusă în vânzare a fost a Mariei Homolka și a fost cumpărată de către Episcopia Caransebeșului la licitația publică din 22 august 1888, prin asesorii consistoriali Băiaș, Topal și Popovici cu suma de 13.015 fl., bani luați din fondul clerical diecezan.¹⁵ Odată *achiziționată* această clădire, ea devine *locaș* a Institutului Teologic-Pedagogic, însă Popasu se gândește să o *modernizeze*, scop în care ia legătura cu arhitectul vienez venit la Băile Herculane, Hans Miksch, ce urma să creioneze un plan; proiectul a și fost întocmit, însă *comanditarul* nu s-a arătat entuziast și totul s-a *amânat*.¹⁶ Interesant este faptul că după

¹⁴ *Ibidem*, Protocolul din 14 septembrie 1888

¹⁵ *Ibidem*, Actul nr.365 E din 4 aprilie 1889

¹⁶ *Ibidem*, Actul nr.4.721 E din 8 ianuarie 1899

10 ani de la moartea lui Popasu, amintitul edil din Viena, prin avocatul Ferdinand Böhm, pretinde de la episcopie suma de 3.367 fl. și 44 cr. pentru *munca prestată* la comanda fostului ierarh.¹⁷ *Speța* este deferită spre soluționare avocatului Ștefan Petrovici din Lugoj.¹⁸ *Planul* consistoriului diecezan era acela de a *redimensiona* edificiul, făcând un **hotel** în partea dreaptă a intrării, cu *sală de biliard, local luxos* și unul pentru *oamenii de rând, bucătărie, locuință pentru birtaș și chilii pentru pasageri*.¹⁹ La etaj către fațada principală se preconiza construirea a două *cuartire* mici și două mari, fiecare prevăzute cu pod și podrum.²⁰ În cele din urmă edificiul a fost închiriat pe *porțiuni*: birtul din *dreapta intrării* s-a dat pe 6 luni cu suma de 320 fl. neguțătorului Ignat Füzfas; locuința de către strada laterală *înspre Teiuș* a fost *concedată* lui Franz Püspök cu 7 fl. pe lună; *cuartirul* din curte *după bolta din mijloc*, la fel s-a pus la dispoziția lui Iosif Schwartz cu 6 fl. pe lună; *bolta mică* a fost cedată măcelarului Stamacovici în schimbul sumei de 5 fl. pe lună; jumătate din fostul *apartament* al celei ce a vândut casa, a luat cu 8 fl. pe lună Iuliu Galeta.²¹ Trebuie spus că s-au încheiat contracte de închiriere cu toți acești locatari. Coexistând aceste neajunsuri materiale, instituția școlară și-a desfășurat activitatea educativă și instructivă, fiind considerată chiar **model** pentru învățământul teologic ortodox din imperiu, dovadă actul ministerial nr.44.451 din 29 octombrie 1888, prin care conducerea Institutului este rugată *frățeste* să trimită la instituția omoloagă de la Belgrad toate regulamentele, normativele, instrucțiunile și ordinele, ca să folosească acesteia în scopul reorganizării interioare.²²

Cunoscând exigențele examenului de admitere la Institutul clerical, mulți tineri se adresează consistoriului diecezan pentru a fi primiți în această școală chiar dacă nu îndeplinesc cerințele formale în privința claselor gimnaziale. Astfel, în ședința consistorială din 3 septembrie 1870, *cauza* 791 se supune discuției, petiția a zece tineri: Vasile Mândrean și Maxim Popovici – 8 clase; Păun Cimponeriu, Trifon Militaru, Iosif Nemoianu, Vasiliu Iorga – 6 clase; Ioan Tinca, Adrian Magjaru, Petru Popovici – 4 clase; Alexandru Munteanu – 3 clase reale; toți sperând în aprobarea înscrierii la cursurile de Teologie.²³ Examenele de peste an sau semestriale se țineau în lunile ianuarie-februarie pentru semestrul I, iar în lunile iunie-iulie, pentru semestrul II. Așa cum rezultă din **Testimoniu Teologicu** a absolventului Simeon Popovici, născut la 28 octombrie 1856 în comuna Potoc, comitatul Caraș, care a urmat cursurile teologice între anii 1874-1877, elevii nu erau notați *aritmetic*, ci cu calificative.²⁴

Episcopul Popasu s-a îngrijit îndeaproape a avea un corp profesoral de elită. *Recrutarea* dascălilor de Teologie se făcea după criterii de competență profesională.

¹⁷ *Ibidem*, Actul nr.427 din 9 aprilie 1899

¹⁸ *Ibidem*, Actul nr.2.943 din 20 februarie 1899

¹⁹ *Ibidem*, Protocolul din 14 septembrie 1888

²⁰ *Ibidem*

²¹ *Ibidem*, Actul nr.109 E din 10 februarie 1889

²² *Ibidem*, Actul nr.266 din 21 noiembrie 1888

²³ *Ibidem*, Protocolul șed.cons.1870

²⁴ *Ibidem*, Testimoniu teologicu, 3 iulie 1877

Așa ajunge la școala din Caransebeș, Antoniu Sequens, născut în orașelul Chotebor din Cehia în anul 1865.²⁵ Neștiind limba română, și-o însușește de la teologul Ioan Niculescu.²⁶ Profesor de vocație, cu o pregătire muzicală deosebită, își dă seama de însemnătatea covârșitoare a muzicii în pregătirea preoților și învățătorilor, stăruind de la început a se introduce în mod obligatoriu studiul vioii.²⁷ Împreună cu colegul Gheorghe Petrescu, cel supranumit *Cucuzel al Banatului*²⁸, profesor de Cântare și Tipic, dau bisericilor și satelor bănățene preoți și învățători destoinici. Profesorul Sequens excelează și ca dirijor al corului Reuniunii de cântări din Caransebeș. Pe lângă activitatea didactică, el a găsit timp și să scrie opere muzicale de valoare, dintre care unele au fost tipărite:²⁹

1. Liturghia pe vechi melodii bisericești din Banat pentru cor de bărbați;
2. Liturghia în Si bemol major pentru cor de bărbați;
3. Liturghia în Sol major pentru cor mixt de 6 voci și cor de bărbați;
4. Liturghia în Fa major pentru cor mixt;
5. Liturghia în Fa major pentru trei voci egale.

În afară de muzică bisericească, Antoniu Sequens a compus și melodii corale:

*Vântuleț de primăvară, Frumoasa copilică, Codrule codruțule, Când răsare luna-n prag.*³⁰ Catedra de Teologie a avut și alți mari profesori care au contribuit din plin la edificarea unei **culturi teologice și pedagogice** de înaltă calitate științifică. Amintim între aceștia pe: Vasile Goldiș – istoric renumit, Ioan Piciu, Iosif Bălan – remarcabil filolog, Patriciu Dragalina – distins istoriograf, Filaret Musta – enciclopedist și erudit teolog, dr. Iuliu Olariu – savant în cele teologice, Iosif Tempea, Ioan Mihailovici, George Marginean, Filip Adam, Petru Popovici, Vasile Mândrean, dr. George Popovici, dr. Leo Mureșan ș.a.

Dicherul luminării neamului fiind **popia și dascălia** este de la sine înțeles că episcopul Popasu a animat organele eparhiale de conducere să se zbată din răspuțeri pentru înființarea, alături de Institutul Teologic și a unui similar de Pedagogie. Întâia mențiune documentară despre existența unei școli românești de dascălie în Banat o aflăm în prefața Paliei de la Orăștie, tipărită în anul 1582, în care se menționează că la traducerea Vechiului Testament din limbile latină și slavonă în limba română, episcopul Ardealului Mihai Tordași, român de religie calvină, l-a avut colaborator pe "*Zăcar Efreim, dascălu de dascălie al Sebeșului...*"³¹ Această școală din Caransebeș era

²⁵ N. Belean, *Profesorul și compozitorul Antoniu Sequens*, în "Altarul Banatului", anul IV (XLIII), nr.4-6, p.106

²⁶ *Idem, Ibidem*, p.107

²⁷ Asociația Învățătorilor din jud. Severin, *Omagiu Profesorului Antoniu Sequens*, Lugoj, 1938, p.19

²⁸ N. Corneanu, *Preotul profesor Gheorghe Petrescu*, în "Mitropolia Banatului", anul XXIII, nr.10-12, 1973, p.712

²⁹ N. Belean, *St.cit.*, p.109

³⁰ V. Vărădean, *Antoniu Sequens 1865-1938*, în "Mitropolia Banatului", anul XXV, nr.10-12, 1975, pp.670-672

³¹ V. Pamfil, *Palia de la Orăștie 1582*, Editura Academiei, București, 1969, p.10

calvină cu limba de predare română, asemănătoare cu cele din Lugoj, Hațeg și Făgăraș, care pregăteau dascăli pentru satele valahe.³² În secolul al XVII-lea, Mihai Haliciu este rector al unei școli românești în același oraș de pe Sebeș, pentru care a întocmit o lucrare gramaticală, un regulament de etică și notițe de metodică.³³ Pregătire învățătorilor în acești ani în partea provincială a Banatului este parțial cunoscută prin activitatea de la Timișoara a lui Daniel Lazzarini, Teodor Iancovici și Mihai Roșu-Martinovici.³⁴

Organizarea învățământului în granița militară bănățeană avea un scop multiplu: germanizarea, catolicizarea, instruirea grănicerilor și pregătirea de învățători pentru școlile ce erau în curs de înființare.³⁵ Politica de deznaționalizare prin învățământ a fost contracarată de episcopia ortodoxă de Vârșeț-Caransebeș, care ajută în anul 1776 pe arhimandritul Feldvari și pe Nicolae Stoica să traducă din slovenie în rumânește **Cartea de mână a dascălilor**.³⁶ Prin stăruințele protopopului Ioan Tomici, în anul 1820 se înființează la Caransebeș, școala preparandă cu cursuri pe o durată de trei luni.

O asemenea *artecedentă* glorioasă face ca în primăvara anului 1876, sinodul eparhial să decidă înființarea unui Institut Pedagogic care să pregătească învățători pentru școlile confessionale din dieceză.³⁷ Ministerul reg. ung. de Culte și Instrucțiune Publică prin rescriptul nr.33.363 din 30 septembrie 1877 aprobă planul de învățământ, înscriindu-se în primul an 25 de băieți și 3 fete.³⁸ Spațiul destinat acestei școli se compunea din trei săli de clasă, clădirea fiind acoperită cu șindrilă, o grădină botanică și una de legume, o pepinieră și un loc pentru sport.³⁹ Primii profesori, Ștefan Velovan și Patriciu Dragalina au fost stipendiați de fundația *Emcaül Gojdu*, desigur la *intervenția* lui Popasu. Născut la 22 septembrie 1852 în comuna Rusca-Montană, unde tatăl său fusese preot, Ștefan Velovan remarcat de episcopul diecezan, obține burse pentru a studia la Viena și Gotha, fiind numit în toamna anului 1877 profesor dirigent la nou înființatul Institut Pedagogic.⁴⁰ Publică numeroase studii de pedagogie și metodică: *Instrucțiunea în morală, Raportul dintre știință și artă, Întemeierea psihologică a actelor elementare ale gândirii în marginea legilor herbartiene de asociere și reproducere, Școala lui Herbart și pedagogia la români, Câteva cestiuni metodologice*,

³² V. Dobrescu, *Școala de dascălie din Caransebeș (1544-1658)*, în "Altarul Banatului", anul VIII (XLVII), nr.4-6, 1997, p.131

³³ A. Horvath, *Prima școală de preparandie românească*, mss.apud Gr. Popiți și N. Linția, *Contribuții la istoricul școlii pedagogice caransebeșene. Perioada de început*, în "Mitropolia Banatului", anul XXV, nr.4-6, 1975

³⁴ Gr. Popiți, N. Linția, *St.cit.*, p.241

³⁵ *Idem*, *Ibidem*, p.242

³⁶ N. Stoica de Hațeg, *Cronica Banatului*, București, 1969, p.211

³⁷ Protocolul sinodului eparhial, Sibiu, 1875, ședința IV din 26 aprilie 1986

³⁸ *Idem*, ședința IV din 7 mai 1878

³⁹ Arh. St. Timiș, Fond Episcopia Ort. Rom. a Caransebeșului, dosar 8, 1879, f.15-16 apud. G. Brătescu, *Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1995

⁴⁰ C. Brătescu, *Ștefan Velovan (1852-1932)*, în "Mitropolia Banatului", anul XXXII, nr.7-9, 1982, p.524

Cercul aperccepției, Despre memorie ș.a.⁴¹ Recomandat de criticul Titu Maiorescu, într-o scrisoare din 3 iunie 1887, redacției revistei *România Jună* din Viena, ca o *mare valoare filozofică și stilistică*, Velovan figurează cu numele alături de cele ale lui Mihai Eminescu, Vasile Alecsandri, Ioan Slavici, Alex. Mocioni, Iosif Vulcan, A.D. Xenopol și D. Zamfirescu.⁴² La școală predă pedagogia și metodică, aritmetica, geometria, fizica și istoria naturală.⁴³ Cunoscutul său studiu *Întemeierea psihologică a actelor elementare ale gândirii în marginea legilor herbartiene de asociere și reproducere* a fost preluat de revista germană *Zeitschrift für exakte Philosophie*.⁴⁴ Un alt profesor de marcă a fost Patriciu Dragalina, născut în anul 1849 în satul Borlova, unde tatăl său Ianăș era paroh.⁴⁵ Ajutat și el de inimosul episcop caransebeșan, urmează studii de filozofie la Viena și Gotha, din anul 1878 ocupă un post de profesor la Institutul predând pedagogia, aritmetica, geografia, istoria universală și desenul. Masiva monografie istorică intitulată *Istoria Banatului Severin*, l-a impus în atenția învățătorilor din acea perioadă. Nicolae Popovici, la îndemnul vlădiciei din Caransebeș, urmează în anul școlar 1876-1877 cursurile de Teologie, iar mai apoi ca bursier episcopesc absolvă Conservatorul din Leipzig și Viena, numit în 1882 profesor de muzică vocală și instrumentală la Pedagogie.⁴⁶ Dr. Leon Mureșian, originar din Transilvania, ajunge medic comunal la Mehadia, de unde în anul 1882, episcopul Popasu îi oferă șansa de a predă Igiena la Institutul Teologic-Pedagogic.⁴⁷ Pentru a avea un specialist în Economia rurală, consistoriul diecezan acordă o bursă lui Iosif Bălan, născut în Gomea-Liubcova, să abandoneze filologia clasică la Budapesta și să se reprofileze studiind agronomia la Academia din Magyar-Ovár, după terminare fiind numit profesor la Caransebeș.⁴⁸ Vasile Goldiș, absolvent strălucit al universităților din Pesta și Viena, funcționează timp de 3 ani ca profesor la Institutul Pedagogic din Caransebeș.⁴⁹ În ultimul an al vieții lui Popasu, vine la Caransebeș la această școală și ardeleanul Enea Hodoș, unde a propus timp de șapte ani *Istoria literaturii române*.⁵⁰ Salariile profesorilor de Teologie și Pedagogie nu erau dintre cele mai satisfăcătoare. Preliminarul bugetului pe anul 1887 ne relevă faptul că retribuția anuală a profesorilor de la cele două institute varia: Filaret Musta, profesor dirigent la Teologie avea 1.000 fl. salariu, 240 fl. *bari de cortel* și *indemnizația* de conducere 100 fl.; profesorul dirigent la Pedagogie, Ștefan Velovan avea 800 fl. salariu, 100 fl. *bari de cortel*, 160 fl. *indemnizația* de dirigent și 80 fl. *spor*

⁴¹ "Foaia Diecezană", anul III, nr.26, 1888, p.3

⁴² V. Țarcovnicu, *Contribuții la istoria învățământului românesc din Banat*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1970, p.301

⁴³ C. Brătescu, *Op.cit.*, p.121

⁴⁴ *Idem, Ibidem*, p.123

⁴⁵ A. Ghidiu, I. Bălan, *Monografia orașului Caransebeș*, Caransebeș, 1909, p.230

⁴⁶ *Idem, Ibidem*, p.235

⁴⁷ *Ibidem*, p.236

⁴⁸ *Ibidem*, p.238

⁴⁹ *Ibidem*, p.239

⁵⁰ *Ibidem*, p.242

de *vechime*; profesorul de agronomie și cel de muzică primeau salariu anual de câte 600 fl., iar cel de igienă, numai 300 fl.⁵¹

Numărul studenților pedagogi de asemenea era diferit de la un an la altul:

- anul școlar 1885-1886 erau *înscriși* 33 elevi și 10 eleve, promovează 23 elevi și 10 eleve;⁵²
- anul școlar 1886-1887 erau *înscriși* 31 elevi și 8 eleve, din care promovează 30 elevi și 8 eleve;⁵³
- anul școlar 1887-1888 erau *înscriși* 37 elevi și 4 eleve, din care promovează 34 elevi și 4 eleve;⁵⁴
- anul școlar 1888-1889 erau *înscriși* 13 elevi și 3 eleve, din care promovează 10 elevi și 3 eleve.⁵⁵

Tinerii români din Banat aveau și alte *porți deschise* pentru înalta învățatură, la alte institute de stat sau de altă confesiune. În anul școlar 1887-1888 un număr de 697 tineri români de pe întreg teritoriul diecezei Caransebeșului, au *cercetat* astfel de unități de învățământ.⁵⁶

Împotriva vitregiilor istorice, cele două școli diecezane au ființat ca una singură *cucerindu-și* un loc binemeritat în **istoria învățământului românesc**.

RÉSUMÉ

Le premier „geste” administratif de l'évêque Popasu a été le déplacement de la section de Théologie roumaine de Vârșeț à Caransebeș. L'inauguration des cours a eu lieu le 10 novembre 1865. Accompagné par l'archiprêtre Nicolae Andreevici, le prélat participait à chaque séance du corps professoral. En 1888 a été acquis l'immeuble nr. 478 pour devenir „demeure” de l'Institut Théologique-Pédagogique. La base matérielle, mais aussi les besoins pressants de la diocèse conduisent à la fondation, en 1876, de la section de Pédagogie, qui a préparé les futurs instituteurs. En dépit des vicissitudes historiques, les deux écoles de la diocèse ont existé comme une seule, en „conquérant” un bien mérité lieu dans l'histoire de l'enseignement roumain.

⁵¹ Protocolul sinodului eparhial, Caransebeș, 1886, ședința IV din 22 aprilie 1886, pp.36-37

⁵² *Idem*

⁵³ *Ibidem*, p.29

⁵⁴ *Ibidem*, p.36

⁵⁵ *Ibidem*

⁵⁶ *Ibidem*

Întrebarea adresată de autor unui tânăr școlit, exigent, impetuos și răspunsul acestuia (vezi cuvântul introductiv) relevă două atitudini: prima definește starea autorului, generată de „trăirea” tenei; a doua exprimă poziția cititorului-estet, „mișcat” de stilistica textului. De fapt, lectura cărții consacrate „îngerilor” pendulează între cele două atitudini: a cititorului selenar, reductiv, atent doar la *fantazia* autorului, respectiv a lectorului domic să fuzioneze cu sentimentele și presentimentele scriitorului.

În lucrarea „Despre îngeri”, Andrei Pleșu se plasează în „interval”, acolo unde „imagarul” este aurorat de „imaginal”. Autorul incită interesul pentru „realul conceptual”, sugerând faptul că orice om poate deveni din „inadaptat” un *adaptat*, din „necizelat” un *cizelat*, dat fiind faptul că în om dispozițiile contemplativă, meditativă, isihastă sunt prezente, chiar și atunci când par cotropite de somnolență și lene.

Moralistul vorbește despre comoditate, despre refugiul în „taină” al clericilor, despre refuzul luptei, despre salturile existențiale pentru a indica apoi metodele ce pot fi instrumentate de om în vederea realizării adevăratului său destin ontologic. Dacă pentru cei mai mulți dintre semenii săi, „«lumea spiritului» e o colecție de obiecte contingente, al căror preț rezultă din vaga lor asociere cu repertoriul *valorii*: cărți, muzică, tablouri și statui. . . e, cu alte cuvinte, ceva care se depozitează în biblioteci și muzee”, echivalând cu *lumea culturii*, o lume care se definește polemic, în contrast cu «trivialitățile lumii materiale», spiritul apărând ca o „instanță opusă ritos materiei”, pentru Pleșu această dihotomie, consolidată didactic și exaltată retoric, nu este decât obiectul unei false „filosofii”. După cărturar, dihotomiile de acest fel stau la baza „eticismelor” și „ipocriziei religiozității de pension”, la fundamentul atașamentului snob sau nătâng față de un obiect care nu are nimic de a face cu „lumea spiritului”.

Autorului îi repugnă emotivii care pendulează între diafan și umid: „Candizi, niciodată inteligenți, victime ale spiritului malefic, aceștia compromit orice încercare de a reflecta cinstit asupra lumii spirituale”. Punctul lor de vedere este „tocmai punctul din care nu se vede nimic”. Și aceasta întrucât pentru atari subiecți „tot ce e inform, aproximativ, palid, lăcrămos și enigmatic e spirit”. Judecățile de acest fel îl determină să adopte o poziție tranșantă: „Dacă «lumea spiritului» ar semăna, cât de cât, cu fantasmalele acestor inși, frecventarea ei ar trebui interzisă...”.

Nici teologii nu sunt exceptați de duhul critic al moralistului: ei locuiesc undeva în vecinătatea proximă a celor deja evocați. Teologii, observă Pleșu, întrețin cu lumea spiritului „relații profesionale”. Pentru a evita „visătorii inconsistentă, sau pentru a nu risca perorația smintitoare”, ei sfârșesc prin a se retrage îndărătul unui cuvânt în care promisiunea se întrepătrunde cu frustrarea: *taina*. Judecăți de genul: „Nu e dat omului,

omului căzut mai cu seamă, să-i străvadă (*Divinității* – n. n.) alcătuirea. Și de altfel, admitând că lucrul ar fi posibil, la ce ne-ar folosi?” sau: „În ce măsură mântuirea noastră ar fi mai sigură și mai ușoară dacă am dispune de o cartografie amănunțită a celor nevăzute?” sunt catalogate drept „utilitarism confesional”, opus ideii de *mântuire*.

Iritat, cărturarul nu ezită să rachineze împotriva „câldiceilor” (de toate felurile): „A te mulțumi, pios, cu puțin – subliniază scriitorul – e la antipodul adevăratei exigențe religioase, care te invită mai degrabă să îndrăznești, să sperii imposibilul, să vizezi nici mai mult, nici mai puțin decât unirea cu Dumnezeu!” Faptul că accentul ontologic nu cade asupra contingentului, taina făcând parte din fiziologia însăși a divinului, schimbarea vieții poate face ca omul să devină „instrumentul” propriei transfigurări. Prin urmare, lumea spiritului nu trebuie să rămână, „pentru conștiința curentă, un loc unde nu se întâmplă nimic, sau în care se întâmplă câteva evenimente pe cât de misterioase, pe atât de fatale: viața postumă, judecata finală, ceremoniile îngerești din jurul Tronului suprem”.

Andrei Pleșu, asemenea oricărui gânditor profund, este preocupat de factorul care dinamizează gândul și naște noutatea. El localizează această mișcare devenitoare a spiritului la nivelul lexemului „vreau”. Dorința de a anticipa peisajul transcendent (cu regnurile sale și climatului său) și aceea de a intui „sociologia cerului” îl fac să se întrebe: „Cine este cel care *vrea* și care crede că poate să-și împlinească *voia*, *ba măi* mult, că i se curvine să și-o împlinească?” Iar răspunsul e răspicat: „eu, cel asupra căruia Dumnezeu a suflat suflare de viață, cel coborât din protopărinți păcătoși”. În față cu sinea sa, autorul nu se mai lasă copleșit de „real”. Chiar dacă „malul pe care stăm are prestigiul unei *prezențe* masive, iar malul celălalt e nebulos până într-atât încât tinde să se scufunde în absență”, „lumea spiritului” este o evidență indiscutabilă. Nu numai pentru credință, „pentru o cunoaștere slabă”, din care „dovada” este exclusă, ci în mod real, ca „partea *tare* a realului”, ca garanție a *libertății* gânditorului.

Lumea îngerilor – tema propriu-zisă a cărții – este tocmai „partea tare” a lumii reale. Este acea „mundus imaginalis”, o lumea intermediară dintre lumea corpurii și lumea intelectului pur”. E lumea sufletului, o lume în care spiritul și corpul se întrepătrund, o lume de imagini, *imaginală*, dar la fel de puțin *imăginară* ca și lumile care o flanchează. E lumea în care au loc „viziunile”, „revelațiile”, „teofaniile” și resurrecția postumă a sufletelor. E o lume a-spațială și a-temporală, iar Absolutul coboară în ea atât cât este necesar.

„Mundus imaginalis” e lumea în care spiritul capătă densitate și densitățile devin diafane. Acest univers intermediar despre care vorbesc Böhme și Swedenborg este lumea „aparențelor reale”. E la hotarul care desparte exterioritatea de interioritate. Ea nu este nici obiectivă, „dacă obiectiv înseamnă localizabil”, nici subiectivă, dacă „subiectiv” înseamnă „închis”, „imăginar”, „psihologic” – ne avertizează autorul. „Mundus imaginalis” nu e o specie a inventivității interioare; ea este, mai curând, *capacitatea de a transfera invizibilul în vizibil, de a propune spiritului imagini revelatoare*.

„Mundus imaginalis” e destinată celor ce se străduiesc să străpungă vălul

vizibilului. Pentru a fi convingător, cărturarul recurge la remarcile unui cunoscut teolog german: „Dacă îngerii n-ar fi decât expresia codificată a unor procese inerente vieții noastre sufletești – scrie Wilhelm Stählin –, atunci interesul nostru pentru ei n-ar fi decât un fel de a ne da în călușei în jurul eului propriu, un sport pe cât de iubit, pe atât de periculos. De fapt, ei nu sunt nici obiecte, nici concepte, nici fenomene psihice, ci, o realitate de un fel special, care nu se lasă exprimată decât în imagini și nu se poate desemna decât într-un limbaj mitic simbolic”.

Autorul ține să arate că lucrarea elaborată nu are nimic comun cu ficțiunea. În favoarea veridicității ideilor exprimate, A. Pleșu întreprinde un interesant studiu pornind de la autorii antici care s-au ocupat de „mundus imaginalis” și sfârșind cu cei moderni. Dorința lui e de a arăta că, mereu, s-a făcut o disjunctie între imaginația care inventează formațiuni arbitrare, „fantasmagorii”, „capricii” și imaginația producătoare de lumi consistente, cvasiautonomie, încadrabile în zona de virtualitate a realului. În sprijinul tezei sale îi cooptează pe Platon, Avicenna, Palama, Jung ș. a., convins fiind că marile conștiințe opun, permanent, imaginației „omenești”, legată de conformitatea sufletului cu trupul, determinată fiziologic, o specie a imaginației, eliberată de amprenta corporalității și orientată nu spre eludarea artificială a realului, ci spre *instaurarea* unor noi „trepte” în sânul lui.

Cert e faptul că Andrei Pleșu este convins de existența intervalului, de faptul că oamenii comunică genuin, „consangvin” cu ființele îngerești, situate între Dumnezeu și umanitate. De asemenea, el e încrezător în posibilitatea dialogului om-înger, cu două condiții: activarea „imaginației *vera*,” și situarea omului la un nivel de îngrijorare deasupra „cotei” comune!

Dacă prin prezența îngerilor „lumea spiritului” capătă culoare, dinamism, viață, putem afirma faptul că prin cartea lui Andrei Pleșu dedicată îngerilor lumea culturii române, dobândește, ideatic și stilistic, un loc în modelul intelectualist european și nu numai.

Ilie Bădescu, *Noologia. Cunoașterea ordinii spirituale a lumii. Sistem de sociologie noologică*, București, Editura Valahia, 2002, 828 p.

de Viorel Dorel CHERCIU

Academic în cercetare până la sațietate epistemologică și metodologică, sociologul Ilie Bădescu nu pregetă deloc când e cazul să dea lovitura de grație „împopoțonatei” postmodernității cu vobletele „parareligiilor pozitivismului ateotic” a-și scoate armamentul din dotare și a lansa în câmpul de luptă al ideilor *insurecția eucirnică*, adică reinstaurarea „protocronistei” religii a lui Iisus Hristos în locul conglomeratelor noologice imanentiste: umanismul renescentist, raționalismul postrenascentist, individualismul, iluminismul, materialismul, istoricismul, utilitarismul, intelectualismul, liberalismul, marxismul și cel mai periculos dintre toate, ateismul. Printre aceste „formațiuni ideatic-afective”, distinsul universitar trasează linia demarcantă a constantelor vieții omenești, expuse ingineresc-sistematic în paginile cărții – Bibliotecă, „Noologia”. Luându-și ca punct de pomire lecția mijlocită de antropologia experiențială – „trăiristă” – autorul re-examinează cu meticulozitate chestiunea fundamentelor spirituale ale Omului și concomitent ale Societății, concluzionând că Sociologia poate fi definită „palamitic” ca Știința cadrelor spirituale care se actualizează proporțional cu intensitatea trăirilor spirituale individuale și colective, dar care se pot și dezactualiza atunci când această intensitate scade ori când asemenea trăiri sunt deviate de la rânduiala Creației (XXV).

Complexa arhitectură a lucrării – *Cartea I Sinele Social. Noologie abisală* are 3 părți cu câte 9 diviziuni și nu mai puțin de 43 subsecțiuni; *Cartea a II-a Ființa Socială. Noologie socială*, împărțită la rându-i în 7 corpuscule cu 199 de subpuncte; *Cartea a III-a Ființa Istorică. Noologie istorică* este structurată în 2 unități ce se subîntind în 41 de miniansamble – nu ne îngăduie decât o recenzie minimal – punctiformă, sau *spicuativă*, de ajuns însă ca să fie sugestivă.

Cel dintâi „popas” îl facem în „Jocul” numit *Sinele*. Dacă gânditorul de la Păltiniș i-a găsit acestui concept un „preț” filozofic, Ilie Bădescu, în consonanță cu G.H. Mead, îl acaparează și-l convertește într-un operator sociologic, însă cu o conotație esențialmente religioasă. Conversația cu Dumnezeu, realizată prin „istmul” Rugăciunii este singura modalitate în care Omul se manifestă în toată subiectivitatea lui, pe deplin subiectiv, și în toată obiectivitatea lui, când individul poate deveni cu adevărat obiect pentru sine însuși, fără a-și pierde prin aceasta calitatea de subiect” (46). Creatorul – Ființa Absolută – i se relevă deopotrivă ca identitate dar și ca alteritate atocuprinzătoare, salvându-l astfel de prăbușirea psihologică în Neant. Analiza noologică ne propune două tipuri de Sine – multiplu și unificat – acesta din urmă este achiziția cea mai însemnată a interacționismului noologic deoarece ne avertizează între altele, asupra

acestei realități spirituale care este sinele (47), care pendulează într-un sens sau altul în balanța existenței. Însuși copilul, prin joaca sa „serioasă” cu persoane imaginare, realizează involuntar, prima obiectivare a sinelui. Se impune să reținem diferența specifică dintre „joacă” și „joc”, căci, insistă în demonstrație autorul „jocul reprezintă trecerea de la un sistem non-determinat la unul determinat” (48). Omul credincios intră deplin în rolul urcătorului de Scară pentru că are drept reazem *mitul*, care îl îndeamnă să transgreseze „plăcile tectonice” ale imanenței spre zenitul transcendenței. Insul, oricare, posedă o experiență socială, învață norme și reguli fundamentale pentru zidirea sa în ființa umanității agregate numai din trei situații sociale matriceale: *jocul*, *joaca* și *comunicarea*, pe care le potențează următoarele cadre spirituale: religia, miturile, simbolurile, eroii, sfinții, în genere persoanele eidetice (49). Demolarea acestora atrage după sine dezagregarea edificiului moral al Lumii. În România secolului XX C. Rădulescu – Motru lansează prin opera sa o idee sociologică nouă, anume, considerarea comunităților ca realități spirituale organice expuse unui proces de creștere sau declin, în funcție de sfera și de intensitatea spirituală a interacțiunilor omenești (55). Ivirea acestei serii sociologice este în primul rând un răspuns la criza unor paradigme ale sociologiei romantice, care și-a avut culminația în Germania, prin școala lui Wundt. Sociologul Rădulescu – Motru, raționând în spiritul amintitelor coordonate teoretice demonstrează că creștinismul a transformat lumea, i-a sporit dimensiunile, a mărit valoarea ei ontologică, a înnoit-o, a reîntregit-o, a recreat-o în fapt, și deci a preîntâmpinat un declin care i-ar fi adus peirea (58). Unitatea de cultură și implicit de spirit nu rezidă într-o unitate substanțială obiectivă, ci în unitatea actuală a conștiinței membrilor societății. Teza aceasta accentuează faptul că Prezentul este timpul fundamental iar Trecutul un timp interior latent, real doar în măsura în care este o dimensiune actualizată a Prezentului (60).

Un alt capitol care trebuie neapărat „luat în posesie” de către Teologie este acela care privește Sociologia „prin ochii credinței”. Reconversia noologică a Sociologiei presupune cercetarea atentă a edificiului social prin prisma modurilor de manifestare a acestuia în istorie, atât distructive cât și creative (80). Societățile sunt într-un fel, rezultanta interacțiunii dintre întrupările spiritului și temporalitate. Aflată într-o asemenea întretăiere de forțe și energii suprafrești, viața omului devine o textură complexă care trebuie „citită” în cheie hermeneutică noologică. Orice lucru folositor construcției spirituale a omului, necesarmente se cuvine a-l chivemisi într-un plan de îndeplinire și de adăugare existențială. Structura dual-antropologică face ca umanul să se împlinescă în dublu orizont: al celor *natural date* și al celor *spiritual dăruite*. Dacă cele două planuri intră în conflict, defecțiunea nu se poate repara prin mijloace naturale ci prin intervenția unor forțe supramundane, dintre care amintim Biserica. Cu o intuiție mistică remarcabilă, Ilie Bădescu scoate la iveală „apele termale” ale Omului, anume „latențele sufletești”, care se actualizează numai în cadrele noologice existente, când pot să devină psihomorfoze caracterizante ale unei comunități (82). Atunci când se creează asemenea condiții de complinire „soma” și „pneuma” se învârstesc ontologic. Dimpotrivă, „căderea” din starea primordială a cauzat apariția legii naturale și a

nevoilor, amândouă rezumând precara „stare de imperfecțiune”. Dacă „legea nevoilor” inspiră legiuitorul unei comunități, atunci în mod necesar se instituie tirania. Singura modalitate de a evita această capcană este adoptarea ca „praxis” existențială a „legii supranaturale”.

Înălțând pe frontispiciul Lumii „lumite” blazonul „legii revelate” Sociologia se propune ca o „știință luminată” (90). Sursa ei de veridicitate este Sfânta Scriptură. Abordările hermeneutice ale „sociologiei noologice” se înfiripă în exclusivitate pe tipologiile vetero și neo-testamentare, așa încât „cunoașterea sociologică” este și un act de „memorie arhetipală” (100). Pe „creasta” acestor idei ce se relevă din adâncimile biblice, autorul, printr-un efort sisific vrea cu orice preț să ne ținuiască în inimă următoarea axiomă: „omul poate fi fără suflet, dar sufletul nu poate fi fără de Dumnezeu” (102). „Poșând” fără emfază, într-un Columb ce a descoperit America Spiritului, sociologul creștin distinge două tipuri de legături spirituale: om – Dumnezeu și om – om (112). Drama modernității – diagnoza sociologului german Tönnies – rezidă în consacrarea unui nou tip de „unitate” ce se obiectivează doar în forme exterioare: convenție, contract, bani și credit. Încătenarea acestora a expulzat din om propensiunea nostalgiei, dorului, iubirii și suferinței trăitoare. Pragmatica cotidiană se traduce doar prin serviciu contra serviciu. „Operatorii luciferici”, un fel de „Trichinella spiralis” ce sapă galerii în medularitatea umanului, „propovăduiesc” infatigabil o „lumină întunecată” în care condamnă la orbecăială pe toți neofiii ossirici. „Jeșirea din tunel” se poate face numai prin *Pravilă*, adică *Regulă* (119). Existența etalonului imprimă comunității un „ritm spiritual”, o cadență a unui „marș forțat” spre Eshaton. Sociologia noologică își asociază deliberat în programul ei de emulație spirituală a Societății „învățăturile vii” ce emană din Textul Sfânt „Obiectivul” său îl constituie mijlocirea de „întâlniri fericite” între cadrele noologice și cele istorico-sociale. Prototipul oricărei „conjuncții florale” este „Intrarea în Ierusalim” (123). Nimeni nu poate rata – indiferent, sub orice pretext – „vremea cercetării” lui Dumnezeu.

Cercetătorul de orientare spiritualistă este un „om serios”, care nu-și îngăduie luxul de a „jongla” de dragul teoretizărilor, cu concepte ce nu aduc nici un adaos de bine în lume; el sondează pneumatologic adâncurile ființei umane scoțând la suprafață „aluvionile” Binelui, care există însă trebuie „căutate”. Ca un „înainte – mergător”, noologul „tatonează” starea de declivitate a omului și a societății, prescriind „rețeta” Îndreptării, fără a se substitui Sacerdotului.

Considerând „mondializarea” și „globalizarea” ca „soluții” demonice, Ilie Bădescu „încheie” acest „Catehism” într-o re-încreștinarea „scăpătaților” Post-modernității cu „panorama” neoiluminismului – *ateismul universal*, mai mult ca sigar, dintr-o rațiune simplă – avertismentul pentru Lumea de Mâine.

Ultima jumătate a secolului XX se caracterizează prin patru mari fenomene deculturative: ghetoul social, mulțimea solitară, producția masificată și ateismul marxist (796). Quadratura acestor procese erodante a izvodit un tip social nou – ideocratul – și o ideologie nouă – mesianismul comunist. Deși amintitele procese au avut efect destructiv

asupra oamenilor încartiruți în „regatul” Satanei, a mai rămas speranța în marea Vindecare: Religia Creștină și Întemeietorul ei Iisus Hristos (724).

Bibliografia generală – nici mai mult, nici mai puțin de 488 de cărți – nu este una „de paradă”. Înșiruirea acestor titluri are menirea a ne revigora optimismul înghețat de viforul necredinței militante și a fi convingși că într-o bună zi, această sub-ramură a Sociologiei se va transmorfoza într-un Trunchi.

Doru Radosav: *Cultură și umanism în Banat. Secolul XVII*, Timișoara, Editura de Vest, 2003, 298 p.

de Tamara PETROV

Nume arhicunoscut în mediul universitar clujean, probabil și pentru că deține funcția de conducere a Bibliotecii Centrale Universitare din Cluj-Napoca, Doru Radosav atrage atenția publicului cititor prin fiecare carte ce-i poartă semnătura, deoarece tratează domeniul atât de vast al istoriei culturii românești, cu predilecție, secolele XVII-XVIII. Această ultimă apariție editorială aduce o contribuție considerabilă în cercetarea unui important segment de timp al culturii bănățene, echivalentul umanismului european.

Precedată de o introducere sintetică, lucrarea se constituie din trei capitole incitante din punct de vedere lectural: *I Considerații istorice asupra Banatului în secolul XVII* (pp. 23-36); *II Particularități confesionale și culturale în Banat în secolele XVI-XVII* (pp. 37-96); *III Cultură și umanism în secolul XVII în Banat* (pp. 97-234), urmate de *Concluzii* (pp. 235-236), *Anexe* (pp. 237-278) și *Bibliografie* (pp. 279-298).

Deși reprezintă o zonă geografică bine particularizată, Banatul secolului al XVII-lea, dar nu numai, a rămas *pe dinafară* atunci când se elaborau scrieri de anvergură, din motive nu întotdeauna cunoscute, dar care obligă la o cercetare aprofundată și un demers recuperativ. Autorul, fără a fi obsedat de mari ambiții și *încheieri* inebriabile (5), luându-și ca bome Palia de Orăștie (1582) și anul presupus al morții umanismului bănățean – 1715, își propune reconstituirea acestui secol cultural ce transmite omogenitatea unei mișcări literare, dar și modelul unui program cultural, ce are în centrul atenției Cartea, decelabil în trei etape: a traducătorilor, a creatorilor de opere literare și cea a lucrărilor lexicografice (6). Însumarea acestor faze, conscrie anumite tipologii culturale și domenii de activitate intelectuală și culturală, obiectivate în Carte-Scriș-Tipar.

Renașterea și umanismul – două curente culturale marcate, în general, de „*fecunditate epistemologică*” și de efervescență dezvoltare a societății umane și definite ca „*adevărate revoluții culturale*” – își leagă, fără nici un fel de echivoc, destinul istoric de *Galaxia Gutenberg*. Cu toate că, dintr-o perspectivă strict creștină, Renașterea și, implicit, Umanismul au păcătuit prin postularea femă a antropomorfismului, consolidându-și poziția hegemonică prin impunerea, ca teleologie culturală, a *Cărții cuceritoare*, Biserica le absolvă printr-un decret emis de Conciliul Lateran V (1512-1517), care saluta tiparul „*ca un dar de la Dumnezeu*” (7). Spre acest tip de comunitate culturală și intelectuală europeană a secolului al XVII-lea se proiectau realizările în domeniul Cărții din perimetrul Banatului, care intra impetuos într-un proces de temporalizare istorică și sincronizare cu Europa Apuseană.

După cum reiese din paginile întâiului capitol, istoria Banatului în secolul XVII este dominată de seria evenimentelor politice și militare, care au avut loc ca urmare a expansiunii otomane. La 30 iulie 1552, partea vestică de câmpie a Banatului cade sub stăpânirea turcească, acest teritoriu devenind sandjac – unitate teritorial-administrativă a sultanului, ce îngloba cetățile Timișoara, Ciacova, Vârșeț, Becicherec-Cuvin, Cenad, Palanca Nouă, Lipova (23). Cealaltă extremitate – partea estică, murtoasă a Banatului, cetățile Lugoj, Caransebeș și Mehadia – rămâne neturcizată, iar ținuturile ei, conform înțelegerii dintre Ferdinand de Habsburg și Izabela, se supun autorității principatului de Transilvania, deși nu pentru multă vreme, deoarece în anul 1658, principele Acațiu Barcsai cedează musulmanilor Banatul Severinului, împreună cu orașele Lugoj și Caransebeș. Trebuie consemnat faptul că, la sfârșitul secolului XVII, mai exact, între anii 1690-1700, pe întreg întinsul Banatului, existau 390 de așezări umane care s-au păstrat, în proporție de 90%, până în actualitate, 37 dintre acestea rămânând neidentificabile (24). În 1716, odată cu instaurarea regimului habsburgic în Banat, erau înregistrate sau conscripționate 663 de sate, cu 21.289 case și cu o populație de 80.000 de locuitori (25). Pe acest fundament demografic și de habitat, se amplasează locul districtelor autonome bănățene, cele care au livrat suportul social și cultural al programului umanismului în secolul XVII. Perceput ca un loc strategic, Caransebeșul era cunoscut ca un oraș emblematic al Banatului, deținând o poziție centrală în cadrul „*uniunii districtelor privilegiate românești*” (26). Stratul social nobiliar a întreținut, în perioada medievală și premodernă a Banatului, tonusul culturii umaniste.

Consacrat particularităților confesionale și culturale din Banatul secolelor XVI-XVII, al doilea capitol al cărții pune în relief lumea românească ortodoxă tradițională, care întreține relații bisericești cu lumea drept-măritoare ardeleană și cu cea extra-carpatică, fără a lăsa în umbră competiția acerbă dintre catolicism și calvinism, pentru extorcarea comunităților românești. „*Blocul ortodox*” al lumii bănățene se fisurează din cauza unor clivaje sau rupturi pe fond interconfesional. Majoritară și conservatoare, „*pătura ortodoxă*” se repliază în funcție de contextul politic și de factorii de putere cu care se interferează la mijlocul secolului al XVI-lea, dar, în egală măsură, se și autodefineste în vâltoarea luptelor religioase dintre catolici și reformați (38). Atunci când ortodocșii bănățeni nu fac obiectul disputelor interconfesionale, viața bisericească urmează un drum rectiliniu, *pavată* cu intenții cărturărești de toată lauda – spațiul bănățean beneficia în secolul XVII de 36 de titluri de carte religioasă, tipărită între hotarele românești, estimate cantitativ la 90 de exemplare, dominante fiind cele editate în tipografiile din Buzău, Alba Iulia și București (50).

Fără a insista asupra politicii concertate de catolicizare și calvinizare a populației bănățene, reținem *partea bună* a acestor acțiuni prozelitiste, anume promovarea, în instituțiile școlare, dar mai cu seamă, în Biserică, a limbii române în grafie latină.

Cel din urmă capitol se desfășoară într-un număr impresionant de pagini, evidențiind minuțios textura culturologică și umanistă a Banatului din secolul XVII. Indubitabil, vehiculul culturii umaniste a fost Cartea. Apreciată ca valoare *mobilită*,

aceasta întreținea un „*raport vital*” (97) în planul cultural și spiritual al societății. Emanciparea limbilor naționale conferă traducerilor valențele unui veritabil act de cultură, cu valorile proprii ale unei comunități etnice și, desigur, ale unei epoci istorice. Cartea *indigenată* sau *naționalizată* condiționează, în mod complex, raportul dintre prototip și variantele sau edițiile sale traduse, întrucât acest demers aculturativ mijlocește comunicarea modelelor culturale și intelectuale, dinspre centrele europene consacrate spre *margini*. Mai concret, cartea, promovând lectura, intercomunicarea și educația, racordează mediul cultural românesc la fluxurile culturale, care au facilitat „*europenizarea unei conștiințe culturale*” (98). Activarea limbilor vernaculare prin traduceri și tipar declanșează automat delibărări în planul conștiinței și meditației religioase, astfel încât substituirea, prin traducere, a ediției hieratice cu cea accesibilă *detonează* o gândire desacralizată. *Tornada* secularizantă a Reformei nu a avut puterea de a dezrădăcina elanul urnaniștilor bănățeni, traducători ai *Paliei de la Orăștie* – Ștefan Fogarași, Francisc Fogarași, Gheorghe Buitul, Mihail Halici-tatăl –, ci dimpotrivă, i-a angajat ireversibil în opera de diseminare *populară* a cuvântului scris (100). Scrierile Sfinte, cu predilecție Biblia, sunt traduse și tipărite masiv. Pe parcursul secolelor XVI-XVII, ies de sub teascurile tipografiilor versiuni ale Scripturii și ediții de Psalmi în cele mai diverse limbi: franceză, catalană, italiană, cehă, rusă, poloneză, germană, olandeză, dalmatică, ruteană, suedeză și etiopiană (102).

Traducerile proliferative, volens-nolens, determină escaladarea barierelor lingvistice și etnice, lăsându-se dublate de o depășire, în unele cazuri, a diferențelor confesionale, când dominantele paradigmatică suferă o pașnică convergență și osmoză, încât anevoie se mai poate departaja o pietate catolică de una protestantă. Cărțile tălmăcite devin, în felul acesta, un *licri* de antagonisme ireconciliabile. Sprijinirea activităților de traducere este dublată de încurajarea și înființarea de tipografii, ce au menirea să scoată la lumină cărți trebuincioase în Școală și în Biserică (107).

Programul culturalizator, esențializat în investițiile editoriale și de traducere din arealul românesc, include – în prima jumătate a secolului XVII – șase cărturari bănățeni: Gheorghe Buitul, Ștefan și Francisc Fogarași, Gabriel Ivul, Mihail Halici – tatăl și fiul. Socotit primul român care a studiat la Roma, Gh. Buitul deschide seria unor alți tineri români care au frecventat colegii catolice, punându-se, la întoarcerea acasă, în solda misionarismului papal. Născut în anul 1595, într-o familie nobilă din Caransebeș, Gh. Buitul a învățat mai întâi la Școala Catolică din Alba Iulia, după care face studii de teologie și filozofie la Viena, în jurul anului 1610, formându-se ca teolog și cleric, sub oblăduirea misionarului franciscan Ștefan Szent Andrassy și a episcopului catolic Ștefan Csiky, care a fost într-o misionară în Banat. Impunându-se ca un *cadru* de nădejde al Bisericii Romano-Catolice din Banat, Gh. Buitul este admis, în anul 1623, în rândul ordinului iezuiților. Format într-un context multiconfesional, Gh. Buitul a știut să cultive, în înțeles misionar, relația cu credincioșii Bisericii Ortodoxe (125). Cu toate că reușește să deschidă, în anul 1626, *Scuola de Lettere*, destinată în special fiilor de nobili, dar în care au fost admiși și copiii din alte categorii, încununarea activității sale didactice și misionare o reprezintă traducerea *Catehismului* lui P. Canisiis (126). Destinația

acestui *manual* bisericesc era cea de utilitate publică. Trăvialul acestui umanist bănăţean deschide seria traducerilor de acest fel, desfăşurate pe întreg secolul XVIII.

Alături de Gh. Buitul, eruditul Ştefan Fogaraşi consacră definitiv folosirea limbii române scrise în caractere latine. *Catehismul* său poate fi considerat „*cea mai veche carte tipărită cu litere latine*”, după înalta apreciere a lui B.P. Haşdeu. Provenind dintr-o familie nobiliară dimprejurul Lugojului, Ştefan Fogaraşi se rialiază, prin docta sa instrucţie umanistă, structurilor elitare şi culturale din Banat. *Şpita* sa este perceptibilă în istoria desfăşurată a românilor din această binecuvântată provincie. Deşi traducerea lui ne indică moralitatea calvină, ea incumbă şi multe texte ale cărţilor religioase româneşti în grafie chirilică şi, totodată, transmite un vocabular viu, cu inflexiunile specifice unui cod recitativ al limbii române, oficiate în spaţiul eclezial şi religios (143).

Un alt traducător de elită a fost pastorul de Caransebeş, Francisc Fogaraşi. Prin osteneala sa culturală, el stabileşte, indirect, o legătură între masa reformatilor din Ardeal şi Biserica Reformată din Anglia (144).

Autor al unei măreţe opere de lexicografie, *Dictionarium valachico-latinum*, Mihail Halici-tatăl, prin biografia sa intelectuală, creionează o veridică tipologie umanistă. Ocupaţia turcească a Banatului sileşte această nobilă familie să se exileze la Aiud. Lăsând la o parte disconfortul fiinţial, creat de sentimentele de alienare, Mihail încearcă să traducă *Psaltirea* în versuri, în maniera traducerilor lui Coresi. El îşi verifică munca prin compararea cu alte traduceri similare, toate laolaltă stimulând *zelul poetic* al altor traducători, ce deschid calea poeziei culte româneşti. Repertoriul de manuscrise din biblioteca fiului său atestă că bătrânul Halici a fost autorul mai multor lucrări: *Vocabularium paterna manuscripta*, *Phrases Ciceronis Paterna manuscriptae*, *Explicatio quaedam gramatica parentis*, *Praecepta quaedam morum parentisi*, *Liber Carminarum Domini Parentis scriptores* ş.a.(153)

A doua etapă a culturii umaniste bănăţene din secolul XVII este inaugurată de Gabriel Ivul (1619-1678). Acesta „*ilustrează o variantă a umanismului românesc poziţionat de ideile şi şcolile Contrareformei, care au alimentat acel «l'humanisme dévot», nu mai puţin modern*” (156). Tipul acesta de umanism a rezultat din succesivele remanieri ale sistemului religios şi cultural-educativ, promovate de conciliul tridentin la provocările Reformei, dar şi al unor adecvări ale ordinului iezuit la situaţia intelectuală, marcată de diversificarea câmpurilor cunoaşterii şi ştiinţei, sub influenţa umanismului clasic. *Nova scientia* pretindea un nou angajament educativ, epistemologic şi cultural. Gabriel Ivul, format în ambianţa catolică românească din Caransebeş, evoluează intelectual sub auspiciile unor prestigioase universităţi catolice din Europa Centrală şi de Est, recrutat ca şi alţi tineri români aparţinători familiilor nobiliare.

Deşi, în martie 1640, primeşte *prima tonsură* în ordinul iezuit, Ivul se dedică carierei didactice (163). Opera sa filosofică, deductibilă din tezele de doctorat pe care le-a condus şi supervizat, ne îndreptăţeşte să-l includem în categoria neoscolasticismului aristotelic. Autorul clujean îl *clasează* pe Gabriel Ivul ca pe un ilustru reprezentant al modelului devoţional, specific barocului, ce corespunde *Hochbarockului* cultural, fixat cronologic între anii 1640-1710 şi exersat în centrul academic de la Graz (172), dar şi în

cele din Viena și Timavia. Practic, centrul de la Graz lansează mai multe ofensive misionare: *missiones turcicae* – în zona Kanisza și Belgrad; *missiones illyricae* – Karlovitz și zona sud-dunăreană; *missiones dacicae* – Transilvania și Moldova; *missio Răckocziána* – zona reformată maghiară (174). Gabriel Ivul era, desigur, și un practicant al misionarismului iezuit, însă activitatea de bază a lui rămânea cea academică. Chiar dacă are doar o singură operă de autor – un manuscris care este un curs de teologie – Gabriel Ivul a adus „o contribuție românească la biblioteca teologică iezuită din secolul XVII”(177).

Curentul umanist bănățean din secolul XVII ar fi incomplet fără figura lui Mihail Halici-fiul. Autor al primei ode din literatura română, el este reținut de istoriografia literară drept „un clasic al literaturii române vechi”(178). Dintru început, acest vlăstar al familiei Halici s-a adăugat comunității intelectuale, *societas eroditorum*, aducându-și propria contribuție culturală. Un adevărat *homo europaeus*, Mihail Halici-fiul s-a remarcat ca un abil navigator în lumea ce se lăsa unită de Carte, Cultură și Lectură. Renașterea și Umanismul au facilitat agregări ale Spiritului pe criterii specifice amicițiilor personalizate. Textul odei adresate de Halici lui Páriz Pápai afirmă faptul că lumea culturală și cea a cărților este „sfântă împărăție de unde cunoștință așteptăm și știință: ferice de Amsterdam prin cărți stă-n omenie tipar”(195).

Pătimaș iubitor de carte, Mihail, tânărul de 31 de ani, a achiziționat pentru biblioteca sa un număr de 540 de volume (208). Doru Radosav compară cu voluptate intelectuală biblioteca particulară a lui Halici cu altele asemenea: biblioteca principelui Mihail Apafi avea un număr 187 de volume; biblioteca principesei Ana Bornemisza, soția lui Apafi, cuprindea 104 titluri de cărți; episcopul Gelejkatona István deținea 160 de cărți; biblioteca lui Páriz Pápai avea 141 de titluri de cărți; biblioteca lui Petros Melas, inventariată la 11676, însuma 33 de titluri (209).

Anexarea cărților din biblioteca lui Mihail Halici investeste opul istoricului Doru Radosav cu și mai multă valoare documentară, deoarece ne oferă astfel o imagine concludentă asupra dimensiunii intelectuale din Banatul secolului XVII.

Bibliografia bogată și poliglotă sunt, în acest caz, garanția unui demers erudit, demn de o lectură specializată, dar și de un parcurs *lejer*, epistemologizant în chestiunea, încă echivocă până acum, a umanismului în Banat.

Petru Bona, *Istorie, etnie și confesiune în Banat*, Timișoara, Editura Marineasa, 2004, 181 p.

de Viorel Dorel CHERCIU

Restricțiile impuse de ideologia comunistă asupra unei dezvoltări culturale depline au avut drept efect o limitare a cunoașterii în ceea ce privește fenomenele spirituale ale unei societăți. Un prim aspect al vieții spirituale este desigur confesionalismul. Banatul, ca provincie românească, întotdeauna s-a definit ca un spațiu multiplu ce-și are obârșia într-o predispoziție istorică spre o maximă permisivitate a diversității. Poziția geografică a înlesnit acestei teritorialități dădoci un contact privilegiat cu lumea romană, care prin însăși esența ei era eterogenă. Creștinismul – expresia sublimată a religiozității – pătrunde în această geografie prin intermediul unor misionari.

Recenta carte a lui Petru Bona, structurată în cinci capitole: I. Considerații istorice și confesionale; II. Banatul în secolul XVIII; III. Etnie și Confesiune în granița româno-bănățeană; IV. Structura etnică și V. Structura confesională, are meritul de a oferi într-o lectură lejeră un caleidoscop al confesionalismului în Banat din cele mai îndepărtate timpuri până în acest moment.

Vitalitatea creștinismului în Banat se datorează atât îmbrățișării noii religii de către autohtoni cât și persecuțiilor împăraților Dioclețian și Liciniu, care au determinat fuga unor creștini în stânga Dunării. Autorul acordă o atenție deosebită factorului misionar, întrucât bisericile episcopale încă din perioada de dinainte de Constantin cel Mare se prezentau ca autentice susținătoare ale misionadei evanghelice (13). Misionarii erau clerici, călugări dar și laici. Episcopii erau responsabili cu coordonarea și controlul activității kenigmatică. Pe lângă misionarismul programatic s-a dezvoltat și un misionarism promovat mai ales de comunitățile locale având de regulă un caracter spontan ca rezultat al unor inițiative particulare. Succint, cartea înfățișează secvențele cele mai semnificative din diacronia vieții bisericești, implicit confesionale din Banat.

Secolul XVIII face ca obiectivele de natură religioasă să fie subordonate celor politice. Colonizările care au avut loc în urma aplicării politicii Curții din Viena intensifică viața bisericească în general, pentru că prin suplimentarea cu catolici și protestanți se întretes raporturi noi și iau ființă realități confesionale ce conduc la o metamorfoză mentalitară. Iluminismul a indus o schimbare de atitudine: intoleranța devine toleranță (81).

Structura etnică a Banatului secolului XX și începutul secolului XXI este minuțios decelată. Fiecare etnie – românii, germanii, maghiarii, sârbii, ucrainenii, țigarii, slovacii, bulgarii, cehii, carașovenii, croații, turcii și evreii – este disecată pe secțiuni

statistice, relevând faptul că românii au constituit întotdeauna elementul fundamental etnic al Banatului (117).

Ultima subdiviziune – Structura confesională – portretizează fiecare cult religios din Banat. Dacă creștinii ortodocși erau net superiori celorlalți credincioși aparținători altor culte creștine sau necreștine până în anul 1992, din anul 2002 se înregistrează o scădere îngrijorătoare (124).

Constituția liberală din 1923 și legea Cultelor din 1928 acordau Bisericii Greco-Catolice întâietate față de celelalte culte minoritare. Decretul nr. 358 din 1 decembrie 1948 scoate în afara legii Biserica Română Unită cu Roma, dar Revoluția din 1989 o repune în drepturile sale istorice.

Înființarea în anul 1030 a Diocezei Catolice de Cenad și consacrarea ca episcop a călugărului benedictin Gerhardus de Sagredo, originar din Veneția, face ca în Banat să existe și catolici (138). La mijlocul secolului XVI, dioceza avea 450 de parohii organizate în patru arhidiaconate, la care se adăugau șapte abații benedictine, două aie călugărilor cistercieni și 12 mănăstiri, fără a uita și cele patru preposituri (139). Ocupația turcească 1526-1552 face ca această confesiune să dispară aproape complet din Banat. Stăpânirea habsburgică resuscită Biserica Romano-Catolică, care ajunge în 1992 să reprezinte al doilea cult în vestul României.

Banatul are și confesiuni ale Reformei – Biserica Calvină, Biserica Evanghelică. Confesiunea Augustană, Biserica Evanghelică Sinodo-Presbiteriană, Biserica Unitariană – care contribuie în mod esențial la conturarea unui mozaic confesional.

Cu numai 41 de credincioși în anul 2002, Biserica Armeană nu are în Banat nici un locaș de cult (149). O altă minoritate confesională este și Cultul creștin de rit vechi – 1285 la recensământul din 2002 (150).

Cultul mozaic mai are în Banat 707 reprezentanți, iar Cultul Musulman avea în 2002 un număr de 1121 credincioși (156). Trebuie menționat că Banatul mai cuprinde în nomenclatorul confesional și câteva culte neoprotestante, pe care autorul le inseră în economia cărții – Cultul Baptist, Cultul Penticostal – Biserica lui Dumnezeu Apostolică, Cultul Adventist de Ziua a Șaptea și Cultul Creștin după Evanghelie (156-163).

Cele șase anexe vin să întregescă cele ce au făcut obiectul acestei cărți, care indiscutabil evidențiază nu numai aspectele strict istorice ale pluriconfesionalismului din Banat ci mai mult, redă un model al multiculturalității, ecumenismului practic și nu în cele din urmă jocul fericit al identităților și alterităților.



ISSN : 1453-7652

Editura Universității de Vest Timișoara 2004

<https://biblioteca-digitala.ro> / <https://anale-seriateologie.ro>