

**FENOMENOLOGIA ACTULUI DE CREDINȚĂ.
DE LA TREAPTA ESTETICĂ LA TREAPTA MISTICĂ.
PENTRU O ESTETICĂ TEOLOGICĂ**

I

RADU IOAN MUREȘAN*

ABSTRACT. *Phenomenology of the Act of Faith, from the Aesthetic Level to the Mystical Level. For an Aesthetic Theology.* This research advances the thesis according to which the act of faith is the belief (as in "I believe that"), that implies the practice of intelligence, of feeling and will (the consent), not the aftermath of seduction. This belief is, though, always arbitrated aesthetically. The act of faith is, thus, the result of a *totalizing* thought that includes the fusion and conjunction between aesthetic (sensation-perception-emotion) and intellect, between subject and object, between body and world because we live, think and get to know things in the world, not outside it; we are part of this world, not simple "observers" somehow disconnected.

Keywords: *act of faith, phenomenology, aesthetic, beautiful, perception, rational, irrational, emotion, feeling, knowledge, Incarnation, corporality, kairós etc.*

REZUMAT. *Fenomenologia actului de credință. De la treapta estetică la treapta mistică. Pentru o estetică teologică.* Acest studiu propune teza potrivit căreia, actul de credință este expresia unei convingeri (de tipul "eu cred"), ce implică exercițiul inteligenței, al sentimentului și al voinței (consimțământul), nu rezultatul unei seducții. Această convingere este, însă, întotdeauna mediată estetic. Actul de credință este, așadar, expresia unei gândiri totalizante, ce include fuziunea și conjuncția dintre estetic (senzație-percepție-emoție) și intelect, dintre subiect și obiect, interior-exterior, dintre corp și lume, deoarece trăim, gândim și cunoaștem în lume, nu în afara ei; suntem părți ale lumii, nu "observatori" detașați ai ei.

Cuvinte cheie: *act de credință, fenomenologie, estetic, frumos, percepție, rațional, irațional, emoție, sentiment, cunoaștere, Întrupare, corporalitate, kairós.*

* Lect. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; raduioanmuresan@yahoo.it

Premisă

Acest studiu propune teza potrivit căreia actul de credință, expresie a unei convingeri ce implică exercițiul inteligenței și al voinței, și nu rezultatul unei seducții a fascinantului, irezistibilului, este întotdeauna mediată din punct de vedere estetic, în virtutea modului de trăire *relațional* care este un mod *empiric-cognitiv* specific subiectului uman. Actul de credință este așadar, expresia unei capacități perceptive globale, a unei gândiri *totalizante*, ce include fuziunea și conjuncția dintre interior și exterior, subiect și obiect, corp și lume, deoarece trăim, gândim și cunoaștem în lume, nu în afara ei; suntem părți ale lumii, nu "observatori" detașați ai ei. Generic vorbind gândirea *totalizantă* devine în mod simultan, locul pasivității și al interacțiunii, al apariției inexprimabilului și al dorinței; este locul în care se circumscriu ambivalența și ambiguitatea, iraționalul și raționalul, prezentându-se în mod indisolubil ca un fel de anunț a ceva frumos, fascinant și irezistibil, față de care pare foarte natural să manifestăm propria adeziune¹.

O atare teză justifică înscrierea acestui studiu pe linia studiilor interdisciplinare contemporane², în mod special cele de **estetică și teologie**, în vederea redefinirii raportului acestora din perspectiva unui climat mai puțin rigid și convențional, în care teologia să poată depăși modul de abordare autoreferențial și limitativ. Teologia trebuie să fie practică astăzi, într-un climat de dialog fără resentimente, capabil să onoreze rațiunile unei estetici abordată holistic, ca fenomenologie globală a senzației, percepției, intuiției, imaginației, fanteziei, emoției, sentimentului, într-un cuvânt, a experienței de viață. O astfel de deschidere poate fi cheia unei noi abordări teologice, și implicit fundamentarea unui model uman chemat să-și trăiască viața în concretețea și autenticitatea

¹ Din perspectiva acestui mod de a înțelege credința se poate crea posibilitatea restaurării derivei intelectualiste a noțiunii "a ști" în raport cu noțiunea "a crede". Un corect echilibru între "a ști" și "a crede" pleacă dintr-o conștiință a priorității experienței, ca fundament în propedeutica actului de credință. SEQUERI Pier Angelo, *Estetica e Teologia*, Milano, Glossa, 1993, p. 7.

² În ansamblul culturii europene, studiul de tip trans-disciplinar, pe verticală este un studiu în care fiecare disciplină încearcă să-și lărgească unghiul de deschidere. Această deschidere are la bază constatarea potrivit căreia istoria cunoașterii a parcurs un tip de evoluție care s-a înscris între viziuni globale, fără teme empirice și fragmentare disciplinară; apoi a trecut de la enciclopedismul renascentist candid, la specializarea severă a ultimilor decenii. Conviețuirea pe orizontală a mai multor discipline a prins corp în instituția multidisciplinară a universităților. Momentului deschiderii i-a urmat momentul adoptării metodelor și informațiilor altor discipline. În această nouă orientare, nu atât obiectul investigațiilor lor s-a modificat, cât modul de abordare trans-disciplinară integrată, ce lasă în spate colectivismul unei multidisciplinarități răsfirate. PLEȘU Andrei, *Înapoi la colectivism?*, "Dilema Veche", nr. 483, 16-12 mai, 2013.

realității imediate, în însuși modul de a fi al *Dasein*-ului³. Doar ancorați în această specificitate vom putea înțelege taina naturii umane, care este "existență în mister și pentru revelație"⁴.

Din perspectiva noii abordări estetice și teologice, a unui nou început⁵, suntem încredințați că acest tip de cunoaștere implică nu doar o dezvoltare autoreferențială, limitativă, ci mult mai mult, necesitatea trezirii în fiecare dintre noi a unei reverențe bucuroase⁶ în fața spectacolului vieții. Viața în plenitudinea ei ne cere să dezvoltăm o conștiință universală, pe care "încă n-am dezvoltat-o"⁷. Potrivit acestei conștiințe, omul poate trăi în mod autentic viața trupească în experiența efectivă a vieții de zi cu zi, experiență ancorată la scara planetară a mediului aflat, din păcate, într-o continuă degradare. Astăzi conștientizăm, finalmente, că doar din perspectiva unei trăiri globale, interioare și exterioare⁸, se poate restabili o justiție a lucrurilor, în drumul cunoașterii de sine și a cunoașterii lui Dumnezeu. "**Ființa** – nu avem o altă reprezentare a ei decât «a trăi»", spune Nietzsche în aforismul 582 din *Voința de putere* (1885–1886)⁹. Doar un asemenea mod de abordare poate să creeze premisele aprofundării factorului religios în adâncul ființei umane.

³ HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, traducere Gabriel LIICEANU și Cătălin CIOABĂ, București, Humanitas, 2012, pp. 158-192.

⁴ BLAGA Lucian, *Trilogia culturii*, București, Humanitas, 2011, p. 460. "În definiția religiei dată de Blaga, se subliniază nevoia umană de a revela ultimele mistere, misterele existențiale. Aceasta este și una dintre cele mai importante activități creative ale omului". JONES Michael, S. *Metafizica religiei. Lucian Blaga și filozofia contemporană*, București, Self Publishing, 2014, p. 19. Este însuși "modul de existență a modelului european, o existență în neodihna *creativității*". NOICA Constantin, *Despre demnitatea Europei*, București, Humanitas, 2012, p. 32.

⁵ "Ca niciodată până acum în istorie, destinul comun ne obligă să căutăm un nou început (...) Fie ca epoca noastră să poată fi amintită datorită trezirii unei noi reverențe față de viață, datorită hotărârii de a ajunge la sustenabilitate, datorită accelerării luptei pentru dreptate și pace și datorită celebrării bucuroase a vieții". Scrisoarea enciclică *Laudato Si'* a Sfântului Părinte Francisc despre îngrijirea casei comune, Iași, Presa Bună, 2015, pp. 125-126.

⁶ "De la simpla excitație în fața unui ambalaj strălucitor și alintarea papilelor gustative, până la extazul în fața marilor opere de artă, trecând prin plăcerea de a contempla stânci, valuri, păduri, trupuri, ninsori și cascade, de-a asculta simfonii, izvoare, arii de operă, blues-uri sau boncălul de cerbi, de-a te alinta cu arome, condiment, șoapte, miresme, fantasma, de-a mângâia epiderme inocent asudate, - totul vorbește de (și slujește pentru) bucurie. MIHĂILESCU Dan C. *Cartea simțurilor*, București, Humanitas, 2015, p. 8.

⁷ Scrisoarea enciclică *Laudato Si'*, op. cit., p. 126.

⁸ "Universul se dezvoltă în Dumnezeu, care îl umple în întregime. Deci există un mister de contemplat într-o frunză, într-o cărare, în rouă, pe fața unui sărac. Idealul nu este numai a trece de la exterioritate la interioritate pentru a descoperi acțiunea lui Dumnezeu în suflet, ci și a ajunge la întâlnirea lui în toate lucrurile". Ivi, p. 139.

⁹ HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, București, Humanitas, 2011, p. 267.

Trăirea actului de credință poate aduce însă cu sine riscul psihologizării credinței. Există astăzi în tot mai mare măsură, o tipologie comportamentală religioasă pentru care credința este expresia unei noi ideologii¹⁰. Este modul de gândire și de acțiune al Ego-ului, care are nevoie de a se blinda cu certitudini metafizice, consolidate de puterea autorității religioase¹¹. De aceea, omul fuge de primejdia tatonărilor empirice, care însă i-ar putea oferi, cu adevărat, cunoașterea lucrurilor prin credință și nu doar înțelegerea lor prin formularea experienței. Așadar, trăirea credinței nu trebuie să ne poarte nici în sfera psihologemelor¹² conjuncturale, nici în sfera empiriei senzoriale de tip subiectivist¹³, facilitând căderea teologiei înspre o estetică teologică încadrată, în mod banal, sferei sentimentului¹⁴. Din perspectivă eclezială, experiența religioasă trebuie omologată liturgicului, dar în același timp și sentimentului¹⁵, atâta timp cât sentimentul nu

¹⁰ Procesul ideologizării credinței înseamnă convertirea experienței ecleziale în idei egoistice, dereglate pe temeuri preponderent afective. Acestea vor constitui în cele din urmă, materialul fundamentării propriilor convingeri ale individului religios. O credință ideologizată înseamnă o credință bazată pe cunoștințe (informații) despre realitatea metafizică, pe care gândirea de tip individualist, le transformă în certitudini, chiar dacă nu sunt verificate în câmpul experienței, a senzorialului credinței. Acest lucru se întâmplă, deoarece, în mod natural, persoana are nevoie de certitudinile "cunoașterii" metafizice. YANNARAS Christos, *Contra religiei*, București, Anastasia, 2011, pp. 78-79, 80, 82, 85.

¹¹ Ivi, p. 27.

¹² "Numim psihologem certitudinea imaginară ce rezultă (și este declarată drept "adevăr") atunci când dorința subiectivă își obiectivează în mod inconștient scopul, îl transformă în iluzia unei trăiri reale". Ivi, p. 88.

¹³ "Acest empirism subiectivist va ajunge la apogeul său prin Hobbes, Locke și Hume, care transferă "principiul" autorității de la rațiunea individuală la experiența senzorială individuală". YANNARAS Christos, *Heidegger și Areopagitul*, București, Anastasia, 2009, p. 18.

¹⁴ Jean Yves Lacoste propune omologarea experienței religioase cu liturgicului, mai degrabă decât cu sentimentul, văzut ca un raport funest. LACOSTE Jean Yves, *Experiență și absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității omului*, Sibiu, Deisis, 2011, p. 8. Nu poate fi vorba despre un raport funest între experiența religioasă și sentiment, cât mai degrabă despre o absolutizare a sentimentului. Poate același lucru a dorit să-l spună și Heidegger în cuvintele următoare: "...chiar dacă orice determinare cognitivă se constituie din punct de vedere existențial-ontologic prin situarea afectivă a faptului-de-a-fi-în-lume, acest lucru nu înseamnă că intenționăm să livrăm știința, ontic vorbind, "sentimentului". HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., p. 190.

¹⁵ Acesta trebuie cultivat și întărit, fără tentativa de a-i absolutiza importanța. Putem observa că noile cercetări pe tărâmul psihologiei moderne, confirmă componenta afectivă ca factor determinant în înțelegerea naturii umane. Simțirea, emoția, dorința sunt aspecte ce trebuie cultivate în cadrul teologiei actuale. Wilson preconiza în anul 1975, că etica va ajunge să se "biologizeze". Cercetările ultimilor treizeci de ani confirmă acest lucru. Astăzi s-a ajuns la recunoașterea puterii așa numitelor "procese automate", care au fost localizate în zonele emoționale ale creierului și nicidecum ale rațiunii. Însuși fundamentul gândirii strategice, și implicit fundamentele moralității, au ajuns să fie evaluate din perspectiva activității centrilor emoționali, în baza "flash-urilor intuitive rapide". HAIDT Jonathan, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?* București, Humanitas, 2016, pp. 92-99. Astăzi se

intră în sfera banalului. Perspectiva banalității duce la relativism emoțional și în final la căderea în sentimentalism.

Suntem conștienți că a vorbi despre credință din perspectiva capacității perceptive globale a actului cognitiv presupune o miză ce depășește capacitatea de cunoaștere rațională. Ceea ce trăim și definim ca fiind "credința", aparține continuei permanentizării a actului de încredere, ce situează persoana în condiția înnoitoare de deschidere-transformare. Încercarea de a descrie un asemenea proces, ar însemna propunerea unui exercițiu de intuiție și imaginație, focalizat pe pluralitatea semnificațiilor lucrurilor, ce scapă controlului rațiunii. O atare abordare ar situa discursul în afara raționalului, propulsându-l în irațional, în absurd. De altfel, absurdul este unul dintre modurile de a fi ale credinței, așa cum rezultă și din eseu *Frică și cutremurare* a lui Søren Kierkegaard. Filozoful vorbește despre credință ca despre o mișcare emotivă făcută în virtutea absurdului¹⁶, atunci când încearcă să explice sacrificiul pe care Avraam trebuie să-l facă cu propriul său fiu Isaac, ca dovadă a iubirii sale față de Dumnezeu. Dinamica discursului lui Kierkegaard aduce în prim plan ideea că, în credință operează imprevizibilul, inexprimabilul, incontrollabilul, nu predictibilul, controlabilul¹⁷. O astfel de perspectivă confirmă faptul că discursul despre credință este unul despre "neprevăzutul ce survine" în propria existență și care legitimează sentimentul (confuz uneori) unei "anumite cunoașteri" ce nu poate fi exprimată în cuvinte, deoarece este vorba despre o cunoaștere superioară rațiunii. Și totuși, pentru a nu părea pură nebunie, discursul despre credință trebuie articulat în granițele

vorbește tot mai mult de inteligența emoțională, ca factor de raportare la propria interioritate și la realitatea înconjurătoare. "Inteligența emoțională se referă la capacitatea de a recunoaște propriile emoții și sentimente și pe cele ale celorlalți, de a ne motiva și de a ne face un mai bun management al impulsurilor noastre spontane, cât și al celor apărute în relațiile cu ceilalți", GOLEMAN Daniel, *Inteligența emoțională, cheia succesului în viață*, București, Editura Allfa, 2004, p. 318.

¹⁶ KIERKEGAARD Søren, *Frică și cutremurare*, Oradea, Antaios, 2001, p. 44

¹⁷ Dorim să subliniem, în afara discursului lui Kierkegaard faptul că, predictibilul și controlabilul sunt întemeiate pe funcția rațiunii, care în baza principiului non-contradicției și al identității lucrurilor stabilește un cod de consensuri unanime; în limitele raționalului vorbim despre un adevăr al consensului unanim. Căci, prin natura ei, rațiunea ordonează, clasifică și pune limite de semnificație obiectelor din jur. Cum spuneam, această ordonare se fundamentează pe principiul non-contradicției, potrivit căruia un lucru este el însuși (ceea ce este) și nimic altceva. Este vorba de principiul cunoașterii ordinii unice, sau, cum spunea Constantin Noica cu privire la structura modelului culturii europene, "modul de îmblânzire a dizidenței Multiplului". (NOICA Constantin, op. cit., p. 48). Știm însă că, un lucru nu este doar acel lucru, ci mai este și altceva. Acel "altceva" include o multitudine de semnificații, care ies din spațiul codurilor convenționale, de înțelegere umană. Putem vorbi de un model rațional bazat pe cultura greacă, pentru care adevărul trebuie căutat, în timp ce celălalt filon al culturii europene, cel iudeo-creștin, se bazează pe simțul auzului, întrucât adevărul este dat, prin urmare nu trebuie căutat, ci ascultat.

raționalului. Constatăm, prin urmare aspectul paradoxal al experienței în credință, experiența simultaneității raportului dintre irațional și rațional, raport care din perspectiva rațiunii este o imposibilitate logică. Soluționarea acestui paradox nu poate fi însă pus doar pe seama rațiunii. Perspectiva umană trebuie coroborată perspectivei supranaturale. Este soluția includerii și a armonizării supranaturalului (iraționalului) în natural (rațional) și viceversa, a naturalului (raționalului) în supranatural (irațional). Iar, acest lucru a fost cu puțință în cadrul gândirii filozofice patristice, odată cu evenimentul Întrupării lui Hristos.

Spiritual versus corporal

Un discurs despre credință nu se poate articula decât în sfera convingerilor cristalizate¹⁸ care au la bază conceptul. Acest lucru este posibil în virtutea evenimentului Întrupării. Logosul divin se face om îmbrăcând haina logosului uman, în afară de păcat. Prin aceasta nu afirmăm că adevărul ar avea natură rațională, ci că el a îmbrăcat haina expresiei raționale. Adevărul nu este nici obiectiv¹⁹, nici rațional. Adevărul nu poate fi obiectivat, fiindcă nu există "în sine", există în dimensiunea relației, a intersubiectivității²⁰, și poate, în acest plan al cunoașterii putem vorbi de obiectivitatea unui adevăr. Spuneam că, din perspectiva rațiunii, simultaneitatea raportului irațional-rațional este o imposibilitate logică, însă în planul credinței paradoxul irațional-rațional nu este o fundătură a rațiunii, ci o "contradicție vie", cum o numește Constantin Noica, fiind formulat de către speculația teologică a Răsăritului, în contextul primelor Sinoade ale Bisericii nedespărțite. Astfel, în cadrul rațiunii obișnuit cunoscătoare a fost inclus mecanismul de integrare a iraționalului în rațional²¹. Antichitatea clasică greacă²²

¹⁸ "...distanța dintre credință și rațiune, de exemplu, nu rămâne în picioare în cele din urmă. Cred că rațiunea este profund structurată de credință și consider că, orice credință care nu este pur și simplu nebunie, este obligată să se articuleze în legătură cu sine, și astfel, să fie rațională în acest sens". CAPUTTO John D. & VATTIMO Gianni, *După moartea lui Dumnezeu*, București, Curtea Veche, 2008, p. 193.

¹⁹ Perspectiva unui adevăr obiectiv ar reînvia opinia potrivit căreia, el este o imitare fidelă a realului.

²⁰ În credință, la fel ca și în opera de artă, adevărul survine dincolo de caracterul de "lucru" sau de "ustensil" al operei de artă. Ridicarea semeață a templului face vizibil invizibilul văzduhului; esența ascunsă a operei de artă este adusă la lumină prin frumusețea rostuită în operă, iar "frumusețea este unul dintre felurile în care ființează adevărul". HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, op. cit. pp. 42-67.

²¹ "Cultura greacă (...) când s-a ridicat la rațiune, ea s-a oprit în fața iraționalului, neintegrându-l rațional nici măcar în matematici, și lăsându-l s-o pătrundă în zonele ei obscure religioase. În fapt, toate culturile lasă iraționalul *dincolo*, pe când cea europeană îl aduce și întrupează aici". NOICA Constantin, op. cit., p. 28.

nu a practicat un astfel de exercițiu al gândirii, și acest lucru nu s-a datorat lipsei sale de geniu. Integrarea iraționalului în rațional²³ a fost posibilă odată cu Întruparea *Kairos*²⁴-ului în Istorie. Hristos a luat asupra Sa natura umană, rămânând, totodată, Dumnezeu. Evenimentul Întrupării nu a rezolvat doar ieșirea dintr-o fundătură logică, ci a pus bazele unei mărturisiri de credință ancorată în corporalitate, creștinismul²⁵ devenind religia corporalității²⁶ prin excelență. Din

²² Vorbim în primul rând de speculația filzofică grecească, deoarece pe temeiul acestei gândiri vor fi formulate viitoarele dogme creștine. Platon nu doar că n-a avut preocuparea de a include raționalul în irațional, ci dimpotrivă, le-a privit ca fiind antinomice, în consecință le-a separat.

²³ NOICA Constantin, op. cit. p. 68. Dogma creștină cu privire la natura umană și natura divină a Mântuitorului a putut fi explicată în categorii conceptuale de tipul: unite fără amestecare și distincte fără deosebire. În forma aceasta, totul pare să fie tranșat. Integrarea iraționalului în rațional, nu a fost, însă un lucru ușor de înțeles. Creștinismul occidental a înregistrat anumite nuanțe de interpretare cu privire la evenimentul Întrupării în Istorie.

²⁴ Pornind de la o meditație asupra timpului, Constantin Noica încheie cartea *Despre demnitatea Europei* cu o reflecție despre viață, mai precis despre problema ivirii la viață: viața spune filozoful, trebuie pusă în contrapartidă cu problema morții, despre care omenirea a fost și continuă să fie atât de preocupată; energia noastră nu trebuie să se consume în întrebări despre ieșirea din viață, despre moarte, ci despre intrarea în ea; trebuie să ne întrebăm cu privire la *kairós*-ul extraordinar care a făcut cu puțință apariția vieții, să ne gândim la minunea existenței noastre. Ar fi o blasfemie, se întrebă același autor, față de o lume pentru care totul pare să fie o *Imitatio*, să ne gândim la *kairós*-ul reprezentat de fiecare om? NOICA Constantin, op. cit., p. 180.

²⁵ Nici cultura greacă și nici cea iudeo-creștină nu au cunoscut dualismul antropologic trup-suflet în varianta creată de Sfântul Augustin. Era vorba mai degrabă de un dualism cosmic. În tradiția iudaică cei doi sunt omul și Dumnezeu, care pot fi în opoziție sau alianță, dar omul e corp și nimic altceva. GALIMBERTI Umberto, conferința *Psiché e la nascita della coscienza Occidentale*, youtube, 20. 03. 2017.

²⁶ Între cele trei religii monoteiste, iudaismul, creștinismul și islamul, doar creștinismul este religia senzorialului prin excelență, întrucât se fundamentează pe taina Întrupării, celelalte două fiind religii ale Cărții. O expresie a acestei religii o întâlnim în Crez: creștinismul apusean și răsăritean, mărturisesc credința în *învierea morților și viața cea de veci*. Cel puțin, până în secolul al IV-lea, în mentalul creștinilor, credința în învierea morților a însemnat învierea trupurilor. Iar potrivit acestei convingeri, ar fi putut lua naștere o viziune în consonanță cu cuvintele Sfintei Scripturi: *Trupul este Templul Spiritului Sfânt*. Istoria ultimelor șaisprezece secole a vrut parcă să spună: *Sufletul este Templul Spiritului Sfânt*. Această mutare de accent începe în secolul al IV-lea, odată cu Sfântul Augustin. Dezvoltând o teologie a mântuirii sufletului, Augustin pune bazele unei paradigme antropologice diferite de cea a tradiției grecești (Homer) și iudeo-creștine, paradigma dualistă trup-suflet, în care accentul este pus pe suflet. În vederea explicitării paradigmei antropologice augustiniene propunem o cheie de lectură în viziunea filozofului italian Umberto Galimberti: Dacă până în secolul al IV-lea creștinii credeau cu adevărat într-o înviere a trupurilor (vezi mărturia Sfântului Apostol Pavel), odată cu Sfântul Augustin se naște concepția potrivit căreia sufletul este cel care trebuie mântuit, deoarece sufletul este locul interiorității noastre: *In interioritate animae habitat Deus, ...habitat veritas*. Prin urmare trupul trebuie disprețuit și mortificat prin practica durerii, practică care asigură garanția mântuirii sufletului. Această poveste începe în creștinism

perspectivă istorică, a face azi un discurs despre credință punându-i ca temei corporalitatea cu simțurile și pasiunile ei poate părea inoportun, chiar dacă acest lucru nu presupune o reducere de tip cartezian²⁷, în care trupul este abordat ca simplu organism; căci noi suntem în lume în starea de deschidere-relație în raport cu "ceea ce apare". Prin această cheie de lectură vom putea înțelege evenimentul Întrupării Mântuitorului și semnificația creștinismului ca religie a Întrupării. Hristos s-a întrupat pentru ca noi să avem viață, și încă viață din plin²⁸. Un discurs despre credință din perspectiva corporalității nu pare doar inoportun, ci mai mult, el se situează pe linia tradiției Bisericii nedespărțite. Este modalitatea de a pune

odată cu Sfântul Augustin, însă, ea este mult mai veche. Noțiunea de "suflet" folosită de Augustin, un bun cunoscător al platonismului și neoplatonismului, fost preluată de la Platon. Platon a creat, pe linia tradiției orfice, noțiunea de "suflet", pentru a putea distinge ordinea lucrurilor suprasensibile de cele sensibile, corporale. Nu ne putem încredința corpului, spunea Platon, deoarece, pentru a putea construi o cunoaștere de tip obiectiv, deci o cunoaștere universală, trebuie să depășim nivelul informațiilor ce ne provin din simțuri, pentru că acestea au un caracter subiectiv. Prin urmare, simțurile nu pot constitui fundamentul unei cunoașteri obiective, cu atât mai puțin universale; într-un cuvânt, nu se poate face știință. Pentru a putea face știință trebuie să ne încredințăm în mod exclusiv ideilor, numerelor, măsurătorilor de tip obiectiv, adică tot ceea ce intră în sfera construcțiilor mintale, în lumea ideilor. Facultatea care ne permite să facem toate acestea este "sufletul". Așadar, acest concept a fost introdus de Platon, și de atunci corpul a fost considerat închisoarea sufletului; acel ceva care corupe sufletul în drumul său spre atingerea ideii. Platon folosește pentru corp chiar termenul de "mormânt", spunând că, corpul este mormântul sufletului. Așa începe oarecum istoria denigrării corpului, acesta fiind considerat locul senzorialului, al nebuniei, adică tot ceea ce nu intră în sfera raționalului, în timp ce sufletul este locul adevărului. Sfântul Augustin va prelua noțiunea de "suflet" din registrul cunoașterii obiective a lui Platon, și o va insera în registrul "mântuirii", dezvoltând o teologie a mântuirii bazată pe interioritatea și individualitatea proprie sufletului, convins fiind că Dumnezeu se descoperă în "suflet": *In interioritate animae habitat Deus*. GALIMBERTI Umberto, *Il corpo in Occidente* ("Corpul în Occident"), <https://m.youtube.com>, 23. 05. 2017.

²⁷ DESCARTES René, *Pasiunile sufletului*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, pp. 55-65. În ideea cunoașterii speciale a naturii omului (a pasiunilor sale), Descartes a considerat, și subliniem acest lucru, ca primă etapă a cercetărilor sale, anatomia omului; corpul uman redus la specificul funcțiilor organelor sale. Medicina alopatică, de astăzi, a preluat această viziune carteziană, bazându-și actul intervenției pe această reducere de tip anatomic, punând în centrul atenției boala, ca rezultat al disfuncțiilor organelor corpului uman. Știm prea bine că omul nu poate fi redus la boala sa, la funcțiile sau disfuncțiile anatomice ale organelor sale. Viziunea carteziană este utilă medicinei. Noi însă trebuie să privim omul în complexitatea naturii sale, practicând o viziune antropocentrică.

²⁸ Sentimentul plenitudinii vieții reiese atât de clar din înșeși expresiile graiului popular. Omul nu spune niciodată "trupul meu e vesel, obosit, sau trist" nici "ochiul meu e orb", ci spune "sunt vesel, sunt obosit, sunt trist, sunt orb", tocmai pentru că evenimentul este trăit în primă persoană, ca deschidere-relație în raport cu "ceea ce apare", și nu ca ceva despre care se ia cunoștință ca aparținând lumii exterioare sinelui. Este modul de a înțelege corpul ca expresie a ceea ce trăiește și nu ca reprezentare a unui scenariu ce se dezvoltă în spatele său și la care el participă ca un spectator.

”în centru” ființa umană cu ”faptul-de-a-fi-în-lume ca fapt-de-a-fi-laolată și ca fapt-de-a-fi-sine”²⁹. Această primă concluzie vine în sprijinul tezei propuse la începutul acestui studiu: actul de credință este expresia unei convingeri întotdeauna mediată din punct de vedere estetic, experiența estetică fiind receptată la nivel corporal.

Corporal versus spiritual

Dar credința este fructul unei gândiri *totalizante*, ce include fuziunea și conjuncția dintre intelect, voință și experiența estetică, toate acestea constituind modalitatea de expresie a actului de credință înțeles ca trăire-relație³⁰ a ”momentului prielnic” (*kairós*-ul). Așadar, actul de credință este un act relațional tocmai pentru că trăiește și se manifestă prin taina momentului prielnic, iar această manifestare implică condiția *receptării*, a *percepției* ei. Esența naturii umane e relațională, întrucât modul ei de a fi este fundamentat pe o structură afectivă³¹. Omul este în lume, și prin aceasta instaurează relația om-lume, care înseamnă un mod de trăire a credinței, căci, potrivit lui Heidegger esența credinței ”este un mod de existență a ființei umane”³². Modul de trăire al credinței implică *senzorium*-ul strict legat de ”fenomen”³³, de taina ”momentului prielnic”. În

²⁹ HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., pp. 157-170.

³⁰ Experiența credinței nu trebuie să fie un scop în sine, deoarece acest lucru ar însemna preocuparea doar pentru propria psihologie. A numi divină experiența lui Dumnezeu înseamnă a vorbi despre o experiență făcută și nu despre Dumnezeu.” Trebuie să începem prin a recunoaște că numai Dumnezeu este divin. Căci altfel, nu l-am mai căuta doar pe Dumnezeu, ci stări de conștiință plăcute, chiar să împopoțonăm sentimentele cu numele lui Dumnezeu, și să le facem astfel idoli”. BRAGUE Rémi, *Capodopera lui Dumnezeu și alte eseuri*, Oradea, Ratio&Revelatio, 2016, p. 14.

³¹ ”Situarea afectivă este un mod existențial fundamental în care *Dasein*-ul este propriul său loc-de-deschidere”, HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., p. 191.

³² HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia e teologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, p. 13.

³³ ”Fenomenul” alături de ”logos” sunt cele două părți componente ale cuvântului fenomenologie; ambele trimit la termenii grecești: *faínomēnon* și *logos*. Cuvântul *loghía* înseamnă ”discurs”, iar cuvântul *faínomēnon* derivă din verbul *faínesai*, care înseamnă ”ceea-ce-are”. Etimologic vorbind, fenomenologia este un ”discurs despre ceea-ce-are”, ”ceea-ce-se-arată”. HEIDEGGER Martin, *Ființă și timp*, op. cit., p. 38. Fenomenologia pune în centrul atenției fenomenul, care se manifestă într-o simultaneitate a manifestării-ascunderii. Discursul fenomenologic este unul despre ”ceea ce are”, deci implicit despre ”ceea ce e perceput” în modul de existență al ființei umane. Desigur, corelând fenomenologia cu actul de credință nu dorim să afirmăm că există o trăire ”fenomenologică” a credinței, așa după cum nu există o trăire ”kantiană” sau ”hegeliană”; ca mod de existență al ființei umane, trăirea credinței creștine poate fi mai degrabă asemănată modulului ”pitagoreic” sau ”stoic”. Pentru un discurs articulat, conceptual, fenomenologia poate fi o cale de introspecție. Este și încercarea noastră din cadrul acestui studiu.

dinamica credinței "momentul prielnic", "fenomenul" devine act de încredere fiindcă e revelator de semnificație, dând sens și măsură vieții și credinței. În acest fel, putem înțelege gratuitatea "darului" credinței despre care vorbește teologia. Ea include măsura încrederii în "darul" primit. Măsura încrederii implică o continuă trăire a sumei "darurilor" sau a "momentelor prielnice" (*kairós*-urile), care în dimensiunea temporalității vieții sunt percepute ca o constantă. Această percepție rezultă din modul specific de acțiune al conștiinței umane, care este acela de a trăi relația până la unitate, până la unitatea credinței³⁴. Experiența unității înseamnă experiența trăirii unei permanente surveniri a "momentului prielnic", o permanentă devenire care, din perspectiva temporalității aparține unui înnoit prezent. Fiind prin natura sa relație, omul nu-și poate trăi credința decât într-o stare de deschidere. Această stare își are izvorul în *senzorium*-ul ființei umane și implică eticul în social, și uneori misticul în relație cu Logosul Întrupat.

În social, expresia formală a trăirii relației este întruchipată de codurile de conduită umană. Generic vorbind, eticul este dat de "ce trebuie" și "cum trebuie" să trăim, să experimentăm situarea noastră existențială afectivă. Putem spune că simțurile sunt poarta de deschidere către perspectiva eticii. *Aiesthesis*-ul văzului, auzului, mirosului, pipăitului și gustului e parte a esenței ființei noastre, a modului "cum trebuie" să trăim, însă eticul nu întotdeauna e o condiție *sine qua non* a trăirii mistice. Tocmai pentru că trăirea mistică poate exclude eticul; e cazul sfântului. Atingerea stării mistice este doar o posibilitate, cu atât mai mult cu cât, nu avem nicio garanție a receptării ei; misticul se percepe prin har³⁵ (fler), nu prin gust, care este facultatea de percepție pentru frumos. Așadar, credința implică aspectul etic și poate cel mistic, însă, locul nașterii ei este întotdeauna lumea sensibilului³⁶. Din perspectiva actului de credință, sensibilul (simțurile) nu trebuie văzut în raport antagonic cu misticul; misticul ar putea fi văzut, mai degrabă, ca mod sublimat de manifestare-ascundere a sensibilului. Simultaneitatea manifestare - ascundere, expansiune-retragere, înseamnă experiența unei relații. Și misticul se revelează omului doar în cadrul unui trăiri relaționale. Iar trăirea, cum am mai

³⁴ În cadrul acestui studiu, expresia "unitatea credinței" nu face referire (deși ar fi posibil) la expresia liturgică din cadrul Sfintei Liturghii: "Unitatea credinței și împărțirea Sfântului Spirit cerând, pe noi înșine și unul pe altul și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm". *Dumnezeieștile Liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, și Grigorie Decalogul*, Blaj, 2014, p. 107.

³⁵ În ordinea misticii, harul este antena irațională cu care îl putem adulmece și recepta pe Dumnezeu în "spectacolul fiecărei vieți". PLEȘU Andrei, *Minima moralia*, București, Humanitas, 2013, p. 7.

³⁶ Vom vedea că aceasta este și viziunea integratoare a teologului Hans Urs von Balthasar în ceea ce privește considerațiile sale pentru o estetică teologică avansată.

spus, implică senzorialul, emoția și sentimentul, care sunt expresii ale experienței trăite. Într-o oarecare măsură, trăirea mistică este experiența unică a "aceluiși"³⁷, manifestat originar în sfera senzorialului. Putem recurge prin analogie la explicarea "tehnică" a acestui lucru, recurgând prin metoda fenomenologiei sunetelor³⁸ la exemplul octavei³⁹. În acest sens am afirmat că trăirea mistică nu poate fi decât experiența unică a "aceluiși", care nu e "același". Prin urmare, nu putem vorbi de un raport antagonic între senzorial și mistic, ci de o integrare în unitatea unei cunoașteri de ordin superior. Dacă, totuși, facem o distincție între estetic și mistic, aceasta este cu privire la modul lor de receptare. Prin senzorial, esteticul are un grad vădit de receptare, chiar dacă ascuns și de neînțeles în totalitatea lui, în timp ce, misticul nu are nicio garanție a receptării lui; misticul se percepe prin har, nu prin simțuri, dar simțurile împreună cu rațiunea rămân, în mod natural, prezente, harul nu le anulează ci le iluminează. Potrivit misticilor această iluminare survine în inimă, organul cunoașterii și receptării divinității. Din perspectiva tezei acestui studiu, această cunoaștere⁴⁰ încredințată inimii este

³⁷ Dar, în mod paradoxal, experiența mistică a "aceluiși", nu înseamnă "același", deoarece senzorialul este transportat la un alt nivel de percepție (spirituală), în suprasenzorial. Astfel, putem vorbi de o experiență mistică a "aceluiși", care, totuși, nu e "același".

³⁸ "Reamintim că octava este acătuită din două note, dintre care cea acută, corespunde pe scara sunetelor, frecvenței dublate a celei dintâi. Experiența pe care o are conștiința la auzul octavei este unică în raport cu cea pe care ne-o oferă celelalte intervale. Întrucât, atunci când cântăm sau ascultăm o octavă, la ascultarea celui de al doilea sunet ne este dat să trăim experiența unică a "aceluiși" sunet, care nu e "același". Octava este intervalul "sacrament" cosmic, deoarece el conține în sine întregul. Sentimentul de rezolvare completă și de plenitudine pe care îl induce octava în lumea noastră afectivă este o trăire cu care ne putem identifica total, în ea recunoscându-se adevărata natură umană și spirituală, oglindă vie a drumului de la "imagine la asemănarea sa" (...). Octava ne dezvăluie o "altă realitate". Într-adevăr, a doua notă a octavei nu se regăsește nicăieri în cercul cvintelor ascendente și descendente (extrovertite și introvertite). O întâlnim cu toate acestea după douăsprezece cvinte, mulțumită enarmoniei (...). Ca atare, al doilea Do nu există decât în invizibil (lumea armonicelor) și în deschiderea, de către enarmonie, a cercului cvintelor. (...) Enarmonia este un spațiu misterios unde octava deschisă invizibilului întâlnește, în dimensiunea ei verticală, realitatea absolută". SOMBART Elisabeth, *Ca sunetele să devină muzică*, București, Spandugino, 2014, pp. 39-41.

³⁹ Pe scara armonicelor, octava este intervalul ce conține în sine întregul. Experiența întregului este indusă de sentimentul de rezolvare completă și de plenitudine cu care ajungem în mod nemijlocit să ne identificăm. Este trăirea unei alte realități ce se manifestă simultan în invizibil. Expresia simultaneității implică o realitate de tip relațional, care, tehnic vorbind, nu este altceva decât dublarea frecvenței fundamentalei.

⁴⁰ Tema receptării prin simțuri - experiența sensibilului-, văzută ca instrument nemijlocit al cunoașterii, a stat, cum bine știm, la baza filozofării lui Martin Heidegger. Potrivit acestuia, Filozofia își găsește punctul de plecare în lumea sensibilului, lumea *experienței efective a vieții*. "Ce înseamnă «experiența efectivă a vieții»? Experiența desemnează: 1) activitatea de a experia; 2) ceea ce, prin

expresia unei capacități perceptive globale, a unei gândiri *totalizante* specifice subiectului uman. Și psihologia contemporană vorbește de "inteligența emoțională" (componenta afectivă) ca factor de raportare la propria interioritate și la realitatea înconjurătoare. Chiar și fundamentele gândirii strategice și morale au ajuns să fie evaluate din perspectiva activității centrilor emoționali, în baza "flash-urilor intuitive rapide".⁴¹

Teologul elvețian Hans Urs von Balthasar a intuit aceste lucruri, promovând în cadrul esteticii sale un just echilibru între «estetica teologică», «drama teologică» și «logica teologică»⁴². Balthasar respinge moștenirea kantianismului iluminist de separare a domeniului adevărului (rațiunea pură), binelui (rațiunea practică) și frumosului (facultatea de judecată), încercând o articulare a credinței plecând de la elementele cogniției concrete (senzoriale), schițând în felul acesta proiectul unei teo-estetici a dorinței⁴³. A ști ce să dorești este o chestiune de dreaptă simțire, deoarece aceasta vine din judecata dreaptă (*ortos logos*). "Persoana virtuoasă știe ce să simtă, iar aceasta înseamnă să simți ceea ce este cerut de situație, emoția potrivită îndreptată către obiectul potrivit, în ocazia și măsura potrivite"⁴⁴. Cu alte cuvinte, la baza dreptei simțiri stă emoția potrivită, sentimentul potrivit. Estetica lui Balthasar pune în centrul atenției sale esteticul înțeles ca *aisthesis*, care va constitui suportul eticului și al logicii teologice. Acesta a pus premisele nu doar a separării adevărului (rațiunea pură),

intermediul ei, este experiat. (.....) Experierea nu înseamnă a lua cunoștință ci a se confrunta cu formele a ceea ce este experiat, afirmarea acelor forme". HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano, Adelphi, p. 41-42. Desigur, din perspectiva fenomenologiei actului de credință, lumea experienței efective a vieții poate fi corect receptată doar în lumina credinței, a raportării omului la Creatorul său. De aceea, privită ca finalitate în ea însăși, filozofia este o opțiune ce poate pregăti sau distruge terenul însăși actului de credință. Ea poate avea o bună finalitate abordată doar din perspectiva unei credințe integratoare a *senzorium*-ului ființei umane. Pe linia acestei convingeri, în vederea promovării unei noi estetici teologice, cuvintele lui Aristotel cu privire la faptul că experiența umană înseamnă cunoaștere, aprofundare, iar aceasta își are începutul în simțuri (ARISTOTEL, *Metafizica*, op. cit., p. 11), pot fi integrate, astăzi, unui alt nivel de înțelegere.

⁴¹ HAIT Jonathan, *Mintea moralistă. De ce ne dezbină politica și religia?* București, Humanitas, 2016, pp. 92-99.

⁴² "Estetica teologică" are ca obiect percepția adevărului manifestării divine; "teologia dramatică" ar trebui să trateze conținutul acestei manifestări, modul în care Dumnezeu acționează față de om, iar "logica" ar trebui să aibă ca obiect modalitatea expresivă divină, mai precis divină-umană a acestei manifestări. BALTHASAR Hans Urs von, *Gloria. Una estetica teologica*, Milano, Jaca Book, 1975. Proiectul teologului elvețian Balthasar era pentru direcția reafirmării centralității iubirii, plecând de la revelația frumosului întrupat prin Hristos.

⁴³ DĂRĂBAN Vlad (Nectarie), NEAMȚU Mihail, *Despre stilistica umanismului creștin*, în HART David Bentley, *Frumusețea Infinitului. Estetica adevărului creștin*, Iași, Polirom, 2013, p. 20.

⁴⁴ SCRUTON Roger, op. cit., p. 28.

binelui (rațiunea practică) și frumosului (facultatea de judecată), ci, mai mult, le-a privit din perspectiva Artei. În estetica lui Balthasar, teo-estetica dorinței este o replică în plan teologic a ceea ce operase cu timp înainte Iluminismul⁴⁵ în planul culturii și a cărei moștenire încă o resimțim. Dar cum este văzut astăzi esteticul?

”Esteticul”, înainte de a fi înțeles ca senzație-percepție, este asociat frumosului operei de artă, de acesta ocupându-se disciplina numită estetică. Temeiul esteticii este, oare, ”frumosul operei de artă”, ca ”reprezentare a unui frumos în sine”? O scurtă privire asupra originii disciplinei esteticii, ne poate oferi lămuriri cu privire la sensul acesteia. Numele ei a apărut pentru prima dată în cadrul a două lucrări ale lui Alexander Gottlieb Baumgarten: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle 1735) și *Aesthetica* (Frankfurt 1750-58)⁴⁶. În ambele lucrări semnificația cuvântului ”estetică” face referire la activitatea senzorială umană, al cărei grad, cel mai înalt, l-ar reprezenta frumusețea; această teorie își găsește justificarea în doctrina leibniziană potrivit căreia nu există o diversitate de natură între senzație și intelect, ci doar diversitate de claritate și distincție perceptivă; frumusețea se identifică cu faptul sensibil în propria lui perfecțiune⁴⁷. Privită retrospectiv, acea teorie a însemnat un moment de cotitură⁴⁸ în istoria gândirii filozofice, prin faptul că a reconciliat antica dihotomie platoniciană, din cadrul teoriei *mimêsis*-ului⁴⁹, cu privire la distincția

⁴⁵ Iluminismul ”n-a fost doar o perioadă de tranziție, cu un «înainte» și un «după» în mod evident distincte de el, face parte din noi, aparținând mai curând arheologiei conștiinței moderne decât preistoriei sale”, Ivi, p. 44.

⁴⁶ STEFANINI L., *Estetica*, Enciclopedia Filosofica, Milano, Bompiani, 2006, vol, IV, p. 3707.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Acest moment istoric a fost pregătit cu cel puțin o sută de ani înainte, de gânditori precum René Descartes (1596-1650), Blaise Pascal (1623-1662), Gottfried Leibniz (1646-1716) și Isaac Newton (1643-1727). Isaac Newton a devenit chiar președintele de la *Royal Society* (1622). Între membri societății se numărau John Wilkins (1614-1672), Robert Boyle (1627-1691), Robert Hooke (1635-1703). Această ”Societate” pune în centrul atenției ”experiența practică”, conform principiului *Nullius in verba*, adică ”să nu dai ca scontate cuvintele nimănu”. Ochiul și urechea au început să fie considerate martori de încredere, fapt ce aduce în prim plan *percepția*, privită, pentru mult timp, cu mare suspiciune. STUART Isacof, *Temperamento. Storia di un enigma musicale*, Torino, EDT, 2005, pp. 19-20.

⁴⁹ Este cunoscut faptul că, din perspectiva exigenței cunoașterii obiective (universale), Platon a creat o distincție între sensibil (simțuri) și suprasensibil (suflet). Teoria sa are în centru distincția dintre facultatea sensibilă (senzația agreabilă – valoare strict existențială) și facultatea rațională. Teoria *mimêsis*-ului include această distincție. *Mimêsisul* apare în raportul dintre ”frumosul în sine” și ”frumosul operei de artă”. În Republica *mimêsisul* are sensul de reprezentare și expresie. *Mimesis*-ul înseamnă o transpunere în limbaj muzical a stărilor și sentimentelor umane de excepție, adică etosul. Pentru Platon (influențat de Damon) etosul muzical se identifică cu binele moral. Teoria etosului muzical s-a răsfârnt și asupra lui Aristotel, în cadrul teoriei despre catharsis

dintre "frumosul operei de artă" (sensibilul) și "frumosul în sine" (intelectul). Conceptul esteticii baumgartiene vorbește însă despre percepția estetică, ca rod al fuziunii și joncțiunii dintre senzație și intelect, în urma cărora se naște frumosul. Este un moment de cotitură, cum spuneam, deoarece conceptul platonician despre artă și frumos este supus unei reevaluări epistemologice, care va marca în istoria metafizicii europene începutul unei crize, ce va crește progresiv în intensitate, atingând punctul culminant odată cu nihilismul profetizat de Friedrich Nietzsche în lucrarea *Știința voioasă* (1881), nihilism confirmat ca fiind profetic, optzeci de ani mai târziu (1961), de către Martin Heidegger, în cartea sa *Nietzsche*.

Odată cu Leibniz și Baumgarten, apare un mod de gândire⁵⁰ care nu mai justifică frumosul în raport cu "Frumosul în sine" ci, frumosul este considerat ca fiind rodul unui *aisthesis* -percepție-reflexie- împlinit în sinestezia simțurilor umane. În istoria ideilor filozofice, acest moment poate fi văzut ca o tentativă de "întrupare" a frumosului în corporalitatea umană, prin fuziunea dintre senzație și intelect, frumosul sustrăgându-se condiționării lui față de "frumusețea în sine"⁵¹. Astăzi, în epoca postnihilistă, privim cu condescendență acest aspect necesar, chiar dacă oarecum riscant, deoarece odată cu zorii apariției noii paradigme antropologice, va ieși în prim plan modelul Supraomului, caracterizat printr-o voință de putere tot mai mare, în virtutea imperativului propriei autodepășiri⁵². Este vorba de o perspectivă egocentrică ce s-a răsfrânt și asupra artei, aceasta

(purificarea prin artă). Dar, frumosul artistic (opera de artă) se adresează simțurilor, în detrimentul intelectului (frumosul în sine), el având doar o funcție ludică, de divertisment, deci un simulacru ce cuprinde un procent redus de adevăr (la fel ca pictura). Astfel, frumosul a trebuit eliberat de arta asemănării aparente. În Timaios descoperim că Muzica este revelație, este arta prin excelență. Astfel, *mimesis*-ul muzical platonian, eliberat de preocuparea asemănării aparente, amintește prin natura sa de armonia divină. *Mimêsis*-ul nu poate imita lucrurile, deoarece este produsul unei arte non-figurative. El imită doar Ideea de frumos, ceea ce înseamnă o deschidere metafizică. CROITORU Rodica, *Studiu introductiv, la Muzica în opera lui Platon*, de MOUTSOPOULOS E., București, Omonia, 2006, pp. 11-16. Începând cu pitagoricienii (sec VI î. Hr.) și până la René Descartes (sec. al XVII-lea), trecând prin Sf Augustin (sec. al IV-lea), Arta (Muzica) este văzută ca reprezentare a matematicii universale, a sistemelor filozofice și metafizice. Începând cu Kant, epoca Iluminismului, a debutului Esteticii, a criticii de artă, Muzica devine obiect *per se* chiar dacă rămâne ancorată în *mimêsis*-ul platonician, eliberându-se de acesta abia în secolul al XIX-lea, odată cu nașterea, la germani, a conceptului de "Muzică absolută", conferindu-i autonomie și deschidere pentru orice formulă posibilă. SAPPEY François- Brigitte, *Istoria Muzicii în Europa*, București, Grafoart, p. 8.

⁵⁰ Un asemenea mod de gândire poate fi întâlnit și în cadrul epistemologiei aristotelice, care vede începutul cunoșterii în simțuri. "Toți oamenii au sădită în firea lor dorința de a cunoaște. Dovada acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simțurilor". ARISTOTEL, *Metafizica*, București, IRI, 1966, Cartea I (A), cap. 1. p. 11.

⁵¹ PLATON, *Phaidon*, Opere complete II, București, Humanitas, p. 178.

⁵² NIETZSCHE Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, București, Humanitas, 2012, p. 62.

renunțând să mai întruchipeze Ideea ("Arta ca reprezentare"), ajungând să se autoidolatrizeze și să devină propriul său sistem de referință, mergând până la substituirea credinței. De fapt, Iluminismul va aduce în prim plan esteticul ca principal filon al educației, al instruirii și al rafinării sufletului⁵³. Dar oare poate arta să substituie religia? Iluminismul este epoca în care se conturează noul tip de conștiință religioasă, ce va vedea frumosul ca unica sursă a fericirii, a Absolutului.

Punând în centru persoana, Iluminismul a practicat o credință interiorizată, centrată pe cogniție, pe propriul simț al rațiunii, ca fapt al imperativului ieșirii din minorat" (Kant) și al trăirii propriilor emoții (teoria afectelor), reflectate în sentimentul frumosului a tot ce ne înconjoară, și în sentimentul sublimului în care era intuit inexprimabilul. Această direcție a purtat înspre ceea ce Max Weber avea să numească mai târziu dezvrăjirea lumii. Reflectând asupra filozofiei Iluminismului, Roger Scruton consideră ca fiind o modalitate stranie și intraductibilă de a vedea în sentimentului frumosului o întruchipare a conținutului și a adevărului doctrinei religioase; potrivit acestuia esteticul a luat avânt asupra teologicului, începând să-l substituie⁵⁴. Arta, muzica, poezia și frumusețea naturală au început să capete importanță covârșitoare în viața intelectuală, supremație păstrată până astăzi. Frumosul a ajuns să atingă cote etice, fiind considerat principalul filon al educației. *Cultura înaltă ...oferă în continuare, într-o formă intensificată și imaginativă, viziunea etică pe care religia ne-o pune la îndemână*⁵⁵.

Urmarea a fost aceea că, tema adevărului și binelui s-au insinuat în literatură și estetică, devenind teme culturale. Arta și literatura au încetat să fie modalități de recreere și au devenit studii închinată⁵⁶, așa cum și divinitatea

⁵³ SCRUTON Roger, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, București, Humanitas, 2011, p. 46. Odată cu Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), artei i se atribuie rolul de limbaj divin, unicul său fundament fiind sfințenia lui Dumnezeu. GUANTI Giovanni, *Estetica musicale. La storia e le fonti*, Milano, Storie di Idee 7, p. 263.

⁵⁴ SCRUTON Robert, op. cit., pp. 46-47.

⁵⁵ Ibidem, p. 29.

⁵⁶ Astăzi, în cultura înaltă, sunt unele tendințe de a menține în vizor evaluarea obiectului de artă în scopuri terapeutice. Obiectul de artă este privit ca oglindă a propriei interiorități. Prin contemplarea lui putem ajunge să știm ce anume căutăm să alinăm, să îmbunătățim sau să salvăm la nivel uman din punct de vedere psihologic. Privită din această perspectivă, arta este ridicată din nou în sfera utilității, așa cum fusese ridicată odinioară. Este cunoscut faptul că abordarea spectrului utilitaristic al muzicii este una foarte veche, aparținând lumii antice grecești. În *Republica* lui Platon și în *Politica* lui Aristotel, Muzica era inclusă în proiectul de organizare etică a societății umane. Odată cu epoca alexandrină, când filozofii trec de la marile teme etico-sociale la problemele individului, la psihologia lui, muzica devine instrumentul consolator al sufletului uman. Scopul artei văzut ca unealtă prin care se pot îndrepta la nivel mental sau emoțional «trăsăturile psihologice perisabile» este și teza fundamentală a gânditorilor Alain de Botton și John Armstrong.

fusese închinată instruirii și rafinării sufletului⁵⁷. Însuși Kant a ajuns să considere estetica sursa teologiei, răsturnând centrul de interes din teologie în estetică și folosind judecata estetică ca dovadă a existenței lui Dumnezeu. Arta devenise nu doar sursa din care își va trage seva teologia, ci mijloc de educație comportamentală. Chiar dacă valorile moralei au fost dezbrăcate de "haina teologică cu care ele intraseră în lume"⁵⁸, Iluminismul a păstrat idealul etic, știind foarte bine să-l propună prin mijlocirea artei⁵⁹.

Ceva mai târziu Nietzsche avea să spună, pe bună dreptate, că toate acestea nu sunt decât pure speculații retorice pe care creștinismul occidental și răsăritean le-a promovat pe fondul moștenirii platonico-aristotelice⁶⁰. Pe această linie de gândire s-au născut nenumărate speculații cu privire la cunoașterea lui Dumnezeu și a naturii umane, creându-se până în modernitate o lume a idolilor conceptuali, care au dus la moartea lui Dumnezeu⁶¹. Pe fondul acestei conștiințe s-a ajuns să se spună astăzi că viața este însăși experiența și mijlocul cunoașterii⁶². Astăzi, ideea de bine și frumos sunt considerate evenimente trăite în "experiența efectivă a vieții"⁶³, nu categorii transcendente existente „în sine” undeva în cerul Ideilor.

Moștenitori ai luminismului kantian, ne putem pune cu îndreptățire întrebarea despre care "frumusețe" e vorba atunci când Feodor Dostoievski

Ambii identifică șapte funcții ale artei: "Reamintirea", "Speranța", "Suferința", "Reechilibrarea", "Înțelegerea de sine", "Creșterea", "Aprecierea". BOTTON Alain de, ARMSTRONG John, *Arta ca terapie*, București, Vellant, 2014, pp. 7-65. Acești gânditori își extrag concepția despre artă ca "unealtă", din opera lui Martin Heidegger. Pentru Heidegger arta, respectiv opera ca ustensil, sau unealtă este modalitatea de survenire a adevărului. HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, op. cit., p. 44.

⁵⁷ SCRUTON Robert, op. cit., p. 46.

⁵⁸ LIICEANU Gabriel, *Nebunia de a gândi cu mintea ta*, București, Humanitas, 2016, p. 188.

⁵⁹ Beethoven, de pildă, propune în Simfonia a IX "ideea frăției universale", fiind "invocată nu pentru a respinge vechea cultură creștină, ci pentru a-i salva de la uitare vechiul idealul etic". SCRUTON Roger, op. cit., p. 188.

⁶⁰ HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 145.

⁶¹ NIETZSCHE Friederich, *Știința voioasă ("la gaia scienza")*, București, Humanitas, p. 139.

⁶² Ne delimităm de remarca, oricât de neînsemnată ar putea apărea în text, cu privire la omul belic, o tipologie umană care, până la sfârșitul secolului al XX-lea, a marcat și încă continuă să marcheze istoria omenirii. Prezentăm, așadar, doar un extras din aforismul 324: [...]"viața ar putea fi o experiență a celui ce caută cunoașterea – și nu o datorie, un destin, o înșelătorie! Iar cunoașterea însăși poate fi altceva pentru altul, de pildă o canapea sau calea spre o canapea, o conversație ori o trândăveală – pentru mine ea este o lume a primejdiilor și biruințelor, în care simțămintele eroice își au locurile lor de dans și de întâlnire. Viața este un mijloc al cunoașterii, - cu acest principiu în suflet poți nu numai să trăiești vitejește, ci chiar să trăiești voios și să râzi voios". NIETZSCHE Friederich, *Știința voioasă*, op. cit., (aforismul 324), pp. 204-205.

⁶³ HEIDEGGER Martin, *Fenomenologia della vita religiosa*, op. cit., p. 41.

(1821-1881) rostește prin gura prințului Mîșkin cuvintele, atât de des citate, și poate, foarte puțin înțelese: "Frumusețea va mântui lumea"⁶⁴. Dar oare "Frumusețea" este văzută ca o categorie filozofică cu finalitate etică, precum în Iluminism, sau înseamnă altceva?⁶⁵ Un răspuns articulat ar putea constitui un subiect în sine pe această temă. Ne limităm la spațiul câtorva aprecieri, menționând faptul că aprofundarea acestei afirmații necesită un discurs coroborat între estetică (frumusețe), filosofie (lume) și teologie (mântuire). Pentru început am fi înclinați să credem că „frumosul”, în opera lui Dostoievski, este închinat ideii de frumos, care pare să ne trimită în mod automat la categoria platonice a "Frumosului în sine", însă, în opera lui Dostoievski, frumusețea nu este o Idee, ci o Persoană; nu este vorba nici măcar de conceptul lui Kant, a sublimului în "opera de artă", deși acest concept este presupus până la un punct. Opera lui Dostoievski comunică faptul că actul de credință este un act al trăirii-relației cu Persoana, concept reiterat de teologul Hans Urs von Balthasar⁶⁶ și propus de către noi în premisa acestui studiu. În acest caz, putem vorbi de o treaptă superioară, cea a percepției și reflexiei (fără a le exclude), cea a relației cu Persoana, care poate fi o relație etică sau mistică după caz.

Dostoievski vorbește despre frumos plecând de la cunoașterea prin simțuri, o cunoaștere a plăcerii activității simțurilor⁶⁷, pentru a ajunge la un tip de cunoaștere aprofundată⁶⁸. Ca filozof, Dostoievski a cugetat la aspectul frumuseții,

⁶⁴ DOSTOIEVSKI Feodorov, *Idiotul*, Iași, Polirom, 2007, p. 427.

⁶⁵ Reflectând asupra naturii frumosului în Dostoievski, contemporanul și prietenul său Vladimir Soloviov (1853-1900), ne oferă o cheie de interpretare: frumusețea pentru Dostoievski începe cu frumusețea persoanei, în general, cu frumusețea femeii, care purtând masca exterioară a frumuseții, poate, în același timp, să aibă în interior o putere distructivă și diabolică. Personajele feminine simbolizează această ambiguitate a naturii umane, cauză a frumuseții naturale exterioare. Un exemplu tipic al acestei ambiguități îl întâlnim în personajul Sonia din romanul *Crimă și pedeapsă*. Enigma frumuseții acestui personaj stă tocmai în imaginea frumuseții degradate, dar o frumusețe ce recrează unitatea interioară a lui Raskolnikov. O treaptă ulterioară a acestei experiențe a frumuseții este exprimată în special în romanul *Frații Karamazov*, unde conceptul de frumusețe se enunță ca fiind de tip eclezial. TENACE Michelina, *La beauté unie spirituelle dans les écrits esthétiques de Vladimir Soloviov*, Troyes-France, Editions Fates 1993, p. 55. Putem intui, în cheie fenomenologică, o evoluție a conceptului de frumos: frumosul natural (femeia), frumosul etic (experiența interiorității lui Raskolnikov în raport cu Sonia- frumosul degradat) și frumosul mistic - *Ekklesia*.

⁶⁶ Frumosul ca percepție (senzorială) a adevărului manifestării divine. BALTHASAR Hans Urs von, *Gloria. Un estetica teologica*, Milano, Jaca Book, 1994.

⁶⁷ ARISTOTEL, *Metafizica*, op. cit. p. 11.

⁶⁸ Kant o cataloga ca fiind cunoaștere dezinteresată: "Dezinteresul este marca unui interes al rațiunii. Nu-l putem lega de natura noastră empirică și care cercetează lumea pentru un sens mai puternic și mai complet decât oricare sens izvorât din dorință". SCRUTON Roger, op. cit., p. 52.

la faptul că frumosul este adânc sădit în natura umană, atât de adânc încât el există până și în defect, în viciu, în rușine etc. Cu ochi de psihanalist, Dostoievski ajunge la o concluzie ce vedește o înțelegere matură a omului și a destinului său: omul este o ființă pneumatoforă ce își trăiește propria credință în dimensiunea esteticului (emoției), a eticului și a sfințeniei. În această cheie, frumosul este omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu ce se sfințește doar prin lucrarea Spiritului. Este acea "unitate a credinței" pe care conștiința umană o intuiește prin lucrarea Sfântului Spirit și pe care o trăiește și mărturisește în cadrul liturgic. Evdokimov a intuit că, natura frumosului, în opera lui Dostoievski, are chipul sfințeniei umane. Deoarece, doar în sfințenie omul are intuiția Frumuseții.

Duhul sfânt este o înțelegere imediată a Frumuseții, conștiința profetică a Armoniei. În sfințenie doar, în Duh, omul regăsește intuirea adevărată a Frumuseții. Umplută de Duh, îndumnezeită, natura umană a lui Hristos este imaginea frumoasă în mod pozitiv și absolut. Și Evanghelia după Ioan vede taina întrupării în revelația Frumuseții⁶⁹.

Încununarea ființei umane se plinește în actul sfințeniei sale, în comuniunea de sfințenie și bucurie a sfinților. Un asemenea tablou ne propune Dostoievski în *Frații Karamazov*. La vederea sfântului stareț Zosima, lacrimile de bucurie a lui Alioșa sunt lacrimile omului îndumnezeit, omul îmbrăcat în haina de nuntă, apt pentru a participa la eterna nuntă din Cana, alături de Zosima, învățătorul său, unde împreună beau vinul cel nou, vinul mării bucurii⁷⁰. În viziunea lui Dostoievski, frumusețea este sfințenia care mântuiește.

⁶⁹ EVDOKIMOV Paul, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, București, Editura Meridiane, 1992, p. 41.

⁷⁰ Propun narațiunea poemului în varianta mirobolantei interpretări a lui Lucian Blaga: "Una dintre cele mai impresionante pagini datorate lui Dostoievki este aceea din *Frații Karamazov* unde se descrie scena cu Alioșa care stă de veghe cufundat în amintiri și în durerea clipei, lângă sicriul starețului Zosima. Un călugăr slujitor întru cele veșnice citește rugăciuni pentru mort. Alioșa aude ca prin vis evanghelia despre nunta din Cana. Prin atmosfera de contrast cu situația reală, rumoarea aceasta de vis, această evangheliă citită lângă un mort e desigur ciudată, și menită să stârnească nedumeriri și sugestii. Alioșa, copleșit de păreri de rău, în preajma sfântului stareț, învățătorul său întins în sicriu, se simte, sub sugestia scripturii despre nunta de la Cana, transportat într-o viziune. I se pare dintr-o dată că odaia se lărgește [...] Ce e? Ce s-întâmplat? A da [...] asta e nunta [...] Nunta de la Cana [...] Iată oaspeții! Ce veselie! Și odaia parcă iarăși se lărgește. (Ce minunată expresie a orizontului spațial rusesc – această viziune despre lărgirea repetată a odăii! Nu se va lărghi odaia într-atâta ca să cuprindă tot pământul?) Iar printre oaspeți, dintr-odată tânărul Alioșa vede pe Zosima! Cum? Și el a fost poftit să ia parte la ospăț? Dar el zăcea adineaori în sicriu. Nu, el e aici, Zosima se găsește printre oaspeții nunții de la Cana, și acum iată-l că se apropie fără ezitare de Alioșa, și-l spune: "Să ne bucurăm, să bem, vin nou, vinul mării

O astfel de imagine nu poate să nu trezească amintirea ideii centrale a romanului *Solenoid*, a lui Mircea Cărtărescu: chipul frumuseții este dragostea. Din amintirile vii, din încercările vieții umane, dar și din "monstruoșitatea trăirii realității" vieții, scriitorul extrage înțelepciunea vieții sale; pentru a ajunge în Cer trebuie să trăim în dragoste viața aceasta pământeană, ca astfel să trecem prin "ușa promisă, ușa mării ieșiri...Nu una simplă, nici una ornamentată, o ușă pur și simplu, fără trăsături, o ușă conceptuală, o ușă din lumea ideilor neatinsă de jegul și puroiul lumilor"⁷¹. Numai în condiția dragostei, a cărei elogiu îl face Sf Apostol Pavel în Scrisoarea către Corinteni, putem să ne ridicăm la nivelul celei de a patra dimensiuni, în care, vederea "misticului tesseract" este certitudinea credinței, confirmată de ochiul credinței: "Îl priveam deși era cu neputință de văzut, cum nu vezi în plan, în locul cubului, decât un pătrat în spatele căruia, adâncit în altă lume, se ascunde volumul"⁷². În romanul "Demonii", Dostoievski face prin gura lui Stepan Trofimovici, același elogiu dragostei, expresie a frumuseții:

*Nemurirea mea este necesară fie chiar și prin aceea că Dumnezeu nu va voi să săvârșească o nedreptate și să stingă de tot flacăra dragostei pentru el, odată aprinsă în inima mea. Și ce poate fi mai scump decât dragostea? Dragostea este mai presus de existență, dragostea este încununarea existenței și cum s-ar putea ca existența să nu-i fie subordonată? Dacă m-am pătruns de dragoste față de el și m-am bucurat de această dragoste a mea, este posibil oare ca el să stingă în mine și prin mine această dragoste și să ne transforme pe amândoi în zero?*⁷³

Putem intui, în cuvintele de mai sus, o "estetică a dorinței" pentru Frumos. Și de data aceasta "Frumosul" este văzut sub chipul "Dragostei". Experiența Frumosului se face în spațiul propriei existențe. Aceste exemple ne îndreptățesc să facem un pas important în memoria experienței ecleziale a credinței, pentru a reitera cuvintele lui Dioisie Areopagitul, din scrierea *Despre numele divine*. Areopagitul nu recunoaște valori independente de experiență, accesibile numai pe cale intelectuală. Tocmai de aceea, subordonează categoria

bucurii..." Și Alioșa, destrămat în lacrimi de bucurie, iese din camera în noapte. Deasupra el vede cerul înstelat și Calea – Lactee, și în clipa aceasta, fără să știe de ce, cade ca secerat și sărută pământul plângând. În acest moment de extaz pământul devine pentru Alioșa un echivalent al cerului. Realitatea morții se preface pentru Alioșa într-o viziune a vieții, această veșnică nuntă de la Cana. Alioșa sărută plângând de bucurie pământul, ca mare păstrător al vieții. Organicul, cu toate aspectele și valorile sale, e încoronat de diadema Căii – Lactee. Pământul însuși devine cer"

BLAGA Lucian, *Trilogia culturii*, București, Humanitas, 2011, p. 180.

⁷¹ CĂRTĂRESCU Mircea, *Solenoid*, București, Humanitas, 2015, pp. 833, 835.

⁷² Ibidem, p. 833.

⁷³ DOSTOIEVSKI F.M., *Demonii*, Iași, Polirom, 2007, pp. 708-710.

binelui frumuseții, deoarece frumusețea este acel ceva ce se experimentează pe cale empirică, în virtutea caracterului ei vocațional, de chemare la manifestarea dorinței erotice, a pasiunii care aspiră să realizeze relația personală, comuniunea și iubirea⁷⁴, comuniunea cu Hristos. Forța vindecătoare izvorăște din Hristos. Experiența credinței este astfel trăirea relației în Hristos. În credință, "vestea cea bună" este trăirea Frumuseții împărtășite, nu a "Ideii de Frumusețe". Doar în acest sens putem citi înțelesul cuvintelor prințului Mișkin: *Frumusețea va mântui lumea*.

Acest studiu se înscrie, așadar, în categoria studiilor care recunosc virtuțile *senzorium*-ului naturii umane, locul în care și prin care se manifestă viața și credința; locul în care se manifestă și crește pasiunea umană, care este dorință și dragoste de viață și pentru viața-Hristos, locul *Kairos*-ului (prilejul) experienței relației în viața de credință; locul unde întâlnim Frumusețea Întrupată, pentru a da sens și frumusețe naturii noastre umane. Căci, potrivit teologului Paul Tillich, fiecare om, în măsura responsabilității lui, are șansa *kairós*-ului personal, după modelul marelui *kairós* al istoriei, Mântuitorul⁷⁵. Astfel, actul de credință ca rod al unei gândiri *totalizante* a subiectului uman devine în mod simultan locul pasivității și al interacțiunii, al apariției inexprimabilului și al dorinței, al circumscrierii ambivalenței și ambiguității, a iraționalului și raționalului, prezentându-se în mod indisolubil ca un fel de anunț a ceva frumos, fascinant și irezistibil, față de care manifestăm propria adeziune. Categoria esteticului implică, desigur, "frumosul", fără a pierde din vedere faptul că "frumusețea" se experimentează întotdeauna pe cale senzorială.

⁷⁴ YANNARAS Christos, *Heidegger și Areopagitul*, op. cit., p. 125.

⁷⁵ NOICA Constantin, op. cit., p. 180.