

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS**

2

EDITORIAL OFFICE: Gh. Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

SUMAR ♦ SOMMAIRE ♦ CONTENTS ♦ INHALT

Abrevieri 3

STUDIA THEOLOGICA

ALEXANDRU BUZALIC, <i>Transcendența în Teologia răsăriteană ♦ Transcendent in the Eastern Theology</i>	5
IOAN ARIEȘAN, <i>Interpretazione storico-spirituale della "Vita di Mosè" di Gregorio di Nissa ♦ Interpretare istorico-spirituală a "Vieții lui Moise" de Grigore de Nissa</i>	13
IOAN MITROFAN, <i>Omul responsabil asupra vieții umane ♦ L'uomo, responsabile della vita umana</i>	27
IULIU VASILE MUNTEAN, <i>Chestiuni inter-rituale în administrarea sacramentelor inițierii creștine ♦ Questioni interrituali nell'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana</i>	33
IOAN IRINEU FĂRCAȘ, <i>EI, "S-a deșertat pe Sine" (Fil. 2,7). Kenosa, centrul, sensul și ținta teologiei ♦ Egli "Spoglio se stesso" (Fil. 2, 7). La Kenosi, il centro, il senso e lo scopo delle teologia</i>	45
IOAN MITROFAN, <i>Ecologia sexualității ♦ Eccologia della sessualità</i>	59
CĂLIN-DANIEL PAȚULEA, <i>Mesaje către primele patru comunități ale Apocalipsei (Ap 2) ♦ Le missive alle prime quattro comunità dell'Apocalisse</i>	67
IULIU VASILE MUNTEAN, <i>Căsătoriile între orientalii catolici și necatolici în România - probleme practice ♦ I matrimoni tra orientali cattolici ed acattolici in Romania - problemi pratici</i>	79

STUDIA PHILOSOPHICA

VASILE MUSCĂ, Aristotel – filosofia cetății ♦ <i>Aristoteles – die Philosophie der Polis</i>	85
MARIUS MOTOGNA, Deconstrucția metafizicii moderne a timpului – Descartes, Kant – ca temporalizare a subiectului – conștiință ♦ <i>La déconstruction de la métaphysique moderne du temps – Descartes, Kant – comme temporalisation du sujet-conscience</i>	103
ALEXANDRU BUZALIC, ANCA BUZALIC, O nouă teorie asupra umanului - Somatologia. Implicații asupra antropologiei filosofice contemporane ♦ <i>Nouvelle th�eor�eme de l’humain – la somathologie. Implications sur l’anthropologie philosophique contemporaine</i>	125
IONUȚ ISAC, Aspecte ale filosofiei culturii și filosofiei sociale în concepția lui Constantin Micu ♦ <i>The aspects of cultural philosophy and social philosophy in the conception of Constantin Micu</i>	141
GIZELA HORVATH, Cuvânt despre logica disputei ♦ <i>A Few Words About the Logic of Debate</i>	149

STUDIA HISTORICA

SORIN COCIȘ, Fibule puternic profilate de tip Napoca ♦ <i>Strongly Profiled Brooches of Napoca Type</i>	165
CONSTANTIN ILIEȘ, Exploatarea fierului în Dacia romană și post-romană. Aspecte ale tratamentului metalurgic ♦ <i>O sfruttamento del ferro in Dacia romana e post-romana. Aspetti del trattamento metallurgico</i>	169
LUCIAN PERIȘ, Considerații asupra sacralului și istoria Bisericii în Răsărit și în Apus ♦ <i>Considerazioni sul sacro e la storia della Chiesa in Oriente e in Occidente</i>	181
GHEORGHE GORUN, Două scrisori inedite din corespondența de la Buda a lui Petru Maior ♦ <i>Deux lettres inédites de la correspondance de Buda de Petru Maior</i>	185
ADRIAN APAN, Aspecte din activitatea secretă a instituțiilor de stat bihorene de lichidare a Bisericii Greco-Catolice, între anii 1948 – 1951 ♦ <i>Aspects of secrets operations from the offices of Bihor for extermination of the Greek – Catholic Church beetwen 1941- 1958</i>	191

ABREVIERI

- AAS 11 = *Acta Apostolicae Sedis 11*, «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium», Città del Vaticano, 1990
- CBC = *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993
- CCEO = Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, în AAS 11
- CIC = Codex iuris canonici, în EV 8
- CP I = *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-catholicae Alba-luliensis et Fogarasiensis, celebratum anno 1872*, Blasiu, 1882
- CSNT – *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*
- DPAC – *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, ed. A Di Berardino, I-III, Marietti, Casale Monferrato, 1983 – 1988;
- EV 8 = *Enchiridion Vaticanum 8, Documenti ufficiali della Santa Sede 1982-1983. Codice di diritto canonico*, EDB, Bologna, 1995⁶
- FLOCA '90 = FLOCA, Ioan N., *Drept Canonic Ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. II, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990
- LDTE – *Lexicon-Dizionario Teologico Enciclopedico*, sub îndrumarea lui Luciano Pacomio și Vito Mancuso
- LoB – *Leggere oggi la Bibbia*, sub îngrijirea lui Luigi Della Torre, Mario Masini, Antonio Bonora
- LPB – *Lettura pastorale della Bibbia*;
- UR = *Conciliul Vatican II. Constituții, declarații, decrete*, Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000
- VS – *Verbum Salutis*;

STUDIA THEOLOGICA

TRANSCENDENȚA ÎN TEOLOGIA RĂSĂRITEANĂ

ALEXANDRU BUZALIC

SUMMARY. *Transcendent in the Eastern Theology.* God is transcendent. This is the reason why the positive, *kataphatic* theology can only reach the divine attributes. The divine nature which is absolutely transcendental, remains untouchable, a fact that legitimates the negative way, the *apophatic* theology, that the oriental christianity prefers. The transcendental and anthropocentrically oriented theology characterizes the theological approach which defines man *a priori* as that being characterized by absolute transcendence towards God; christology is the end and beginning of anthropology in its radical realization. God manifests Himself in such a way that He is able to be heard in the word of His revelation, because the Eternal has also entered into his finite world so that man might find Him, and in Him might find himself anew.

Introducere

Orientalul creștin, puternic influențat de platonism, având și o evoluție istorică proprie, este preocupat mai întâi de toate de viața spirituală "trăită" și apoi transmisă prin intermediul părinților spirituali ucenicilor. Răsăritul creștin are în același timp o tendință monastică. În aceste condiții sentimentul transcendenței divine apare în aproape toate scrierile cu caracter teologic sau în textele filocalice. Teologia răsăriteană, în general, nu se prezintă sub forma tratatelor sistematice, de aceea este dificil de realizat astăzi o sinteză a unor școli și orientări teologice.

Ca o caracteristică comună Răsăritului, întâlnim metoda după care se realizează speculația teologică. Astfel, Dumnezeu fiind transcendent, rămâne de necunoscut în natura sa. Spiritualitatea răsăriteană subliniază transcendența, prin caracterul său iconic. Hristos pe cruce este Dumnezeu adevărat, reprezentat viu, înviat, cel care a biruit și triumful său transcende timpul. În opoziție cu spiritualitatea răsăriteană, spiritualitatea latină se concentrează asupra umanității lui Isus, de aceea crucifixul reprezintă *corpus*-ul fidel modelului uman, subliniindu-se *passio* – suferința, omului-Dumnezeu care se jertfește pentru răscumpărarea omenirii.

Pentru răsăriteni, natura divină este mai presus de ființă, de aceea singura cale de abordare a problematicii legate de firea divină este calea *apofatică* – sau calea negației (cf. grec. Αποφατικός). Această cale privește doar

Treimea transcendentă, mai presus de orice categorie a lumii acesteia. Însă Dumnezeu se revelează de bună voie lumii, de aceea Treimea imanentă ajunge la om, destinatarul acestei revelații. Ceea ce putem spune despre Dumnezeu în mod afirmativ, plecând de la date pozitive, indică atributele divine; astfel se definește cea de a doua cale, *catafatică* – sau afirmativă (cf. grec. Καταφατικός).¹ Atributele lui Dumnezeu nu privesc natura Sa, ci doar ceea ce putem afirma despre această natură – τα περι φυσιν. Atributele lui Dumnezeu sunt descoperite datorită manifestării *ad extra* a Treimii, prin ceea ce constituie "puteri" – δυναμεις pentru Pseudo-Dionisie sau "energii" – ενεργεια în concepția Părinților capadocieni. De aici și unele prime diferențe, prin explicitarea acțiunii lui Dumnezeu: termenul δυναμεις are semnificația de "facultate", "potență", în timp ce ενεργεια reprezintă actualizarea acestei potențe, actul.² Folosirea acestor termeni, în semnificația lor aristotelică, privește de fapt modul în care omul se apropie de misterul lui Dumnezeu: pe cale apofatică ceea ce se revelează este o potență a lui Dumnezeu Transcendentul, la care în ultimă instanță nu se poate ajunge; pe cale catafatică omul întâlnește *energeia*, manifestarea lui Dumnezeu în istorie, un efect a cărui cauză rămâne de neatins. Indiferent pe care cale ne-am apropia de misterul lui Dumnezeu, acesta rămâne mai întâi de toate "transcendent."

Dimensiunea transcendentă a existenței umane.

Omul este un "loc teologic" prin excelență, datorită faptului că este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Omul este definit plecându-se de la *imago Dei*, un *Arhetip dumnezeiesc*, acest element al naturii umane care devine un element structural al ființei omului.³ Omul este definit în antropologia spirituală orientală ca trup – σωμα, suflet – ψυχη și spirit – πνευμα. Trupul este elementul material, un conglomerat de elemente componente, însuflețite de suflet, elementul spiritual al omului, unic – necompus, nemuritor, în timp ce spiritul caracterizează legătura spirituală dintre Dumnezeu și om.⁴ Prin intermediul spiritului omul se "spiritualizează", se sfințește, pentru a transmite această stare sufletului și în cele din urmă reflectându-se în trup, prin procesul de "îndumnezeire" – θεωσις – prin har.⁵ Sufletul dă viață trupului, iar spiritul dă viață spirituală omului. Îndumnezeirea prin har este de fapt procesul de restaurare a condiției umane, așa cum umanitatea a fost creată de Dumnezeu

¹ Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 118.

² *Index de termeni* în ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, Editura IRI, București, 1998, p. 390.

³ Paul EVDOKIMOV, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, Asociația filantropică medicală creștină CHRISTIANA, București, 1995, p. 29.

⁴ Tomaš ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1985, pp. 80-81.

⁵ Nicolae ARSENIIEV, *Mistica și Biserica Ortodoxă*, Editura IRI, București, 1994, p. 82.

în perfecțiunea Raiului. Îndumnezeirea prin har este rezultatul "voinței universale, răscumpărătoare, a lui Dumnezeu" despre care vorbește și Karl Rahner, care se poate realiza prin Isus Hristos în Epoca Bisericii, când Spiritul Sfânt acționează din plin în istorie.

Omul este chemat spre starea edenică, vocația sa primordială, trăind într-o permanentă tensiune eshatologică: se îndreaptă în mod permanent spre desăvârșirea creației, spre finalitatea eshatologică a istoriei, Împărăția lui Dumnezeu fiind totuși prezentă *hic et nunc* în istoria omenirii devenită istorie a mântuirii. Eshatologia este una din dimensiunile timpului inerent istoriei – afirmă Paul Evdokimov – "ea permite o înțelegere mistică a celor de pe urmă și presupune, deci, o anumită imanență a Paradisului și Împărăției lui Dumnezeu."⁶

Spațiul și timpul sacru se regăsesc în spațiul și timpul liturgic, aceasta fiind o valorificare a prezenței divinului în lume și a spiritualității platonice.⁷ Omul care participă la cultul divin trăiește în istorie însă este proiectat spre lumea spirituală, experimentând Transcendentul. Realitatea iconică, specifică spiritualității răsăritene greco-bizantine se răsfrânge asupra arhitecturii bisericii, iconografiei, Sfintei Liturghii. Astfel, biserica devine o *imago mundi* și în același timp un loc unde "Cerul" se împereunează cu pământul: cupola devine lumea cerească în realitatea ei transcendentă, naosul lumea în care omul se trezește aruncat în istorie, altarul un loc de întâlnire a Cerului cu pământul, porțile iconostasului devenind în acest context porțile Raiului. Spațiul sacru devine "Împărăția lui Dumnezeu" vizualizată *hic et nunc*. Icoanele, ferestre spre lumea spirituală, reflectă prin culoarea aurie a fundalului transcendența, o realitate veșnică, unică și neschimbabilă, spre deosebire de imaginile sacre care surprind fidel o realitate imanentă din istorie. Timpul liturgic este veșnicia, care nu este nici înainte de timp, nici după timp, ci înăuntrul timpului.⁸

Omul îndumnezeit prin har reflectă în istorie "făptura cea nouă" și în același timp transcende istoria ajungând la condițiile Împărăției, omul sfânt fiind deja o icoană, o fereastră deschisă spre Împărăția lui Dumnezeu, fereastră prin care pătrunde din plin lumina harului divin. Sfinții Părinți spun că "sufletul creștin este întoarcerea în Rai, iar istoria este așteptarea sufletului în fața porților Împărăției."⁹ Existența umană are o dimensiune transcendentă, ori această transcendență se regăsește în întreaga teologie creștină răsăriteană.

Întruparea deschide noi perspective teologiei și permite o perspectivă transcendentală speculației. Mântuirea este posibilă prin Întrupare și o consecință a Întrupării o constituie îndumnezeirea prin har a omului. Căderii omului îi corespunde ispășirea și judecata, Întrupării îi corespunde

⁶ Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, p.29.

⁷ Christoph SCHÖNBORN, *Icoana lui Hristos*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 42.

⁸ Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, p.30.

⁹ *Ibidem*.

îndumnezeirea și Împărăția cerurilor care sunt primite de om prin intermediul Bisericii – organism al mântuirii care deține mijloacele sfințirii dar și o prezență a mântuirii și a Împărăției în istorie, aflată însă în tensiunea eshatologică a devenirii istorice.

Teologul Paul Evdokimov afirmă: "Recapitularea în Hristos a cerului și a pământului este universală și nu exclude pe nimeni; cu toate acestea, împlinirea timpului Său rămâne taina transcendentă a Tatălui și nu permite nici o previziune, cel mult o speranță orientată spre viitor..."¹⁰

Omul transcende istoria, își transcende condiția sa de ființă aruncată în istorie, participând prin viața sa atât la intercondiționările lumii materiale cât și la viața spirituală. Omul este definit de antropologi ca o ființă care aspiră la autodepășire, fie că este vorba despre o transcendere pe orizontală sau spre verticală: omul este o ființă transcendentă. În adâncul ființei umane descoperim chipul și asemănarea lui Dumnezeu, principiul constitutiv al ființei umane.

Ca și numele, chipul face loc prezenței celui pe care îl reprezintă; asemănarea constituie conformitatea cu "celălalt." Grigore Palamas (1296-1359) afirmă: "În ființa noastră după chip, omul este superior îngerilor, dar în asemănare le este inferior, fiind nestatornic... după cădere am aruncat asemănarea, dar calitatea de ființă creată după chipul Lui nu ne-am pierdut-o."¹¹

Datorită faptului că omul este chip – εικον a lui Dumnezeu, rezultă și libertatea voinței, subliniată în teologie. Asemănarea cu Dumnezeu este o chemare pe care omul o are sădită în adâncul ființei sale, chemare care se poate concretiza prin devenirea asemenea lui Hristos, un "frate" și fiu adoptiv al lui Dumnezeu. În același timp omul este creat astfel încât să fie capabil de a-L cunoaște pe Dumnezeu¹² și capabil de a face o experiență transcendentă, acategorială, fiind destinat comuniunii de iubire cu Transcendentul.

Transcendența lui Dumnezeu.

Dumnezeu este transcendent și această transcendență se regăsește în teologia creștinismului răsăritean indiferent de tradiția căreia îi aparține. Existența umană este deschisă spre Dumnezeu, de aceea calea spre Dumnezeu este calea cunoașterii experimentale. Cunoașterea experimentală este în același timp o "experiență transcendentă", o experiență a sufletului care vine în contact cu Cel ce este mai presus de orice categorie a lumii empirice. Cunoașterea experimentală este calea iubirii, mai ales că în mentalitatea răsăriteană între "a cunoaște" și "a iubi" nu există diferențe.¹³ Cunoașterea nu este rodul rațiunii – vouç, ci este vorba despre un organ

¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

¹¹ GRIGORE PALAMAS, în Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, p. 38.

¹² cf. CBC nn. 27-30.

¹³ KRAPIEC Mieczysław Albert, DZIELA. JA CZŁOWIEK, Wydawnictwo KUL, Lublin 1991, p. 29.

spiritual al cunoașterii, inima – καρδια, care joacă un rol deosebit în înțelegerea realității spirituale. Cunoașterea, iubirea, contemplația, devin termeni echivalenți ai teologiei răsăritene.¹⁴

Teologia răsăriteană rămasă fidelă ortodoxiei doctrinare nu vine în contradicție cu afirmațiile teologiei catolice, ci rămâne o cale complementară de apropiere față de Dumnezeu. Dacă în Occident există mai multe școli teologice și în același timp o tendință de prezentare sistematică, după o metodologie bine stabilită, accentuând partea pozitivă, Orientul subliniază calea negativă, nediferențind mai multe școli teologice, punând accent pe un anume tip de limbaj considerat a fi "spiritual". Însăși monahismul bazilian, originea întregului monahism cenobitic creștin, nu cunoaște o împărțire și o specializare practică anume, nu se ajunge la delimitarea de Ordine călugărești, subzistând totuși toate tendințele care se manifestă în Occident.

Creștinismul latin ajunge la definirea unor școli spirituale care se manifestă ca o interdependență între autorii spirituali și la propunerea unor soluții omogene față de ascetica și mistica propusă. Aceste școli spirituale, pe baza aceleași cunoașteri experimentale, vor transpune în categoriile specifice limbajului fondatorilor lor unicul Adevăr. Astfel putem defini mai multe școli spirituale apusene spre deosebire de "spiritualitatea" răsăriteană nediferențiată în funcție de Părinții fondatori sau de o tendință anume.¹⁵

Școala benedictină, fondată de Sfântul Benedict (480-543) prin adaptarea Regulilor baziliene la practicile ascetice apusene, propune o spiritualitate liturgică; prin ziua și apoi prin anul liturgic ajungându-se la contemplarea misterului lui Dumnezeu, tendință prezentă evident în spiritualitatea răsăriteană. Școala dominicană, fondată de Sfântul Dominic (†1221), propune înțelegerea rațională a ceea ce este raționalizabil în credință, pentru a pleca apoi de la această bază spre contemplație, spre cunoașterea experimentală; Părinții Greci, prin operele lor, realizează exact același lucru. Școala franciscană, fondată de Sfântul Francisc de Assisi (1181-1226), propune detașarea afectivă față de lume prin virtutea votului sărăciei; retragerea din lume și tendința monastică este o altă caracteristică a creștinismului răsăritean. Identificarea iubirii ca mijloc de cunoaștere a lui Dumnezeu a fost realizată de școala carmelitană prin autori precum Sfânta Tereza de Avila (1515-1582), Sfântul Ioan al Crucii (1542-1591) sau Sfânta Tereza a Pruncului Isus (1873-1897), în timp ce ascultarea față de superiori și față de părintele spiritual prin care se manifestă Voința lui Dumnezeu o regăsim în spiritualitatea iezuită fondată de Sfântul Ignățiu de Loyola (†1556). În acest context, teologiile apusene și răsăritene nu sunt diferite ci doar complementare, teologia catafatică și apofatică fiind căi complementare prin

¹⁴ Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, pp. 17-18.

¹⁵ ALBINO DEL'BG, *Ascetica e mistica*, Edizioni il Messagerio di S. Antonio, Padova 1954, pp. 23-24.

care creștinismul încearcă să explice misterul lui Dumnezeu: "Există o comuniune reciprocă între cunoașterea catafatică și apofatică, apofaticul fiind în parte cunoscut prin catafatic și catafaticul fiind mai bine cunoscut prin apofatic. Apofaticul nu e cu totul neștiut, iar catafaticul nu e nici el cu totul înțeles având ca origine apofaticul absolut. Cele cauzate le cunoaștem din legile lor, din dependența lor. Dar legile sau dependența lor presupun o existență necauzată, independentă, absolută. Dar necauzabilitatea, independența, caracterul ei absolut (dezlegat de orice dependență), rămâne o mare taină pentru noi."¹⁶

Dumnezeu este transcendent, de aceea mai întâi de a defini un anume tip de teologie, se impune *a priori* experiența transcendentă, o experiență care devine o cunoaștere în act însă care survine dincolo de orice concept, o "participare" la obiectul care se descoperă mai presus de orice gândire.¹⁷ A vorbi despre Dumnezeu înseamnă a traduce în termeni teologici comuniunea personală cu Dumnezeu, a relata conținutul acesteia. Răsăritul tinde tocmai spre această dimensiune a teologiei și invită la "trăirea" misterului, fapt pentru care nu subliniază cunoașterea rațională, prin tratate sistematice. Aceasta nu înseamnă că sistematizarea și prezentarea științifică a teologiei este străină Orientului creștin, mai ales că aici se realizează definirea conceptuală a creștinismului în funcție de limbajul cultural al ambientului în care creștinismul apare și se dezvoltă, definire care se realizează în timpul primelor opt Concilii Ecumenice. Paul Evdokimov afirmă că Sfinții Părinți cunoșteau în mod admirabil cultura vremii lor și se serveau cu toată dezinvoltura de aparatul tehnic al gândirii filosofice și științifice, dar nu se opreau niciodată la teologia conceptelor, ci aspirau la "cunoașterea care devine iubire", după o teologie energetică și dinamică.¹⁸

Datorită transcendenței lui Dumnezeu teologia răsăriteană subliniază caracterul apofatic, negând orice definiție umană care tinde spre antropomorfizare conceptuală. Dumnezeu este incomparabil și nici un nume nu îl poate defini în mod real: "Numele Său este mai presus de orice nume"¹⁹, putând fi definit doar ceea ce este "în jurul lui Dumnezeu". Teologia catafatică, pozitivă, simbolică, se aplică numai atributelor revelate, manifestărilor lui Dumnezeu în lume, astfel încât "Dumnezeul logic" devine un fel de idol fabricat de mintea umană în timp ce în jurul adâncului abisal al lui Dumnezeu se află conturat un cerc al tăcerii.²⁰

¹⁶ Dumitru ST@NILOAE, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p.9.

¹⁷ Paul EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁹ Fil. 2,9.

²⁰ Paul EVDOKIMOV, *op.cit.*, pp. 25-26.

TRANSCENDENȚA ÎN TEOLOGIA RĂSĂRITEANĂ

Prin Isus Hristos, "chipul Dumnezeuului celui nevăzut"²¹ teologia își dobândește dreptul de transpunere a lui Dumnezeu în categoriile lumii cognoscibile empiric.²² Apofatismul ca tendință a teologiei răsăritene este atenuat de simbolismul liturgic și de spiritualitatea iconică care se argumentează pe evenimentul Întrupării.

Teologia creștină se prezintă astfel ca un amplu sistem de afirmații care explică Revelația omului, celui căruia îi este de altfel destinată această Revelație. Tendințele manifestate în tradițiile apusene sau răsăritene nu trebuiesc privite ca teologii separate, ci doar ca formulări complementare ale unicului Adevăr care este îmbrăcat în mister – prețul pe care îl plătește Dumnezeu pentru a rămâne Dumnezeu.

În acest context, teologia răsăriteană, concretizată prin operele marelui teolog ortodox Dumitru Stăniloae, descoperă similitudinea dintre teologia transcendentă rahneriană și teologia tradițională spațului greco-bizantin. Karl Rahner este citat din abundență în cele mai profunde lucrări teologice ale lui Stăniloae, o lectură atentă arătând că de fapt așa zisele diferențe dogmatice nu sunt decât abordări din puncte de plecare diferite ale acelorași problematici. Nu există divergențe reale ci doar aspecte diferite și metode diverse de a ajunge la Adevăr. Karl Rahner devine astfel o punte de legătură între teologia catolică de după Conciliul Ecumenic Vatican II și teologia Bisericii Ortodoxe Române, în același timp un posibil pas înspre refacerea comuniunii Bisericii.

²¹ Col. 1,15.

²² SCHÖNBORN Christoph, *op.cit.*, p.12.

INTERPRETAZIONE STORICO – SPIRITUALE DELLA «VITA DI MOSÈ» DI GREGORIO DI NISSA

IOAN ARIEȘAN

REZUMAT. *Interpretare istorico-spirituală a «Vieții lui Moise» de Grigore de Nissa.* Așa cum susține marele teolog francez Daniélou, exegeza Sfinților Părinți ai Bisericii se fundamentează pe două origini cu totul diferite: cea dintâi este un fapt cultural elen care este în același timp religios și literal, cea de-a doua este convingerea existențială cu privire la corespondența existentă între realitățile istorice în diferite momente ale epocii creștine. Dacă viziunea alegorică elenă este transmisă Sfinților Părinți mai ales prin opera lui Filon de Alexandria, cealaltă viziune, cea istorico-tipologică, are fundamentul său în unitatea celor două Testamente ale Bibliei, deja afirmată în mod clar în scrierile neotestamentare. De fapt convingerea că viața lui Hristos nu epuizează realitatea Noii Alianțe, care urmează să se manifeste în Biserică, corpul lui Hristos, și în fiecare membru al ei, fundamentează și posibilitatea unei tipologiei ecleziale ce se va exprima pe de o parte ca tipologie sacramentală, iar pe de altă parte ca tipologie individuală. Iar aceasta din urmă va fi viața interioară a creștinului care apare prefigurată în Vechiul Testament.

1. LA «VITA DI MOSÈ»

1.1. Il contesto

Per poterne apprezzare adeguatamente il significato, occorre tenere presente che quest'opera nasce in un contesto fortemente polemico a causa dei contrasti tra allegoristi e letteralisti. Infatti, l'interpretazione tipologica della Sacra Scrittura, già adottata fin dai primi tempi della vita della Chiesa¹, che si prefiggeva di ritrovare nei libri dell'Antico Testamento anticipazioni simboliche ("typoi") di fatti e figure del Nuovo, era stata dilatata ed anche complicata mediante l'apporto di altri tipi di interpretazione allegorica, soprattutto, come già accennato, quella di Filone. Questo giudeo ellenizzato, aveva interpretato vasti passi dell'Antico Testamento in chiave allegorica, ricavandone significati di carattere cosmologico, antropologico e morale, in armonia con le concezioni delle più autorevoli filosofie greche.

¹ Il primo esempio di questo tipo d'interpretazione dell'Antico Testamento ci è fornito da Paolo in *Gal. 4, 22ss*, dove i figli di Agar e Sara sono i "typoi" dei giudei e dei cristiani.

Questa prassi interpretativa, diffusasi largamente in ambito alessandrino, suscitò una forte reazione soprattutto in ambiente siriano, dove si affermò progressivamente, per contrasto, l'esigenza di una lettura più fedele alla "lettera" dell'Antico Testamento².

Gregorio di Nissa, come pure il fratello Basilio, risentì profondamente di questo clima polemico e inizialmente sembrò allinearsi su una posizione "letteralista"; ad esempio, nell'opera giovanile scritta a sostegno dell'"Hexaemeron" basiliano, Gregorio dichiara di avere interpretato alla lettera il racconto biblico della creazione e mette in guardia contro la confusione che può provocare nell'interpretazione del testo l'uso dell'allegoria³. In seguito però si distaccò da questa interpretazione, per aderire ad una ratio ermeneutica del testo prevalentemente allegorizzante. Fu spinto in tale direzione dal profondo attaccamento per Origene e per Filone; dal desiderio di approfondimento della pagina sacra, che non poteva arenarsi nelle secche della superficialità, come tale gli appariva, del solo senso storico; dall'utilizzazione del testo per finalità prevalentemente spirituali, che perciò traevano alimento soprattutto da un'interpretazione "spirituale"⁴.

1.2. Il motivo e lo scopo

Come appare dal prologo, Gregorio scrisse la «*Vita di Mosè*» per venire incontro alla richiesta di un ignoto corrispondente che gli aveva chiesto consigli relativi alla vita perfetta (I, 2). Piuttosto che scrivere un trattato di carattere teorico, Gregorio preferì esaudire la richiesta proponendo Mosè come modello di vita secondo virtù che gradualmente s'innalza fino all'estremo limite della perfezione conseguibile da parte dell'uomo. Già altre volte Gregorio aveva avuto occasione di trattare della perfezione cristiana, identificata nella vita secondo virtù, in modo più o meno sistematico⁵ e già altre volte, in contesti diversi, aveva indicato Mosè come modello, descrivendo sommariamente i fatti della sua vita come vari momenti dell'"iter" verso la perfezione. Perciò nella «*Vita di Mosè*» non ha dovuto fare altro che sviluppare in modo sistematico quegli abbozzi precedenti, assumendoli ad argomento dell'intera opera.

² Per maggiori dettagli su questo punto cfr. M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Roma 1981, pp. 53ss.

³ Cfr. PG 44, 81. 124; cfr. anche M. ALEXANDRE, *La théorie de l'exégèse dans le "De ominis opificio" et l'"In Hexaemeron"*, in M. HARL, *Op. cit.*, pp. 87-110ss; questo autore ha ridimensionato il letteralismo del giovane Gregorio, ma anche in tali limiti è evidente che l'esegesi del Nisseno si è spostata successivamente su posizioni ben più accentuatamente spiritualiste e perciò allegorizzanti.

⁴ Cfr. ORIGENE, *De principiis* IV 2-4, dove è teorizzata una triplice divisione di sensi scritturistici: letterale, morale, spirituale.

⁵ Per esempio in *De perfectione Christiana*, o nel *De instituto Christiano*.

Chi sia il richiedente a cui Gregorio si riferisce solo in modo generico (I, 1; II, 319) non sappiamo. Daniélou ha sostenuto trattarsi di un monaco⁶; Heine preferisce scorgere la figura di un prete o di un aspirante al presbiterato, in virtù dell'ampio spazio che nell'opera Gregorio dedica alla presentazione ed esaltazione della dignità del sacerdozio (ad ex. II, 130. 160. 284ss)⁷. È fuor di dubbio comunque, visto il tema trattato, che questo scritto era rivolto ad ambienti ristretti e selezionati della società cristiana del tempo, ed è facilmente ipotizzabile che proprio in ambiente monastico la «*Vita di Mosè*» abbia avuto la sua maggiore diffusione.

1. 3. La struttura dell'opera

I) *Mosè nel pensiero patristico*

La persona e l'opera di Mosè occupano un posto considerevole nel pensiero patristico. «I testi dei padri dedicati a Mosè sono innumerevoli e possono essere ricondotti tutti a due modi di interpretazione. Nel primo modo, che può essere chiamato "aggadico" o "parenetico", sono proposte per i cristiani le virtù di Mosè nel loro senso letterale; nel secondo modo, che è il modo "tipologico", Mosè è invece considerato figura di Cristo, con la conseguenza che gli avvenimenti della sua vita diventano altrettante figure degli avvenimenti della redenzione»⁸. Gregorio di Nissa concentra nella sua opera questa duplice esegesi della figura di Mosè.

II) *Divisione dell'opera*

L'autore divide il suo lavoro in due grandi sezioni⁹. Dopo un ampio prologo, in cui si anticipa il tema dominante che sarà poi ampiamente sviluppato, cioè quello dell'"*epéktasis*", una prima parte dell'opera (breve, circa un quinto dell'ampiezza complessiva) è dedicata alla esposizione pura e semplice dei fatti della vita di Mosè, così come raccontano l'"*Esodo*" e i "*Numeri*", in ordine sostanzialmente cronologico dalla nascita alla morte.

⁶ Cfr. J. DANIELOU, *La vie de Moïse ou trait, de la perfection en matière de vertu*, in «Sources Chrétiennes», I bis (1975), p. 2.

⁷ Cfr. R. E. HEINE, *Perfection in the virtuous life. A study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's "De Vita Moysis"*, The Philadelphia Patristic Foundation 1975.

⁸ J. DANIELOU, *Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse*, in «Moïse l'homme de l'Alliance», Paris 1954, p. 267.

⁹ Alcuni manoscritti distinguono le due parti come due libri; ma la grande disparità di estensione tra l'uno e l'altro indurrebbe a pensare ad un'opera originariamente unitare e solo successivamente ripartita in due libri.

Questa prima sezione riguarda il metodo aggadico di accostarsi alla figura di Mosè da parte del Nisseno e Gregorio designa questa parte con il nome di "*historia*".

La seconda parte, molto più vasta, riprende questi fatti in modo sistematico, dandone un'interpretazione di tipo allegorico, al fine di presentarli come momenti diversi e fra loro connessi dell'"*iter*" spirituale di Mosè, modello e simbolo del cristiano perfetto. Questa seconda sezione, designata più tecnicamente da Gregorio con il termine "*theoria*", riguarda chiaramente il suo metodo tipologico.

Punto di partenza della "*theoria*" è la profonda convinzione di fede che la Scrittura offra in poche parole un abisso infinito di significati, e che la Parola di Dio, come la manna del deserto, sia un pane non proveniente dalla terra che cambia la sua capacità nutritiva secondo le diverse disposizioni di coloro che lo mangiano (II, 140). Per potersi nutrire però di questo pane bisogna avere un atteggiamento di ricerca diverso da quello del Faraone, che pensa sia degno di attenzione solo ciò che è naturale e carnale (II, 35).

Il superamento della lettera s'impone d'altra parte per una serie di motivi, che ritroveremo applicati praticamente più avanti, nell'esame dei diversi criteri ermeneutici:

- per evitare di attribuire alla Scrittura l'incitamento a compiere un'azione immorale (omicidio, appropriazione indebita o furto etc.);
- per vincere il disaccordo tra "*historia*" e ragione;
- per eliminare l'incompatibilità di alcune espressioni con il concetto di Dio e capirle perciò in modo conforme alla dignità di Dio;
- per cogliere in ogni espressione qualcosa di "*utile*" e inerente al "*fine*" perseguito dall'esegeta.

2: I CONTENUTI DELL'ESEGESI

2.1. Dimensione genericamente antropologica

La tradizione esegetica alessandrina, sulla traccia di Origene, distingueva vari tipi di interpretazione spirituale dell'Antico Testamento, e accanto alla più tradizionale interpretazione comunitaria, che ravvisava nella Scrittura veterotestamentaria i "*typoi*" di figure e fatti del Nuovo, valorizzava anche un'interpretazione di tipo individuale, che leggeva gli stessi testi in funzione del rapporto tra il Logos e l'anima dell'uomo. È il tipo d'interpretazione che Gregorio predilige nel nostro scritto, come del resto nelle altre opere, in quanto la figura di Mosè gli serve come simbolo dell'uomo che aspira alla perfezione. A tal fine egli si è largamente ispirato a Filone¹⁰, adottando perciò

¹⁰ Cfr. soprattutto l'opera filoniana *Questiones in Exodum*, dove i fatti della vita di Mosè sono appunto presentati come simboli dell'itinerario dell'anima a Dio; ma anche altre opere: si veda ad esempio la simbologia tenebre - trascendenza divina (II, 163), derivata da *De posteritate Caini* 14ss.

un'esegesi non specificatamente cristiana. Ma anche in passi importanti in cui Gregorio non dipende direttamente da Filone, l'interpretazione del testo biblico è di carattere spirituale in senso generico, come lo è ad esempio tutto l'inizio della seconda parte dell'opera: la nascita di Mosè rappresenta la nascita spirituale dell'uomo che per libera scelta può volgersi alla virtù o al vizio (II, 3); i genitori di Mosè rappresentano le buone disposizioni d'animo (II, 4); il fiume cui il bambino viene abbandonato rappresenta la vita (II, 6), la cassa in cui viene deposto rappresenta l'educazione (II, 7) e così via.

2.2. Dimensione propriamente cristiana

Ma accanto a questa componente genericamente spiritualista, la presenza dell'altra componente specificamente cristiana è continua. Gregorio attinge a piene mani a quella tradizione ricchissima di dettagli che, fin dall'inizio, interpretava l'"Esodo" come "typos" della liberazione dal peccato e dal male operata da Cristo¹¹ nei confronti della sua chiesa, e la adatta alle finalità del suo discorso con grande libertà¹². Vediamo alcuni esempi.

Gregorio assume il dato che vedeva nel passaggio del Mar Rosso il "typos" del battesimo (II, 122ss), ma lo tinge di una colorazione tipicamente ascetica: gli Egiziani travolti dalle acque simboleggiano le passioni che il battezzato deve vincere completamente per rinascere a vita nuova (II, 125ss); così pure la tipologia che interpretava la figura di Mosè che durante la battaglia tiene le braccia alzate (*Es.* 17, 11ss) come "typos" di Cristo crocifisso, viene ripresa e fusa con quella che scorgeva in Mosè il "typos" della Legge, dando così all'episodio un'interpretazione elaborata: Mosè con le braccia alzate è simbolo dell'interpretazione spirituale, cioè cristiana, della Legge Mosaica, mentre con le braccia abbassate ne simboleggia l'interpretazione letterale, cioè giudaica, spiegando così come Cristo abbia dato la chiave per intendere spiritualmente la Legge ravvisandovi il "typos" della croce (II, 149ss).

2.3. Dimensione cristologica

La dimensione cristologica dell'esegesi di Gregorio va molto oltre gli elementi tradizionali. Esempio a tal riguardo è l'interpretazione della tenda celeste che viene mostrata a Mosè sul Sinai e della tenda materiale che su

¹¹ Questo sulla base delle simbologie fondamentali: Israeliti-chiesa; Mosè-Cristo; Faraone ed Egitto-diavolo e regno del peccato e della morte. Per la documentazione e i dettagli cfr. J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris 1950, pp. 131ss.

¹² Mentre la tipologia tradizionale aveva carattere comunitario, l'interesse prevalente di Gregorio è per l'anima individuale. In tale direzione segue le orme di Origene, che nelle *Omèlie sull'Esodo* spesso affianca interpretazione comunitaria e individuale.

quel modello Mosè fa costruire (Es. 26): in quanto l'una increata e l'altra creata esse simboleggiano le due nature di Cristo, divina e umana (II, 174)¹³. I vari fili di cui è intessuto il velo, la carne di Cristo, della tenda terrestre sono figura dei quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco) che compongono la realtà materiale (II, 178)¹⁴. Oppure, per fare un altro esempio: il rovetto ardente di (Es. 3, 1ss) era stato tradizionalmente interpretato come epifania del Logos divino¹⁵; Gregorio puntualizza questa epifania nell'incarnazione, fondando la sua interpretazione sul fatto che il cespuglio ardeva sulla terra, significativo della luce divina che si è abbassata fino a noi, e legge nel fatto che il rovetto ardente non si consumava il simbolo della maternità verginale di Maria (II, 20ss). Una elaborata e originale interpretazione cristologica viene data da Gregorio nelle tavole della Legge, prima spezzate e poi reintegrate: le tavole originariamente date a Mosè simboleggiavano la natura umana nel suo stato di integrità prima del peccato di Adamo ed Eva; il loro spezzarsi simboleggia appunto il peccato e lo stato in cui questo ha ridotto l'umanità. Mosè, che per ordine di Dio fa le nuove tavole utilizzando la pietra, cioè un materiale terrestre, è "*typos*" di Cristo che assume la nostra natura terrestre e la reintegra nella primitiva condizione (II, 215-216). Per altre interpretazioni del Cristo incarnato è interessante vedere II, 27-30, la mano del legislatore che messa nel seno assume un colore contro natura; II, 139-140, il pane non coltivato disceso dal cielo; II, 183, la "*pelle tinta di rosso*"-il sangue e il "*crine bene intessuto*"-la morte redentrice; II, 273, la passione di Colui che ha accettato di patire per noi.

2.4. Dimensione ecclesiale

Anche la dimensione ecclesiale è sottolineata più di quanto ci si potrebbe aspettare in un'opera che ha come oggetto l'ascesi individuale del cristiano. La fiducia che il popolo ha in Dio e in Mosè, suo servo, simboleggia per Gregorio l'obbedienza che il battezzato deve a coloro che, in forza del sacerdozio, si occupano delle cose sacre (II, 130). Il fatto che solo Mosè salga sul monte indica la delega mediatrice tra Dio e il popolo, e viene a simboleggiare la condizione dei laici nella chiesa, che non cercano di penetrare l'intelligenza dei misteri divini, e si affidano a quanto viene insegnato loro dai membri del clero (II, 160). A proposito della sedizione di Core e compagni e della miracolosa fioritura del bastone di Aronne, la dignità del clero è fortemente rilevata (I, 283-284), e parallelamente è ben rappresentata

¹³ Gregorio si fonda per questa interpretazione su *Giov.* 1, 14.

¹⁴ Questo passo indica quanto profondamente Gregorio abbia incorporato nella sua esegesi spunti filoniani, trasferendoli in prospettiva cristologica.

¹⁵ Per la documentazione in proposito confronta J. DANIELOU, in «Sources Chrésiennes», 1 bis (1975), p. 37.

la polemica contro i sacerdoti indegni e ambiziosi (II, 283. 286). In Origene questa funzione mediatrice della gerarchia tra il cristiano e Dio è molto meno rilevante¹⁶; in Gregorio questa forte accentuazione non si giustifica tanto per il fatto che lui stesso è vescovo, quanto per il progressivo affermarsi dell'autorità clericale, che nella chiesa di quei tempi relegava i laici ad un ruolo meramente recettivo e passivo.

3: LA DOTTRINA SPIRITUALE

3.1. Il tema dell'EPEKTASIS

Daniélou, che più e meglio di ogni altro ha studiato la dottrina spirituale di Gregorio, individua nella «*Vita di Mosè*» tre vie, indicative del cammino dell'uomo verso la perfezione. La prima via è quella della "purificazione", che comporta il duplice momento della separazione dalle illusioni e dagli errori del mondo, e della illuminazione circa la giusta direzione da imprimere alla nostra vita; questa è la via simboleggiata soprattutto dalla teofania del roveto ardente (II, 19ss). La seconda consiste nella rinuncia ai valori mondani, simboleggiata dalla marcia nel deserto. La terza è quella dell'esperienza mistica che porta all'unione con Dio, ritrovabile nell'esperienza del monte Sinai (II, 162ss)¹⁷. Ma poiché la "natura divina è infinita e illimitata", e chi persegue "la vera virtù non partecipa di altro se non di Dio" il quale è la "perfetta virtù ... e questo bene non ammette limite", allora si dà che "necessariamente anche il desiderio di cercare di parteciparne, tendendo all'infinito, non può mai trovare riposo" (I, 7). Gregorio precisa cioè che quando parla di perfezione non intende la perfezione assoluta, ma quella che è dato all'uomo di raggiungere; è il tema che viene definito solitamente dell'"*epektasis*"¹⁸, cioè l'affermazione che il tendere, il progredire dell'anima a Dio è senza fine e non conosce soste. Per quanto l'uomo possa crescere nella conoscenza e nell'esperienza di Dio, non potrà mai esaurirle ed è perciò destinato a progredire in esse senza fine: forse proprio in questo tendere a un bene sempre più grande consiste la perfezione della natura umana (I, 10).

Nella libera determinazione dell'uomo di fronte alla scelta tra il bene e il male avviene la nascita spirituale, che, al contrario di quella corporea, lascia libera l'anima nel decidere tra due opposti orientamenti: l'amore per i beni

¹⁶ Infatti in Origene è rilevata piuttosto la distinzione dei cristiani in semplici e perfetti, indipendentemente dalla loro dignità ecclesiastica. Invece Gregorio non ha avuto cura questa distinzione.

¹⁷ Cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, pp. 17 ss.

¹⁸ Si è derivato questo termine da *epektein menos* di Fil. 3, 13, un passo che ricorre sistematicamente quando Gregorio introduce questo tema.

materiali e l'illusorietà del mondo la spingono al vizio, l'amore di Dio la spinge alla virtù (II, 1-6). Ambedue i movimenti che ne derivano sono senza fine: uno è quello illusorio che ci spinge verso il "basso", trascinati dalle "affezioni terrene" (II, 224), in un progresso che è soltanto apparenza, come quando un uomo tenta di scalare una duna sabbiosa (II, 244); l'altro è quello che realmente fa progredire l'anima "che supera continuamente sé stessa nell'ascesa, tesa in avanti ... per il desiderio dei beni celesti, ... sempre più in alto nel suo volo" (II, 225), perché fondato sulla stabilità del bene (II, 244).

4: LA TECNICA ESEGETICA

4.1. I principi ermeneutici

4.1.1. Criterio dell'OPHÉLEIA

In un fondamentale passo dell'introduzione alle "Omelie sul Cantico" Gregorio rifiuta l'eccessivo letteralismo nell'interpretazione della Sacra Scrittura a favore del criterio dell'"ophéleia" (*utilità*): «tanti passi -egli osserva- interpretati soltanto secondo la lettera, non possono arrecare al lettore o ascoltatore alcuna "utilità" per la vita spirituale. A tal fine si rivela più "utile" l'interpretazione allegorica»¹⁹. Nella «Vita di Mosè» non c'è un passo di carattere teorico altrettanto esplicito, ma il criterio che guida la lettura gregoriana dei fatti di Mosè è esattamente lo stesso: «È tempo ora di applicare i fatti della vita (di Mosè) che abbiamo ricordato, allo scopo prefisso al nostro discorso, così che da quanto abbiamo detto ci venga un "utile" contributo per la vita secondo virtù» (I, 77). Oppure in un altro passo: «Se infatti passiamo all'interpretazione allegorica del fatto storico, nulla di esso troveremo "inutile" al nostro scopo» (II, 43). E fino alle ultime pagine del libro viene mantenuta viva l'attenzione a questo criterio basilare: «Mi sembra che il racconto proponga agli uomini un simbolo "utile" all'anima, che ci insegna ...» (II, 301). Nell'intenzione di Gregorio è tutta l'esposizione spirituale della vita di Mosè che riesce "utile" a fornire insegnamenti per la vita secondo virtù: la nascita di Mosè è "utile" in quanto simbolo della nascita spirituale dell'uomo alla virtù grazie ad una libera scelta (II, 1ss); il serpente di bronzo è "utile" in quanto simbolo della passione di Cristo (II, 269ss) e l'esemplificazione si potrebbe estendere a tutta la seconda parte dell'opera. Un caso un po' eccezionale è l'episodio di Mosè che, distrutto il vitello d'oro, ordina ai leviti di girare per il campo passando a fil di spada chiunque incontrassero, fratello, amico o parente (Ex. 32, 25ss). L'"utilità" che si può trarre da ciò è che, in

¹⁹ Cfr. PG 44, 81. 124.

caso di una colpa collettiva seguita dalla punizione divina soltanto di alcuni peccatori, si deve intendere punita tutta la comunità che in tal modo viene ricondotta sulla retta via (II, 205-206). Ma questa considerazione, osserva Gregorio, deriva dal senso letterale del racconto (II, 207). Introduce così l'interpretazione spirituale del passo²⁰, traendo l'insegnamento che chi si volge a Dio deve eliminare le cattive abitudini che sono dentro di sé (II, 208). Come si vede in questo punto il criterio dell'"*ophéleia*" opera a due livelli di lettura: prima a seguito dell'interpretazione letterale e quindi a seguito dell'interpretazione allegorica dell'episodio²¹.

È innegabile che talvolta Gregorio trae insegnamento anche dalla semplice lettera del racconto biblico; nella prima parte della «*Vita di Mosè*», non mancano alcune brevi osservazioni in tal senso. Ad esempio, il ricordo dei malesseri provocati dall'ingordigia con cui gli Israeliti avevano divorato le quaglie (*Num.* 11, 31ss) gli ispira un richiamo alla temperanza (I, 64); il miracolo è operato dal bastone di Aronne a *Num.* 17, 16ss deve persuadere gli uomini che la grazia del sacerdozio è concessa da Dio soltanto a chi ne è degno (I, 70); il racconto di Mosè che dopo i lunghi anni di meditazione nel deserto parla agli Israeliti e li convince a rivendicare la loro libertà, insegna che non si deve presumere di parlare in pubblico senza una lunga preparazione (II, 55); la fornicazione degli Israeliti con le donne moabite e la punizione inflitta ad uno di loro (*Num.* 25, 1ss) ci insegnano che la concupiscenza è la più forte fra le passioni che insidiano il cuore umano (II, 301). Ma di regola egli deriva l'utilità dal senso spirituale del testo sacro, quello cui si giunge per mezzo dell'interpretazione allegorica.

4.1.2. Criterio dell'*AKOLOUTHIA*

Quello dell'"*akolouthia*" ("*interpretazione organica e coerente*") è un articolo fondamentale per la comprensione di Gregorio. «La parola "*akolouthia*" o l'aggettivo *akolouthòs* ritornano spessissimo sotto la penna di Gregorio, quando si tratta di precisare lo scopo che il dottore nisseno

²⁰ Fondata sul duplice significato, positivo e negativo, che possono assumere i termini fratello, amico, parente. Su questo procedimento ermeneutico torneremo più avanti.

²¹ Proprio tenendo presente questo criterio dell'"*utilità*" possiamo spiegarci una curiosa caratteristica che balza evidente ad una prima lettura della «*Vita di Mosè*»: l'alternarsi di concetti molto elevati e di non immediata intelligenza (si vedano ad esempio alcuni dei temi maggiori della dottrina spirituale di Gregorio, quali l'*epektasis*, l'infinità e l'incomprensibilità di Dio, il rapporto stato/moto nell'itinerario verso la perfezione etc.), con altri della più disarmante banalità, che proprio dal contrasto con i primi risultano in massima evidenza. Il fatto è che Gregorio vuole appunto che il suo discorso riesca sempre "*utile*" al lettore e non va troppo per il sottile circa la scelta degli argomenti da proporgli, probabilmente considerando che i suoi scritti circolavano soprattutto in ambienti monastici, dove il livello medio di cultura si situava piuttosto in basso.

persegue»²². Gregorio infatti normalmente rinuncia ad un'esegesi di tipo sistematico e preferisce invece assegnare alla sua interpretazione un "*fine*"²³ preciso, che deve tendere sempre al progresso morale degli uditori o lettori, interpretando il testo in modo "*organico e coerente*" in tutti i particolari: «Guardando alla coerenza dell'interpretazione, intendiamo che chiunque guarda a Dio e alla Legge si purifica uccidendo il male che gli è divenuto familiare» (II, 209). La necessità e la ricerca di questa coerenza sono più volte esplicitamente rilevate nella «*Vita di Mosè*». «Io credo che, a chi è iniziato all'interpretazione dei fatti storici, siano chiare da quanto abbiamo detto "*coerenza e consequenzialità*" del progresso secondo virtù, che il discorso dimostra seguendo fedelmente la "*connessione*" del simbolismo nascosto nei fatti storici» (II, 39). Oppure, in un altro brano altrettanto esplicito: «Di nuovo il racconto guida la nostra interpretazione in continua e "*coerente*" ascesa verso i vertici della virtù» (II, 152), seguito immediatamente dall'affermazione che «è preferibile adattare il concetto, secondo la "*coerenza e l'ordine*" del racconto, all'interpretazione spirituale» (II, 153).

4.1.3. Criterio dello SKOPÒS

Nel passo I, 77 ricorre il termine "*skopòs*" ("*fine*"), che insieme con *akolouthia* è un altro concetto base della teoria ermeneutica di Gregorio. Questo criterio appare chiaramente applicato nel testo, dove i principali episodi della vita di Mosè sono liberamente scelti e presentati²⁴ in funzione del "*fine*" ascetico che la sua opera si propone, manifestato fin dalle primissime pagine del libro: «È tempo ormai di accingerci allo "*scopo*" che ci siamo proposti ... di descriverti qual'è la vita perfetta ... (affinché) tu possa applicare alla tua vita personale il beneficio della mia parola ...» (I, 3). Proprio tenendo presente questo "*fine*", Gregorio afferma che non si deve sempre cercare una corrispondenza sistematica tra il senso letterale del racconto e la sua significazione spirituale, tanto che la discordanza su un dato parziale possa mettere in dubbio tutta l'interpretazione (II, 48). Gregorio dice questo in relazione all'obiezione che si potrebbe muovere a proposito della sua interpretazione di Aronne come simbolo dell'angelo custode, in quanto questa simbologia positiva sembra contrastare l'episodio del vitello d'oro, che vede Aronne partecipe del peccato del popolo (*Es.* 32, 1ss); ma questo episodio non incrina il valore della "*coerenza*" che esiste in tutto l'insieme della narrazione (II 52).

²² J. DANIELOU, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, in «Revue des Sciences Religieuses», 27 (1953), pp. 219-249; cfr. anche dello stesso autore, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 18ss.

²³ Vedi a questo proposito il criterio successivo.

²⁴ «Ma se per forza di cose qualcuno dei fatti storici viene a cadere al di fuori dell'ordine e della coerenza dell'interpretazione spirituale, lo ometteremo in quanto inutile e irrilevante al nostro scopo (II,50)».

4.1.5. Criterio della duplice significazione

Ma il Nisseno non si accontenta di questa spiegazione e introduce a sostegno della stessa simbologia un altro argomento fondamentale nell'interpretazione allegorica della Scrittura: le stesse realtà possono essere assunte come simboli di valenza opposta, in quanto i termini "*fratello*" e "*angelo*" sono suscettibili di significazione positiva e negativa (II, 52-53). La stessa considerazione è addotta a sorreggere l'interpretazione del difficile testo in cui Mosè ordina ai Leviti di uccidere fratelli, parenti e amici (Ex. 32, 25ss): in questo episodio i tre termini sono assunti in significazione negativa e simboleggiano l'inclinazione al peccato che è dentro di noi (II, 208-211). Lo stesso criterio, anche se non esplicitamente enunciato, è alla base dell'interpretazione positiva che Gregorio dà della trasformazione del bastone di Mosè in serpente (Ex.4, 2ss): il serpente tradizionalmente era considerato figura del diavolo, ma qui è figura di Cristo, dato che proprio Lui si era assimilato al serpente di bronzo innalzato da Mosè nel deserto, in (Giov. 3, 14 - II, 31-34). In tal senso Gregorio interpreta anche l'episodio di Mosè, che uccide l'egiziano il quale percuoteva l'ebreo (Ex. 2, 11ss), prima come simbolo di chi sente il richiamo sia della dottrina cristiana sia della cultura greca, successivamente come simbolo del contrasto dei sentimenti che ha luogo nel cuore di ogni uomo (II, 13-14). Le pelli tinte di rosso che adornano l'interno della Tenda possono essere assunte a simbolo sia della grazia dello Spirito che fiorisce solo nelle anime che sono morte al peccato, sia della modestia e del pudore; in quest'ultimo caso Gregorio lascia la scelta al lettore (II, 187).

4.1.6. Criterio del rapporto tra GENERALE e PARTICOLARE

Il particolare compreso nel generale: a II, 65 Gregorio enuncia un altro criterio ermeneutico di carattere generale, a proposito dell'interpretazione delle calamità che affliggono gli Egiziani per volere divino (Ex. 7, 14ss): bisogna comprendere in modo complessivo e globale il fine di questi prodigi dal punto di vista spirituale, e solo in un secondo tempo cercare, alla luce di tale interpretazione generale, il significato spirituale di singoli prodigi. In questo insegnamento di carattere generale, Gregorio legge il fatto che il Logos presenta in modo uguale, ad ogni uomo, la scelta tra il bene e il male, e gli uomini, diversamente gli uni dagli altri, optano a secondo delle loro disposizioni e valendosi della libertà di scelta accordata loro da Dio. Questo criterio generale, successivamente applicato ai singoli prodigi, spiega perché le calamità affliggessero solo gli Egiziani e lasciassero indenni gli Israeliti che vivevano frammischiati a quelli (II, 66ss).

Il particolare dà senso al generale: invece, a proposito dell'episodio in cui Mosè, avendo chiesto di vedere Dio faccia a faccia, viene esaudito solo parzialmente con la visione di Dio dalle spalle, (Ex. 33, 18ss) Gregorio adotta per l'interpretazione il criterio completamente opposto: si chiede cosa possa significare l'espressione "*spalle, dorso di Dio*", ed escludendo che possa essere

intesa in senso letterale, stante l'incorporeità di Dio, osserva che se questo particolare esige una spiegazione soltanto in senso spirituale, lo stesso deve valere per l'intero episodio. Ciò che è stato giudicato vero per una parte, deve essere necessariamente vero anche per il tutto (II, 223). I due criteri sono antitetici tra loro, ma li associa il comune denominatore della coerenza interna ("*akolouthia*"), che come abbiamo visto rappresenta un cardine dell'ermeneutica di Gregorio.

4.2. I procedimenti interpretativi

4.2.1. La Scrittura interpreta la Scrittura

Venendo dai principi metodologici ai procedimenti interpretativi più caratteristici adoperati da Gregorio, notiamo anzitutto qualche particolarità nell'uso del criterio di interpretare la Scrittura per mezzo della Scrittura. Già conosciuto da Giustino e Ireneo²⁵, questo criterio, che faceva emergere il senso spirituale di un passo biblico dal raffronto con uno o più altri passi che in qualche modo vi risultassero connessi, era stato molto dilatato e valorizzato da Origene. Gregorio ne fa un uso molto misurato negli scritti più specificamente esegetici, e addirittura molto scarso nella «*Vita di Mosè*», forse in considerazione del fatto che si trattava di un'opera non propriamente esegetica. Egli vi fa ricorso la dove propone un'interpretazione allegorica di evidenza non immediata rispetto al fatto storico di base, e proprio questo rende l'applicazione del criterio un po' forzata. Così per esempio il prodigio per cui, a comando di Dio, la mano destra che Mosè mette in seno prima si copre di lebbra e poi viene risanata (Ex. 4, 6ss), è interpretata come simbolo dell'incarnazione di Cristo grazie al sofisticato collegamento con (Sal. 76, 11) che parla dell'alterazione della destra dell'Altissimo, con (Giov. 11, 18) dov'è detto che l'Unigenito è nel seno del Padre, e sulla base del tradizionale appellativo di Cristo come braccio, mano di Dio (II, 32-33). Il suono di trombe che accompagna l'ascesa di Mosè sul monte Sinai (Ex. 19, 16ss) simboleggia l'ammirabile armonia dell'universo che rivela la grandezza di Dio²⁶, grazie al collegamento con (Sal.

²⁵ Si tratta di un criterio molto tradizionale, praticato sia dai maestri giudaici nell'interpretazione dell'Antico Testamento, sia dai grammatici greci nell'interpretazione di Omero e di altri autori.

²⁶ Precedentemente Gregorio aveva dato del suono di tromba un'interpretazione del tutto diversa, fondata sul fatto che il suono diventava sempre più forte a mano a mano che Mosè si avvicinava alla cima del monte: il suono inizialmente più debole simboleggia l'annuncio della incarnazione del Logos dato dalla Legge e dai profeti, mentre il suono più forte simboleggia la predicazione del Vangelo (II, 158-159). Il fatto di avere due interpretazioni allegoriche di un medesimo passo a breve distanza una dall'altra non significa però che una debba essere considerata esclusiva dell'altra: è infatti tipico dell'interpretazione spirituale di Origene, ad esempio, l'accumulo di più sensi spirituali per uno stesso passo scritturistico, non soltanto nel senso che si aggiungono l'un all'altra interpretazioni spirituali di tipo diverso (ad esempio tipologica e psicologica), ma anche, come visto appena sopra, nel senso che a volte l'esegeta propone due o più diverse interpretazioni dello stesso tipo (cfr. il *criterio della duplice significazione*).

19, 2)²⁷ e con (*Sir.* 46, 17)²⁸ (II, 168).

4.2.2. Criterio dell'"APORIA LETTERALE"

Uno dei procedimenti più discutibili dell'esegesi allegorica, che suscitava in modo particolare l'opposizione antiochena, è quello di ravvisare nella lettera del testo sacro qualche difficoltà, vera o presunta, e servirsene per respingere l'interpretazione letterale e passare immediatamente a quella spirituale. Questo criterio è applicato più volte nella «*Vita di Mosè*». Abbiamo già ricordato come Gregorio, a proposito di (*Ex.* 33, 18ss), non accetti il significato letterale dell'espressione "*dorso, spalle di Dio*" e su questa base dia un'interpretazione solo spirituale di tutto l'episodio in cui Mosè chiede a Dio di poterlo vedere faccia a faccia (II, 221-223): la cavità della roccia entro cui si colloca Mosè è simbolo di Cristo, e vedere il dorso di Dio significa assumerlo come guida verso la salvezza e la perfezione (II, 240). I precetti che stabiliscono il modo in cui gli Israeliti debbono consumare l'agnello pasquale (*Ex.* 12, 8ss) non possono essere intesi alla lettera e ci indicano il modo con cui dobbiamo vivere in questa vita transitoria (II, 105-108)²⁹. Ma Gregorio va molto oltre quando, a proposito del comando dato da Mosè agli Israeliti di portare via dall'Egitto gli oggetti preziosi che si erano fatti prestare dagli Egiziani, considera immorale l'ordine³⁰; di conseguenza nega il significato storico dell'episodio (II, 113) e interpreta le suppellettili preziose degli Egiziani come il simbolo della cultura profana che può essere di aiuto ai cristiani per l'approfondimento della loro fede (II, 112-116). Lo stesso atteggiamento Gregorio lo assume nei confronti dell'episodio dell'uccisione dei primogeniti degli Egiziani (*Ex.* 11-12): inteso alla lettera l'episodio non può essere compatibile con la giustizia di Dio³¹, e l'insegnamento che ne ricava è la necessità di estirpare il male in noi al suo primo manifestarsi, senza permettergli di radicarsi (II, 91-93).

²⁷ «I cieli raccontano la gloria di Dio».

²⁸ «Il cielo dall'alto ha suonato la tromba».

²⁹ Spingeva in tal senso nel primo caso la presentazione dell'episodio in forma "*accentuatamente*" antropomorfa e perciò mitizzante, nel secondo il fatto che si trattava di un ordine, più facilmente trasportabile sul piano simbolico rispetto ad un vero e proprio accadimento storico.

³⁰ Tanto più che Mosè non aveva fatto altro che eseguire il comando di Dio stesso (*Ex.* 11, 2; 23, 35ss).

³¹ Cfr. II, 91-92: "... come si può sostenere per i fatti narrati un'interpretazione degna di Dio? ... Il figlio paga il fio della malvagità del padre? Dove la giustizia? Dove la pietà? Dove Ezechiele (*Ez.* 18, 20) che grida: "L'anima che pecca, essa morirà" e "Non sarà responsabile il figlio del peccato del padre"? Ma come la storia può contrastare con la ragione? Non sarà allora più logico, guardando all'interpretazione spirituale, ... credere che il legislatore, per mezzo di ciò che viene detto, ci abbia dato un insegnamento?"

4.3. Assenza di criteri tipicamente alessandrini

Abbiamo sopra accennato come al tempo di Gregorio fosse già in pieno svolgimento il movimento di reazione contro questo tipo di esegesi, in nome di un apprezzamento più letteralista del testo sacro, e come il giovane Gregorio avesse inizialmente seguito l'indirizzo letteralista, convertendosi successivamente, dati i suoi interessi verso argomenti di spiritualità, al verbo allegorista. È probabile che sia dovuto a questa reazione in atto, il fatto che la sua esegesi allegorista indulga poco ad alcuni procedimenti tipici della tradizione alessandrina, particolarmente criticati dagli antiocheni. Limitandoci alla «*Vita di Mosè*», notiamo come Gregorio non fondi mai la sua interpretazione dei fatti sull'etimologia dei nomi ebraici, come invece avevano fatto spessissimo sia Filone sia Origene; e non si coglie neppure un caso di simbologia numerica, anch'essa prediletta dagli alessandrini³². Anche l'aspetto più caratteristico della struttura della «*Vita di Mosè*», cioè la presenza di una dettagliata esposizione dei fatti prima della loro interpretazione spirituale, può probabilmente essere spiegata come attenzione dell'autore alla critica letteralista, quasi a rimarcare che, pur prediligendo l'interpretazione spirituale, egli non aveva inteso trascurarne la storicità.

³² Negli scritti esegetici di Gregorio sui *Salmi* e sul *Cantico* qui e lì compaiono interpretazioni che sfruttano l'etimologia di nomi ebraici, ma sono casi piuttosto rari se rapportati alla frequenza con cui ricorrono in Origene. Ancora meno si colgono simbologie numeriche.

OMUL RESPONSABIL ASUPRA VIETȚII UMANE

IOAN MITROFAN

RIASSUNTO. *L'uomo, responsabile della vita umana.* Il progresso scientifico attuale mette l'uomo davanti al dilemma se questo sviluppo non sfugge al controllo umano; pensiamo innanzitutto all'ingegneria genetica strettamente legata alla morale. Siamo in un ambito di frontiera tra la scienza ed il diritto, perchè le manipolazioni sul sesso, sulla sessualità e sulla procreazione creano dei problemi di questo tipo. Non a torto il Papa si chiede se in questo modo la vita può diventare "più umana", e se l'uomo continuerà ad essere uomo...

Siamo davanti ad un cambiamento che pone la sacralità della vita di fronte all'idolatria della scienza, in questo contesto la mentalità teista deve sostenere l'equilibrio (cf. GS.34). Se facciamo riferimento alla vita come dono di Dio, la responsabilità di ciascuno cresce, soprattutto quando essa pur non essendo manifesta, esiste; dunque dal momento del concepimento comincia la responsabilità dell'uomo (GS,17), che deve sostenere l' "essere" contro l' «l'aver».

Gli interventi sulla vita umana devono rispettare i principi della morale naturale e determinati criteri morali.

Prima di tutto si deve stabilire lo scopo dell'intervento sulla vita e la sua finalità, ciò permette di riconoscere l'orientamento positivo oppure negativo dell'atto in sé. Poi, sono importanti i mezzi utilizzati negli interventi e il numero di esperti che possono accedere ad essi affinché questi mezzi non diventino uno strumento nelle mani di pochi che potrebbero manipolarli. E' necessario il rispetto della dignità della persona e poi la previsione dei limiti fin dove si può arrivare con l'artificio utilizzato per/contro lo scopo fondamentale: la vita. Tutto sommato, l'articolo vuole sensibilizzare l'uomo che lo sviluppo della bioetica non deve essere un rischio per la vita ma un aiuto. La partecipazione della persona al progresso della scienza deve essere cosciente: colui che accetta l'esperimento deve conoscere il rischio; colui che fa l'esperimento deve interromperlo quando questo diventa rischioso; infine, ogni esperimento deve avere una prospettiva umana, nel campo bio-fisiologico ed anche in quello socio-culturale.

Fascinați de explozia dezvoltării și a schimbărilor operate de om în natura înconjurătoare și asupra structurii ființei sale globale (viață fizică și transmiterea acesteia, viață psihică sau socială) ne întrebăm adeseori dacă nu cumva această *dezvoltare* riscă să scape de sub controlul rațiunii umane, mai ales în acele sectoare intim legate de însăși izvoarele vieții.

Biologia, prin cercetările sale combinate cu cele ale altor științe, ne deschide un orizont nou în care, relativ la conservarea, dezvoltarea și mai ales generarea sa, responsabilitatea umană se lărgeste enorm. Poate că *genetica* este un domeniu foarte sensibil de abordat mai ales pentru raportul său cu morala. Domeniile sale de investigare la nivel molecular, stabilirea diagnosticelor intrauterine în bolile genetice, "controlul" sexului, terapiile de transformare calitativă a individului sau operațiunile de inginerie genetică, atrag prin minuțiozitatea investigativă și corectivă o mare și nouă răspundere a specialiștilor din domeniu. Fascinația perspectivei nu poate numai să entuziasmeze ci, creează în același timp preocupare și temere, deoarece fiind vorba de unele sectoare complet noi, consecințele pe termen scurt sau de perspectivă nu pot fi întotdeauna previzibile și controlate. Toate aceste temeri ne dovedesc sensibilitatea față de valorile și cerințele omului pe care le pune în joc dezvoltarea geneticii. Este o oscilare între responsabilitate și orgoliu între teamă și căutare, dezvoltarea geneticii atrăgând astfel serioase probleme etice.

Asupra acestor perspective, Papa Ioan Paul al II-lea se întreabă dacă dezvoltarea tehnicii și a civilizației timpului nostru, în care domină tehnica ce se implică în dezvoltarea vieții morale și a eticii...face viața omului "mai umană",¹ și dacă omul devine mai om, mai matur și responsabil față de sine și față de alții. Omul acestor timpuri nu mai poate rămâne un spectator al propriei vieți ci într-un fel un artizan al lumii, în domenii din ce în ce mai intime, până la transformarea însăși a vieții umane, după criteriile specifice mentalității care îl inspiră.

Fără să vrem, readucem în discuție *mentalitatea laicistă*, care conduce la relativizarea raportului omului "stăpân pe soarta" sa cu Dumnezeu și, implicit la o nouă conduită morală. Nu suntem departe de "idolatrizarea" științei și tehnicii, în fața cărora sunt sacrificate oricare alte valori, rănind omul sau atentând la adevărata și deplina sa umanitate.

Alternativa de echilibru a *mentalității teiste*, îl menține pe om în concepția de creatură în fața lui Dumnezeu, planul Acestuia devenind norma de viață și orientarea omului în perspectiva istoriei. Știința și tehnica rămân în această alternativă doar în serviciul omului ca instrumente de umanizare a naturii și de preamărire a lui Dumnezeu, prin roadele planului său neasemuit (cf. GS, 34).

Rămânem însă preocupați în fața progresului geneticii care pare să ofere alternativa pro sau contra omului însuși, dezlănțuind astfel "drama existenței umane contemporane".² Câtă vreme omul secularist nu-și pune problema morală, socotindu-se maestru absolut al alegerilor sale, orizontul rămâne la nivelul valorilor materiale și pământești. Cu totul diferit este

¹ Ioan Paul al II-lea, PP, *Redemptor hominis*, n.15

² Tettamanzi, Dionigi, *Bioetica – Difendere le frontiere della vita*, Casale Monferatto, 1996, p. 85

receptată problema de către credincios, care concepe omul în legătura sa cu Dumnezeu Creatorul și scopul său final. În cheia acestei antropologii trebuie interpretată semnificația vieții umane, bazându-ne pe principiile morale care să-l facă pe om responsabil al propriei sale vieți.

Viața umană, pentru a putea fi considerată și protejată în epoca bioeticii ar trebui mai întâi definită. În lumina credinței ea este un *mare dar care ni l-a făcut Dumnezeu Creatorul*, de a fi "ființe vii" (Gen.2,7). Fiind un *dar*, acesta pretinde imediat și o responsabilitate, formulată de Dumnezeu astfel "Să nu ucizi" (Exod 20,13). În complexitatea sa viața are fructele ei de la care omul nu trebuie să se sustragă, pentru că acestea îl duc spre finalitatea sa: viața veșnică.

Viața specific umană se caracterizează prin componenta biologică a trupului, iar ca ființă spirituală prin viață psihică și spirituală, cu ajutorul căreia trăiește raportul transcendent cu Dumnezeu și viața sa divină, armonizând măreția și inestimabila valoare a vieții. Chemarea sa supranaturală ne ajută să realizăm și sensul relativ al vieții sale de pe pământ ca bărbat și femeie, o realitate premergătoare eternității care ne obligă însă la a-i asigura calitatea de viață umană. Această calitate presupune obligatoriu valoarea biologică a persoanei dar care nu poate să facă abstracție de alți factori fizici și să uite de dimensiunea spirituală, esențială pentru individ. Nu există viață umană fără valoare.

Mai trebuie precizat însă că, începutul vieții umane se realizează în embrion care posedă o individualitate somatică, unică și irepetabilă, încă de la concepție. Filosofia a încercat să trateze distinct "animarea" embrionului iar Magisteriul Bisericii lasă deschisă întrebarea asupra momentului infuzării sufletului spiritual, precizând însă că independent de răspuns, din punct de vedere moral este un păcat grav să-ți asumi riscul omicidului, prin decizia arbitrară asupra fructului concepției.

Pentru om *viața este un dar și o responsabilitate*. În ce constă însă această responsabilitate încercăm să spunem în rândurile ce urmează. Dumnezeu l-a creat pe om și l-a pus să stăpânească întreaga creatură (Gen.1, 26). Chipul și asemănarea lui Dumnezeu din om îl face pe acesta capabil să cunoască și să iubească pe Creator. Domnia omului se extinde însă și asupra însăși a vieții umane din moment ce Creatorul i-a spus "creșteți și vă înmulțiți..." (Gen.1, 28). Pe lângă prerogativele legate de lumea infraumană, iată că omul a primit o responsabilitate liberă asupra vieții sale însăși (GS, 17). Putem face însă o diferențiere între dominarea deplină asupra lumii materiale, dăruită de Dumnezeu și aspectul limitat, "uzufructuar" asupra propriei sale vieți a omului, lăsând evidentă preponderența lui *a fi* față de *a avea*. Acest aspect îl face pe om custodele umanizării vieții sale și nicidecum dispunătorul unei manipulări instrumentalizate a acesteia. Ca persoană omul are deci demnitatea de a fi și subordonarea absolută numai lui Dumnezeu. (GS, 24),

este scop în sine și nu mijloc, subordonat lui Dumnezeu și planului Său. Astfel omul devine ministru al Domnului, chemat să împlinească planul stabilit de Acesta, prin imperativul ascultării, care nu diminuează ci dă măreție omului. Criteriul exercitării acestui minister îl oferă *legea morală naturală* față de care omul trebuie să se arate inteligent și responsabil. Natura umană nu se reduce în acest sens doar la dinamismul biologic și fiziologic al omului ci cuprinde un tot corporal-spiritual.

Legea morală naturală devine, în măsura respectării ei protectoarea împotriva pericolelor subiectivismului și a relativismului, "Omul fiind cu adevărat om numai în măsura în care stăpânește propriile acțiuni și le apreciază valoarea, ca autor al progresului propriu și ... conformat naturii dată de Creator".³ *Intervenția asupra vieții umane* pretinde o anumite conduită pe care ne-o indică anumite *criterii morale*.

Este evident că participând la guvernarea lumii, omul poate interveni și trebuie să intervină și asupra vieții umane, ca ministru al lui Dumnezeu. Manipularea sau experimentarea asupra proceselor vieții umane ni se deschide spre analiză. Desigur nu trebuie să dăm acestor termeni o conotație exclusiv negativă; analiza criteriilor ne va lămuri, cel puțin în direcțiile fundamentale ale dezvoltării bioeticii.

Scopurile urmărite ale intervenției omului se leagă de *apărarea și promovarea* vieții umane încredințată de Dumnezeu omului. Nu putem vorbi doar de aspectul terapeutic sau de corectare a bolilor, dezordinilor ci și de îmbunătățirea condiției vieții umane. Nu poate fi ignorat de asemenea aspectul social al stării de sănătate și ameliorare a vieții tuturor membrilor comunității. Aspectele intervenției ameliorative nu pot fi socotite *unilateral*, adică insistându-se pe anumite calități determinate ci pe toate valorile și toate persoanele și de asemenea nu se poate opta pentru *alternativa* alterării structurii bio-fizice umane prin tentative ale ingineriei genetice de a construi un nou tip de om. Cercetarea științifică în sine, mai ales în domeniul geneticii, trebuie să țină seama de această guvernare ministerială a omului asupra vieții, păzindu-se de ispita cercetării de dragul cercetării, care devine un fel de idolatrie pierzându-și prin aceasta semnificația deplinătății serviciului în interesul uman (GS, 35).

Mijloacele folosite în intervenția omului asupra vieții umane trebuie și ele evaluate în contextul finalității scontate, acțiunea umană trebuind să răspundă nu numai la imperativul pentru ce face dar și la cum face. În concepția secularistă omul devine măsura alegerilor sale, a mijloacelor folosite fără a da nici o semnificație morală acestora. Eficiența tinde să pună stăpânire pe deciziile imediate ale omului; pe de altă parte, sub influxul tehnicii și eficacității scontate, există riscul dominării parametrilor atinși, a rezultatelor

³ Paul al VI -lea, PP., *Populorum progressio*, nr. 34

așteptate. În domeniul sensibil al geneticii, manipulările și experimentările riscă să ajungă în puține mâini (la puținii specialiști) și scapă de sub controlul opiniei publice, care nu se poate pronunța deci asupra legitimității morale a mijloacelor folosite. Progresul științifico-tehnic trebuie să fie în sens complet uman nu numai în scopurile urmărite ci și în modalitățile utilizate pentru realizarea acțiunilor sale. Experimentarea este necesară și de neînlocuit iar pe de altă parte trebuie să se bucure de o continuă umanizare. Vor fi deci urmate mai ales două criterii morale:

1. Experimentarea trebuie să fie plină de respect față de subiectul uman asupra căruia intervine. Demnitatea personală - care începe odată cu concepția - nu capătă valoare numai datorită trecerii timpului ci datorită valorii ontologice a vieții umane asupra căreia se poate interveni experimental. De aceea nu poate fi acceptată o discriminare legată de stadiul de viață în timpul căruia se intervine. Dacă subiectul asupra căruia se intervine este capabil să se exprime liber, acest consens trebuie să vină de la sine fie direct fie prin aparținători. Dacă este vorba de un subiect incapabil de consens (cum ar fi embrionul sau fetusul) respectul față de demnitatea sa face licită doar intervenția cu adevărat terapeutică, menită să-l însănătoșească sau să-i amelioreze starea; nici într-un caz nu este moralmente licită intervenția cu scop experimental.⁴

2. Experimentarea, trebuie să se conformeze liniei structurii constitutive vieții umane ca atare, adică favorabile dezvoltării vieții umane. Artificiul experimentării comportă intervenția pe firul vieții cu scop curativ sau corectiv, nu este însă admis artificiu atunci când el nu aduce un real serviciu întregului bine al persoanei. Sfântul Părinte atrage atenția că manipularea genetică devine arbitrară și nedreaptă atunci când abordează viața ca un obiect, uită că subiectul uman este capabil de inteligență și libertate, că trebuie respectat oricare i-ar fi limitele fără a compromite demnitatea sa.⁵ Viața fiind binele suprem, progresul științific și tehnic va avea întotdeauna cel mai mare respect față de aceasta și față de demnitatea persoanei umane. Manipularea genetică, este în acest context o expresie care parcă ascunde tentația unei aventuri care să depășească aceste precauții, pentru a ajunge la realizarea unui supraom; pe de altă parte prin caracterul pozitiv încearcă să corecteze anumite anomalii sau boli ereditare pentru ca apoi în câmpul biologiei animale sau vegetale să aducă un aport pozitiv de producție. Si, în viziunea creștină această tentativă este cuprinsă în planul lui Dumnezeu.

Consecințele prevăzute într-o asemenea dezvoltare a bioeticii, unde omul este considerat evident în coordonatele sale istorico-sociale, sunt raportate la atenția responsabilă atunci când se iau deciziile pentru acțiuni în

⁴ Tettamanzi, D., *op.cit.*, p. 98

⁵ Ioan Paul al II-lea, *Discurs la Asociația Mediciniei Mondiale*, 29 octombrie 1983

propriul interes sau în interesul altor persoane. Desigur manipulările privind viața comportă permanent un risc neprevăzut. Fiind imprevizibil riscul, experimentarea se face de regulă prima dată pe animal și abia apoi pe omul însuși. Când riscul este inevitabil, morala ne pretinde limite rezonabile de risc, în care intră vulnerabilitatea sporită la prima vârstă sau consecințele perene negative ale experimentului asupra speciei umane însăși. Aceste ipoteze solicită precauție și unele condiții prealabile:

- persoana asupra căreia se aplică experimentul trebuie să fie informată asupra riscului posibil și să se poată exprima liber dacă acceptă acest risc;

- există posibilitatea întreruperii tratamentului atunci când efectele care se manifestă sunt negative și inacceptabile;

- în evaluarea rezultatelor nu se va limita la coordonatele bio-fiziologice sau și la cele psihologice; există și consecințe sociale și culturale, pentru care nu trebuie să se insiste până la a banaliza viața umană sau a sărăci viața umană reducând-o la nivelul vegetativ. Interesul este binele omului, motiv pentru care medicii sunt cei chemați să stabilească norme dinamice care să constituie principii deontologice medicale credincioase și respectuoase vieții și persoanei umane.

CHESTIUNI INTER-RITUALE ÎN ADMINISTRAREA SACRAMENTELOR ÎNȚIERII CREȘTINE

IULIU VASILE MUNTEAN

RASSUNTO. *Questioni interrituali nell'amministrazione dei sacramenti dell'iniziazione cristiana.* Il Romano Pontefice, Giovanni Paolo II, ha promulgato il *Codex Iuris Canonici* con la Costituzione Apostolica *Sacrae Disciplinae Leges* del gennaio 1983¹; con la Costituzione Apostolica *Sacri Canonibus* del 18 ottobre 1990 ha promulgato il *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*². Dopo la promulgazione del CCEO, nella canonistica, si è posta nuovamente la questione interrituale, ossia la relazione tra la codificazione latina e orientale, ugualmente discussa dopo l'entrata in vigore del CIC. Mentre il can. 1 del CCEO stabilisce che «*Canones huius Codicis omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt, nisi, relationes cum Ecclesia latina quod attinet, aliud expresse statutur*», il can. 1 del CIC stabilisce che «*Canones huius Codicis unam Ecclesiam latinam respiciunt*». Già da qui si può capire il perché del problema. Il presente studio intende trattare le questioni interrituali, nell'ambito del diritto canonico, dei sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Vorbind despre diferitele Biserici, Conciliul Vatican II afirmă că «Biserica sfântă și catolică, Trupul mistic al lui Cristos, este alcătuită din credincioși uniți organic în Duhul Sfânt prin aceeași credință, aceleași sacramente și aceeași conducere și care, unindu-se în diferitele comunități a căror coeziune e asigurată de ierarhie, formează Bisericele particulare sau Rituri»³. Oricum, se pot nota diferențele de administrare a sacramentelor chiar și în diferitele Biserici *sui iuris*, conform legislației canonice a Occidentului și a Orientului. Ambele Coduri vorbesc despre dreptul credincioșilor creștini de a participa la cultul divin, conform propriului rit sau conform propriei Biserici *sui iuris*, și de a respecta propria modalitate de viață spirituală, în acord cu doctrina Bisericii⁴. În

¹ AAS 75 (1983); EV 8, sectio II (CIC).

² AAS 82 (1990), n. 11; EV 12, pars II (CCEO).

³ Decretul despre Bisericele Orientale Catolice (OE), n. 2, în *Conciliul Vatican II. Constituții, declarații, decrete*, Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000.

⁴ Cf. CIC, can. 214: «*Ius est christifidelibus, ut cultum Deo persolvant iuxta praescripta proprii ritus a legitimis Ecclesiae Pastoribus approbati, utque propriam vitae spiritualis formam sequantur, doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam*»; cf. și CCEO, can. 17: «*Ius est christifidelibus, ut cultum divinum persolvant secundum praescripta propriae Ecclesiae sui iuris utque propriam vitae spiritualis formam sequantur doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam*».

plus, CCEO precizează și dreptul credincioșilor creștini de a primi sacramentele conform liturgiei⁵ din propria Biserică⁶. Ierarhii fiecărei Biserici *sui iuris* au obligația de a respecta propriul rit, și nu vor admite în acesta schimbări decât pentru un progres organic⁷. Ambele Coduri, deci, prescriu norme canonice referitor la administrarea sacramentelor, cu menținerea propriei tradiții canonice și liturgice. În cele ce urmează, vor fi comparate legislațiile celor două Coduri, CCEO și CIC, privitor la sacramentele inițierii creștine, prin asemănări și diferențe.

I. CONCEPTUL DE SACRAMENT ÎN ORIENT ȘI OCCIDENT

Atât CCEO⁸ cât și CIC⁹ vorbesc despre teologia, natura și efectele sacramentelor, ambele formulând teologia sacramentelor prin prisma propriei teologii. Cele două canoane afirmă că sacramentele sunt semne vizibile ale «planului invizibil», prin care Biserica împarte misterul lui Hristos. Încă din definiție, în timp ce CCEO subliniază aspectul pneumatologic, adică opera Spiritului Sfânt care sfințește și transformă aceste semne vizibile în sacramente¹⁰, CIC subliniază aspectul cristologic, adică acțiuni ale lui Hristos și a ale Bisericii¹¹. Ambele Coduri însă, notează că efectul sacramentelor este sfințirea oamenilor și încorporarea lor în Biserică.

⁵ Cf. M. BROGGI, *Il diritto dell'osservanza del proprio rito*, în «Antoniano 68» (1993), p. 115.

⁶ Cf. CCEO, can. 678: «§1. In alieno territorio nemini licet sine debita licentia baptismum ministrare; haec vero licentia a parochio diversae Ecclesiae sui iuris denegari non potest sacerdoti Ecclesiae sui iuris, cui baptizandus ascribendus est. § 2. In locis, ubi non pauci degunt christifideles parochum Ecclesiae sui iuris, cui ascripti sunt, non habentes, Episcopus eparchialis presbyterum eiusdem Ecclesiae designet, si fieri potest, qui baptismum ministret.

⁷ Cf. CCEO, can. 40, §1: «Hierarchae, qui Ecclesiis sui iuris praesunt, aliisque Hierarchae omnes studiosissime curent fidelem custodiam et accuratam observantiam proprii ritus nec in eo mutationes admittant nisi ratione eius organici progressus, prae oculis tamen habentes mutuam benevolentiam et unitatem christianorum».

⁸ Cf. CCEO, can. 667: «Per sacramenta, quae Ecclesia dispensare tenetur, ut sub signo visibili mysteria Christi communicet, Dominus noster Iesus Christus homines in virtute Spiritus Sancti sanctificat, ut singulari modo Dei Patris veri adoratores fiant, eosque sibi ipsi et Ecclesiae, suo Corpori, inserit; quare christifideles omnes, praesertim vero ministri sacri, eisdem sacramentis religiose celebrandis et suscipiendis praescripta Ecclesiae diligenter servent».

⁹ Cf. CIC, can. 840: «Sacramenta Novi Testamenti, a Christo Domino instituta et Ecclesiae concredita, utpote actiones Christi et Ecclesiae, signa exstant ac media quibus fides exprimitur et roboratur, cultus Deo redditur et hominum sanctificatio efficitur, atque ideo ad communionem ecclesiasticam inducendam, firmandam et manifestandam summopere conferunt; quapropter in iis celebrandis summa veneratione debitaque diligentia uti debent tum sacri ministri tum ceteri christifideles».

¹⁰ Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 1993, (CBC), 1129.

¹¹ Cf. *Idem*, 1127-1128.

II. CELEBRAREA SACRAMENTELOR

Ambele Coduri prescriu norme referitoare la respectarea propriului rit. Fiecare ministru sacru și fiecare credincios creștin are dreptul și îndatorirea de a celebra sacramentele conform propriilor prescrieri liturgice. Astfel CCEO, în can. 674, prescrie: «§ 1. In sacramentis celebrandis accurate servantur ea, quae in libris liturgicis continentur. § 2. Minister sacramenta celebret secundum praescripta liturgica propriae Ecclesiae sui iuris, nisi aliud iure statutum vel ipse specialem facultatem a Sede Apostolica obtinuit». În aceeași linie se situează și norma CIC, în can. 668, care prescrie: «§ 1. In sacramentis celebrandis fideliter servantur libri liturgici a competenti auctoritate probati; quapropter nemo in iisdem quidpiam proprio Marte addat, demat aut mutet. § 2. Minister sacramenta celebret secundum proprium ritum». Mai mult, CCEO nu admite nici o schimbare de la schimbarea prescrierii stabilite de autoritatea competentă¹².

Conform CCEO, autoritatea competentă pentru aprobarea cărților liturgice, în prealabil revizuite de către Scaunul Apostolic, este Patriarhul sau Arhiepiscopul Major - cu consimțământul Sinodului Episcopilor Bisericii patriarhale, respectiv al Bisericii Arhiepiscopale majore -, sau Mitropolitul Bisericii *sui iuris* - cu consimțământul Consiliului Ierarhilor -; în toate celelalte Biserici, acest drept îi revine doar Scaunului Apostolic, în limite legitime, constituite de către această autoritate¹³. În CIC însă, doar Scaunul Apostolic are competența de a ordona despre liturgia Bisericii universale, despre publicarea cărților liturgice și despre autorizarea traducerilor în limbă curentă, precum și despre grija despre respectarea fidelă a normelor liturgice¹⁴. În plus, CIC rezervă Conferințelor Episcopale competența pregătirii textelor liturgice în limbile curente și a publicării lor, în prealabil revizuite de către același Scaun Apostolic¹⁵. În limitele competenței sale, același Cod recunoaște până și Episcopului eparhial dreptul de a da norme în materie liturgică¹⁶.

¹² Cf. CCEO, can. 668: «§ 1. Cultus divinus, si defertur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ab auctoritate ecclesiastica approbatos, dicitur publicus; secus privatus. § 2. Ad cultus divini publici ordinationem auctoritas competens ea est, de qua in can. 657, firmo can. 199, § 1; nemo alius quidquam ab hac auctoritate statutis addat, ab eis demat aut eadem mutet.»; cf. și can. 40.

¹³ Cf. CCEO, can. 657, § 1: «Textuum liturgicorum approbatio praevia Sedis Apostolicae recognitione reservatur in Ecclesiis patriarchalibus Patriarchae de consensu Synodi Episcoporum Ecclesiae patriarchalis; in Ecclesiis metropolitanis sui iuris Metropolitanae de consensu Consilii Hierarcharum; in ceteris Ecclesiis hoc ius est solius Sedis Apostolicae atque intra limites ab eadem statutos Episcoporum eorumque coetuum legitime constitutorum.»

¹⁴ Cf. CIC, can. 838, § 2: «Apostolicae Sedis est sacram liturgiam Ecclesiae universae ordinare, libros liturgicos edere eorumque versiones in linguas vernaculas recognoscere, necnon advigilare ut ordinationes liturgicae ubique fideliter observentur.»

¹⁵ Cf. *Ibidem*, § 3: «Ad Episcoporum conferentias spectat versiones librorum liturgicorum in linguas vernaculas, convenienter intra limites in ipsis libris liturgicis definitos aptatas, parare, easque edere, praevia recognitione Sanctae Sedis.»

¹⁶ Cf. *Ibidem*, § 4: «Ad Episcopum dioecesanum in Ecclesia sibi commissa pertinet, intra limites suae competentiae, normas de re liturgica dare, quibus omnes tenentur.»

Vorbind despre drepturile și îndatoririle ministrului în celebrarea sacramentelor, conform propriului rit, se poate nota din nou diferența între cele două legislații. Astfel, în timp ce legislația orientală lasă spațiu posibilității de a primi un indult de la Scaunul Apostolic, pentru a celebra în ambele rituri, pentru o cauză justă¹⁷, legislația occidentală nu permite această posibilitate¹⁸. În legislația orientală, acest indult este concesionat în cazuri excepționale, pentru rațiuni exclusiv pastorale¹⁹. În consecință, ministrul oriental poate celebra sacramentele conform prescrierilor liturgice a unei alte Biserici, diferite de cea proprie, dacă are conferită această facultate specială de la Scaunul Apostolic. Ministrul occidental, în schimb, nu are posibilitatea de a celebra într-un rit oriental, de exemplu, atunci când credincioșii creștini ai unei Biserici orientale i-au fost încredințați grijii sale pastorale. Implicit, se naște întrebarea: Care este dreptul credincioșilor creștini orientali catolici, în diasporă sau altundeva unde nu se poate avea ministrul propriu, adică de același rit, pentru celebrarea sacramentelor în propriul lor rit?

III. SACRAMENTUL BOTEZULUI

Ambele codificări vorbesc despre natura, despre efectele și despre formula botezului²⁰. Astfel, CCEO prescrie ca, prin intermediul spălării cu apă naturală, prin invocarea Sfintei Treimi, fiecare persoană în parte, omul este eliberat de păcat și, regenerat la o viață nouă, este reîmbrăcat cu Hristos și este încorporat Bisericii, aceasta fiind însuși Corpul Său. De asemenea, aceeași legislație precizează necesitatea acestui sacrament, adică regenerarea la o viață nouă și încorporarea în Biserică. Ca prim efect al botezului, ambele legislații prevăd iertarea păcatelor. Când, însă, CCEO vorbește despre omul regenerat la viață nouă și încorporat Bisericii, CIC vorbește despre omul regenerat ca fiu al lui Dumnezeu²¹.

¹⁷ Cf. CCEO, can. 674, § 2: «Minister sacramenta celebret secundum praescripta liturgica propriae Ecclesiae sui iuris, nisi aliud iure statutum vel ipse specialem facultatem a Sede Apostolica obtinuit».

¹⁸ Cf. CIC, can. 846, § 2: «Minister sacramenta celebret secundum proprium ritum».

¹⁹ Cf. D. SALACHAS, *Problematiche interrituali nei due codici orientale e latino*, în «Apollinaris» 67, 1994, p. 662.

²⁰ Cf. CCEO, can. 675, § 1: «In baptismo homo per lavacrum aquae naturalis cum invocatione nominis Dei Patris et Filii et Spiritus Sancti a peccato liberatur, ad vitam novam regeneratur, Christum induit et Ecclesiae, quae eius Corpus est, incorporatur»; cf. și CIC, can. 849: «Baptismus, ianua sacramentorum, in re vel saltem in voto ad salutem necessarius, quo homines a peccatis liberantur, in Dei filios regenerantur atque indelebili caractere Christo configurati Ecclesiae incorporantur, valide confertur tantummodo per lavacrum aquae verae cum debita verborum forma».

²¹ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei codici orientale e latino*, ED, Roma, 1991, p. 76.

Acest sacrament constituie condiția *sine qua non* pentru primirea validă a celorlalte sacramente²². În ceea ce privește însă modul administrării botezului, CCEO face trimitere la prescrierile liturgice ale propriei Biserici *sui iuris*²³, în timp ce CIC, mult mai explicit, prescrie cu claritate că acesta va fi conferit fie prin imersie, fie prin efuziune, respectând cele prescrise de Conferința Episcopală²⁴.

3.1. Ministrul sacramentului

Ministrul ordinar al botezului, conform CCEO, este propriul paroh al celui care se botează, și nici un alt sacerdot nu poate administra acest sacrament fără licența aceluiași paroh sau ierarh al locului²⁵. Conform disciplinei antice, ministrul ordinar al botezului era Episcopul sau un sacerdot, iar botezul celebrat de un simplu laic era invalid²⁶. Precedenta legislație latină însă, prescria sacerdotul ca ministru ordinar al botezului solemn, și diaconul ca ministru extraordinar²⁷; în cazul în care, însă, botezul nu era solemn, adică ceea ce înțelegem prin caz de necesitate, ministrul putea fi oricine²⁸.

Conform CIC, însă, ministrul ordinar al botezului este Episcopul, preotul și diaconul²⁹. Această prevedere se bazează pe constituția dogmatică *Lumen Gentium* a Conciliului Vatican II care, atunci când vorbește de caracterul misionar al Bisericii, afirmă că fiecare discipol al lui Hristos poate conferi botezul credincioșilor³⁰. De asemenea, se bazează și pe altă afirmație a aceluiași Conciliu, conform căreia administrarea solemnă a botezului ține de slujirea diaconului, după dispozițiile autorității competente³¹. Această diferență în cele două legislații creează din nou probleme, mai ales când este vorba despre administrarea botezului credincioșilor orientali care se găsesc în

²² Cf. CCEO, can. 675, § 2: «Tantummodo baptismo in re suscepto homo fit capax ceterorum sacramentorum»; cf. și CIC, can. 842, § 1: «Ad cetera sacramenta valide admitti nequit, qui baptismum non recepit».

²³ Cf. CCEO, can. 683: «Baptismus celebrari debet secundum praescripta liturgica Ecclesiae sui iuris, cui ad normam iuris baptizandus ascribendus est».

²⁴ Cf. CIC, can. 854: «Baptismus conferatur sive per immersionem sive per infusionem, servatis Episcoporum conferentiae praescriptis».

²⁵ Cf. CCEO, can. 677, § 1: «Baptismus ministratur ordinarie a sacerdote; sed eius ministratio competit salvo iure particulari parochi proprio baptizandi aliive sacerdoti de eiusdem parochi vel Hierarchae loci licentia, quae gravi de causa legitime praesumitur».

²⁶ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione...*, p. 94.

²⁷ Cf. *Codex Iuris Canonici*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1918, (CIC 1917), can. 738, § 1: «Minister ordinarius baptismi sollemnis est sacerdos [...]»; can. 741: «Extraordinarius baptismi sollemnis minister est diaconus [...]».

²⁸ Cf. CIC 1917, can. 742, §1: «Baptismus non sollemnis [...] potest a quovis ministrari [...]».

²⁹ Cf. CIC, can. 861, § 1: «Minister ordinarius baptismi est Episcopus, presbyter et diaconus [...]».

³⁰ Constituția dogmatică despre Biserică (LG), n. 2, în *Conciliul Vatican II. Constituții, declarații, decrete*, Ediție revizuită, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000 (LG).

³¹ Cf. LG 29.

teritoriile latine și nu au un propriu ierarh sau paroh al propriei Biserici *sui iuris* și care sunt încredințați grijii *Ordinarius*-ului latin, conform normei dreptului. Diaconul, în acest caz, administrează botezul în mod licit acestor orientali? S-ar putea afirma, atât în baza CIC, cât și în a LG că, fără umbră de dubiu, diaconul poate conferi botezul, în mod ordinar, credincioșilor orientali ce sunt supuși grijii *Ordinarius*-ului latin. Conform tradiției și disciplinei canonice a Bisericilor orientale, însă, acest fapt este ilicit: dreptul oriental trebuie aplicat orientalilor oriunde s-ar afla aceștia. Această chestiune nu este reglementată de principiul *locus regit actum*, ci de *ius personarum*, adică de dreptul și de prescrierile liturgice ale propriei Biserici *sui iuris* în care acești credincioși sunt înscriși³².

Ambele codificări recunosc dreptul credincioșilor creștini de a aduce cult lui Dumnezeu, conform prescrierilor propriului rit³³. De asemenea, ambele vorbesc despre obligația Episcopului eparhial / diecezan, de a prevedea la necesitățile spirituale ale credincioșilor ce aparțin unei alte Biserici *sui iuris*, dacă sunt încredințați grijii lor pastorale³⁴. Ținând cont de aceste prescrieri, rezultă că Episcopul latin, pentru administrarea sacramentelor credincioșilor orientali care-i sunt încredințați spre îngrijire, trebuie să desemneze un sacerdot catolic oriental, sau cel puțin unul latin, însă nicidecum un diacon latin, care în mod ordinar administrează sacramentele credincioșilor latini. Problema rămâne nerezolvată chiar dacă, pentru această situație, este desemnat un sacerdot latin, deoarece CIC nu permite ministrului decât celebrarea în propriul rit³⁵. Din acest motiv, dreptul credincioșilor creștini catolici orientali de a aduce cult lui Dumnezeu, conform prescrierilor propriei Biserici *sui iuris*, rămâne în dubiu³⁶.

Nu de fiecare dată, însă, este posibilă celebrarea «solemnă» a acestui sacrament. În aceste cazuri, ambele Coduri prevăd miniștri extraordinari. Ministrul, conform legislației orientale, este diaconul sau un alt credincios creștin sau, în ultimă instanță, unul din părinții botezatului³⁷. În acest caz, însă,

³² Cf. D. SALACHAS, *Problematiche...*, p. 666.

³³ Cf. CCEO, can. 17: «Ius est christifidelibus, ut cultum divinum persolvant secundum praescripta propriae Ecclesiae sui iuris utque propriam vitae spiritualis formam sequantur doctrinae quidem Ecclesiae consentaneam»; vezi și notele 6 și 23 pentru CCEO și nota 4 pentru CIC.

³⁴ Cf. nota 6 pentru CCEO; cf. și CIC, can. 383, § 2: «Fideles diversi ritus in sua dioecesi si habeat, eorum spiritualibus necessitatibus provideat sive per sacerdotes aut parochias eiusdem ritus, sive per Vicarium episcopalem».

³⁵ Cf. nota 18.

³⁶ Cf. CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1996, p. 42.

³⁷ Cf. CCEO, can. 677, § 2: «In casu autem necessitatis baptismum ministrare licet diacono aut eo absente vel impedito alii clerico, sodali instituti vitae consecratae vel cuilibet alii christifideli; patri vero vel matri, si alius, qui baptizandi modum novit, praesto non est».

sacramentul ungerii cu sfântul Mir va fi administrat cât mai repede, de către un sacerdot³⁸. Legislația latină, în lipsa posibilității de a avea ministrul ordinar, prevede pentru acest fel de administrare un catehist sau o altă persoană desemnată de Ordinarul locului³⁹.

Conform CCEO, în cazul de extremă necesitate, oricare credincios creștin poate administra botezul, în schimb, conform CIC, în același caz, oricare om, mișcat de intenția dreaptă poate administra același sacrament. În timp ce, privitor la ministrul extraordinar al sacramentului botezului, CCEO admite oricare credincios creștin, adică o persoană botezată, CIC admite oricare om, mișcat de dreapta intenție, ceea ce presupune inclusiv un nebotezat⁴⁰. Tradiția orientală niciodată nu a recunoscut această posibilitate nebotezaților⁴¹.

3.2. Nașul la botez

Atât CCEO, cât și CIC, tratează instituirea nașului⁴² la botez. Nașul este cel care va prezenta copilul de botezat și-și va da silința pentru ca cel botezat să conducă o viață creștină, conformă botezului⁴³. De asemenea, ambele Coduri stabilesc⁴⁴ ca nașul să fi fost inițiat în cele trei sacramente ale inițierii creștine: Botez, Mirungere, Euharistie. Referitor însă la acceptarea în această funcție a necatolicilor, cele două Coduri prevăd în mod diferit: în timp ce CCEO admite ca naș, pentru o cauză justă, un necatolic, însă întotdeauna împreună

³⁸ Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENTO, *Nuntia 2*, Tipografica Pompei, 1976 (*Nuntia 2*), p. 13.

³⁹ Cf. CIC, can. 861, § 2: «Absentem aut impedito ministro ordinario, licite baptismus confert catechista aliusve ad hoc munus ab Ordinario loci deputatus, immo, in casu necessitatis, quilibet homo debita intentione motus solliciti sint animarum pastores, praesertim parochus, ut christifideles de recto baptizandi modo edoceantur».

⁴⁰ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione...*, p. 94.

⁴¹ Cf. can. 46 al Apostolilor, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. I, partea I, traducere făcută de U. Kovincici și N. Popovici, Tipografia Diecezană, Arad, 1930, p. 256: Episcopii și preoții care acceptă botezul și sacrificiile ereticilor, vor fi depuși.

⁴² Cf. CCEO, can. 684, § 1: «Ex vetustissimo Ecclesiarum more baptizandus unum saltem habeat patrinum»; cf. și CIC, can. 872: «Baptizando, quantum fieri potest, detur patrinus, cuius est baptizando adulto in initiatione christiana ad stare, et baptizandum infantera una cum parentibus ad baptismum praesentare itemque operam dare ut baptizatus vitam christianam baptismo congruam ducat obligationesque eidem inhaerentes fideliter adimpleat».

⁴³ Cf. CCEO, can. 684, § 2: «Patrini ex suscepto munere est baptizando, qui infantia egressus est, in initiatione christiana astare vel baptizandum infantera praesentare atque operam dare, ut baptizatus vitam christianam baptismo congruam ducat et obligationes cum eo cohaerentes fideliter impleat».

⁴⁴ Cf. CCEO, can. 685, § 1: «Ut quis patrini munere valide fungatur, requiritur, ut: 1° sit tribus sacramentis baptismi, chrismationis sancti myri et Eucharistiae initiatus»; cf. și CIC, can. 874, §1: «Ut quis ad munus patrini suscipiendum admittatur, oportet: 3° sit catholicus, confirmatus et sanctissimum Eucharistiae sacramentum iam receperit, idemque vitam ducat fidei et muneri suscipiendo congruam».

cu un naș catolic⁴⁵, CIC admite necatolicul doar ca martor⁴⁶, ceea ce înseamnă că nu-și va putea exercita funcția de naș, *ad validitatem*, niciodată. Noul Directoriul Ecumenic, însă, stabilește pentru Biserica latină norma conform căreia, pentru o cauză justă, un necatolic poate fi admis la funcția de naș, însă totdeauna împreună cu un naș catolic⁴⁷, aceasta fiind exact norma prescrisă, după cum se poate nota mai sus, de CCEO.

IV. SACRAMENTUL UNGERII CU SFÂNTUL MIR / CONFIRMĂRII

Încă din primele secole, s-a administrat acest al doilea sacrament celor de curând botezați, în mod normal chiar imediat după celebrarea botezului, în acest fel fiind subliniată unicitatea celebrării celor trei sacramente ale inițierii creștine⁴⁸. Astfel, ambele Coduri prescriu acest sacrament ca parte inițierii creștine⁴⁹. Conciliul Vatican II, referitor la acest argument, notează că, prin sacramentul confirmării, credincioșii sunt legați mai perfect Bisericii, îmbogățiți de o putere specială a Spiritului Sfânt și, în acest fel, sunt ținuți mai îndeaproape să împărtășească și să apere credința, prin cuvinte și opere, ca niște adevărați mărturisitori ai lui Hristos⁵⁰.

Ambele legislații, privitor la acest argument, trasează în mod egal natura și efectele⁵¹, folosind, fiecare în parte, terminologia tradițională proprie⁵²: CCEO folosește termenul de *chrismatione sancti myri*, în timp ce CIC folosește termenul de *confirmationis*.

Cu privire la confecționarea (*conficiatur*) uleiului, CCEO atribuie acest drept Episcopului eparhial și, conform dreptului particular, Patriarhului⁵³. Rezervarea acestui drept Patriarhului nu este nouă, întrucât aceasta este

⁴⁵ Cf. CCEO, can. 685, § 3: «Iusta de causa licet admittere christifidelem alicuius Ecclesiae orientalis acatholicae ad munus patrini, sed semper simul cum patrino catholico».

⁴⁶ Cf. CIC, can. 874, § 2: «Baptizatus ad communitatem ecclesiam non catholicam pertinens, non nisi una cum patrino catholico, et quidem ut testis tantum baptismi, admittatur».

⁴⁷ Cf. *Enchiridion Vaticanum* 13, 2361-2364.

⁴⁸ Cf. CBC, 1290.

⁴⁹ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione...*, p. 52.

⁵⁰ Cf. LG 15.

⁵¹ Cf. CCEO, can. 692: «Oportet eos, qui baptizati sunt, sancto myro chrismani, ut sigillo doni Spiritus Sancti signati aptiores testes atque coaedificatores Regni Christi efficiantur»; cf. și CIC, can. 879: «Sacramentum confirmationis, quod characterem imprimi et quo baptizati, iter initiationis christianae prosequentes, Spiritus Sancti dono ditantur atque perfectius Ecclesiae vinculantur, eosdem roborat arctiusque obligat ut verbo et opere testes sint Christi fidemque diffundant et defendant».

⁵² Cf. *Nuntia* 2, p. 14.

⁵³ Cf. CCEO, can. 693: «Sanctum myrum, quod ex oleo olivarum aut aliarum plantarum et ex aromatibus constat, a solo Episcopo conficitur salvo iure particulari, secundum quod haec potestas Patriarchae reservatur».

prevăzută încă din antichitate⁵⁴. CIC însă, întrucât Patriarhul acestei Biserici este însuși Pontiful Roman [n.a.], prescrie consacrarea (*consecratur*) «crismei» de către Episcopul eparhial⁵⁵.

4.1. Ministrul ungerii cu sfântul mir / confirmării

Din nou, în ceea ce privește persoana ministrului, în cele două codificări se găsesc norme diferite. CCEO, în linie cu tradiția veche a Bisericilor orientale, prevede preotul ca ministru al mirungerii, fie că acesta celebrează împreună cu botezul, fie că celebrează separat⁵⁶. Și în disciplina occidentală a primelor secole era permis preoților latini să administreze sacramentul confirmării. CIC 1917, însă, făcând distincție, prevedea Episcopul ca ministru ordinar, în timp ce preotul putea fi ministrul extraordinar⁵⁷. Mai mult, același CIC 1917 interzicea preoților orientali de a administra sacramentul confirmării credincioșilor latini, chiar dacă acești preoți ar fi avut facultatea sau privilegiul de a administra acest sacrament propriilor credincioși⁵⁸. Actuala legislație latină, însă, a lăsat de-o parte distincția între ministrul ordinar și cel extraordinar. Astfel, CIC prevede doar administrarea ordinară a sacramentului confirmării, avându-l ca ministru pe Episcop sau chiar și pe preot, dacă acesta este înzestrat cu această facultate specială, în baza dreptului universal sau printr-o concesiune specială⁵⁹.

4.2. Administrarea ungerii cu sfântul mir / confirmării

O mare importanță în câmpul inter-eclézial o constituie norma pe care CCEO o stabilește referitor la administrarea ungerii cu sfântul mir. Plecând de la OE 14, această normă a CCEO prescrie ca toți preoții orientali pot conferi în mod valid acest sacrament, fie împreună cu botezul, fie separat de acesta,

⁵⁴ Cf. Sinodul din Cartagina, can. 6, în N. MILAȘ, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoțite de comentarii*, vol. II, partea I, traducere făcută de N. Popovici și U. Kovincici, Tipografia Diecezană, Arad, 1934, p. 154. Până și legislația orientală precedentă, prin motu proprio *Cleri Sanctitati*, din 1957, can 285, § 2, rezerva această putere Patriarhului.

⁵⁵ Cf. CIC, can 880, § 2: «Chrisma in sacramento confirmationis adhibendum debet esse ab Episcopo consecratum, etiamsi sacramentum a presbytero ministretur».

⁵⁶ Cf. CCEO, can. 694: «Ex Ecclesiarum orientalium traditione chrismatio sancti myri sive coniunctim cum baptismo sive separatim ministratur a presbytero».

⁵⁷ Cf. CIC 1917, can. 782: «§1. Ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus. §2. Extraordinarius minister est presbyter, cui iure communi vel peculiari Sedis Apostolicae indulto ea facultas concessa sit».

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, § 5: «Nefas est presbyteris ritus orientalis, qui facultate vel privilegio gaudent confirmationem una cum baptismo infantibus sui ritus conferendi, eandem ministrare infantibus latini ritus».

⁵⁹ Cf. CIC, can. 882: «Confirmationis minister ordinarius est Episcopus; valide hoc sacramentum confert presbyter quoque hac facultate vi iuris universalis aut peculiaris concessionis competentis auctoritatis instructus».

tuturor credincioșilor, de orice rit ar fi aceștia, inclusiv celor de rit latin⁶⁰. Ba chiar mai mult, același CCEO recunoaște și preoților latini puterea de a administra ungera cu sfântul mir oricăror credincioși creștini ai Bisericilor orientale⁶¹. Această normă de mare valoare, conturează practic egalitatea celor două Biserici.

În ceea ce privește administrarea licită a ungerii cu sfântul mir, conform CCEO, se vor respecta următoarele norme⁶², respectând, bineînțeles, normele sau convențiile stipulate între Bisericile *sui iuris* în cauză:

- preotul administrează acest sacrament doar credincioșilor ce aparțin propriei Biserici *sui iuris*;
- preotul administrează acest sacrament și credincioșilor unei alte Biserici *sui iuris*, dacă îi sunt încredințați lui spre îngrijire;
- preotul care botează în baza vreunui titlul legitim, poate implicit administra și acest sacrament;
- în pericol de moarte, oricare preot poate administra acest sacrament.

Conform legislației latine în domeniu, și preotul latin poate administra sacramentul confirmării, dacă este înzestrat cu această facultate⁶³. Ca atare, preotul latin, dată fiindu-i facultatea de a confirma, conferă valid și licit acest sacrament, atunci când acesta botează un copil oriental în mod legitim⁶⁴.

Oricum, credincioșii creștini orientali pot primi sacramentul ungerii cu sfântul mir, valid și licit, împreună cu botezul, de la preoții latini înzestrați cu această facultate, atunci când acești credincioși le-au fost încredințați spre grija pastorală sau încredințați lor din alte cauze, precum și în cazurile pericolului de moarte. În același context însă, preoții orientali pot conferi acest sacrament, în mod valid și licit, tuturor credincioșilor latini? În mod normal, preotul oriental administrează sacramentul confirmării credincioșilor latini doar dacă aceștia îndeplinesc cele cerute de CIC (din nou principiul *ius personarum*).

⁶⁰ Cf. CCEO, can. 696, § 1: «Omnes presbyteri Ecclesiarum orientalium chrismationem sancti myri sive coniunctim cum baptismo sive separatim valide ministrare possunt omnibus christifidelibus cuiusque Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae».

⁶¹ Cf. CCEO, can. 696, § 2: «Christifideles Ecclesiarum orientalium chrismationem sancti myri valide suscipere possunt etiam a presbyteris Ecclesiae latinae secundum facultates, quibus praediti sunt»; cf. și OE 14.

⁶² Cf. CCEO, can. 696, § 3: «Quivis presbyter solis christifidelibus propriae Ecclesiae sui iuris chrismationem sancti myri licite ministrat; quod vero ad christifideles aliarum Ecclesiarum sui iuris attinet, hoc licite fit, si agitur de propriis subditis, de eis, quos ex alio titulo legitime baptizat, vel de eis, qui in periculo mortis versantur, et salvus semper conventionibus hac in re inter Ecclesias sui iuris initis».

⁶³ Cf. CIC, can. 887: «Presbyter facultate confirmationem ministrandi gaudens, in territorio sibi designato hoc sacramentum extraneis quoque licite confert, nisi obstat proprii eorum Ordinarii vetitum; illud vero in alieno territorio nemini valide confert, salvo praescripto can. 883, n. 3».

⁶⁴ Cf. D. SALACHAS, *L'iniziazione...*, p. 120.

Referitor la cerințele diferite de cele pe care CCEO le prevede pentru primirea acestui sacrament, CIC prescrie ca persoana în cauză să aibă uzul rațiunii și să fie pregătită în mod adecvat⁶⁵; de asemenea, acest sacrament va fi primit la vârsta priceperii⁶⁶. În consecință, preotul oriental nu poate administra în mod licit sacramentul confirmării unui copil latin care nu a împlinit însă vârsta priceperii și nici altui credincios latin pregătit inadecvat.

V. UNITATEA CELOR TREI SACRAMENTE DE INIȚIERE CREȘTINĂ

Doar prin intermediul celor trei sacramente ale inițierii creștine, adică al botezului, al ungerii cu sfântul mir / confirmării și a Euharistiei, o persoană devine creștină și membru al Bisericii lui Hristos. Ca atare, în tradiția Bisericii, uniunea acestor trei sacramente este afirmată în baza disciplinei și a doctrinei teologice⁶⁷. În tradiția orientală, această unitate a fost manifestată mai ales în celebrarea liturgică⁶⁸.

Administrarea sacramentelor inițierii se va face împreună, conform CCEO, atât adulților, cât și copiilor⁶⁹, întrucât inițierea sacramentală la misterul mântuirii se completează cu primirea divinei Euharistii: de aceea divina Euharistie va fi administrată credinciosului creștin cât mai repede după botez și ungera cu sfântul mir⁷⁰. În Biserica latină, însă, numai adulții pot primi cele trei sacramente împreună⁷¹; această prescriere se datorează faptului că în această Biserică sacramentul confirmării este conferit la vârsta priceperii⁷². Totuși copiii nu sunt excluși întru totul de la primirea Euharistiei; aceștia pot primi sfânta Euharistie, dacă au suficiente cunoștințe și o pregătire îngrijită⁷³.

⁶⁵ Cf. CIC, 889 § 2: «Extra periculum mortis, ut quis licite confirmationem recipiat, requiritur, si rationis usu polleat, ut sit apte institutus, rite dispositus et promissiones baptismales renovare valeat».

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, can. 891: «Sacramentum confirmationis conferatur fidelibus circa aetatem discretionis [...]».

⁶⁷ Cf. D. SALACHAS, *La regolamentazione canonica dell'iniziazione cristiana*, în «Nicoalus» 1, 1980, p. 75.

⁶⁸ Cf. CBC, 1322-1323.

⁶⁹ Cf. CCEO, can. 695, § 1: «Chrismatio sancti myri ministrari debet coniunctim cum baptismo, salvo casu verae necessitatis, in quo tamen curandum est, ut quam primum ministretur»; can. 710: «Circa infantium in Divina Eucharistia participationem post baptismum et chrismationem sancti myri servantur opportunis adhibitis cautelis praescripta librorum liturgicorum propriae Ecclesiae sui iuris».

⁷⁰ Cf. *Idem*, can. 697: «Initiatio sacramentalis in mysterium salutis susceptione Divinae Eucharistiae perficitur, ideoque Divina Eucharistia post baptismum et chrismationem sancti myri christifideli ministretur quam primum secundum normam iuris particularis propriae Ecclesiae sui iuris».

⁷¹ Cf. CIC, can. 866: «Adultus qui baptizatur, nisi gravis obstet ratio, statim post baptismum confirmetur atque celebrationem eucharisticam, communionem etiam recipiendo, participet».

⁷² Cf. nota 56.

⁷³ Cf. CIC, can. 913, § 1: «Ut sanctissima Eucharistia ministrari possit pueris, requiritur ut ipsi sufficienti cognitione et accurata praeparatione gaudeant, ita ut mysterium Christi pro suo captu percipiant et Corpus Domini cum fide et devotione sumere valeant».

VI. CONCLUZII

Acest studiu s-a vrut pentru analizarea disciplinei canonice în Bisericile orientală și latină cu privire la cele trei sacramente ale inițierii creștine, întrucât nu de puține ori se pot aplica norme inadecvate.

Concluzionând:

- atunci când preotul latin administrează sacramentul botezului, printr-un titlu legitim, credincioșilor creștini ai unei Biserici orientale, va administra și sacramentul confirmării, dacă are facultatea de a administra acest sacrament; cu alte cuvinte, credinciosul oriental are dreptul deplin de a primi sacramentele inițierii creștine și de la preotul latin;
- preotul oriental are dreptul de a administra cele trei sacramente ale inițierii creștine și credincioșilor latini, ținând cont de dreptul canonic al Bisericii latine și de convențiile stipulate între Bisericile *sui iuris* în cauză;
- diaconul latin nu poate administra sacramentul botezului credincioșilor creștini orientali, chiar dacă acesta are facultatea de a administra același sacrament credincioșilor latini.

Aceste norme canonice, orientale și occidentale, evidențiază unele probleme practice în administrarea sacramentelor inițierii creștine. Toți păstorii Bisericii catolice care au credincioși creștini ai unei alte Biserici *sui iuris* încredințați grijii lor, sunt ținuți să cunoască și să respecte și legislațiile acelor Biserici. Lipsa de respect față de disciplina canonică și față de tradiție creează adevărate probleme în viața pastorală a Bisericii universale.

**EL, "S-A DEȘERTAT PE SINE" (FIL. 2,7).
KENOSA, CENTRUL, SENSUL ȘI ȚINTA TEOLOGIEI**

IOAN IRINEU FĂRCAȘ

RIASSUNTO. Egli "Spoglio Se Stesso" (FIL. 2, 7). La Kenosi, il centro, il senso e lo scopo della teologia. Una continua tentazione per la teologia è, sorprendentemente, l'idolatria. E cioè la tentazione di contemplarsi nei propri concetti e idee su Dio, dimenticando Dio, di guardarsi nello specchio della propria suficienza. Il passaggio dalla teologia all'idolatria è così piccolo e sottile che spesso cadiamo nella trappola. Come criterio vorrei proporre qui la *kenosi*, parola che trova il suo fondamento per una sola volta (discretamente ma sufficientemente), nella Sacra Scrittura. Dopo una breve presentazione del fondamento biblico della *kenosi*, tenterò di mostrare la centralità teologica dell'Incarnazione e il suo ruolo nella rivelazione della "sovra-kenosi" trinitaria. Ulteriormente sia la *kenosi* dell'Incarnazione sia la sovra-*kenosi* trinitaria saranno interpretate come prototipi della *kenosi* reciproca umana che diventa, per la sua spontaneità, caparra dell'eternità, fondamento dei sacramenti e dunque della Chiesa. Nel paragrafo finale parlerò dell'importanza della *kenosi* nella vita del teologo.

Cu tragedia libertății umane, distanța infinită și, până atunci firească, dintre om (creat) și Dumnezeu (necreat), a devenit un abis de netrecut. Omul, în loc să-și asume rolul ce i-a fost încredințat de «îndumnezeitor cosmic», s-a determinat într-o nouă stare, contrară firii sale (de sub-fire), o stare de păcat și de moarte. Acum, pentru a ajunge să fie "părtaș dumnezeieștii firi" (2Pt.1,4), părtașie la care fusese chemat, trebuie să depășească nu numai obstacolul firii ci și pe cel al păcatului și, ultimul, pe cel al morții (1Cor.13,12). Această părtașie se prezintă acum sub aspectul *mântuirii* (termen negativ): "Numai (un) Dumnezeu ne poate mântui!", coborându-se până la starea actuală a omului. Astfel cele trei obstacole de netrecut ce-i separau pe oameni de Dumnezeu, adică moartea, păcatul și firea, Dumnezeu le-a eliminat unul după altul, în ordine inversă, începând cu unirea celor două firi separate și terminând cu victoria asupra morții prin Mărita Înviere¹.

¹ "Așadar oamenii, din trei motive departe de Dumnezeu - pentru natură, pentru păcat și pentru moarte - fuseseră duși de Mântuitorul la desăvârșita părtașie a lui Dumnezeu și la unirea nemijlocită cu El; de fapt, unul după altul, El a distrus toate obstacolele: primul, condivizând omenitatea, al doilea, murind pe cruce și, în sfârșit, prin Învierea Sa a surpat ultimul zid, alungând cu totul din firea omenească tirania morții". (N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1994, p.169).

În rândurile următoare, după o scurtă prezentare a fundamentului biblic al kenozei, voi încerca să arăt centralitatea teologică a Întropării precum și rolul ei în revelarea «supra-kenozei» treimice. Ulterior, atât kenosa Întropării, cât și supra-kenoza treimică vor fi interpretate ca prototipuri ale kenozei reciproce umane ce devine, prin spontaneitatea ei, arvună a veșniciei, temelie a sacramentelor și deci a Bisericii. În ultima parte voi încerca să arăt importanța kenozei în viața teologului.

El, "Dumnezeu fiind în chip,... S-a deșertat pe Sine" (Fil.2,6-7)

De aceea, taina cea din veac ascunsă în mintea lui Dumnezeu, Creatorul a toate (cf. Ef.3,9), a venit cu / în timp, făcându-l să ajungă plinirea, nu atât a duratei sale cât a conținutului său (cf. Gal.4,4): *Verbum*, Icoana veșnică a Tatălui, *caro factum est*. S-a «întâmpat», este un *factum*, este *factum*-ul. Întreaga teologie stă sau cade prin acceptarea credinței în El. Ea, dacă vrea să fie într-adevăr creștină, nu poate să-l refuze, sau să opereze tăieturi decisive, ca «anticriștii» epistolelor ioaneice (cf. 1Io.4,2-3), sau ca ereziile răsărite după primele Concilii Ecumenice. Plecând de aici se deschid toate celelalte teme teologic relevante².

Verbum caro factum est, deși era³ în condiție (în chip) de Dumnezeu. El S-a deșertat⁴ și S-a smerit pe Sine asumând condiția de sclav (Fil.2,7: *doūlu*, este singura dată în tot Noul Testament când termenul este folosit pentru al desemna pe Isus), făcându-Se ascultător voinței Tatălui până la moarte și, adaugă Pavel, "încă moarte de cruce" (Fil.2,8): *mors turpissima crucis*. El, Care n-a cunoscut păcatul, pentru noi S-a făcut păcat (cf. 2Cor.5,21) și blestem (Gal.3,13: "Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn", cf. Dt.21,22-23).

Dar tocmai de aceia Tatăl L-a preainălțat (*hyperúpsosen*) și L-a gratificat (Fil.2,9: *echarísato*, este unicul pasaj în Noul Testament în care se vorbește despre un act de răsplătă acordat lui Isus) cu demnitatea supremă și cu suveranitatea peste toate cele ce există în ceruri, pe pământ și dedesubt (cf. Mt. 28,18), dându-i un nume (în lumina limbajului biblic nu semnifică un simplu apelativ sau un atribut specific) care este mai presus de orice alt nume: Isus Cristos Domnul (*Kyrios -YHWH*), întru mărirea lui Dumnezeu Tatăl (Fil.2,6-11)⁵.

² H. U. von Balthasar, *Teologica*, II, Jaca Book, Milano 1990, pp. 245-246

³ Valoarea concesivă a participiului prezent *hypárhon*, "deși era", arată că cea de care Cristos s-a deșertat în mod liber, nu era natura dumnezeiască ci demnitatea și slava pe care *status*-ul Său dumnezeiesc îl implica. *Status*-ul Său în "condiția de Dumnezeu" a continuat în și după momentul în care El "S-a deșertat" căci altfel revelația lui nu ar fi o autentică revelație a lui Dumnezeu.

⁴ Fil.2,7: *eautón ekinosen*, de unde provine termenul *kenoză*, *ad literam* înseamnă «S-a dezgolit pe Sine». Este o expresie ce nu are nici o paralelă în toată literatura greacă.

⁵ Despre comentariul Imnului cristologic din Epistola către Filipeni, cf. J. Heriban, *L'Inno cristologico Fil.2,6-11*, în A. Sacchi (a cura di), *Lettere paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Leumann, 1995, pp. 381-395.

Kenoza Întrupării, centrul sensul și ținta lumii

Dacă afirmația fundamentală a imnului cristologic din Epistola către Filipeni este aplicată, în linia exegezei patristice folosite începând cu lupta împotriva arianismului, *Logos*-ului preexistent⁶, atunci Întruparea este ea însăși o kenoza. În kenoza Întrupării, nemărginitul se lasă cuprins de mărginit fără a înceta să rămână nemărginit. Cuvântul, Care este Dumnezeu, S-a arătat în trup, S-a făcut om, fără a înceta să rămână Dumnezeu (cf. 1Tim.3,16). Toată ființa creată a fost creată în vederea Întrupării, adică în vederea unirii firii dumnezeiești necreate cu firea omenească creată. Chiar și «proto-kenoza» creației (mai ales creația omului), unde Dumnezeu încredințează în mâinile creaturii o parte din libertatea Sa, a avut loc în vederea kenozei Întrupării. Ea apare astfel ca centru, sens și țintă a lumii: "Taina întrupării Cuvântului cuprinde în sine înțelesul tuturor tipurilor și ghiciturilor din Scriptură, și știința tuturor fapturilor văzute și cugetate. Căci cel ce a cunoscut taina crucii și a mormântului a înțeles rațiunile celor mai 'nainte spuse; iar cel ce a cunoscut înțelesul tainic al învierii a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai 'nainte"⁷.

Firea omenească en-ipostatizată în unica lpostază a Logosului preexistent, avea caracterul nemuritor și nesticăcios al naturii lui Adam de dinainte de păcat⁸. Moartea și Învierea lui Cristos sunt forma concretă a legii lumii în general, chiar și independent de *felix culpa*, deși fără a o exclude, deoarece lumea a fost creată după ritmul morții pentru sine și al învierii pentru Dumnezeu. Kenoza Întrupării este modelată după legea naturală a lumii. Conform acestei concepții despre Întrupare, văzută și în dimensiunea sa cosmică⁹, răscumpărarea apare ca un moment al operei unificatoare și sfințitoare a lui Cristos, Noul Adam cosmic, când va prezenta Tatălui totalitatea universului re-capitulat întru El (cf.Ef.3,10). Acest moment este însă condiționat de păcat și de realitatea istorică a lumii decăzute în care Întruparea a avut loc.

⁶ Nu se întâmplă același lucru în noua sensibilitate exegetică modernă, interesată de problematicile legate de *kenoza* lui Cristos, care aplică afirmația fundamentală a imnului de la Fil.2,6-11, *Logos*-ului în realitatea Sa concretă, Lui Isus Cristos întrupat. Nu se înțelege de ce un imn, pe care aceiași bibliști moderni îl consideră antecedent redactării Epistolei către Filipeni și născut într-un context liturgic, orant, vine apoi analizat în strâmtele limite ale exegezei antropocentrice moderne. Așa, de exemplu, N. Capizzi, *Fil. 2,6-11: Una sintesi della cristologia?*, în *Rassegna di teologia*, 40(1999), pp. 353-368.

⁷ SF. M. Mărturisitorul, *Capete gnostice (sau teologice)*, 66, în *Filocalia*, II, Humanitas, București, 1999, p. 150. Cf. ID. *Răspunsuri către Talasie*, 60, în *Filocalia*, III, Humanitas, București, 1999, pp. 303-310).

⁸ Idem, *Răspunsuri către Talasie*, 21, în *Filocalia*, vol. 3, Humanitas, București 1999, p. 77-84. Tot așa și N. Cabasilas, *op. cit.*, p. 103: "Mântuitorul S-a unit cu un trup și un sânge curat de orice păcat: Dumnezeu fiind prin fire dintru început, a îndumnezeit și ceea ce a devenit mai târziu, firea omenească".

⁹ Despre semnificația cosmică a Întrupării cf. J. Meyerdorf, *La teologia bizantina*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 185-188

Kenoza Întrupării nu poate fi așadar considerată independent de kenoza Patimii ce constă într-o deșertare și mai deplină în ascultare: până la moartea de cruce. Dacă în virtutea actului kenozei Întrupării, din veșnicie determinată, are loc kenoza Patimii, nu mai puțin kenoza Întrupării este condiționată de kenoza Patimii și trebuie să fie centrată în ea.

Prin centrarea kenozei Întrupării în kenoza Patimii, se evită atât de a vedea Patima ca pe un adaus de prisos la Întrupare (scotiștii; "încarnaționismul", înrădăcinare în lumea profană iar nu moarte față de lume), cât și de a face să depindă autoglorificarea lui Dumnezeu în lume de păcatul omului (tomiștii) și de a-L reduce pe Dumnezeu la un mijloc pentru a dobândi scopul creației. Această încentrare conduce la o deplină coincidență a celor două aspecte: Dumnezeu se descoperă în ceea ce constituie aspectul cel mai profund al dumnezeirii Sale și își manifestă gloria tocmai făcându-se servitorul nostru, spălând picioarele creaturilor Sale¹⁰.

În virtutea actului kenozei Întrupării, Cristos, Noul Adam nesticăcios și fără de moarte în natura Sa omenească con-formă prin kenoza ei kenozei Logosului, S-a supus de bunăvoie tuturor consecințelor păcatului devenind "om al durerilor și cunoscător al suferinței, unul înaintea căruia să-ți acoperi fața; disprețuit și nebăgat în seamă" (Is.53,3), asumând condiția istorică a omului decăzut. El introduce în persoana Sa, unde nu este loc pentru nici un conflict interior, tot conflictul dintre Dumnezeu și oameni. Putem spune că Persoana lui Cristos, înainte de sfârșitul operei răscumpărătoare, înainte de Înviere, avea în omenitatea Sa doi poli diferiți: nesticăciunea și nepățimirea naturale, proprie unei naturi perfecte și îndumnezeite și, în același timp, stricăciunea și pățimirea de bunăvoie asumate, condiții la care Persoana Sa kenotică a supus și supunea fără încetare omenitatea Sa liberă de păcat¹¹. Toată viața de pe pământ a Mântuitorului Cristos a fost o continuă kenoză întrucât voința naturii sale omenești nesticăcioase și fără de moarte renunța neîncetat, în virtutea kenozei sale la kenoza Întrupării, la ceea ce îi era propriu prin natură și accepta ceea ce îi era contrar: moartea și stricăciunea (*Verbum factum caro peccati*).

Kenoza (con-formarea) *humanum*-ului la *divinum* în Cristos¹² (care nu este o diminuare a omenității ci restaurarea și îndumnezeirea ei, fiind astfel conformată la ea însăși) poate avea loc deoarece cele două firi, deși neamestecate, neschimbate, neîmpărțite și nedespărțite¹³, sunt unite ipostatic (*henosis hipostatiche*) și intră într-o compenetrare sau perihoreză (*comunicatio*

¹⁰ H. U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2000, p. 23. În scena ioaneică a spălării picioarelor (cf. Io.13,1-16), înțeleasă ca cel mai bun comentariu evanghelic la Fil.2,6-11 (J. Heriban, *op. cit.*, p. 389, n. 24), putem exclama împreună cu Iov: până acum "din spusele unora și altora auzisem despre Tine, dar acum ochii mei Te-au văzut" (Iov 42,5).

¹¹ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Dehoniane, Bologna 1985, p. 140

¹² Cf. D.H., 556

¹³ Cf. D.H., 302

idiomatum, circumincesso). Perihoreza are loc mai întâi din partea dumnezeiescului care, prin Întrupare se integrează în omenitatea perfectă supunând-o la o continuă kenoză, dezgolind-o dinlăuntru. Dar o dată umplută de kenoza dumnezeiască, omenitatea coruptă și muritoare primește de la aceasta harul de a se deșerta (dezgoli) la rândul ei în kenoza dumnezeiască. Este o «dublă kenoză», a *divinum*-ului în *humanum* și a *humanum*-ului în *divinum*, o perihoreză kenotică. Kenoza vieții pământești a lui Cristos ajunge la culme în scandaloasa moarte de pe cruce. Aici kenoza lui Cristos a devenit cadaverică. Aici *logia teologiei* începe să se bâlbâie și, dacă vrea să rămână *teologie*, va trebui să se con-formeze prin kenoză, kenozei Sale.

Omenitatea lui Cristos astfel dezgolită spre kenoza lui Dumnezeu, devine modelul de neimitat și, în același timp imitabil, de către toți oamenii. Însă - încă o dată - prima inițiativă în acest act nu vine din partea omului, din capacitatea lui de a se autotranscende, ci din libera autorenunțare a lui Dumnezeu, din iubirea Lui ca fundamentul oricărei kenoze, pentru a fixa veșnic omul în concreta sa *omenitate pascală*. "Dacă Logosul se face om atunci această omenitate a Sa nu este un dat anterior, ci este ceea ce devine și apare în esență și existență dacă și întrucât Logosul se deșertează. Acest om este, tocmai întrucât om, autodăruirea lui Dumnezeu în autodăruirea lui, pentru că Dumnezeu se deschide tocmai întrucât se dăruiește, se descoperă pe Sine ca iubire când își ascunde măreția iubirii și se arată în comuna condiție a omului". Iar aici putem adăuga un alt cuvânt ce apare parcă cerut: "dacă Dumnezeu însuși devine și rămâne pentru veșnicie om, ... orice teologie rămâne pentru veșnicie antropologie" iar "omului îi este interzis să gândească meschin despre sine, căci altfel ar gândi meschin despre Dumnezeu"¹⁴. Primul act nu este «*assumptio*» ci «*kenosis*» și «*genesis*» di Dio prin care El nu încetează să fie ceea ce este ci are "libera posibilitate primordială" de a deveni ceea ce s-a născut creativ de la El. Așadar, mai mult decât *visio beatifica, theosis*¹⁵.

Fragmentul din K. Rahner mai sus citat, nu este altceva decât formularea modernă a vechii axiome patristice articulată în dublul mister al Întrupării (*sárkosis*) Logosului și a îndumnezeirii (*theosis*) omului. Dacă primul se împlinește în Persoana lui Cristos, cel de-al doilea își găsește realizarea în persoana Preasfintei Fecioare Maria, Maica lui Dumnezeu cea Întru-tot-Sfântă (*Panaghía*). Ea este "om purtător de Dumnezeu ce a născut Dumnezeu purtător de om" (Sf. Ioan Damaschinul), model eminent al kenozei voinței omenești la kenoza Întrupării lui Dumnezeu: "*Ecce ancilla Domini! Fiat mihi*

¹⁴ K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, Schriften IV (1960), pp. 147-149. 151, în H. U. von Balthasar, *Teologica*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1990, pp. 247-249

¹⁵ "Nu noi ne-am mișcat spre Dumnezeu și am urcat la El, este El Cel care s-a coborât la noi. Noi nu am căutat ci am fost căutați: oaia nu a căutat păstorul, drahma nu a căutat pe tatăl familiei; ci El S-a aplecat asupra pământului, a găsit chipul și a mers în locurile unde oaia se pierdea, pentru a o apuca și a o scoate din greșeală". (N. Cabasilas, *op. cit.*, pp. 74-75).

secundum verbum tuum" (Lc.1,38). Ea lasă ca Fiul, conformat voinței Tatălui, să se lase purtat de Spiritul Sfânt Lucrătorul, în sânul ei. Ea lasă ca El să se lase.

«Supra-kenoza» treimică, temelia oricărei kenoze

Că *Verbum* preexistent a lui Dumnezeu *caro factum est* coborându-se până la *conditio naturae peccatricis*, indică o schimbare, o devenire, o «genesis». Posibilitatea extremă a unei astfel de «genesis» trebuie căutată în «genesis» intratrinitară. Această «genesis» ne duce însă la o radicală diferențiere între cele două moduri de a-L vedea pe Dumnezeu. Cel al Vechiului Testament, cu un Dumnezeu Care este mai întâi de toate putere absolută ce nu împărtășește (nu poate împărtăși) nimănui mărirea Sa pentru că, așa făcând, S-ar contrazice pe Sine Însuși, și Cel al Noului Testament, descoperit de Isus Cristos mai întâi de toate ca Tată, putere absolută a iubirii Care-și încredințează Fiul Primul-Unul născut. Neschimbatul în Sine Însuși, tocmai pentru atotputernicia iubirii, poate devine schimbător *El Însuși în altul*.

În viziunea Noului Testament suveranitatea lui Dumnezeu nu se manifestă prin a ține pentru Sine ceea ce Îi aparține, ci în a o abandona. Această suveranitate depășește ceea ce "în lumea asta mare noi copii ai lumii mici" contrapunem ca putere și slăbiciune. Kenoza Întrupării, kenoza Patimii culminată în moartea pe cruce și toate kenozele («proto-kenoza» creației inclusă) contingente a lui Dumnezeu în iconomia mântuitoare, sunt din veșnicie incluse și depășite în veșnica «supra-kenoza» a Tatălui Care, prin atotputernicia iubirii¹⁶, se privează de ființa Sa (și avem astfel, paradoxal, un *Dumnezeu fără ființă*, pentru că mai înainte de a fi, iubește), pentru a da naștere Unui Dumnezeu deoființial, Fiul. În toate aceste kenoze, Dumnezeu nu trebuie să se schimbe ci devine ceea ce este.

Faptul că Dumnezeu (ca Tată) își poate încredința ființa dumnezeiască în așa fel ca Dumnezeu (ca Fiu) să o primească nu doar, simplu în împrumut ci să o posedeze într-o manieră «deoființială», reprezintă o separare a lui Dumnezeu de Sine Însuși atât de amplă și de profundă, că orice altă posibilă separare (făcută posibilă de ea!) fie și cea mai obscură și mai amară (moarte de cruce), poate avea loc numai în interiorul ei. Ceea ce în iconomia mântuitoare temporală apare ca o (întru totul adevărată) suferință a crucii nu este altceva decât manifestarea euharistiei (treimice) a Fiului: El va fi întotdeauna "Mielul înjunghiat de la întemeierea lumii" (Ap.13,8) pe tronul gloriei părintești iar euharistia Lui nu va fi niciodată abolită căci ei îi revine

¹⁶ Sfânta Treime, «structura supremei iubiri» (D. Săniloie, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R, București 1996, pp. 195-220. Cf. ID. *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București 1993).

sarcina de a reuni întreaga creație în Trupul Său¹⁷. În kenoza Patimii și a morții, Dumnezeu nu devine propriul Său opus (acel *Deus sub contrario* a lui Luther), ci rămâne coerent cu Sine Însuși: absolută iubire. Tocmai pentru că rămâne așa, opoziția între *theologia crucis* și *theologia gloriae* este depășită, fără ca cele două teologii să se poată confunda. Gloria lui Cristos este ascunsă, dar în ochii credinței, "încredințarea celor nădăjduite" și "dovedirea lucrurilor celor nevăzute", gloria strălucește ca gloria veșnicei iubiri treimice: "ca să strălucească cunoștința gloriei lui Dumnezeu, pe fața lui Cristos" (2Cor.4,6).

(Auto)încredințarea lui Cristos¹⁸ (perfectiunea persoanei întrucât distinctă de natură¹⁹ constă în abandonare, în renunțarea de a fi pentru sine însăși, spre deosebire de vechiul Adam care a "smuls" măgul pentru sine) a gloriei pe care o avea la Tatăl, kenoza voinței Sale la voința Tatălui, nu este o determinare ci însăși ființa celor trei Persoane ale Preasfintei Treimi deoarece firea comună celor trei are o unică proprie voință. Voința Tatălui, izvorul voinței, voința Fiului, ascultare și voința Sfântului Spirit, împlinire²⁰.

Așadar, pentru Fiul nu este vorba mai întâi de o poruncă a Tatălui în fața căreia El se găsește și, într-un al doilea moment hotărăște, deși liber, să asculte, ci de o deplină unitate a voințelor Tatălui și a Fiului și deci de o instantaneitate și spontaneitate a oricărei acțiuni a Fiului ce depășește cu mult orice ascultare a vreunei porunci.

Spontaneitatea kenozei reciproce omenești, icoană a «supra-kenozei» treimice și pre-gustare a veșniciei

Plecând de aici și persoana creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, nu mai este ființă în sine (egoism, egocentrism) ci «întoarcere la sine însăși (*reflexio completa*) plecând de la exterioritatea de sine», «ieșire-înafară-de-sine, întrucât interioritate ce se dăruiește și se manifestă» (altruism). Dimensiunea interiorității, esențial nepuizabilă, dă persoanei posibilitatea de a ajunge veșnicia. Aceasta nu va fi nici pură nemișcare (moarte), nici mișcare

¹⁷ H. U. von Balthasar, *La teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 21-22. 39-41

¹⁸ Folosesc această modalitate grafică pentru a pune în lumină două aspecte concomitente: pe de o parte, încredințarea Fiului Cel Unul născut de către Tatăl (afirmație printre cele mai neuzitate ale Noului Testament, care tocmai din acest motiv nu trebuie să fie îndulcită cu o «trimitere» sau «căruire»), iar pe de altă parte, pentru ca motivul să rămână neotestamentar, încredințarea activă pe care Fiul o face de Sine Însuși, fără a o absolutiza ca moment de sine stătător, pentru a nu pierde orizontul escatologic și a cădea în teologia martiriului, netezind absoluta unicitate a patimii lui Cristos.

¹⁹ Termenul grecesc *autexousios*, tradus de obicei cu "liberul arbitru", evidențiază ceva ce este propriu persoanei: capacitatea ei de a ieși din sine (*aut - ex - ousios*), de a-și depăși propria natură.

²⁰ V. Lossky, *op. cit.*, p. 136

ciclică, repetitivă și monotomă (tot moarte) ci "plinătate de viață". Viața însă nu există decât acolo unde este comuniune, într-o totală, reciprocă interioritate, iar dacă această comuniune este perfectă, viața devine deplină, "plinătate de viață", viață veșnică. Este veșnicia «tripersonalității» Preasfintei Treimi. Plinătatea vieții Treimii, veșnicia Treimii, constă în perfecta iubire. Iubirea este «ieșire-înafară-de-sine», interioritate manifestată și oferită. Kenoza deplină a Tatălui spre Fiul, kenoza, deasemenea deplină, a Fiului spre Tatăl și kenoza amândorura spre kenoza Sfântului Spirit, este atât de imediată și de spontană încât constrânge timpul la kenoza, făcându-l, prin perfecta iubire, veșnicie.

În kenoza ta spre mine și așteptarea kenozei mele spre tine, ca răspuns la kenoza ta spre mine, este timpul: tu aștepti ..., eu aștept ..., timpul trece, tu te îndepărtezi (distanță spirituală). Dar de asemenea timpul este durată între kenoza lui Dumnezeu și kenoza noastră, durată între iubirea noastră ca răspuns la iubirea Lui. Dumnezeu (ne) așteaptă (ne dăm oare seama ce înseamnă să-L amăgim pe Dumnezeu care ne așteaptă?): "Iată, stau la ușă și bat;" (Ap.3,20). Timpul înseamnă pentru Dumnezeu durată așteptării Sale în fața ușii. Este o kenoza voluntar acceptată de Dumnezeu în ordinea creației, o coborâre în raportul cu lumea pe care Dumnezeu îl trăiește concomitent cu veșnicia propriei vieți treimice. Trăiește cele două acte în faptul însuși că își dăruiește veșnicia iubire în clipa noastră temporală, iar noi suntem invitați să răspundem căci *simțim* în această clipă nu numai vremelnicia noastră dar și veșnicia noastră, plinătatea vieții noastre, chiar dacă răspunsul nostru este deseori parțial. Când în om nu mai vibrează nici o încercare de răspuns la această ofertă, atunci el nu mai este atașat activității lui Dumnezeu, nu mai tinde spre veșnicie. Veșnicia lui Dumnezeu devine eficace deoarece credincioșii sunt purtați să depășească, prin spontaneitatea (*sponte*) kenozei lor, durată dintre kenoza dumnezeiască și răspunsul lor și deci, durată dintre kenoza unuia și răspunsul altuia. Sunt purtați să depășească timpul. Dumnezeu, în iubirea Lui se dăruiește, iar credincioșii sunt purtați să umple distanța dintre această ofertă și răspunsul lor prin atotputernicia iubirii dumnezeiești interpersonale, spontane²¹.

În Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură-de-Aur, tocmai înainte de începerea anaferei, preotul (sau diaconul, dacă este) invită: "Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim", iar poporul convocat (Biserica este o "chemare împreună", *ekklesía*, iar nu o "punere împreună" din inițiativă noastră, nu o "adunare" ci o "convocare") îndată răspunde: "Pe Tatăl, pe Fiul și pe Spiritul Sfânt, Treimea cea de o ființă și nedespărțită". Dorim să facem astfel experiența depășirii timpului și a distanței spirituale dintre Dumnezeu și noi și dintre noi, unii și alții, prin reciproca kenoza spontană.

Această kenoza își găsește fundamentul (prototipul) în «supra-kenoza» treimică, în veșnicia euharistie treimică a Fiului. Ea include euharistia iconomico-salvifică temporală a Fiului (evenimentele mântuitoare, mai ales patima, moartea

²¹ D. Stăniloae, *Dio è amore*, Città Nuova, Roma, 1986, pp. 51-74

și Învierea) și deci, include și euharistia noastră, liturgia noastră, înțeleasă ca o kenoză a evenimentelor mântuitoare ale lui Dumnezeu în gesturile credincioșilor, făcută posibilă de lucrarea Spiritului Sfânt²². Cristos este constituentul fondant al liturgiei, care nu celebrează evenimente trecute ci o Persoană prezentă, Care cuprinde pentru totdeauna tot ceea ce este și a fost, și tot ceea ce a făcut pentru noi. Scopul ei este de a ne transforma, prin lucrarea Spiritului Sfânt, în Realitatea pe Care o celebrează. Scopul ei nu este așadar de a preschimba pâinea și vinul, ci de a ne preschimba (transubstanția) pe noi, pentru a deveni cristoși unul pentru altul.

În vederea acestui scop noi, poporul convocat, în unitate de spirit, îi cerem lui Dumnezeu să trimită Spiritul Său Sfințitor peste *noi* și peste *darurile* puse înainte pentru a transforma *darurile* în trupul sacramental din care împărtășindu-ne, *noi* să fim transformați în trup escatologic. Schema esențială a anaferei Sfântului Ioan Gură-de-Aur evidențiază clar că termenii cererii epicletice sunt doi: *darurile* și *noi*. Aceștia, astfel încrucișați, obțin, mai mult decât o chiasmă literară, o adevărată chiasmă teologică²³. Observația ne face să înțelegem că transformarea darurilor în trupul sacramental (*corpus mysticum* în sensul de "corpus per mysterium" sau "trupul după modul de a fi al sacramentului") al lui Cristos, este ordonată de către *lex orandi* transformării (transubstanțierii) noastre într-un singur trup escatologic, eclezial (*corpus Christi*) al lui Cristos²⁴.

²² Evenimentele mântuitoare ale vieții pământești a lui Cristos, sunt mai mult decât o simplă *manifestare* a mântuirii: sunt mijloacele actuale ale acestei mântuirii, adevărata ei cauză instrumentală. Ele sunt evenimente ale trecutului numai în modalitatea istorică a manifestării lor, întrucât recepționate de noi în interiorul istoriei omenești. Dar Isus Cristos nu este doar om ci și Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu (cf. Io.1,1-18) iar ca atare ceea ce a făcut este pentru toată veșnicia. Nu este numai mântuirea Lui, auto-dăruire veșnică, ci El este veșnica Sa auto-dăruire, iar în această prezență printre noi, acest sacrificiu este veșnic prezent (R. F. Taft, *Oltre l'oriente e l'occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Lipa, Roma, 1999, pp. 259-281).

²³ Cf. C. Girardo, *Eucaristia per la Chiesa*, Gregorian University Press, Roma, 1989, mai ales pp. 436-452

²⁴ Trecerea de la *sacramentum* la *virtus sacramenti*, adică de la *species visibilis* la *res ipsa*, la teologii primului mileniu avea loc foarte repede. Ei puneau un atât de mare accent pe Biserică încât atunci când, într-un tratat despre Misterul Euharistic, se întâlnea singură expresia *corpus Christi* deseori ea desemna Biserica iar nu Euharistia. Preocuparea, mai ales la începutul celui de al doilea mileniu, de a afirma identitatea între trupul sacramental și trupul istoric, a dus la abandonarea expresiei *corpus mysticum* cu referire la sacrament, considerată prea labilă și puțin realistă. S-a ajuns astfel la o inversare: expresia *corpus Christi* a fost folosită cu referire la Euharistie, în timp ce expresia *corpus mysticum*, cu referire la Biserică. Consecința gravă pentru teologia Euharistiei a fost o slăbire a unității și a interacțiunii dintre cele două trupuri ale lui Cristos (Euharistia și Biserica). În acest fel s-a pierdut dimensiunea dinamico-eclezială a Euharistiei, care a cedat locul unei dimensiuni statico-devozionale. (H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1982, p. 33).

De fapt, dacă componentele epicletice ("Spiritul Sfânt peste daruri" și "Spiritul Sfânt peste noi") sunt dispuse în ordine logică, este tocmai cererea pentru transformarea noastră în corp, escatologia cea care atrage după sine cererea pentru transformarea (transmutarea: *metabálo*) darurilor în trupul sacramental, menținându-se astfel dimensiunea dinamico-eclizială a Euharistiei. În acest fel, cererea pentru transformarea noastră într-un singur trup, este cererea fundamentală a rugăciunii euharistice, cea care determină o parte de Biserică (Biserică locală) să se constituie în comunitate culturală pentru a celebra memorialul Domnului. Putem astfel să considerăm cererea escatologică ca *Sitz im leben* (situație vitală, situație teologico-existențială de credință, speranță și dragoste) a întregii celebrări euharistice.

«A fi transformați într-un singur trup», eclizial, escatologic, prin participarea la trupul sacramental al lui Cristos, sub acțiunea Unicului și de viață Dăătorului Spirit, înseamnă a elimina toate componentele de a-relaționalitate, de a-fi-în-sine, de egoism ascunse în noi, pentru a putea răspunde spontan prin kenoza noastră iubitoare, kenozei lui Dumnezeu, după modelul lui Cristos. Înseamnă deci a intra încă de pe acum (deja: *giá*) a face parte din comunitatea Sfinților fără a abandona societatea păcătoșilor care în mod constitutiv a noastră (nu încă: *non ancora*). Înseamnă a intra acolo unde totul este relație, în comuniunea cu Dumnezeul Cel întreit în Persoane și Unul în ființă.

**"Dar nu cu înțelepciunea cuvântului, ca să nu rămână zadarnică
crucea lui Cristos" (1Cor. 1,17)**

În fața scandalului²⁵ morții pe cruce a lui Cristos (1Cor.1,23: "Cristos cel răstignit", adică Unsul, iar ungerea se făcea regilor, răstignit, adică blestemat după Dt.21,22-23, așadar Unsul, adică binecuvântatul blestemat), *logia*, dacă vrea să rămână justificat ca parte integrantă a teologiei, nu poate în nici un fel să se sprijine pe continuitatea *logiei* omenești ci doar pe continuitatea *logiei* lui Dumnezeu, pe *teo-logie*, continuitate menținută de Dumnezeu însuși în fractura "morții lui Dumnezeu". Afirmația «Logos-ul lui Dumnezeu este mort», are ca subiect gramatical pe Cuvântul lui Dumnezeu și, în măsura în care Cuvântul lui Dumnezeu este în mod real Logos-ul lui Dumnezeu, are pe Cuvântul lui Dumnezeu și ca subiect ontic. Dar Logos-ul lui Dumnezeu este viața veșnică: "Doamne, la cine ne vom duce? - răspunde întrebând Simon Petru lui Isus - Tu ai / ești cuvintele vieții veșnice" (Io.6,68). Numai Logos-ul lui Dumnezeu poate justifica afirmația că, deși este viața veșnică, în același timp este mort. Teologul credincios (și nu există altul)

²⁵ În Vechiul Testament, *skandalon* este «capcana» sau, mai exact, bucata care saltă din capcana pentru animale, împingerea spre cădere, obstacolul de care se împiedică, motivul de cădere (ruptură de nivel) moral-religioasă și prin urmare de pierzanie.

trebuie să-și conducă *logos*-ul la kenoza, lăsând ca *Logos*-ul, în kenoza Lui cadaverică să-și ia responsabilitatea de a afirma despre / pe Sine (*theós legon*, care din momentul în care declară ceea ce el este, devine *theos legómenos* și poate fi repetat de om)²⁶.

Pare astfel că destinul întregii teologii se joacă în distribuția diferită a accentelor²⁷ între cele două componente ale vocabulului "teologia". Teologicul poate, în linie de principiu, să se constituie ca *teo-logic* (*perí Theou*; *de Deo*) sau ca *teo-logic* (*pará Theou*; *a Deo*)²⁸. Deci teologia poate să ajungă la statutul său autentic *teologic* numai și numai dacă nu încetează de a conduce la kenoza toate *teologiile*, numai și numai dacă vorbește de Dumnezeu (în așa fel ca acest «de» să poată fi înțeles atât ca origine cât și ca obiectiv, nu obiect), care suprimă și șterge orice idol, fie el imagine sau concept (cf. Es. 20, 2-6). Adică *teologia* trebuie să se conceapă ca o *logie* a *Logos*-ului. Numai *Logosul* care prin kenoza Sa se lasă vorbit de Tatăl poate garanta pertinența cuvântului nostru cu privire la El, învățându-l să se lase spus la rândul său, să se lase spus de *Logosul* făcut trup, să lase ca *Logosul* să ne (facă să vorbim) vorbească în felul în care El vorbește despre / lui Dumnezeu. *Teologia* este o *logia* ce-și garantează propria pertinență cu privire la Dumnezeu în măsura în care lasă ca odată cu ea să se spună *Logosul*, înțeles la rândul lui ca Unicul care se știe să se lase spus în mod perfect de Tatăl. Din acest punct de vedere (care este cel al *Logos*-ului), unicul progres al *teologie* constă în deșertarea continuă la deșertarea *Logos*-ului, kenoza continuă la kenoza *Logos*-ului²⁹.

Pentru *teolog* nu este vorba de a vorbi bine (sau rău) de Dumnezeu ci de a reuși să conducă la kenoza propriul său *logos*, propriul discurs, pentru a se lăsa spus de El așa cum El, în kenoza Sa se lasă spus de Tatăl. Cuvintele *teologului* nu vor putea să vorbească de Dumnezeu decât în măsura în care Dumnezeu în *Logos*-ul Său întrupat³⁰, întrupându-se în cuvintele sale va vorbi cuvintele sale și-l va învăța să le vorbească ca El, cu aceleași accente. Cuvântul, în kenoza Sa în cuvintele *teologului* pe care le spune cuvânt cu

²⁶ H.U. von Balthasar, *La teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 79-80

²⁷ Aceste accente vizibil absente în cuvântul original grec *theologia*, sunt (trebuie să fie) totuși prezente. Ele se aseamănă probabil cu acele mici iote sau cirte din lege pe care dacă cineva le va neglija va fi și el numit mic în Împărăția cerurilor (cf. Mt. 5, 18-19). Iota și cirta se referă la Dt. 17, 17 unde citim: *lo' yarbeh-lo nashim*: "el (regele, probabil Solomon) să nu-și înmulțească femeile". A face să cadă iota (*yod*) înseamnă a răstălmăci înțelesul. De fapt omițând iota, avem următoarea sentință: *lo' arbeh-lo nashim*, care înseamnă "să-și înmulțească femeile".

²⁸ "căci au considerat să învețe despre Dumnezeu, nu de la Dumnezeu (*ou pará Theou perí Theou*) ci de la ei înșiși" (Athenagora di Atene, *Supplica per i cristiani*, in *Gli Apologeti greci*, Città Nuova, Roma, 1986, p. 258).

²⁹ J. L. Marion, *Dieu sans l'être*, Communio / Fayard, Paris 1982, pp. 197-222

³⁰ "Fiul ca om este limba Tatălui, darul în mod continuu dăruit de Tatăl și de aceea mulțumita îi este adresată mai întâi de toate Lui" (H. U. von Balthasar, *Teologica*, vol. 2, Jaca Book, Milano, 1990, p. 259).

cuvânt, fără să schimbe nici măcar "o iotă sau o cirtă" (Mt.5,18), se circumscrie în cuvânt. Întrucât Cuvântul vorbește cuvintele teologului, dar cu un accent diferit, aruncă teologului o provocare: să vorbească propriile cuvinte dar cu accentul lui Dumnezeu. Lăsându-se spus de Logos (lăsând Logosul să spună), *logos*-ul teologului devine o "icoană sonoră" a Logosului ("icoana sonoră perfectă" este Logosul însuși deoarece abolește întru Sine diferența dintre semn, locutor și referent pe care experiența omenească le disociază în mod iremediabil). Teologul (se lasă spus de) spune Logosul. El lasă ca Logosul să-l lase să spună cuvintele omenești în aceeași manieră în care Dumnezeu le spune în Logosul Său: "Dă-mi cuvânt Cuvinte ca să deschid gura mea, Cel ce dai rugăciune celui ce se roagă" (Sf. Ioan Gură-de-Aur). Teologul, înainte de a scrie tratate teologice trebuie să celebreze (mai ales Sf. Liturghie) căci *teologia* mai întâi de toate este reflexie orantă³¹. Rugăciunea este unica în măsură să frângă dihotomia metafizică subiect-obiect ce ține prizonier *logosul teologului*, care face din *teologie*, *teologie* sau *ontoteologie* abstractă. Primatul abstractului (*ab-strare*: a scoate, a trage afară din context), este tocmai lipsa rugăciunii, înțeleasă deci ca *Sitz im Leben*, context vital al *teo-logiei*.

Dacă teologul nu ajunge să-și con-formeze *logos*-ul prin kenoza la kenoza Logosului, începe în mod inevitabil, să obiectivizeze kenoza Logosului. Însă în momentul în care *logos*-ul teologului obiectivizează kenoza, ea începează să mai fie deplină, devenind o kenoza a kenozei. Teologul cade în «capcană»³². El cu privirea *logos*-ului său (Io.9,7: "Mergi de te spală în scaldătoarea Siloamului"), cu lumina *logos*-ului său ("Că fără de Tine întuneric îmi este lumina iar lumina ca un întuneric îmi zace înainte"), ucide taina de

³¹ "Dacă ești teolog te rogi cu adevărat, iar dacă te rogi cu adevărat ești teolog" (E. Ponticul, *La preghiera*, Città Nuova, Roma 1994, p. 102)

³² Am încercat să reiau aici ideea lui H. U. von Balthasar exprimată într-un fragment din *Scurt discurs despre iad*, publicat în *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano, 1997, pp. 137-138, pe care pentru formularea sa, ca de obicei, strălucitoare, aș dori să-l redau aici, deși este puțin cam lung: "Dacă adică obiectivizez iadul, fac din el un «obiect» teologico-științific și încep să calculez câți cad înăuntru și câți îl evită. Într-un astfel de moment totul se schimbă: iadul de fapt nu mai este iadul meu, ci este ceea ce se cuvine «altora», în timp ce eu, mulțumită lui Dumnezeu, l-am evitat. Și mă pot referi cu atenție și cu evlavie la Sfânta Scriptură: «Partea celor fricoși și necredincioși și spurcați și ucigași și desfrânați și fermecători și închinători de idoli și a tuturor celor mincinoși este în iezerul care arde cu foc și cu pucioasă» (Ap.21,8). «Nu vă amăgiți: Nici desfrânații, nici închinătorii la idoli, nici adulterii, nici malahienii, nici sodomiții, nici furii, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moștenii împărăția lui Dumnezeu» (1Cor.6,9-10). Dar, își spune monseniorul expert în teologie, mi se pare că nu aparțin nici uneia dintre aceste categorii. Și deja îi apare pe buze rugăciunea: «Îți mulțumesc Dumnezeule că nu sunt ca ceilalți oameni, răpitori, nedrepti, adulteri, sau ca și acest vameș» (Lc.18,11). Atunci se populează iadul, după propriile gusturi, cu tot felul de monștri: Ivan cel Cumplit, Stalin cel Sălbatic, Hitler Nebunul împreună cu toți complicii lor, o companie cu adevărat considerabilă, care ar fi de preferat să nu se întâlnească în rai".

nepătruns a kenozei lui Dumnezeu tăind-o în bucăți și, începând a o ordona, a o organiza după perspectiva sa (perspectivismul nietzscian), o reduce la o simplă (sau complicată, nu are importanță) problemă. El goleşte kenoza umplând-o de sine însuși, făcând-o un idol³³, un zid ce închide accesul spre kenoza lui Dumnezeu, ce-l închide pe teolog în imanența sa solitară. Teologul renaște ca teolog dacă-și răstignește *logos*-ul (cuvânt rănit), dacă-și conduce la kenză *logos*-ul, dacă se implică lăsând ca kenoza să fie deplină, să fie o icoană³⁴, o transcendență prezentă sau o prezență a transcendenței dumnezeiești³⁵, în timp ce el devine un *iconograf*, unul care scrie / vorbește icoane.

Aș vrea să concluzionez cu un minunat text din Sf. Maxim Mărturisitorul, pe care H. U. von Balthasar, în cartea sa *Liturgia cosmică*, l-a definit "sanctuarul gândirii maximiene" și care ilustrează bine ceea ce am încercat să spun aici: "Toate cele văzute (fenomenele) se cer după cruce, adică după deprinderea de-a stăvili afecțiunea față de ele a celor ce sunt duși prin simțuri spre ele. Iar cele inteligibile (noumenale) toate au trebință de mormânt, adică de nemișcarea totală a celor ce sunt purtați spre ele de minte. Căci împreună cu afecțiunea și cu mișcarea aceasta fiind înlăturată și lucrarea și mișcarea naturală îndreptată spre cele create, răsare Cuvântul singur, existând de sine, ca ridicat din morți, circumscriind toate cele ce au provenit din El. Acum nimenea nu mai este legat de El prin relație naturală, căci după har, dar nu după fire se efectuează mântuirea celor ce se mântuiesc³⁶.

³³ Aici idolul și contrariul său, icoana, nu sunt înțelese ca două clase de ființări (obiecte sau concepte) unul în fața celeilalte, ci ca două modalități de a fi a ființărilor deoarece aceleași ființări pot trece de la unul la celălalt rang. Idolul (*eidolon*, ceea ce se vede, *eido*, *video*) constă în faptul că se poate (doar) vedea, iar faptul de a-l vedea este suficient pentru a-l cunoaște. El fascinează și capturează privirea deoarece în el nu se găsește nimic care nu trebuie să se expună privirii. Dar el capturează privirea numai întrucât privirea îl înțelege. Idolul depinde de privire și de înțelegere pe care el le satisface, căci dacă privirea și înțelegerea nu doresc să găsească în el satisfacție, idolul nu ar avea pentru ele nici o demnitate (Cf. J. L. Marion, *op. cit.*, pp. 15-18).

³⁴ În icoană lipsește perspectiva sau, mai bine zis, perspectiva este răsturnată. Icoana, mai mult decât să fie privită, ne privește. Ea se naște la răs-crucea dintre privirea privitorului și privirea pictată (a Sfinților, a Sf. Fecioare Maria, a Mântuitorului Cristos, redați aproape întotdeauna în poziție centrală și facială). Icoana se naște din kenoza privirii. (J. L. Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu, 2000, pp. 43-48, 107-134).

³⁵ Cf. D. Stăniloae, *Idolul ca chip al naturii divinizate și icoana ca fereastră spre transcendența dumnezeiască*, în *Ortodoxia*, 34 (1982), nr.1, pp. 10-27.

³⁶ *Capitulum theologicorum et oeconomicorum* 67, în *Filocalia*, II, Humanitas, București, 1999, p. 150.

ECOLOGIA SEXUALITĂȚII

IOAN MITROFAN

RIASSUNTO. Ecologia della Sessualità. Nell'esprimere ciò che segue ho tenuto conto della dimensione costitutiva sessuata dell'essere umano. Nella definizione della sessualità bisogna essere prudenti per poter stabilire gli elementi necessari e logici di essa. Il comportamento attuale dell'umanità di fronte a questa caratteristica ci fa chiedere se non esista la necessità di una ecologia della sessualità. Adesso, quando si può dire che il mondo vive una rivoluzione sessuale, la retrospettiva nel dominio delle nozioni ci porta all'antropologia sessuale tradizionale di cui troviamo l'origine già nei Padri della Chiesa.

La tradizione teologica ci pone davanti ad almeno tre attitudini di fronte alla sessualità: prima di tutto la finalità del sesso per la procreazione che rende indivisibili il matrimonio e la procreazione. In questo contesto il rapporto del dovere del piacere deve subordinare l'irrazionalità emotiva alla responsabilità attraverso la finalità procreativa del sesso. Questo parere è una eredità del cristianesimo basato sulla famiglia monogama che si ritrova già prima di Aristotele. La seconda idea sostiene la differenziazione tra la sessualità biologica (dimorfismo sessuale) che ci accomuna al regno animale e l'umanità autentica che avvicina l'uomo alla natura divina. Nella mentalità ellenistica e romana ritroviamo l'idea della superiorità dell'uomo che si trova nel maschio adulto e libero; la donna appare solo come una diversità sessuale e come un elemento subordinato. Infine, consideriamo il modello sessuale classico, naturalista, nel quale viene ignorata la persona umana: questo modello divide il sesso dall'espressione dell'amore che rimarrebbe in questo modo sospesa in relazione all'esistenza fisica. Nel mondo occidentale il modello offerto da sant'Agostino rimarrà attraverso i secoli orientando il matrimonio verso il bene dei figli, della fede e del sacramento; questo modello è perturbato solo dal peccato. Con San Tommaso la sessualità assume una interpretazione positiva costituendo una collaborazione nella fedeltà umana reciproca e nell'adempimento della volontà di Dio. In questo modo il matrimonio è anche un aiuto reciproco realizzato attraverso l'amore coniugale.

Nel secolo XIX l'amore coniugale sarà riconsiderato come base del matrimonio e modello cristiano della vita coniugale (Cf. 1 Ioan 4,8).

La seconda parte si riferisce alla diversità sessuale del corpo e dell'anima. Nella misura in cui la persona umana diviene più autonoma si accorda una più grande importanza ai meccanismi biologici che tendono a separarsi dalle dimensioni interiori psichiche.

Insieme con il progresso della psicanalisi e lo sviluppo dell'antropologia culturale e della sociologia si è arrivati alla realizzazione delle discrepanze tra il sesso e la natura, l'educazione e la cultura che possono orientare e inventare comportamenti e regole sessuali che relativizzano ogni norma.

Dopo gli anni '60 la rivoluzione sessuale ha separato la sessualità dalla fecondità, poi sono state escluse tutte le norme estrinseche sulla sessualità divenendo questa una sorgente di piacere, linguaggio, comunicazione, gioco. Le conseguenze si riflettono sulla famiglia, nell'espressione del femminismo con alcune conseguenze drammatiche attraverso la separazione del sesso corporale da quello spirituale.

Ritornando all'idea di ecologia della sessualità bisogna insistere sulla ricomposizione dell'unità sesso-persona armonizzando gli elementi definitivi: amore, fecondità ... L'antropologia cristiana ci aiuta a ristabilire l'idea di unità (corpo e anima della persona) dando al sesso corporale un significato più alto di quello biologico, mettendolo sulle coordinate della creazione. In questo modo concludiamo che la sessualità ha alla base la creazione bisessuata le cui conseguenze sono l'aiuto reciproco e l'eliminazione della solitudine attraverso l'attrazione reciproca, il dialogo, la trasmissione insieme dei valori della vita.

Bisogna che verso questa educazione cristiana sia orientata la gioventù di oggi nello spirito del rispetto della persona dell'altro.

Trupul persoanei umane este sexuat. Ne-o spune Biblia "Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (Fac.1,27). Vorbind despre trup vorbim întotdeauna despre un trup sexuat, caracteristică nici marginală și nici accidentală ci *dimensiune constitutivă a ființei noastre personale*. Apartenența la gen a unui individ este prima calitate a persoanei, sesizabilă cu prioritate față de alte caracteristici, încă de la naștere.

Dar ce este de fapt sexul? Ce însemnează să fim sexuați? În timpul de față copleșit de eliminarea multor caracteristici distinctive a sexelor (prin vestimentație, coafură, comportament chiar!) mai există o înțelegere autentică a sexualității? Trăim oare în mod transparent raportul nostru cu sexualitatea? La aceste și alte întrebări se mai adaugă una: nu avem oare, în timpul de față și în comportamentul actual al omenirii nevoie de o *ecologie a sexualității*? Întrebarea ne cere o călătorie retroactivă și de perspectivă asupra subiectului - interesant și sensibil -, care a creat putem spune o *revoluție sexuală* în comportamentul uman de la acest început de secol și mileniu.

1. **Antropologia sexuală tradițională** are rădăcini adânci încă în scrierile Sfinților Părinți ai Bisericii și în tradiția teologică, din care deducem cel puțin trei atitudini față de sexualitate:

1.- **Sexul** văzut de antropologia de sorginte stoică, este considerat **pentru generare**. Căsătoria și procreerea sunt astfel strâns legate și de nedespărțit. Până ce Aristotel vorbește de plăcere sexuală, stoicii susțin că plăcerea sensibilă (inclusiv cea procurată prin exercițiul genitalității) caracterizată

ca un moment de iraționalitate emotivă, este contradictorie ținutei înțeleptului ideal care-și poate polariza existența pe **logos** eliminând pasiunile; sexul este doar pentru perpetuarea speciei.

Concepția aceasta a exercitat și mai exercită o puternică influență asupra eticii sexuale creștine, considerată cel puțin în Occident ca criteriu de stabilitate a familiei monogame, în care sexualitatea și genitalitatea erau inseparabile.

2.- Sexul aparținând trupului și dedicat exclusiv procreerii, este privit restrictiv, chiar accidental pentru diferențierea sexuală a individului. Anticii și Părinții Bisericii susțin o diferențiere între sexualitatea biologică și umanitatea autentică; după Grigore de Nissa omul se află între natura divină și cea animală datorată trupului său; dimorfismul sexual se aseamănă componentei animale pe când intelectul și rațiunea sunt nediferențiate.

3.- În mentalitatea elenistică și romană, chipul deplin și perfect al omului se află în **bărbatul adult și liber**. Femeia apare prin diferențierea sexuală ca elementul subordonat, imperfect față de preeminența originară și deplină a bărbatului, concepția fiind alimentată și de opiniile medicinei și ale filosofiei naturale¹. Aristotel este în acest punct clar, privind diferența funcțională și destinația lor în procesul generativ; el face o analogie între bărbat și femeie cu **materie-formă**, în care bărbatul (forma) este principiul de activitate iar femeia (materia) pasivă dă potențialitatea, polaritatea fiind atribuită la fel și gameților sexuali. Femeia este însă subsumată ca un bărbat mutilat de perfecțiunea sa. Chiar și în determinarea sexului progeniturilor, tot bărbatului îi revine rolul de a imprima prin virilitatea sa sexul **de regulă masculin** și numai prin accidentală vigoare scăzută a sămânței datorită timpului, locului sau climei se nasc femei, indispensabile pentru reproducere. Nașterea unei femei este o deviere dar necesară... Cu această concepție a operat probabil sub influența filosofiei aristotelice și teologia medievală... ajutorul dat de Dumnezeu lui Adam fiind motivat numai pentru reproducere.

4.- **Modelul sexologic clasic** poate fi socotit **naturalist**, în care elementul **persoană** este ignorat. Sexul este pentru specie și considerat ceva ce are persoana. Modelul păstra o ruptură între sex și iubirea care nu ar fi avut nevoie de dimensiuni fizice pentru a se exprima și manifesta.

Modelul Sf. Augustin va constitui peste secole modelul predominant în lumea occidentală. Căsătoria este la mare cinste și destinată binelui întreit *bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti*, în care însă intervine efectul dezordinii provocată de **păcat**. Modelul ideal, bazat pe afecțiune, stimă, dăruire și fără nevoia de manifestări sexuale este considerat de Sf. Augustin Familia din Nazaret, unde sexul creat de Dumnezeu avea doar rolul procreării.

¹ Faggioni, Maurizio Pietro, *Ecologia della sessualità*, în *Quaderni di spiritualità francescana*, XVII, 1996, p. 90.

Cu Sf. Toma d'Aquino, în sec.XIII, înțelegerea sexualității capătă noi dimensiuni, altele decât cele naturaliste ale modelului augustinian. Plăcerea sexuală capătă o interpretare pozitivă, preluând unele idei aristoteliene: actele conjugale sunt meritorii prin materializarea promisiunilor de la căsătorie de a rămâne în fidelitate reciprocă și împreună în ascultare și împlinirea voinței lui Dumnezeu. Pe lângă procreere căsătoria capătă și dimensiunea ajutorului împrumutat între soți, datorat și realizat prin iubirea conjugală, rămasă însă ca un atribut al dimensiunii conjugale.

Doar din sec.XIX-lea **iubirea conjugală** presupusă de ajutorul împrumutat este reconsiderată pentru a ajunge în timpurile de față să fie considerată "**baza căsătoriei** și modelul creștin al vieții conjugale". Sf. Ioan leagă sensul iubirii de Izvorul acesteia când spune "Cel care nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire"(I Io.4,8).

2. Sexul sufletului și sexul trupului, sunt două aspecte care preocupă timpurile de față, atât de bogate în descoperiri bio-medicale și evoluția spectaculară a științelor umane.

Asistând la o tendință din ce în ce mai accentuată a eliberării sau a unei **autonomii** a persoanei umane, asistăm la interpretare mai profundă a mecanismelor biologice ale sexualității umane și la acordarea unui rol sporit acesteia în viața individului sau a grupului social; s-a ajuns la o separare a dimensiunilor interioare, psihice ale sexualității de sexualitatea văzută în dimensiunile sale exterioare, somatice. Este necesară o viziune antropologică deschisă la o unitate în pluristratificare a factorilor anatomo-fiziologici și psihici din care să înțeleagă nucleul intim al persoanei transcendent dimensiunilor psiho-somatice.

În concepția antropologică tradițională sexul era socotit printre elementele accidentale și orientat spre procreare, viața morală fiind ordonată după aceste repere. În secolul nostru, studiile privind reproducerea și mecanismele biologice, au arătat valabilitatea perenă a mecanismelor biologice și a di-morfismului sexual, procreerea nereprezentând o trăsătură caracteristică umană a sexualității. Aspectul uman constă doar în independența între capriciu, fecunditate și comportamentul copulatoriu - bărbatul căutând femeia și înafara perioadei fecundității sale. Cel mai caracteristic element este deci separarea, autonomizarea funcției procreative prin excelență heterosexuală de cea ludică, comunicativă... expresie a autonomizării dimensiunilor psihice, polimorfe și creative, de manifestare dinamică în comparație cu determinările statice ale sexului corporal.

De la sfârșitul sec.XIX-lea au evidențiat aspectele psihologice, sociale și culturale ale sexului, datorită progresului psihoanalizei. Forța libidoului - considerată de Freud ca energia vitală fundamentală și mobilul opțiunilor în activitate, nu cunoaște raționalitate și normă ci dorință de a poseda și de

plăcere. Marcuse Henric (+ 1979) a teoretizat în seria revoluțiilor franceză, apoi rusă și revoluția sexuală, care a dus la emanciparea eros-ului, în societatea burgheză cu obiceiuri represive și convenții sociale și normative impuse familiei².

Antropologia culturală și sociologia reușesc să desrădăcineze ideea legăturii - considerată indisolubilă până atunci - între sex și natură, educația și cultura putând să orienteze și să plăsmuiască comportamente și reguli sexuale, rolul bărbatului și al femeii, relativizând orice normă.

După anii 1960 **revoluția sexuală** a dat în Occident două linii de conduită: mai **întâi** separarea sexualității de fecunditate, aceasta din urmă incomodând parcă pe cea dintâi; descoperirea și răspândirea pilulei an-ovulatorii (Pincus, cca. anul 1950) a alimentat această sciziune. **Apoi**, excluderea oricărei norme extrinsece asupra sexualității, aceasta devenind izvor de plăcere, limbaj, comunicare, joc. Pe cale de consecință familia tradițională și toate valorile acesteia se răstălmăcesc în conviețuire liberă, provizorie, promiscuitate sexuală sau amorul de grup.

Nu poate fi uitată o altă componentă adusă în scenă de revoluția sexuală și anume **feminismul**, pozitiv în felul său prin parificarea femeii bărbatului, demascând tabu-urile culturale și convențiile sociale defavorabile femeii. Feminismul a adus însă și alt aspect al emancipării de "sclavia maternității", a căsătoriei renunțând la anumite aspecte proprii feminității sale.

Negarea raportului real între sex și natură a avut și consecințe dramatice asupra obiceiurilor și relațiilor între sexe, asupra dinamicii familiare. **Separând sexul trupului de cel al sufletului**, adică cel fizic de cel psihic, s-a ajuns la instrumentalizarea trupului la subordonarea sa voinței și dorințelor subiective: sexul devine un bun de consum, este banalizat arătat și folosit în publicitate de mass-media, pentru a trezi interes pentru plăcerile sexuale. Lipsind reguli ale exercițiului sexualității și autonomizare totală, sexul este folosit pentru producerea de noi senzații, alimentarea fanteziilor iresponsabile. Într-o antropologie schizoidă, dornică să descătușeze autenticitatea omului, sunt exaltate anumite componente în detrimentul altora fără o armonizare a întregului. Se ajunge la un materialism având ca obiect trupul uman, izvor al plăcerilor și a pulsionilor, începutul și sfârșitul unei căutări disperate a plăcerii, niciodată îndestulată.

3. Dacă vrem să ne lămurim măcar în parte ceea ce ne-am propus la început și anume **ecologia sexualității**, trebuie să recompunem, pe coordonate puternice unitatea **sex - persoană**, armonizând această asociere precum și pe cea a sexualității cu fecunditatea, între sexul masculin și cel feminin.

² *Ibidem*, p.97.

Științele umane ne-au demonstrat că **sexualitatea** nu este un obiect din dotarea fiecăruia din noi ci o **dimensiune** în structura persoanei umane: eu nu am un sex, eu sunt sexuat. Sexualitatea este o realitate pluridimensională: biologică, psihologică sau spirituală. Întruparea unui spirit în fiecare din noi este făcută într-un trup sexuat, acesta fiind un mod de a fi al persoanei, de a privi, de a iubi, de a se realiza.

Aportul științelor umane și a filosofiei contemporane mai ales a orientării fenomenologice și existențiale devine inteligibil de antropologia creștină; **persoana este una trup și suflet**, sexul trupesc nu este doar o caracteristică somatică ci expresia, simbolul ființei noastre profunde, sexuate iar gesturile erosului o expresie a persoanei întregi. Sexul este limbajul iubirii și capătă prin aceasta o manifestare morală și o sintonie între gesturile trupului și intenționalitate.

Ne vom întreba asupra **sensului teologic** al sexualității, a semnificației creării sexuate a omului. Îl aflăm dacă privim retroactiv proiectul Creatorului. La Moise, apare cartea de despărțenie, dată de soț (Deut.,24.1-4) pe motivul că acesta găsea în soața sa ceva rușinos, umilitor. Într-o variantă rigoristă acest **ceva** trebuia să fi fost foarte grav în materie morală (adulterul de exemplu); în varianta laxistă, era suficient un oarecare capriciu (că nu pregătește bine mâncarea, că a găsit bărbatul o femeie mai frumoasă,...).

Isus Cristos intervenind în explicarea **despărțirii** soților reia învățătura Bibliei despre creerea bisexuală a genului uman (Gen.1,27), unitatea matrimonialului (Gen.2,24) și face din cartea de despărțenie o concesie față de slăbiciunea firii umane, de învârtosarea inimii. Originalitatea sexualității își capătă astfel o motivare în proiectul divin și stă la baza criteriului moral al manifestării acesteia.

4. Principiul creației are la bază explicația în textul Bibliei, la Geneză, motivat de:

* **necesitatea unui ajutor pe măsură** dăruit de Creator, specific vocației la comuniune "nu e bine ca omul să fie singur" (Gen.2,18); creația femeii vine astfel ca o compensare ca și o depășire a singurătății originare și răspuns la nevoia bărbatului de o creatură demnă de menirea lui. Și Adam o recunoaște "carne din carnea sa" și-i spune femeie, aceasta făcând parte din lumea bărbatului și...nu la paritate absolută cu acesta, tocmai pentru că nu au fost creați de-odată (așa cum este privit acest lucru în mentalitatea antică).

Narațiunea biblică mai expune și **atracția reciprocă** dintre bărbat și femeie datorată afinității dintre aceștia și tendinței de integrare a vieții lor spre a nu fi singuri (Gen.2,24). Ei constituie un singur trup iar goliciunea nu-i rușinează adică "relația lor trupească este semn al libertății și al puterii de exprimare a iubirii"³.

³ Ioan Paul al II-lea PP, *Uomo e donna lo creò*, - Cateheze despre iubirea umană, Roma, 1987, p. 77

* **imagine a lui Dumnezeu, bărbat și femeie**, ne pune în fața unui înțeles diferit adică imaginea vrea să spună unitatea și finalitatea procreativă a sexualității bărbatului și femeii, după chipul divin al unității. Imaginea unității este în dualitatea sexului care se deschide spre iubire și procreere în comuniune de persoane - și acesta fiind un element de comparabilitate cu chipul lui Dumnezeu, unitate de Persoane cu o absolută, totală și reciprocă dăruire a iubirii. Ființa umană reproduce astfel chipul și asemănarea divină iar legătura sponsală este spirituală și trupească în același timp.

Corporeitatea este o prezență sexuată, realitate fizică a proiectului divin în relație de comunicare a celor două ființe, pentru realizarea unității, pentru exprimarea iubirii, care devine dar și prin acest dar dă sens existenței sale. Acest aspect aparent acoperă ființa invizibilă a spiritului iar relația lor face posibilă perpetuarea vieții, Eva devenind "mama tuturor celor vii" (Gen.3,20) iar bărbatul își poate proiecta în viitor imaginea ființei sale (Gen.5,3).

Încercând **să concludem** reflexiile asupra dimensiunii și proiectului divin asupra sexualității, o vom face în puține cuvinte astfel: *sexualitatea este deschiderea spre comuniune și spre iubire*.

În unitatea sa trup-suflet, omul este chemat să trăiască iubirea nu numai ca stare emotivă, efuziune irațională și inconștientă a stărilor afective, ci o iubire în deplinătate și integritate. Ea implică persoana cu tot ceea are și tot ce este, odată pentru totdeauna, indisolubil și deplin. Aceasta permite interpretarea și reconsiderarea modelului creștin al sexualității-fecundității care depășește structura biologic-fiziologică a bărbatului și femeii căpătând o dimensiune interpersonală, un dialog de transmitere a adevărului și a valorilor care dau sens existenței deschisă spre procreere, fiul fiind semnul iubirii împrumutate, al dăruirii, al vocației unirii în reciprocă dăruire.

Scoțând iubirea de sub influența periculoasă a banalizării suntem chemați să restabilim în sex, coordonatele fundamentale ale persoanei, demnă de respect. În iubire sexualitatea va regăsi sensul procreerii și-l va prețui.

Educația sexuală a tinerelor generații va trebui să fie o educație pentru valorile personale între care și semnificația sponsală a trupului, o vocație la comuniune, la deschiderea spre celălalt partener și egal în demnitate. Să poată fi înțelese just capcanele feminismului dezlănțuit care ignoră demnitatea femeii și vocația sa particulară în reciprocul respect al demnității cu bărbatul. Fiind concepută pentru comuniune, alteritatea sexuală nu este pentru a justifica distincția între sexe sau privilegiile bărbatului sau femeii ci pentru asemănarea lor în demnitate.

Trecând de la remanențele de pe alocuri a tratării femeii ca inferioară, la o lume lovită de materialism, secularism și hedonism care au generat un neo-păgânism ne dăm seama că lumea de azi a uitat mult de modelul echilibrat, oferit de creștinism în care bărbatul și femeia trăiesc idealul de iubire în viață conjugală în darul sublim al sexualității dăruită de Dumnezeu.

IOAN MITROFAN

Conștientizarea comuniunii persoanei umane în diferențierea sexuală unită în dragostea lui Dumnezeu ne face astfel părtași comuniunii cu iubirea și unitatea Persoanelor Sfintei Treimi.

MESAJE CĂTRE PRIMELE PATRU COMUNITĂȚI ALE APOCALIPSEI (Ap 2)

CĂLIN – DANIEL PAȚULEA

RIASSUNTO. *Le missive alle prime quattro comunità dell'Apocalisse.* L'Apocalisse, libro misterioso e profetico, annunzia le vicende attraverso le quali la Chiesa giungerà al trionfo finale. Autore ne è Giovanni, l'apostolo della predicazione e della carità, a cui Gesù affidò la mamma, il vangelo della sua divinità, il discorso della sua ultima cena. Non fa meraviglia che fosse lui a vedere e a dire le ultime risultanze dell'umano nel divino. Ultime: non soltanto alla fine del tempo, ma alla fine di ogni frammento di tempo. In ogni attimo, noi e le nostre cose, siamo trascritti e promossi, passiamo nell'eterno. Tutto scompare, anche la creazione dell'universo materiale, affinché in ogni attimo si riveli, al seguito di Gesù, l'uomo, l'uomo figlio dell'uomo per natura, l'uomo figlio di Dio per grazia.

Le "sete lettere", possedendo una forma coerente, non sono realmente delle "lettere", perché non si conformano a nessun schema preconstituito di missiva. Appartengono ad un genere a sé stante, ideato da Giovanni, che combina aspetti della proclamazione o editto regale, l'oracolo profetico di giudizio e di salvezza, con un elemento derivato dalla letteratura sapienziale, la "formula di invito all'ascolto".

L'indirizzo e l'ordine di scrivere, l'autoindentificazione o l'autopresentazione del Signore accompagnata da predicati cristologici, il giudizio di Cristo, l'esortazione e la promessa al vincitore costituiscono lo schema principale, leggermente mutato qua e là. Giovanni vuole comunicare ad un "angelo" di una data Chiesa il messaggio pastorale. L'angelo, un messaggero umano oppure, secondo il linguaggio apocalittico designa l'emissario "celeste" dello stesso Signore che assume ed esprime una manifestazione concreta e complessa di Dio e della sua azione, collabora o si oppone allo sviluppo della salvezza. Lodi e biasimi, invito all'ascolto in base allo stato vissuto di ciascuna delle comunità e il vincitore, colui che resta fedele a Cristo "non sarà colpito dalla seconda morte". Vittoria è ottenuta tramite il rinnovamento morale, anticipazione della vita nella "nuova Gerusalemme".

1. Introducere

Autorul acestei cărți, misterioase și profetice în același timp, este fără îndoială apostolul Ioan, care a intitulat-o Apocalipsa,¹ întrucât anunță evenimentele prin intermediul cărora Biserica va ajunge la triumful final. Sf. Ieronim afirma: «Apocalipsa este o carte închisă..., unde atât de multe sunt misterele cât și cuvintele, și fiecare cuvânt are multe înțelesuri». Este o carte dură, care nu cunoaște deloc bunele maniere, nu vorbește cu tine, ci cu sine sau cu toți. Nu dobândește nimic plăcut, nici măcar nu împacă cititorul cu sine însuși, dându-i satisfacția de a fi fin, inteligent, măreț. Pentru ca vocea sa să poată intra în sufletul tău, presupune ca în acesta să fi intrat, în același timp, dacă nu înainte, o acțiune a harului. Pentru Biserica catolică ea constituie ultima în seria cărților sacre, încheie acea serie închisă de cărți care, toate împreună, formează Biblia. Încep cu creația lumii și a omului, povestită în Facere, sfârșesc cu Apocalipsa.

După tradiția Bisericii, autorul este Ioan, apostolul propovăduirii și al dragostei, autorul însuși a celei de-a IV Evanghelii și a epistolelor catolice și sunt printre textele cele mai definitive ale dragostei divine și a prieteniei omenești. Ioan ar fi scris această carte către sfârșitul vieții sale, exilat la Patmos, către anii 90-95.² Apostolul pe care Isus l-a avut mai aproape, căruia i-a încredințat mama, evanghelia divinității sale, discursul ultimei cine, nu ne uimește că a fost el care a văzut și a scris ultimele rezultanțe ale umanului în divin. Ultime: nu numai sfârșitul timpului ci și sfârșitul fiecărui fragment de timp. În fiecare clipă, noi și lucrurile noastre trecem în eternitate. Frumusețea, civilizația, puterea, totul este nimic în fața unei inimi a omului care în secretul său iubește, sau este bolnav, mai ales dacă este bolnav din culpă. Totul dispare ca într-un basm, chiar și creația universului material, pentru ca în fiecare clipă să se descopere, urmându-l pe Isus, omul, omul fiu al omului prin natură, omul fiu al lui Dumnezeu prin har.

¹ *Apocalipsa* înseamnă la origine revelație și dezvăluire, destăinuire, descoperire. Există unul care observă, vede, profetul, care apoi transcrie simbolurile, iar acestea, mai mult ca imagini sensibile sunt într-un anumit mod fotograme, imagini cu caractere de scriptură. Substantivul grec *ἀποκάλυψις*, apare de alte 17 ori în scrierile NT ca și nume comun cu semnificația generală de "revelație, profeția lucrurilor viitoare". În uzul modern a devenit un termen tehnic, împreună cu adjectivul derivat "apocaliptic", pentru a indica un gen literar particular, o mentalitate religioasă și un ansamblu de texte canonice și apocrife. Termenul grec *ἀποκάλυψις* este substantivul derivat din verbul *ἀποκαλύπτω*, compus din prepoziția *ἀπό*, care exprimă ideea de îndepărtare, și din rădăcina verbală *καλύπτω*, adică, a acoperi, a ascunde: din punct de vedere etimologic, înseamnă "acțiunea de a înlătura ceea ce acoperă sau ascunde", adică "descoperire, dezvăluire". Traducerea curentă cu "revelație" exprimă bine acțiunea celui care îndepărtează vălul pentru manifestarea a ceea ce era ascuns; cfr. Doglio, Claudio, *Apocalisse*, în LDTE, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 60-61.

² Wikenhauser, A., *L'Apocalisse di Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1960, pp. 21-22; 25.

Împărățiile și fiarele, ororile și corupțiile, descompunerea, nu urmează altă cale în istoria oamenilor diferită de cea pe care Ioan a însemnat-o în interiorul acestei cărți. Va cădea strigătul de nemulțumire a celor violenți și a celor vanitoși, și se va înălța o singură voce, vocea aceluia care în fața urii a iubit cu prețul vieții la fel ca și Hristos. Acesta aparține tuturor vremurilor, tuturor creaturilor, tuturor momentelor. În fiecare moment al vieții noastre interioare poate să aibă loc o Apocalipsă, o dezvăluire.

Pe de o parte Apocalipsa prezintă o strânsă înrudire cu celelalte scrieri ioinice, de cealaltă parte se desprinde în mod net datorită limbajului, stilului și anumitor perspective teologice, mai ales în ceea ce privește parusia lui Hristos care nu exclude totuși inspirația ioinică a cărții. Ca și apocalipsele care o preced și din care se inspiră, cu precădere cea a lui Daniel, este o scriere de circumstanță destinată să-i susțină pe creștinii scandalizați de persecuția violentă împotriva Bisericii, care se naște, reluând din profetismul tradițional tematica Zilei celei Mari a lui JHWH,³ când Dumnezeu îl va elibera pe poporul său de asupritori și-i va da putere și stăpânire asupra dușmanilor. Biserica, noul popor ales suferă persecuție sub stăpânirea de rând (Fiara) datorită instigației lui Satana, adversarul lui Hristos și a poporului său. Dumnezeu, arbitru absolut (c. 4), consemnează Mielului decretul de exterminare a persecutorilor (c. 5). Urmează o invazie a popoarelor barbare cu întreg cortegiul de rele: foamete, război, boală (c. 6) de care vor fi apărați credincioșii lui Dumnezeu (c. 7; cfr. 14, 1-5; 15, 1-5). Neobținând efect seria flagelurilor (cc. 8-9; cfr. 16) pentru recunoașterea propriilor greșeli și căința persecutorilor, Dumnezeu decretează distrugerea celor fărădelege (c. 17) care instigau la adorarea lui Satana. Plângere asupra Babiloniei distruse (c. 18) și imnuri de triumf în cer (c. 19), noua viziune a distrugerii Fiarei săvârșită de Hristos glorios (c. 19, 11-12), perioada de prosperitate pentru Biserică, noul asalt al lui Satana, nimicirea Dușmanului, învierea din morți, judecata (c. 20) și constituirea definitivă a Împărăției Cerești în pacea nealterabilă a noului Ierusalim.

Dar Apocalipsa nu se oprește la o interpretare istorică, chiar dacă aceasta este primul și specificul său înțeles, punând în relief valorile veșnice – sacrificiul Mielului-Isus, începe era "escatologică" în care judecata lui Dumnezeu este imanentă – asupra cărora trebuie să se bazeze credința creștinilor din fiecare epocă. Dacă aceștia suferă pentru Numele lui Isus vor deveni învingători asupra lui Satana pentru că Biserica – pe care Dumnezeu a unit-o la sine în persoana Fiului – trăiește din promisiunea Celui Înviat: «eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului» (Mt 28, 20). Este suficient pentru a provoca în inimile celor persecutați speranța și curajul susținute prin intermediul evocării unui viitor strălucitor, foarte apropiat întrucât a început deja și cu toate acestea este destinat să se dezvolte și să se înalțe către tronul lui Dumnezeu și al Mielului.⁴

³ Am 5, 18; Is 2, 11-19; 5, 30; Sof 1, 15.

⁴ Bonsirven, G., *L'Apocalisse di San Giovanni*, Verbum Salutis, ed. Studium, Roma 1958, p. 103.

2. Conținutul și structura scrierilor

Cele "șapte scrisori", având o formă coerentă, nu sunt "scrisori" reale, pentru că nu se conformează nici unei scheme preconstituite de misivă. Aparțin unui gen de sine stătător, conceput de Ioan, care combină aspecte ale proclamării sau edictului regal, oracolul profetic de judecată și de mântuire, cu un element derivat din literatura sapiențială, "formula de invitație la ascultare".⁵ Scrisorile formează o unitate, atât în ceea ce privește forma cât și conținutul. Sunt construite toate pe baza aceleiași scheme, ușor schimbată pe ici pe colo:

a) Adresa și ordinul de a scrie

Inspirate din misterul lui Hristos și din prezența sa în Biserică, Ioan vrea să comunice unui "înger" al unei presupuse Biserici mesajul pastoral. O reflexie a situației istorice și religioase a Bisericilor din Asia la sfârșitul sec. I d.H.,⁶ o evaluare a cauzei prezenței erorilor în interiorul unei comunități creștine. Îngerul, prin intermediul căruia este adresat mesajul este un mesager pentru acea determinată Biserică, poate un mesager uman⁷ sau, după limbajul apocaliptic desemnează emisarul "ceresc" al Domnului însuși, care asumă și exprimă o manifestare concretă și complexă a lui Dumnezeu și a acțiunii sale, colaborează sau se opune desfășurării proiectului de mântuire.

b) Autoidentificarea sau autoprezentarea Domnului însoțită de predicate hristologice

Se reiau imaginile viziunii introductive și sunt îmbogățite. Cea mai mare parte a atributelor repetă părți prezente în cea de a IV Evanghelie (1, 13-18). Expresia *ἴδε ἰσγε* posedă nuanța antică a clasicei formule "așa zice Domnul".⁸

c) Judecata lui Hristos

O primă parte introdusă de verbul "cunosc" (*οἶδα*), recheamă modul prin care Domnul comunică cunoașterea proprie a situației în care se găsește fiecare biserică particulară, știința absolută. Cea de a doua parte conține punctele detaliate de laudă și/sau de dojană (mai puțin pentru comunitatea din Smirna). Se distinge formula de judecată și/sau de mântuire.

⁵ Giblin, H., *Apocalisse di San Giovanni*, EDB 1993, p. 39; reia o tematică susținută de David Aune în *The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches*, Rev. 2-3, în NTS 36 – 1990-1991, pp. 182-204.

⁶ *Bibbia Piemme*, Casale Monferrato, 1995, p. 3083.

⁷ Giblin, C., *op. cit.*, p. 39.

⁸ *Ibidem*, p. 40.

d) Îndrumări

Îndrumarea particulară în baza situației prezente trăite de fiecare comunitate, introdusă întotdeauna de un verb la imperativ.⁹ Îndrumarea generală sau "invitație la ascultare", este o formulă egală pentru toate comunitățile.¹⁰

e) Promisiunea făcută biruitorului

Biruitorul este acela care rămâne fidel lui Hristos în orice împrejurare, dacă prestează o ascultare efectivă cuvintelor de imbold, de reproș și de îndemn a lui Hristos. «Biruitorul nu va fi vătămat de a doua moarte» este ceea ce afirmă de exemplu oracolul proclamat în misiva comunității din Smirna (2, 11). Folosirea absolută a verbului "a învinge" (νικτω, de 28 de ori prezent în NT și de 17 ori în Ap) este tipică orizontului gândirii apocaliptice. Victoria despre care se vorbește este obținută printr-o reînnoire morală. Prin intermediul promisiunii este anticipată viața în "noul Ierusalim", "noua creație" în momentul învierii generale (21, 9-22, 6).¹¹

3. Comentariul exegetic

a. Mesajul către Biserica din Efes (2, 1-7)

Legătura care unește aceste două capitole (capp. 2-3), care par independente față de restul cărții, este urgența unei absolute vieți creștine, între comunitățile bine cunoscute de apostol și care reprezintă Biserica universală, în vederea luptei împotriva puterilor lui Satana.

Efes, oraș din Lidia la cheile lui Caystros pe coasta Mării Egee, are o origine antică și legendară. A fost încă de la constituirea sa metropola provinciei Asiei și scaunul guvernatorului; chiar și după împărțirea acesteia în șapte provincii mai mici sub stăpânirea lui Dioclețian, a rămas capitala celei mai importante, *Asia proconsularis*. Oraș cu o activitate productivă plină de avânt și trafic comercial intens, de viață religioasă și culturală, a fost centrul răspândirii unui creștinism dintre cele mai înfloritoare, și una din cele mai importante reședințe episcopale ale Orientului. Cetate "paulină"¹² printre cele

⁹ *Bibbia Piemme*, p. 3083.

¹⁰ Invitația la ascultare rechemă pe aceea prezentă în literatura sapiențială, în mod special "spusele" lui Isus conținute în parabole (Sir 6, 33; Mc 4, 9.23; Mt 11, 15). "A asculta" și în special "a presta atenție" înseamnă mult mai mult decât un simplu "a auzi". A se lăsa atins de mesaj și a-l pune în practică în viața cotidiană.

¹¹ Vögtle, A., *Il libro dei sette sigilli – commento all'Apocalisse di Giovanni*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1990, p. 25-26.

¹² În perioada dintre 50 și 55 d.H, Paul a propovăduit evanghelia și a întemeiat o biserică care destul de repede a devenit centrul răspândirii noii credințe în toată provincia; cfr. Fap 18 și 19, 10.

mai importante, considerată locuința lui Ioan la bătrânețe, este una din cele "șapte biserici" ale Apocalipsei.¹³

«*Cel ce ține ...*» (cfr. 1, 13.16.20), autoprezentarea lui Hristos: alături de imaginile deja evocate, se adaugă alte două la fel de însemnate: "*cel ce ține cele șapte stele*" – Hristos exercită tutela sa asupra tuturor Bisericilor, «este conținută și ascunsă în mâna sa»¹⁴ și este "*cel ce umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice de aur*", «Hristos este centrul Bisericilor și principiul dinamic al vieții acestora».¹⁵

V. 2 conține o expresie comună în cele șapte scrisori: Hristos, fără a fi nevoie să cerceteze, "știe", "cunoaște" datorită științei intuitive, absolute. Laudă certitudinea, fidelitatea față de doctrină, absența compromisurilor din partea bisericii.¹⁶ Verbul grec este tipic ioanin.¹⁷ "*Faptele tale*" este expresia lui Hristos, comună celor șapte scrisori, este în același timp expresia care introduce laudele și reproșurile. "*Nu poți suferi pe cei răi ...*", probabil se tratează de profeții falși, care străbăteau comunitatea cu scopuri diferite de cele ale apostolilor, cu interese personale.¹⁸ "*Ești răbdător ... și nu te-ai lăsat copleșit de oboseală*", creștinii sunt mereu în statul de persecuție (cfr. In 16, 33) care produce *perseveranță*, suportarea constantă a suferințelor și rezistență în fața seducțiilor (cfr. Rm 5, 3). În virtutea acesteia vom obține *împărăția* (cfr. Lc 8, 15; 21, 19), adică victoria definitivă a lui Dumnezeu și lui Hristos (11, 15; 12, 11; cfr. Rm 5, 3-5; 2Tm 2, 12; Fap 14, 22).

După laude urmează reproșurile. "*Dragostea ta cea dintâi*" este dragostea din momentul convertirii la Hristos, o diminuare a aceluși nivel optim al dragostei pentru Domnul.¹⁹ Dragostea creștină, care ne unește cu Dumnezeu în Hristos (In 17, 24.26) constituie fundamentul trăirii și acțiunii creștinului, pentru care se identifică aproape cu viața creștină.²⁰ "*Fă pocăință ...*", Hristos îndeamnă la *convertire*, regăsirea vocației pe care o avea la început. Neascultarea presupune o pedeapsă. "*Vin la tine și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui*", Biserica riscă astfel să i se refuze comuniunea liturgică,²¹ va pierde rangul său de metropolă religioasă, «trebuie să se pocăiască sau va înceta să mai existe».²² În v. 6 Isus elogiază și încurajează

¹³ Bonsirven, G., *op. cit.*, p. 104; Lancellotti, A., *Apocalisse*, Paoline, Milano-Torino 1989⁷, pp. 58-59.

¹⁴ Schick, E., *L'Apocalisse*, Città Nuova, Roma 1984², p. 43.

¹⁵ *Bibbia Piemme*, p. 3083.

¹⁶ Vanni, *op. cit.*, pp. 31-32.

¹⁷ In 7, 28 ș.u.; 8, 55; 16, 30.

¹⁸ *Il Nuovo Testamento*, Marietti, Torino 1960, p. 771.

¹⁹ Vanni, U., *op. cit.*, p. 32.

²⁰ Giblin, C., *op. cit.*, p. 41.

²¹ Vanni, U., *op. cit.*, p. 32.

²² Giblin, C., *op. cit.*, p. 42.

pe efeseni pentru că au știut să reziste în fața nicolaiților,²³ au pus la încercare pretenția lor de a învăța și astfel au demascat importanța acelor oameni care se considerau apostoli. Întreaga energie din partea comunității, co-responsabilitatea ei pentru salvagardarea credinței primite.²⁴

Formula de încheiere, identică în cele șapte scrieri, reproduce o expresie familiară lui Isus în concluziile parabolilor (Mt 13, 43). Pentru a percepe ceea ce Spiritul spune Bisericilor și a înțelege mesajul său, «este nevoie de un angajament de discernământ sapiențial».²⁵ *Biruitarului*, care este adevăratul ucenic al lui Hristos, întrucât participă la victoria Mielului (12, 11; 15, 2) asupra puterilor satanice (17, 14; 19, 21), îi este acordat binele viitor, escatologic. "Îi voi da să mănânce din pomul vieții", face apel la Fac 2, 9, este anticiparea a ceea ce va fi descris în cap. 22.²⁶ Pomul vieții este crucea cu roadele sale de mântuire, învierea.²⁷ Este «simbolul nemuririi și premiul acelora care au combătut în mod victorios împotriva răului».²⁸

Raiul lui Dumnezeu, prietenia deplină cu Dumnezeu, ca și fruct al colaborării la opera lui Hristos. Datorită păcatului, omul a pierdut posibilitatea de a mânca din pomul vieții, care l-ar fi prezervat de la moarte. Dar, prin intermediul lui Hristos i se deschide din nou calea către rai, adică locul fericirii veșnice. În cartea apocrifă *Testamentul lui Levi XVII*, 11 se afirmă că Mesia-preotul «va deschide porțile raiului și va da sfinților posibilitatea de a mânca din lemnul vieții».

²³ Pe baza informațiilor oferite de vv. 6, 14, 20 din prezentul capitol, este dificilă identificarea sectei și fixarea originii acesteia. S-ar trata de o mișcare cu caracter doctrinal și etic. Nicolaiții nu aveau scrupule în ceea ce privește participarea la banchetele sacre ale păgânilor (Fap 2, 14-15), care mereu erau însoțite de practici imorale. Indicațiile din Apocalipsă ne-ar determina să credem că ne găsim în fața unei specii de prognostici, care în numele unei "înțelepciuni superioare" (Ap 2, 24) profesau și practicau un anumit laxism teoretic și practic împingând la extreme consecințele învățaturii lui Paul asupra libertății creștinului (1Cor 8; Rm 14). Consecințele ar fi participarea la banchetele sacre ale păgânilor, întrucât idolul nu reprezintă nimic, și o anumită îndatorire cu privire la cultul imperial, întrucât în actul de cult nu era adorată persoana împăratului ci geniul său protector. Limbajul simbolic al Apocalipsei (cărțile jertfite idolilor – desfrâu) pare să ascundă o astfel de doctrină. Înlăturată identitatea numelui, nu există probe pentru a-l considera ca și întemeietor al mișcării pe prozelitul din Antiohia, diaconul Nicolae (Fap 6, 5). Tradiția patristică este împărțită: Irineu, Ipolit și Epifaniu repetă și amplifică datele din Apocalipsă. Credibilitatea lor este redusă cu privire la persoana diaconului Nicolae. Clement Alexandrinul, urmat de Eusebiu și de Teodoret, refuză identificarea cu acest diacon prezent în Fap 6, 5 și explică că oameni perversi au deviat spusele sale "trebuie să neglijam trupul" de la semnificația autentică dând naștere astfel unui principiu de libertinaj. În Evul Mediu sub același titlu au fost cuprinși toți aceia care demonstrau aversiune față de celibatul eccleziastic; cfr. Peretto, E., *Nicolaiti*, în DPAC II, Marietti, Casale Monferrato 1983, coll. 2400-2401.

²⁴ Vögtle, A., *op. cit.*, p. 28.

²⁵ Vanni, U., *op. cit.*, p. 32.

²⁶ Lancellotti, A., *op. cit.*, p. 60.

²⁷ Giblin, C., *op. cit.*, p. 42.

²⁸ Lancellotti, A., *op. cit.*, p. 60.

b. Mesajul către Biserica din Smirna

Smirna, situată la 50 km nord de Efes, port important al Asiei Mici la Marea Egee, supraviețuiește încă deasupra ruinelor cetății vechi, actuala Izmir (Turcia). Comunitatea creștină din Smirna era în mod exemplar perseverentă în credință. Nici o mustrare nu îi este adresată în scrisoare, ale cărei laude ample fac aluzie la neîncetatele persecuții la care erau expuși credincioșii smirneni, în special din partea iudeilor. Așa cum rezultă din *Martyrium Polycarpi*, iudeii erau numeroși în Smirna, influenți, furioși de mânie împotriva creștinilor. Când a fost publicată Apocalipsa, Policarp, ucenic a lui Ioan, trebuia deja să fie activ în Smirna, dar este mai puțin probabil să fi fost deja episcop, întrucât în 95 nu putea să depășească vârsta de 25 de ani.²⁹

Cel dintâi și cel de pe urmă, ...: Hristos se prezintă în realitatea misterului său pascal: mort și înviat. El este începutul și sfârșitul istoriei mântuirii.³⁰

Știu necazul tău și sărăcia ta ...: Sărăciei materiale³¹ i se opune bogăția spirituală.³² Dacă în ochii oamenilor creștinii din Smirna nu apar atât de bogați, după judecata lui Dumnezeu ei sunt singurii bogați, pentru că sunt în posesia unui tezaur inalienabil și nesupus stricăciunii (cfr. Mt 6, 19-21).³³

Persecuția într-adevăr se realiza prin confiscări, prin jefuirei judiciare și confuze (Ev 10, 34). Atât autoritatea publică cât și mulțimea erau incitate de iudei, care totuși nu reprezentau adevăratul Izrael, "Izraelul lui Dumnezeu" (Gal 6, 16) moștenitorul promisiunilor mesianice. Ei sunt *o sinagogă a lui Satana* (cfr. In 8, 14: "fiii diavolului"). Opoziția dintre termenii "sinagogă" (= iudaism) și "biserica" (= creștinism)³⁴ va deveni mereu mai uzuală în limbajul creștin. Prin intermediul iudeilor, fiii săi (cfr. In 8, 14), *diavolul*³⁵ va da naștere unei persecuții, rezultatul acuzelor calomnioase.

Veți avea necaz zece zile ...: poate să însemne o perioadă de scurtă durată în simbolismul iohanin (cfr. Lc 22, 31-33), caracterul limitat al persecuției.³⁶ Dumnezeu permite persecuția pentru ca o comunitate de credincioși să poată oferi o probă de fidelitate. Termenul este împrumutat din *Daniel* 1, 12.14 ș.u., unde israeliții pentru a demonstra fidelitatea lor față de Dumnezeu sunt supuși la o probă care durează "10 zile".³⁷

²⁹ Bonsirven, G., *op. cit.*, p. 107.

³⁰ Cfr. 1, 8; alfa și omega (prima și ultima literă din alfabetul grec) este desemnarea simbolică a totalității și plenitudinea infinită a lui Dumnezeu, care cuprinde totul și realizează totul în spațiu, în timp, în orice dimensiune care poate fi inventată, ca și Creator (principiu) și consumator al întregului (scop).

³¹ Sărăcia poate fi înțeleasă și în sens biblic.

³² Cfr. 2 Cor 6, 10; Lc 2, 5; Ap 3, 17.

³³ Schick, E., *op. cit.*, p. 47.

³⁴ Adevăratul Izrael este acum Biserica lui Hristos (Gal 6, 16; Rm 2, 18).

³⁵ Mt 4, 1; în greacă *diabolos* înseamnă acuzator, calomniator, incitându-i pe oameni la păcat, procurându-și împotriva acestora material de acuzație în prezenta lui Dumnezeu (Iov 1, 9-10).

³⁶ Schick, E., *op. cit.*, p. 48.

³⁷ Vögtle, A., *op. cit.*, p. 31.

Fii credincios până la moarte și îți voi da ție coroana vieții: recompensa pentru fidelitatea lor, *coroana vieții*, simbolizează viața veșnică.³⁸ Cei drepti vor dobândi, după ce au depășit încercarea, coroana pregătită creștinilor care vor fi statornici.³⁹

Cine va fi biruitor, nu va fi vătămat de a doua moarte: este condamnarea veșnică a sufletului (cfr. 20, 6.14; 21, 8) care este contrară morții fizice, pe care unii creștini din Smirna va trebui destul de repede să o sufere. Comunitatea din Smirna rămâne modelul unei Biserici care în vremuri de sărăcie și opresiune externă manifestă o forță a credinței astfel încât învinge orice obstacol.

c. Mesajul către Biserica din Pergam

Pergam, aproximativ 70 km la nord de Smirna și la 30 km de mare, astăzi Bergama, localitate în Turcia. Cu faimosul sanctuar a lui Esculap, templul lui August și Roma, altarul monumental închinat lui Jupiter salvatorul (pentru victoria asupra celților invadatori, 278 î.d.H.) și sărbătorile religioase relative cu afluența de pelerini, păgânismul etala o atracție periculoasă; de aceea se spune că *satana* și-a așezat *tronul său*. Dar creștinii, evanghelizați probabil de ucenicii Sf. Paul (cfr. Fap 19, 8-10) au rămas statornici în credință, motiv pentru care au suferit persecuții și unii dintre ei chiar martiriul,⁴⁰ cum ar fi acel Antipa, despre care o altă informație nu avem.⁴¹

Sabia este imaginea "cuvântului lui Dumnezeu", care asemenea sabiei care separă binele de rău (ef 6, 17; Ev 4, 12), și împlinește deci judecata (cfr. 19, 15) condamnând și pedepsind pe cei răi (cfr. Is 11, 4; In 12, 48).

Tronul lui satana sau locul unde își are reședința (v. 13) este o aluzie la cultul imperial, foarte viu la Pergam, și la diferitele aspecte ale păgânismului mereu numite de autor prin cuvintele "cult" sau "tronul lui satana". După părerea lui Charles Giblin (p. 44), expresia descrie foarte bine altarul măreț al lui Zeus, care ocupa un loc proeminent în acropola din Pergam, plină de temple. Cu coloanele sale laterale situate pe trei părți, apărea ca și cum ar fi un tron măreț.

Urmează muștrările, numite *câteva lucruri*, care ar putea fi înțelese ca fiind și *puține*, pentru că, în fața lăudabilei credințe a colectivității, se refereau probabil la câțiva rătăcitori (cfr. 3, 4): ucenicii *doctrinei lui Balaam*⁴² care ar putea fi identificați cu Nicolaiții, care la Efes erau în schimb detestați (cfr. 2, 6) și care preanunțau gnosticismul celui de-al II-lea secol, deja combătuți de Paul în 1 Cor 8-10, Rm 14, 2 și în Scrisoarea către Coloseni.

³⁸ Wikenhauser, A., *op. cit.*, p. 60.

³⁹ Ic 1, 12; 1 Tes 2, 19; 2 Tm 4, 8.

⁴⁰ Cuvântul grec martor în Apocalipsă nu și-a atins încă semnificația sa, cea pe care o va dobândi mai târziu, "martor al sângelui", dar desemnează pe toți aceia care mărturisesc credința creștină în fața adversarilor săi.

⁴¹ *Il Nuovo Testamento*, Marietti, Casale Monferrato 1960, p. 773.

⁴² Nm 31, 16; 24, 15; c. 22; cfr. și 2 Pt 2, 15.

Ucenicii învățaturii lui Balaam, sunt simbolul semănătorului de scandal, acei creștini care la Pergam frecventau practicile idolatre, mâncând și determinând și pe alții să mănânce cărnuri sacrificate idolilor. Sf. Paul a revelat în acest lucru pericolul scandalului (1 Cor 8, 7-13; 10, 14-29). *Abandonându-se desfrâului* constituia un alt aspect al apostaziei. Cărnurile oferite idolilor și desfrâul sunt unite deja în interdicția Sinodului de la Ierusalim (Fap 15, 20-29). Desfrâul sau prostituția în scrierile profetice este mereu metafora care desemnează infidelitatea poporului ales, adică idolatria (Iez c. 16; Ap 17, 1-5), dar aici trebuie înțeleasă în sens propriu (la fel ca și în Fap 15, 21): era rezultatul curent, direct și indirect, al idolatriei care prospera la Pergam.

Invitația lui Hristos adresată comunității este aceea de a nu tolera o astfel de stare a lucrurilor. Altfel va fi El cel care cu forța de neînvins a Cuvântului lui Dumnezeu îi va arunca afară din Biserică, aplicându-le pedeapsa veșnică.⁴³

Membrilor comunității care au rămas fideli (v. 17b), Hristos le promite premiul suprem. *Mana ascunsă*⁴⁴ (Iez 16, 23), simbolul "pomului vieții" pe de o parte și imaginea privilegiului vieții viitoare și a vieții spirituale prezente alimentată de euharistie (cfr. In 6, 31.49.58) de cealaltă parte. Va fi nutremântul dreptilor în Împărăție (cfr. 15, 8). Pentru a explica metafora *pietrei albe* este nevoie să facem apel la practica judiciară veche: judecătorul proclama sentința sa de achitare, consemnând o pietricică albă. Prin această metaforă s-ar anunța inocența judecății lui Dumnezeu. Dar imaginea este apoi amplificată, pentru că pe piatra albă este scris un nume nou. În antichitate, numele însemna esența: biruitorului îi este dăruită o nouă esență, care-l face din fericire conștient de raportul său personal cu Dumnezeu (cfr. 1 In 3, 1 ș.u.),⁴⁵ semn al alegerii divine, care este un mister între Dumnezeu și cel ales (19, 2).

d. Mesajul către Biserica din Tiatira

Tiatira, azi Akhissar, aproximativ 60 de km sud-est de Pergam, localitate mică, dar importantă în vechime datorită industriilor în cadrul cărora erau implicați și lucrători creștini.⁴⁶ Este ușor că amestecul dintre creștini și păgâni și intonația păgână a întreprinderii a dus la compromisuri cu privire la obiceiurile idolatre analoage, dacă nu identice, cu cele ale Nicolaiților (vv. 14-15). Plină de zel pentru astfel de devieri de la practica pură creștină era o femeie, numită aici printr-un nume simbolic de lezabela (cfr. 1 Re 16, 31-33; 2 Re 9, 22).

Hristos se prezintă Bisericii tiatirene cu titlul nobil de *Fiul lui Dumnezeu*,⁴⁷ titlu care nu mai apare în Apocalipsă, cu aspectul strălucitor

⁴³ Wikenhauser, A., *op. cit.*, p. 63.

⁴⁴ Un simbolism al Cuvântului lui Dumnezeu, cfr. Is 55, 1-5.

⁴⁵ Schick, E., *op. cit.*, p. 52.

⁴⁶ Fap 16, 14; arheologia ne-a descoperit că aici era în floare industria de purpură.

⁴⁷ Apelativul provine probabil din Ps 2, 7: «Tu ești fiul meu, eu astăzi te-am generat».

asemenea "Fiului omului"⁴⁸ în apariția inițială.⁴⁹ *Ochii ca para focului*, care penetrează mințile și inimile și *picioarele asemănătoare cu arama* ar putea să simbolizeze autoritatea stabilă.⁵⁰

Întâlnim elemente cu nuanță pozitivă (v. 19), un progres în ceea ce privesc virtuțile. Este amintită mai întâi dragostea, caracteristică a teologiei ioanine (cfr. 1, 5; 2, 4), credința și statornicia (cfr. 1, 9). Ministerul îmbrățișa diferite îndatoriri caritative și carismatice în Biserică (Rm 12, 7; Ef 4, 11 ș.u.). Despre aceste virtuți se revelează o creștere progresivă.

Prezența ereticilor în sânul comunității este tolerată, de aceea Biserica din Tiatira primește o muștrare severă. O pseudo-profeteasă, numită lezabela⁵¹, fără a fi împiedecată îi îndruma pe creștini către cele două perversități "balaamite", desfrâul și mâncarea cărnurilor sacrificate idolilor. Pseudo-profeteasa învăța violând interdicția paulină (1 Cor 14, 34; 1 Tm 2, 12). Este puternic alegorizată: are mulți amanți și mulți fii (22.23). Funestă maestră a greșelii, a sedus mulți creștini tiatireni. *Cei care comit adulteriu* – sunt infideli lui Hristos (2 Cor 11, 2), - cu ea sunt complici contaminați de greșala ei. *Fiii săi* sunt sectarii care depind în totalitate de ea. Cu această femeie necinstită Hristos s-a dovedit răbdător, dar ea *nu vrea să se pocăiască* (v. 21). Va suferi pedeapsa: Hristos o va *arunca într-un pat al durerii*, simbol al bolii și al suferinței,⁵² iar complicii săi într-o *mare strâmtorare*, care conduce la pierdere (Mt 24, 21). *Fiii săi*, Hristos îi va nimici cu moartea, pedeapsă pe care Ilie a prezis-o fiilor lezabelei și lui Ahab (1 Re 21, 21; 2 re 10, 7-11). *Toate Bisericile vor ști* cât de precisă este judecata Domnului, căruia îi revine atributul divin al cunoașterii intime a tuturor secretelor voinței și intențiile oamenilor, «Cel ce cercetezi inima și răunchii» (Ps 7, 10; 1 Sam 16, 7 ș.u.). Dreptatea lui Hristos este infailibilă, imparțială, retribue fiecăruia după propriile opere,⁵³ în judecata fără drept de apel căruia toți vor trebui să se supună (Ap 20, 12; 22, 12).

Hristos se adresează acelor membri ai comunității care au rămas imuni în fața așa ziselor aberații. Repetă cuvintele decretului apostolic emanat la Ierusalim (Fap 15, 28). Nu adaugă o altă greutate în afară de respectarea acestuia, astfel să nu se lase înșelați de cărnurile sacrificate idolilor și de desfrâu.⁵⁴ Îi îndeamnă să fie statornici, astfel încât să nu-și lase pradă tezaurul

⁴⁸ *Fiul omului*: nu este locuțiunea evanghelică "Fiul omului" ci este expresia din Dn 7, 13 unde înseamnă "om": reprezentantul poporului sfinților lui Dumnezeu în opoziție cu animalele care prefigurau imperiile adversare lui Dumnezeu.

⁴⁹ Bonsirven, G., *op. cit.*, p. 112.

⁵⁰ Giblin, C., *op. cit.*, p. 46.

⁵¹ Personajul ar fi existat în realitate, și nu numai un simbol al unei adrese; simbolic este numele, care i-a fost dat cu referire la principesa feniciană lezabela, care l-a determinat pe soțul său Ahab și o mare parte din popor să îmbrățișeze idolatria, care se unea în mod regulat cu desfrâul (2 Re 9, 22.30 ș.u.); Wikenhauser, A., *op. cit.*, p. 65.

⁵² Ieș 21, 18; 2 re 1, 4.6.16; Ps 40, 4.

⁵³ Pr 24, 12; Ps 62, 13; Mt 16, 27; Rm 2, 6.

⁵⁴ Wikenhauser, A., *op. cit.*, p. 66.

spiritual pe care-l au în posesie, dragostea și credința, serviciul și perseveranța. O morală superioară nu există, așa cum nu există o revelație mai elevată decât cea a dragostei. Aceasta este arma cea mai bună împotriva lui satana, modul cel mai bun de pregătire a venirii lui Hristos.⁵⁵

Refrenul Spiritului este mutat la sfârșitul discursului, mutare care se va menține în scrisorile care urmează. Este anticipată promisiunea biruitorului, care este aici identificat cu acela care *va păzi până la sfârșit faptele mele* datorită cărora ia parte la viața activă a lui Hristos prin participarea la două prerogative anunțate pentru timpul mesianic:

a) *stăpânirea peste neamuri* deja prezisă pentru Mesia în Ps 2, 9⁵⁶ și deja primită de Hristos. *Toiagul de fier* este acela cu ajutorul căruia supremul rege-judecător, înfrânge și distruge, putere care va fi împărțită credincioșilor.⁵⁷

b) *steaua cea de dimineață*, conceptul este redat mai clar numai în 22, 16.⁵⁸ În iudaismul contemporan, steaua este simbolul mesianic înrădăcinat în profeția din Nm 24, 17.⁵⁹ *Steaua cea de dimineață*, pe care Hristos o va da credincioșilor săi, este însuși Hristos care anunță lumina măreței zile a lui Dumnezeu.⁶⁰ A-l avea pe Hristos înseamnă cucerirea vieții veșnice (cfr. 1 In 5, 12).

Concluzii

Cap. 2 al Apocalipsei ne oferă o lecție importantă. «Polemicele care iau naștere în interiorul aceluiași grup religios nu sunt dominate numai și în mod principal de motive specifice religioase, ci există întotdeauna o motivație de tipul socio-economic».⁶¹ Sunt numeroase momentele în care viața Bisericii este supusă contaminărilor cu compromisuri politico-economice. «Biserica trebuie să se implice mereu în neutralizarea cu gesturi semnificative și prin cuvinte clare, tentativele de acest gen, pentru a rămâne fidelă misiunii sale și lui Hristos, modelul strălucitor pe care contemplându-l îndelung, putem respira aerul curat care dăruiește viață în Cetatea lui Dumnezeu.

⁵⁵ Prigent, P. *op. cit.*, p. 60.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Ap 20, 4; Mt 19, 28; 1 Cor 6, 2.

⁵⁸ Imagine care face aluzie la un alt text mesianic, Is 11, 1: «O mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un lăstar din rădăcinile lui va da».

⁵⁹ «Îl văd, însă nu acum; îl privesc, dar nu este aproape! O stea va răsări din Iacob, și un toiag se va ridica din Israil, care va zdrobi tâmpelile Moabului și pe toți fiii lui Set îi va doborî la pământ».

⁶⁰ Prigent, P., *op. cit.*, p. 61.

⁶¹ Rossano, P., *Commento della Bibbia Liturgica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994, p. 1940.

CĂSĂTORIILE ÎNTRE ORIENTALII CATOLICI ȘI NECATOLICI ÎN ROMÂNIA – PROBLEME PRACTICE

IULIU VASILE MUNTEAN

RIASSUNTO. I matrimoni tra orientali cattolici ed acattolici in Romania - problemi pratici. La famiglia costituisce l'istituzione base dell'intera società umana, specialmente della società ecclesiale. Tanto lo Stato, quanto la Chiesa, si fonda sulla famiglia. Così, la salute di queste società vi è data in gran parte dalla salute della cellula famiglia. La famiglia nasce dal matrimonio: da qui ne deriva l'importanza che il matrimonio ha nella società, specialmente nella Chiesa. Il matrimonio è l'unione o il legame intimo tra l'uomo e la donna, per formare una comunione d'amore, finché la morte non gli separi. Il matrimonio, uno dei sette sacramenti, vi è istituito dal Padre-Creatore e confermato dal Figlio: «Al principio della creazione Dio li fece maschio e femmina. Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno una carne sola. Sicché non sono più due, ma una sola carne»¹. Proprio in base a questo, ogni uomo ed ogni donna, liberi da ogni impedimento canonico, potrebbero contrarre il matrimonio.

Căsătoria între o parte catolică și o parte necatolică, conform CCEO, se numește căsătorie mixtă. Catehismul Bisericii Catolice, referitor la acest argument, notează: «Diferența de confesiune dintre soți nu constituie un obstacol de netrecut pentru căsătorie, atunci când aceștia reușesc să pună în comun ceea ce fiecare dintre ei a primit în comunitatea proprie și să învețe unul de la celălalt modul în care își trăiește fidelitatea față de Cristos. Însă dificultățile căsătoriilor mixte nu trebuie nici să fie subestimate. Ele se datorează faptului că separarea dintre creștini încă nu a fost depășită. Soții riscă să resimtă drama dezbinării creștinilor chiar în sânul căminului lor.»² În acest spirit, fiecare Biserică are diferite norme în domeniu.

Biserica orientală catolică din România - cu alte cuvinte cea greco-catolică - este o Biserică Mitropolitană *sui iuris*, tratată în *Codex canonum Ecclesiarum orientalium* (CCEO), publicat la 18 octombrie 1990. În acest context Biserica greco-catolică română trebuie să respecte ceea ce este stabilit în canoanele conținute în acesta, dat fiind faptul că, conform normei

¹ Mc 10, 6-9.

² CBC, 1634.

can. 1 al aceluiași CCEO, «Canones huius Codicis omnes et solas Ecclesias orientales catholicas respiciunt, nisi, relationes cum Ecclesia latina quod attinet, aliud expresse statutur»³. Ca atare, căsătoriile mixte trebuie tratate cu atenție, după canoanele respective.

Demn de notat este faptul că Biserica greco-catolică română există deja din 1700, ca rezultat al unirii credincioșilor creștini ortodocși din Transilvania cu Roma. Prima normă validă pentru întreaga Biserică greco-catolică a fost dată doar în 1872, prin *Concilium Provinciale Primum provinciae ecclesiasticae graeco-catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis*, care are valoare de izvor nu numai pentru dreptul particular al aceleiași Biserici, ci și pentru celelalte Biserici orientale în comuniune cu Sfântul Scaun. Acest fapt este demonstrat de actualul «Codex canonum Ecclesiarum orientalium, fontium annotatione auctus», editat în 1995 de către Consiliul Pontifical pentru interpretarea Textelor Legislative.

Privitor la căsătoriile mixte, CP I nu lasă spațiu interpretărilor subiective, respingându-le din motive practice: «Ecclesia improbat matrimonia mixta, quae nempe inter catholicos et acatholicos contrahuntur, atque gravissimis rationibus ducta filios suos a talibus matrimoniis ineundis dehortatur, namque felicitas nulla dari potest inter illos, qui in re sanctissima, qualis est religio, ab invicem discrepant. Imo pars catholica semet periculo exponit religionem suam parvi pendendi, aut plane ab eadem deficiendi, quin imo nec prolium religiosa educatio domestica in tuto collocata est.»⁴

Motivul pentru care CP I respinge căsătoriile mixte, fără să le interzică, se oglindește în expresia: «cel mai sfânt lucru este religia». Pentru a face față situației, datoria este în primul rând a parohilor de a explica motivul pentru care să nu se contracteze atare căsătorii: «Quamobrem Parochis iniungitur, matrimoniis mixtis impediendis strenuam operam navare, populum perniciosas eorumdem sequelas docendo.»⁵

Au existat, însă, cazuri în care parohii nu au reușit să convingă părțile să se abțină de la contractarea căsătoriei mixte. În acest caz CP I prevede ca parohii, înainte de a cere dispensă, cel puțin să informeze părțile despre obligațiile pe care le au - iar părțile vor promite că vor face astfel -, mai ales despre obligația creșterii și educării fiilor, atât băieți cât și fete, în religia catolică: «Casu vero quo omni conatu adhibito talia matrimonia praecaveri haud posset, a partibus contrahentibus, pro quibus dispensatio requiritur, conditionum ab Ecclesia praescriptarum praesertim de universae prolis tam masculinae quam femininae educatione in religione catholica promissionem et adimplementum exigat.»⁶

³ AAS 11, p. 1061.

⁴ CP I, p. 100.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

În afară de CP I, Biserica greco-catolică română, privitor la căsătoriile mixte, nu a mai emanat alte norme, fapt care presupune că nu s-a schimbat nimic. Nu se precizează nimic nici referitor la forma celebrării acestui caz de căsătorii, deci, implicit, se vor aplica normele referitoare la celebrarea ordinară. În plus, promisiunea de a crește copii în religia catolică este impusă de parohul părții greco-catolice; de aceea, se presupune că celebrarea căsătoriei trebuia să fie făcută în fața aceluiași paroh greco-catolic. Nimeni însă nu s-a scandalizat dacă unele căsătorii s-au celebrat în fața parohului părții ortodoxe, și, ca atare, aceste căsătorii au fost considerate valide de către Biserica greco-catolică.

Prin can. 90 al Motu proprio *Crebrae allatae* din 2 mai 1949, în vigoare pentru întreaga Biserică catolică, se impune o nouă situație, în ceea ce privește celebrarea căsătoriilor în general, conform căruia se cerea celebrarea căsătoriilor în fața Ordinarii sau a parohului locului. Așa cum rezultă de mai sus, atare normă nu s-a respectat întotdeauna, nici înainte, nici după 1949, astfel încât multe căsătorii au fost celebrate, conform tradiției poporului român, în fața sacerdotului Bisericii miresei, chiar dacă aceasta era ortodoxă. Astfel, căsătoriile mixte, celebrate după această tradiție, erau considerate valide pentru Biserica ortodoxă, însă invalide pentru Biserica catolică.

Însă, înainte de promulgarea Motu proprio *Crebrae allatae*, la 1 decembrie 1948, Biserica greco-catolică română a fost interzisă de către Statul român, iar credincioșii acesteia au fost înscrși în Biserica ortodoxă. Cei care nu s-au conformat, au fost chiar torturați pentru acceptarea acestei înscrieri, și nu puțini au fost cei care au preferat moartea... Unica soluție, pentru cei rămași în viață, a fost de a răspunde pozitiv Statului, acceptând religia ortodoxă, în timp ce, în realitate, au rămas credincioși Bisericii catolice, chiar dacă interzisă, preferând practicarea sacramentelor în Biserica latină.

Totuși, validitatea căsătoriei trebuia analizată, referitor la forma celebrării, atât conform prescrierilor Bisericii catolice (latine), cât și cele ale Bisericii ortodoxe. Biserica greco-catolică, însă, juridic vorbind, nu exista, și, ca atare, pentru această Biserică, a fost practic imposibil să aplice norma can. 90, amintit mai sus. Căsătoriile mixte, deci, celebrate în fața mirelui sau, dată fiind perioada, chiar și a miresei ortodoxe, au fost acceptate și celebrate ca valide, ținând cont de sacramentalitatea căsătoriei.

Problema validității căsătoriei este rezolvată în final, cu claritate, de către Decretul *Orientalium Ecclesiarum*, n. 18, al Conciliului Vatican II, care dispune ca, în căsătoria mixtă între o parte catolică de rit oriental și o parte necatolică de rit oriental, forma canonică pentru celebrare va fi respectată doar pentru liceitate, în timp ce, pentru validitate, se cere prezența ministrului sacru.

Din 18 octombrie 1990, pentru toate Bisericile orientale catolice, se prevede, conform can. 6, n. 1, al CCEO, «Codice vim obtinente: 1° abrogatae sunt omnes leges iuris communis vel iuris particularis, quae sunt canonibus

Codicis contrariae aut quae materiam respiciunt in Codice ex integro ordinatae; 2° revocatae sunt omnes consuetudines, quae canonibus Codicis reprobantur aut quae eis contrariae sunt nec centenariae vel immemorabiles»⁷. În consecință, vor fi respectate normele acestui Cod, și nu cele precedente, întrucât abrogă în mod direct fie contrariul, fie ceea ce acesta tratează în întregime.

În aceeași linie cu ceea ce afirmă OE 18, se situează CCEO, care prescrie: «Can. 834, §2 - Si vero pars catholica alicui Ecclesiae orientali *sui iuris* ascripta matrimonium celebrat cum parte, quae ad Ecclesiam orientalem acatholicam pertinet, forma celebrationis matrimonii iure praescripta servanda est tantum ad liceitatem; ad validitatem autem requiritur benedictio sacerdotis servatis aliis de iure servandis»⁸. Este demnă de menționat, în această privință, diferența între această normă și cea dată de CIC, care, pentru validitate, prevede: «Can. 1127, §1 - [...] si tamen pars catholica matrimonium contrahit cum parte non catholica ritus orientalis, forma canonica celebrationis servanda est ad liceitatem tantum; ad validitatem autem requiritur interventus ministri sacri, servatis aliis de iure servandis»⁹. Prin ministru sacru, CIC înțelege cel care a primit ordinul sacru, adică diaconul, preotul sau Episcopul, care asistă doar, în timp ce CCEO prescrie prezența sacerdotului, care binecuvântează, deci preotul sau Episcopul¹⁰.

Nu există diferențe, însă, în ceea ce privește ministrul celebrării căsătoriei în Biserica ortodoxă, întrucât acesta este doar Episcopul sau preotul¹¹. Dificultățile se nasc, însă, atunci când, în căsătoriile mixte, se impun, de către aceeași Biserică, condiții care ridică probleme majore. O primă problemă ar fi botezul, care se cere să fi fost făcut «a) în credința ortodoxă sau în dreapta credință [...]»¹²; o a doua problemă o constituie apartenența vreuneia din părți la o altă Biserică sau Comunitate: «i) nici una din ele să nu fie de altă religie sau confesiune, nici eretică sau schismatică ("mixta religio, disparitas cultus" etc.)»¹³. Înseamnă că, în orice fel, una dintre părți nu este ortodoxă, cu toate că este creștină de orice alt fel - deci și greco-catolică-, și nu se poate împiedica atare căsătorie, partea neortodoxă are nevoie de botezul făcut în această Biserică, sau, cu alte cuvinte de rebotezare. Practic, chiar dacă nu există vre-o prescriere explicită a rebotezării în Biserica ortodoxă, este oarecum implicită, și în nu de puține ori s-a procedat astfel. În privința Bisericii

⁷ AAS 11, p. 1061.

⁸ *Idem*, p. 1227.

⁹ EV 8, p. 160.

¹⁰ Astfel, ministrul Bisericii latine, dacă este diacon, asistă în mod invalid la o căsătorie a unui oriental; din contră, această chestiune nu există dacă este vorba de ministrul vreunei Biserici orientale catolice, întrucât prin ministru se înțelege doar sacerdotul.

¹¹ FLOCA '90, p. 69.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

greco-catolice, din punctul de vedere al Bisericii orientale necatolice din România, este de înțeles motivul acestei norme, întrucât acum 300 ani o bună parte din credincioșii ortodocși și-au abandonat credința ortodoxă, în favoarea celei catolice. Cu toate acestea, nici Biserica latină nu este lipsită de acest pericol, întrucât «atât Biserica Ortodoxă, cât și cea Romano-Catolică, nu-și recunosc în mod reciproc Tainele decât în teorie, iar practic doar atunci când un romano-catolic este primit în Biserica Ortodoxă sau un ortodox în cea Romano-Catolică, este o atitudine care oprește la mijloc și lucrarea iconomiei și lucrarea pentru unirea Bisericilor»¹⁴, fapt pentru care pericolul rebotezării există și pentru credincioșii latini.

În afară de acestea, este clar că ambele părți ce contractează căsătoria trebuie să fie libere de celelalte impedimente ce fac persoana inaptă, conform normei dreptului divin și ecleziastic. Dacă sacramentul căsătoriei se celebrează în Biserica catolică, botezul părții necatolice este recunoscut¹⁵, de către această Biserică, ca atare. Apoi, parohul va trebui să cerceteze despre starea liberă a părților, ținând cont și de dreptul bisericesc al Bisericii orientale de care aparține partea necatolică¹⁶. Cu alte cuvinte, fiecare parte trebuie să fie liberă de impedimentele stabilite de dreptul Bisericii căreia îi aparține. Înainte de toate, trebuie să rezulte că ambele părți sunt libere de o căsătorie precedentă¹⁷, și de aici se naște cea de-a treia problemă: Biserica catolică nu legitimează divorțul admis în Bisericile necatolice¹⁸, și nici nu recunoaște ca validă căsătoria celebrată între doi divorțați, sau între două persoane dintre care numai una este divorțată.

Este adevărat că textul conciliar *Unitatis Redintegratio*, al aceluiași Conciliu Vatican II, declară că «Bisericile din Orient, conștiente de unitatea necesară a întregii Biserici, au facultatea de a se conduce fiecare după

¹⁴ *Idem*, p. 120.

¹⁵ Cf. AAS 11, p. 1199; cf. și EV 8, p. 452.

¹⁶ Cf. AAS 11, p. 1218: «Can. 780 - § 1. Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars est catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico salva competentia auctoritatis civilis circa effectus mere civiles matrimonii. §2. Matrimonium inter partem catholicam et partem baptizatam acatholicam salvo iure divino regitur etiam: 1° iure proprio Ecclesiae vel Communitatis ecclesialis, ad quam pars acatholica pertinet, si haec Communitas ius matrimoniale proprium habet; 2° iure, quo pars acatholica tenetur, si Communitas ecclesialis, ad quam pertinet, iure matrimoniali proprio caret»; cf. și EV 8, p. 534: «Can. 1059 - Matrimonium catholicorum, etsi una tantum pars sit catholica, regitur iure non solum divino, sed etiam canonico [...]».

¹⁷ Cf. AAS 11, p. 1222: «Can. 802 - §1. Invalide matrimonium attentat, qui vinculo tenetur prioris matrimonii»; cf. și EV 8, p. 544: «Can. 1085 - §1. Invalide matrimonium attentat qui vinculo tenetur prioris matrimonii, quamquam non consummati».

¹⁸ FLOCA '90, p. 101: «În cazul însă când intervin alte cauze care fac imposibilă păstrarea și continuarea legăturii matrimoniale între soți, atunci această legătură nu încetează totuși de la sine, ci poate fi desfăcută după anumite rânduieli, printr-un act legal, care se numește despărțire sau divorț».

disciplina proprie»¹⁹, iar aceasta înseamnă că Biserica catolică îi recunoaște Bisericii orientale necatolice posibilitatea de guvernare după propriul drept, cu condiția ca acesta să nu fie contrar credinței adevărate și restaurării deplinei comuniuni cu Biserica catolică. Nici un adevărat ecumenism va putea fi promovat între cele două Biserici surori, dacă s-ar accepta binecuvântarea căsătoriilor mixte a divorțaților, sau dacă ar fi recunoscute ca fiind valide.

Normele CCEO, privitoare la căsătoriile mixte, sunt legi comune pentru toate Bisericile orientale catolice. De aici se deduce necesitatea urgentă a adaptării cât mai rapide în dreptul particular. Din punct de vedere ecumenic, aceste prescrieri de drept particular ar putea fi interesante și eficace pentru întreaga Biserică catolică, întrucât, întră în particularități și se confruntă cu situații diferite, sugerând soluții pentru cazuri concrete.

Oricum, normele dreptului particular nu pot ieși din cadrul determinat de CCEO, deoarece, legile Bisericii sunt în strânsă legătură cu teologia și constituie o expresie a pastoralei.

Este de înțeles că, în afară de divergențele în convingerile doctrinare și teologice asupra natura și autoritatea Bisericii, asupra caracterului obligatoriu al credinței, al sacramentalității și a indisolubilității căsătoriei, există unele diferențe care creează probleme privitoare la căsătoriile mixte: înainte de toate este vorba de principii morale. De aceea, grija pastorală a acestor căsătorii, întâmpină în zilele noastre dificultăți particulare.

În sfârșit, căsătoria mixtă, deci între creștini, în care ambii soți trăiesc deplin propria convingere religioasă, poate manifesta o calitate ecumenică și, ca atare, poate aduce un aport considerabil mișcării pentru unitatea creștinilor.

¹⁹ UR 16, p. 146.

STUDIA PHILOSOPHICA

ARISTOTEL – FILOSOFIA CETĂȚII

VASILE MUSCĂ

ZUSAMMENFASSUNG. *Aristoteles – Die Philosophie Der Polis.*

Der Aufsatz beinhaltet eine Analyse der politischen Auffassungen des Aristoteles, betrachtet aus dem Gesichtspunkt der Beziehung zwischen seiner philosophischen Auffassung und dem, was der sozial-politische Fundament des griechischen Denkens in seinem klassischen Werk ausmacht, der griechischen Stadt, der Polis. Die Polis ist für Aristoteles Athen, mit all dem, was sie konkret in historischer Hinsicht bedeutet. Die Untersuchung verfolgt Aristoteles' Verhältnis zur griechischen Polis und zu Athen und konzentriert sich auf die Hauptthemen der *Politik*. Die Analysen sind durchdrungen vom Gedanken des Gegensatzes zwischen Platons politischem Idealismus und Aristoteles' naturalistischem Empirismus.

Platon și Aristotel sunt, fără nici o îndoială, gânditorii cei mai importanți pe care i-a dat antichitatea greacă. Prin ei filosofia greacă urcă pe treapta cea mai înaltă pe care dezvoltarea sa a putut-o atinge în lumea antică. În privința celui din urmă, în prelegerile sale de istoria filosofiei, Hegel, care prin concepția sa idealistă stă mai aproape de Platon decât de Aristotel, se simte nevoit să admită că autorul *Organon-ului* și al *Metafizicii* dar, și al nu mai puțin cunoscutei *Politici* este "unul dintre cele mai bogate și mai cuprinzătoare (profunde) genii științifice, care au apărut vreodată; a fost un bărbat alături de care nici o epocă nu poate pune unul care să-l egaleze"¹. Cei doi sunt legați printr-o relație de la magistru la discipol și aproximativ douăzeci de ani, din 367 î. H. până în 348 î. H., când Platon moare, Aristotel va sta în Academie ca discipol pe lângă cel care a scris profundele pagini de gândire social politică din *Republica* și *Legile*. Când drumurile lor de gândire se despart, Aristotel cucerindu-și independența filosofică, acesta va simți o adevărată plăcere să-l atace pe Platon, aproape fără a rata vre-o ocazie în acest sens. Cum vom vedea această opoziție față de Platon marchează și compartimentul social-politic al gândirii lui Aristotel. Aristotel a lăsat și aici, la fel ca pretutindeni pe unde a trecut cu geniala sa minte, idei importante prin care se raportează, ca mai totdeauna, în mod contradictoriu la Platon, fie continuându-l, fie opunându-i-se.

¹ Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, București, Editura Academiei, 1963, vol. I, p. 562.

Meritul ce nu le poate fi contestat este că s-au priceput, fiecare, să facă din Stat principalul obiect al științei politice. Din acest punct de plecare comun încolo, își spun cuvântul diferențele lor de temperament intelectual. *Republica* platoniciană în ciuda aspirațiilor către perfecțiune pe care se susține este o construcție, mai degrabă, rigidă, ceea ce se motivează prin împrejurarea că modelul ei nu a fost atât lumea perfectă a ideilor, care impunea autoritar fanteziei filozofice a lui Platon, cât mai degrabă niște alcătuirii statale blocate în imperfecțiunea lor ca statul lacedemonian sau sistemul de castă egiptean, în care individul își topea total substanța în ființa statului. În dezacord cu aceste premise ale idealismului politic al lui Platon, pentru a putea stabili ce este statul, Aristotel pornește din observarea și studiul concret al fenomenului tratat, realitatea socială concretă, dată. Max Pohlenz a prins în următorii termeni opoziția dintre Platon și Aristotel. – "Platon adeptul unui idealism care își ținea privirea ațintită asupra generalului, a formelor originare eterne, singurele valoroase, un bărbat care pune alături de o minte limpede un profund sentiment religios și o inimă caldă, care îl împingea mereu către crearea unei lumi mai bune, purtat de o fantezie artistică și o putere dătătoare de formă care îi permiteau să-și privească idealul în deplinătatea imaginii sale și să-l reprezinte cu indiferență față de relațiile reale; Aristotel, copilul unei familii de doctori, obișnuit de la început cu observația empirică, plin de interes față de multiplicitatea formelor vieții și față de fenomenele singulare, în a căror determinare formală a găsit adevărata existență, un logician rece la care fantezia nu are voie să facă nici un pas fără a fi controlată de rațiune prin confruntarea cu realitatea"².

* *
*

În comparație cu Socrate și Platon, născuți amândoi la Atena, Aristotel este singurul dintre marii filosofi ai epocii clasice care nu este atenian prin origine. El se va naște în 385 î. H. în Stagira, în apropierea curții regale din Pella, capitala Macedoniei, unde tatăl său, Nicomah, era medic. Acest simplu fapt al locului său de naștere va determina în mod hotărâtor destinul lui Aristotel, care deși nu este atenian, va fi legat decisiv de Atena, unde s-a format, dar a și activat ca filosof, deschizând școala sa filosofică proprie. Apoi, același fapt al locului său de naștere, îl va așeza pe Aristotel în niște relații în mod constant totuși bune, chiar dacă nu lipsite de unele tensiuni, cu curtea macedoneană, atât pe vremea lui Filip al II-lea cât și a urmașului său, Alexandru Macedon, căruia i-a fost, de altfel, și dascăl. Dar, pe de altă parte, îl va arunca în niște relații încordate cu Atena, unde va fi privit întotdeauna cu

² M. Pohlenz, *Staats gedanke und Staatslehre der Griechen*, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig, 1923, pp. 106-107.

suspiciune și se va simți, ca atare, drept un străin. Aristotel nu va fi însă doar străinul, ci și suspectul din cetate. În 323 î. H., Alexandru Macedon moare în Orient în cursul campaniei sale de cuceriri care va duce la întemeierea prin sabie a unui imperiu uriaș, de dimensiuni aproape universale, iar ascensiunea partidei naționaliste, condusă de celebrul orator Demostene, tensionează până la un grad necunoscut înainte relațiile Atenei cu Macedonia. Simțindu-se nu doar suspectat ci chiar amenințat din cauza simpatiilor sale macedonene, Aristotel va fi constrâns să părăsească pentru totdeauna Atena. Va și muri, în anul următor al morții lui Alexandru Macedon, în 322 î. H., în insula Eubeea, pe o moșie lăsată moștenire lui de părinții săi. Hegel va comenta sec acest fapt: după ce atenienii au greșit odată împotriva filosofiei condamându-l pe nedrept la moarte pe Socrate, Aristotel nu-i putea lăsa acum să păcătuiască pentru a doua oară împotriva filosofiei³.

"O viață foarte diferită de cea a lui Platon – notează celebrul istoric al filosofiei E. Bréhier – acesta (Aristotel – V. M.), nu este atenianul de origine nobilă, politic până în fundul sufletului, care nu separă filosofia de guvernarea cetății; el este omul studios care se izolează de cetate în cercetări speculative, care face din politica însăși un obiect de erudiție și istorie decât o ocazie de acțiune"⁴.

* *
*

Cu toate acestea Aristotel se simte sincer atașat de Atena, iar acest paradox al relației sale cu orașul filosofilor și al filosofiei își lasă amprenta și asupra gândirii sale social-politice. Într-un anume sens, pe care îl vom lua în discuție în continuare, încercând să-l clarificăm mai amănunțit, Aristotel este filosoful cetății, cel mai legat de destinul istoric al polisului din epoca de deplină maturitate a existenței sale.

Gândirea politică a lui Aristotel și-a putut lua avânt numai decolând de pe pista pe care i-a oferit-o ca bază socială polisul grec. Aceasta i-a asigurat gânditorului *Politicii* nu doar vastitatea orizontului său de privire dar și densitatea remarcabilă a ideilor sale. Toate acestea se explică prin excepționalitatea situației polisului, în viața social-politică a lumii antice grecești. Polisul, "Cetatea este cea mai cuprinzătoare și mai înaltă formă de societate, deoarece țelul său este binele suprem și atotcuprinzător spre care țintește orice tip de societate"⁵. Studiile școlii constituite în jurul lui J. P. Vernant au arătat că în sec. VI-lea î. H., când în planul vieții intelectuale apare filosofia prin detașarea gândirii raționale de studiile mentalității mitice, într-un plan paralel, acela al vieții social politice,

³ Hegel, *op. cit.*, p. 569.

⁴ É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, vol I, p. 168-169.

⁵ L. Strauss, *Cetatea și omul*, Iași, Polirom 2000, p. 39.

asistăm la constituirea cetății, a polisului⁶. În continuare, cele două, filosofia și cetatea vor evolua într-o strânsă legătură în care anticipările de idei ale filosofiei vor influența dezvoltările în plan social-politic, iar cetatea și destinul ei istoric vor oferi un bogat material de meditație pe seama gândirii filosofice. Dar, mai cu seamă în secolul al V-lea î. H., cetatea devine cu adevărat baza socială a filosofiei grecești. Sofiștii, Socrate, Platon, Aristotel, nici unul dintre aceștia, nu pot fi înțeleși temeinic fără trimitere la evenimentele care se petrec în domeniul vieții social-politice a cetății. În acest context trebuie luată și afirmația făcută mai înainte că Aristotel este filosoful prin excelență al polisului. "Deși Aristotel se afla la sfârșitul epocii de aur a vieții cetății grecești, fiind în relații foarte apropiate cu Filip și cu Alexandru, el a considerat că orașul – și nu imperiul – este forma superioară de care este capabilă în genere cetatea grecească și nu doar forma superioară a vieții politice de până atunci"⁷. De aceea, macedoneanul se va arăta mai grec chiar decât grecii Socrate și Platon și, uneori, chiar mai atenian decât ei. L. Strauss semnaleză un subtil paradox în ceea ce privește raportarea gândirii politice a lui Aristotel la baza sa socială, care este polisul. Ea constă într-o anume neconcordanță, o inadecvare a ritmului de dezvoltare al fiecăreia, filosofie și cetate – "desăvârșirea filosofiei – a propriului sistem filosofic creat de Aristotel – aparține mai degrabă perioadei de crepuscul a cetății. Apogeul dezvoltării cetății și apogeul evoluției filosofiei se plasează în epoci cu totul diferite"⁸.

În filosofia generală a lui Aristotel putem întâlni ideea că pe orice treaptă a scării pe care o formează realitatea, fiecare exemplar al existenței tinde să realizeze forma sa ideală, perfectă, matură. Cu alte cuvinte dorește să se împlinească, conform cu sugestia fundamental biologică a gândirii aristotelice, după modelul organismului. Astfel, un copil nu se naște pentru a rămâne copil ci pentru a crește, depășindu-și mereu forma, până ajunge să se realizeze în forma perfectă pentru el, cea a omului matur. În *Politica* întâlnim ideea că cetatea antică, polisul, a cărui apologie Aristotel, de altfel, o face, a ajuns în acel stadiu cel mai înalt al unei perfecțiuni absolute, supreme, care în continuare nu mai poate fi depășită. Există și în viața polisului, ca peste tot, un punct ultim, dincolo de care dezvoltarea nu poate continua. Ceea ce urmează după această culme odată atinsă este doar decăderea, ciclul opus creșterii, acela al descreșterii. Într-adevăr, literalmente înghițit de uriașul imperiu întemeiat de geniul războinic al lui Alexandru Macedon, polisul grec dispare definitiv de pe scena vieții istorice a lumii grecești. Așa se face că în istoria gândirii social-politice grecești, Aristotel rămâne nu numai ca filosoful afirmării depline a polisului ci și acela al crizei și decăderii lui, al dispariției sale.

⁶ J. P. Vernant, *Originile gândirii grecești*, București, Editura Symposion, 1995; *Mit și gândire în Grecia Antică*, București, Editura Meridiane, 1995; P. Vidal-Naquet, *Vânătorul negru. Forme de gândire și forme de societate în lumea greacă*, București, Editura Eminescu, 1985.

⁷ W. D. Ross, *Aristotel*, București, Humanitas, 1998, p. 229.

⁸ L. Strauss, *op. cit.*, p. 46.

Atașamentul acesta față de polis constituie și împrejurarea care introduce o neînțelegere fundamentală în relațiile dintre Aristotel și imperialul său elev, Alexandru Macedon, în ciuda bunelor relații care au existat, în general, între ei. Ca filosof al polisului prin excelență, pe o anumită latură a gândirii sale social-politice, Aristotel rămâne un întârziat, care nu reușește să prindă în întregime sensul acelor vremuri noi ale istoriei pe care, pe de altă parte, el însuși pare a le fi anunțat prin filosofia sa. De pildă, Aristotel nu va pricepe la justa sa dimensiune semnificația istorică aducătoare de nou a prefacerilor înfăptuite în viața social-politică a timpului său prin cuceririle lui Alexandru Macedon. Acesta, cu geniul omului politic superior înzestrat, și-a dat seama că o formulă de supraviețuire a uriașului său imperiu impune un tratament pe picior de egalitate a grecilor și a orientalilor barbari. Intuiția aceasta își va dovedi forța, devenind principiul de organizare politică al noii epoci elenistice, pe care Alexandru Macedon o deschide în istoria universală. Excesiv de grec în mentalitatea sa, deși era un macedonean, considerat și tratat de greci cu suspiciune, ca străinul din cetate, Aristotel nu va sesiza importanța încercărilor lui Alexandru Macedon de a opera la dimensiunea imperiului său o întrepătrundere a elementelor grec și barbar, o simbioză în care elementul grec învingător să se amestece, de data aceasta pașnic, cu elementul oriental barbar învins. Tânărul cuceritor al lumii, stăpân absolut peste destinul atâtor popoare, ignorând orgoliul grec, face dovada unui simț al realităților social-politice mai fin și mai pătrunzător decât filosoful său dascăl, al cărui realism se arată destul de tocit cu această ocazie. Alexandru Macedon visează la idealul unui imperiu universal în care grecii și barbarii să stea unii alături de alții, ca două elemente componente indispensabile ale aceleiași unități. Față de realitatea supremă a imperiului atât grecii cât și orientalii ar fi urmat să fie, în mod egal, niște simpli supuși. Aristotel însă îi recomandă lui Alexandru Macedon să introducă o distincție – să se poarte față de orientali ca un stăpân – *despotikos* – iar în raport cu grecii doar ca un conducător – *hegemonikos*.

În concluzie, cei doi titani ai lumii antice, Aristotel și Alexandru Macedon, se prețuiesc unul pe altul și există numeroase mărturii în această privință, dar deosebiri lor de vederi, rezultat al pozițiilor istorice diferite pe care se situează, îi împiedică, în mod fundamental, să se înțeleagă. Și este firesc să fie așa: cei doi vorbesc în numele a două realități și epoci istorice diferite. Aristotel gândește încă din orizontul restrâns al cetății, reprezentând epoca clasică a istoriei grecești; Alexandru Macedon acționează pe dimensiunea uriașă a Imperiului, în numele epocii elenistice⁹.

* *
*

Structura *Politicii*, confirmă ceea ce W. Jaeger a căutat să dovedească cu privire la *Metafizica* aristotelică, anume ceea ce pare să confirme, de altfel, și o analiză mai atentă și mai amănunțită a *Republicii* lui Platon: faptul că nu

⁹ V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, J. Vrin, 1938, p. 41-43.

este vorba de o lucrare redactată dintr-o singură bucată ci de una formată din mai multe părți elaborate la diferite intervale de timp, reunite apoi într-o succesiune, ce nu mai respectă, pe urmă, cea mai riguroasă ordine logică¹⁰.

În opinia unor cercetători celebri ai operei aristotelice, filologi clasici dar și filosofi, textul *Politicii*, așa cum se înfățișează el astăzi, prezintă unele nepotriviri în privința succesiunii capitolelor. Ordinea cărților *Politicii* nu se înscrie perfect pe linia unei ordini logice. De aceea, conchide W. D. Ross, "nu este corect să afirmăm că există o ordine originară sau potrivită a cărților *Politicii*"¹¹. Prin structura sa interioară *Politica* apare mai de grabă ca fiind rezultatul punerii la un loc a "cinci tratate separate", dintre care, prin conținutul lor, unele nu dau nici măcar impresia a fi terminate.

Acestea tratează în succesiunea lor următoarea lor problematică:

- I. – despre familie, introducere în studiul statului, acesta din urmă născându-se din familie (corespunzător în linii mari cărții întâi);
- II. – despre comunitățile ideale și constituțiile cele mai importante (corespunzător cărții a doua);
- III. – despre stat, cetățean și clasificarea constituțiilor (corespunzător cărții a treia);
- IV. – despre constituțiile inferioare (corespunzător cărților a patra, a cincea și a șasea);
- V. – despre statul ideal (corespunzător cărților a șaptea și a opta).

* *
*

Într-un anumit moment, evoluția gândirii sale l-a așezat pe Aristotel într-o opoziție directă cu principalele poziții ale doctrinei lui Platon, în special cu corpul central al acesteia, teoria ideilor. Fără îndoială că acest moment se situează undeva către începuturile acestei evoluții, poate deja chiar în ultimii ani petrecuți de Aristotel, ca discipol în Academia platoniciană. Este, apoi, iarăși, sigur că relațiile dintre Aristotel și Platon, chiar și după moartea acestuia din urmă, în ciuda unei critici tot mai virulente a teoriei ideilor stau, totuși, sub semnul unei onestități intelectuale prinse concentrat în maxima antică – "Amicus Plato sed magis amicus veritas". De fapt, diferența dintre Platon și Aristotel, care a evoluat în cele din urmă într-o opoziție, este de temperament intelectual. Platon este un spirit profund idealist, care în mod speculativ întoarce spatele faptelor reale pentru a se concentra în elaborarea imaginii ideale a unui stat utopic. Poate, doar în ultima parte a vieții sale, la bătrânețe el va fi asaltat de unele îndoieli cu privire la șansele înfăptuirii acestui stat, pe

¹⁰ W. D. Ross, *op. cit.*, p. 227.

¹¹ W. Jaeger, *Aristotele Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1984.

care i le-a adus, ca oricărui om, viața însăși, înaintarea în vârstă. În schimb, Aristotel este mișcat de spirit realist, procedând pe bază de fapte, într-o manieră ce poate fi socotită mai degrabă empirică. Ca un adevărat empirist, în elaborarea concepției sale despre stat, Aristotel va pune la contribuție un material de date și informații cules din cercetarea a 158 de constituții ale diferitelor state grecești. Urmărind, de fapt același scop, o reformă a vieții de stat, a statului ca atare, cei doi pleacă din motivații care se deosebesc dar, în continuare, procedează și pe căi diferite. "Platon încercase să lucreze pentru stat reformându-l. Aristotel, mai indiferent se mărgini la rolul de observator și făcu din stat un obiect de studiu științific"¹².

Spiritul speculativ care l-a îndepărtat de realitate l-a făcut pe Platon să eșueze într-o imagine filosofică abstractă a statului, în care sunt suspendate două din mobilurile cele mai importante pe care se sprijină viața unei comunități. Este vorba de proprietate și iubire. Comunizarea averilor și a femeii degenerază, în această situație, în acte de imoralitate, acestea întorcându-se astfel împotriva intenției etice inițiale de care Platon se lăsase acaparată. Fericirea proclamată drept scop suprem în cetatea ideală platoniciană, tangibilă prin intermediul educației, ajunge să cadă sub semnul întrebării. Educația concepută în manieră platoniciană nu poate conta pentru Aristotel drept un instrument de edificare a unei societăți optime. "Însă ființa <cetății> trebuie să fie plurală, așa cum s-a arătat mai înainte, din pricina educației care realizează comunitatea și unitatea. Este ciudat de ce acela care a propus o viitoare educație și a considerat că cetatea va deveni virtuoaasă datorită acesteia a luat în seamă, în vederea îndreptării toate cele de mai sus, dar nu și obiceiurile, filosofia și legile (1263 b 15)". Devotamentul lui Aristotel, față de Atena, de care am pomenit chiar de la început, se conturează și mai pregnant în opoziție cu comunismul sau poate mai bine zis comunitarismul primitiv de sugestie arhaică al lui Platon. "Însă modul în care se prezintă astăzi lucrurile, dacă ar fi îmbunătățit și de o acomodare cu legile și o organizare corectă a lor, ar deveni cu totul deosebit, pentru că el ar lua ceea ce este bun din ambele. Prin "ambele", mă refer la existența comunitară și la cea privată. Într-un fel, este necesar ca proprietățile să fie comune, dar în general ele trebuie să aibă un caracter privat. Cei care își văd fiecare de ale lor nu se ceartă unul cu celălalt, ci ei vor fi mai degrabă darnici, dacă se va ocupa fiecare de ale lui" (1263 a).

O trăsătură a gândirii lui Aristotel este aceea că cultivând anumite prejudecăți proprii mentalității antice face o confuzie aproape permanentă între planul politic și planul etic al dezbaterilor în care se angajează în *Politica*. Asemănările dintre Platon și Aristotel se impun luate în seamă și cu această ocazie. Pentru amândoi politica este o știință practică al cărei scop principal este de a arăta cum pot fi făcuți oamenii virtuoși și, pornind de aici, și fericiți. În

¹² Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, București, Editura Meridiane, 1984, vol. II, p. 224.

viziunea lor filosofică politica este, în ultimă instanță, știința educației prin Stat. În consecință, de aici, pentru amândoi, concepția că individul se subordonează Statului și îi aparține integral acestuia. Cei doi se vor deosebi, în primul rând, prin rigoarea diferită pe care o pun în susținerea acestor idei. Așezând binele suprem în actul contemplației teoretice ei găsesc că virtutea este incompatibilă cu activitățile mecanice sau prestațiile productive și ca atare din sfera considerațiilor lor sunt excluși de la început, ca neavând drept la calitatea de cetățean, o întreagă categorie de oameni: agricultori, meseriași, negustori. Sunt idei specifice pentru niște gânditori a căror concepție își găsește baza socială într-o societate în care libertatea unora merge alături cu sclavia altora. Așa se face că Aristotel va apărea în calitate de apologet al sclavajului, susținând nu doar caracterul natural al sclaviei ci și necesitatea acesteia.

* *
*

Deși o lucrare independentă, ocupând un loc precis determinat pe suprafața sistemului de gândire elaborat de Aristotel, *Politica* se află într-o strânsă legătură prin numeroase canale de comunicare cu principiile generale ale sistemului însuși. Mai precis ea constituie o extindere și, totodată, o aplicare a principiilor generale ale gândirii lui Aristotel la domeniul politicii, aceasta din urmă fiind îndatorată viziunii filosofice generale a Stagiritului. "Concepțiile sale politice – observă W. D. Ross – sunt o parte dintr-un sistem de gândire extins și bine încheiat"¹³. Mai cu seamă un anume principiu al filosofiei generale a lui Aristotel se lasă valorificat în mod deosebit în corpul *Politicii*, determinând o strânsă corelație între politic și etic, prin care amândouă se arată deopotrivă tributare finalismului binelui. Spre a fi înțeles, un lucru trebuie explicat nu prin cauzele care îl produc ci prin scopul în vederea căruia este produs. Integrând fiecare lucru în marele proces de devenire ce străbate realitatea, cunoașterea trebuie să se aplece nu numai asupra originilor acestuia ci, în egală măsură, pentru a descifra natura aceluia lucru și asupra destinului acestuia, dat de scopul în vederea căruia există. Aceasta pentru că natura lucrului determină și scopul acestuia. Dacă lucrul este neînsuflețit atunci scopul este exterior, impus din afară. Însă, dacă este vorba de ceva însuflețit, fie aceasta plantă, animal sau om, scopul este interior, imanent, deductibil din înăuntru. În cazul omului scopul în vederea căruia acesta există este binele, datorită influenței socratico-platonice gândirea aristotelică păstrând aceeași coloratură finalist eticizantă. Realizarea binelui poate fi urmărită în cadrul a două formule bine determinate: fie cea a existenței individuale, fie cea a existenței colective. Prima este de resortul mai degrabă al eticii, a doua de al politicii. Orice asociere a indivizilor într-o comunitate se face

¹³ W. D. Ross, *op. cit.*, 228.

în vederea unui scop care este de natură etică: un spor în direcția binelui. Statul fiind această comunitate supremă scopul spre care el trebuie să tindă constituie, ca atare, un scop suprem și acesta este binele suprem. Dar un om își realizează potențele sale individuale în totalitate numai prins în comunitatea socială a statului. Astfel, în raportul dintre etic și politic, politicul constituie valoarea supremă, întrucât îndemnul etic spre săvârșirea binelui de către fiecare individ își găsește deplina împlinire în sfera politicului, datorită colectivității. "Politicul la Aristotel este, în consecință, întocmai ca la Platon, prius"¹⁴, notează Hegel.

Importanța deosebită a lui Aristotel în dezvoltarea ideilor social-politice rezidă în împrejurarea că prin *Politica* s-a înfăptuit un uriaș pas înainte în întemeierea autonomiei politicului ca atare. "La Aristotel – observa Hegel – statul este substanțialul, lucrul principal și tot ce este mai excelent este puterea politică realizată prin activitatea subiectivă, întrucât aceasta își are destinația, esența în puterea politică. Așadar, politicul este valoarea supremă, deoarece scopul lui e cel mai înalt din punct de vedere practic"¹⁵. În ciuda autonomiei pe care se străduiește s-o asigure pe seama politicii, ideile susținute de Aristotel se înrădăcinează în solul concepției sale metafizice sau, dincolo de aceasta, își primesc acreditarea în patrimoniul unor, credințe sau convingeri, care țin de specificul geniului grec, de mentalitatea greacă. Înșirăm doar câteva dintre acestea, care au lucrat asupra gândirii social-politice a lui Aristotel. Mai întâi, amintim idei care țin de natura cea mai profundă a mentalității grecești, cum este convingerea în superioritatea dar și în anterioritatea întregului în raport cu părțile care îl compun, dar și de sfera reprezentărilor etice cele mai generale ale omului grec în legătură cu superioritatea sufletului față de trup sau a rațiunii față de sentimente, pasiuni și dorinți sau cum ar fi importanța moderației și a cumpătării. Este însă vorba și de idei care aparțin concepției filosofice generale a lui Aristotel ca aceea provenind din teoria sa a cauzelor, cu privire la identitatea dintre natura unui lucru și scopul către care tinde acel lucru, după care scopul determină retrospectiv natura lucrului respectiv. Idee foarte importantă și de mare eficiență, de pildă pe tărâmul teoriei aristotelice a statului. Urmărind înfăptuirea binelui la dimensiunea întregii comunități scopul în vederea căruia există statul este unul etic, iar acest scop printr-o atitudine inversă determină natura fundamentală a statului ca instituție politică dar și etică în același timp. Cetatea oferă cadrul cel mai potrivit pentru săvârșirea acelui scop final al activităților omului care este binele. "Scopul cetății este viața bună, iar acestea <de mai sus> există în vederea <acelui> scop, iar cetatea reprezintă comunitatea clanurilor și a satelor în vederea unei vieți desăvârșite și independente. Aceasta înseamnă, așa cum am spus-o, o viață

¹⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 641.

¹⁵ Hegel, *op. cit.*, vol. I, p. 641.

bună și fericită. Trebuie așadar admis faptul că o comunitate politică există în vederea faptelor bune și nu <doar> în vederea vieții în comun" (1280 b-1281 a). Aristotel este întemeietorul științei politice, deoarece este descoperitorul virtuții, observă L. Strauss¹⁶.

Pentru Aristotel, la fel ca pentru cei mai mulți dintre filosofii greci, virtutea coincide cu fericirea. În baza acestei identități fericirea cea mai înaltă rezidă în virtutea cea mai înaltă, iar în ierarhia virtuților pe treapta cea mai înaltă se situează virtutea teoretică ce culminează în actul înțelepciunii. Inteligența constituie activitatea cea mai înaltă care se petrece în om, iar obiectul inteligenței este ceea ce e mai înalt în om dar și în afară de om. În schimb determinarea conținutului fericirii constituie o operație cu mult mai dificilă. În primul rând, pentru că o asemenea întrebare nu comportă un răspuns unic, universal valabil, ci unul diferențiat, întrucât conținutul fericirii atârnă în fiecare caz de ceea ce consideră un om ca fiind de datoria sa. Un om poate fi fericit numai în măsura în care îndeplinește bine scopul sau sarcina activității sale: cântărețul este, de exemplu, fericit atunci când cântă bine, după cum constructorul atunci când construiește bine. Într-o mișcare ce se petrece într-un fel de cerc gândirea lui Aristotel este împinsă înapoi la problema virtuții. Deci, omul va fi fericit întrucât trăiește în conformitate cu rațiunea, iar această viață în conformitate cu rațiunea este tocmai ceea ce se cheamă virtutea. Viața în conformitate cu virtutea se leagă de plăcere care reprezintă adevărata activitate a omului, întrucât orice activitate este acompaniată și se împlinește în actul plăcerii.

Procedând la redefinirea politicii care se impune în conformitate cu rezultatele acestor noi demersuri, obiectul prim și fundamental al științei politicii îl constituie căutarea și definirea fericirii. Orice activitate omenească se desfășoară în vederea realizării unui scop care considerat din punctul de vedere al acțiunii apare ca fiind bun și, în consecință, dezirabil. În felul acesta scopul coincide cu binele. Scopurile acțiunilor omenești sunt multiple și ca atare se așează și ele într-o organizare ierarhică: sunt scopuri dorite în vederea satisfacțiilor și plăcerilor pe care ele însele le pot asigura, dar și scopuri a căror realizare nu face decât să trimită, mai departe, la un scop mai înalt. Mișcându-se pe scara acestei ierarhii trebuie să existe, în cele din urmă, și un scop suprem, un scop care este dorit pentru el însuși și nu înțeles doar ca și condiție sau mijloc pentru un alt scop, ulterior. Este vorba de existența unui scop absolut în sine. Dacă celelalte scopuri exprimă un bine, scopul acesta va fi supremul bine – summum bonum – acela care va determina subordonându-le toate celelalte scopuri. Pe baza textelor sale se poate afirma că în cazul lui Aristotel, fără nici o îndoială, acest scop îl constituie fericirea. Întrucât numai în privința fericirii se pot stabili acele reguli care îi pot prescrie

¹⁶ L. Strauss, *op. cit.*, p. 35.

omului ce trebuie să facă sau să învețe atât ca existență individuală singură cât și ca una înscrisă în cadrul vieții colective, asociate a indivizilor, această împrejurare este cea care conferă o nouă dimensiune, cea normativă, în definirea politicii ca disciplină autonomă.

Aristotel susține universalitatea binelui, dar într-o modalitate cu totul diferită de Platon. Binele ca finalitate a oricărei acțiuni omenești este universal, dar fiecare din aceste acțiuni determină o altă formă de bine. Ca atare, nu poate exista doar o singură știință care să privească întreg binele, în sensul Ideii platoniciene, unice, eterne și neschimbătoare, ci o diversitate de științe fiecare având ca obiect una din varietățile binelui. Această varietate în care fiecare formă de bine constituie scopul unei științe anumite este organizată ierarhic, astfel încât binele suprem, comun tuturor, fiind propriu politicii, aceasta este îndreptățită să aspire la rangul de știință supremă. Este vorba de ceea ce Platon spunea despre politică ca "știință regală". În *Etica Nicomahică* Aristotel va preciza mai clar statutul politicii în raport cu celelalte discipline practice. "Întrucât politica se servește de celelalte științe practice și, mai mult, ea stabilește prin legi ce trebuie făcut și ce trebuie interzis, se poate spune că scopul ei le îmbrățișează atât de cuprinzător pe cele ale celorlalte științe încât acesta poate fi considerat binele uman prin excelență. Pentru că, deși, acest bine este același și pentru fiecare individ în parte și pentru cetate în ansamblul ei, este evident mai important și mai desăvârșit să iei asupra ta răspunderea și salvarea binelui cetății; fără îndoială, este de dorit să faci binele și unui singur om, dar mai frumos și mai înălțător e să-l înfăptuiești pentru un popor întreg sau pentru o cetate. Acest lucru îl vizează și cercetarea de față, ca fiind una de natură oarecum politică" (*Etica Nicomahică* – 1094 b 7-15).

În privința naturii și scopului politicului, definirea politicii subordonează morala față de acesta, motivat de o dublă împrejurare. În primul rând, politica este superioară pentru că ea se preocupă nu de binele unui individ singular ci de al comunității acestora care este cetatea, iar binele colectiv este mai înalt decât cel individual. În al doilea rând, politica dispune de mijloace de a decide cu privire la celelalte științe și acțiuni, stabilind prin legile ce le elaborează ce este dar și ce nu este permis. Lucrurile nu trebuie duse către interpretarea că etica s-ar dovedi de o calitate inferioară în raport cu politica. Primatul dar și superioritatea politicii sunt funcționale, scopul politicii fiind în ultimă instanță de natură morală, cel mai mare bine omenesc cu putință.

Încercarea de a găsi o soluție în problema relației dintre cele două discipline politica și etica, astfel încât să nu fie afectat nici specificul dar nici autonomia vreuneia dintre ele constituie unul din eforturile meritorii ale gândirii lui Aristotel. Soluția aristotelică vine de pe poziția superiorității politicii în raport cu celelalte discipline ale filosofiei practice. Acest statut de superioritate al politicii este consecința superiorității scopului în realizarea căruia se angajează politica care ar fi obținerea binelui suprem pentru om. Având o asemenea

intenție politică dispune de toate celelalte științe practice, ea prescriind în numele legii ceea ce trebuie acestea să facă sau să nu facă, astfel încât se poate spune că scopul politicii îmbrățișează scopul celorlalte științe practice.

Pentru Aristotel binele este același indiferent că e vorba de individ sau de Stat, dar este de preferat a obține și a garanta mai întâi binele Statului pentru că așa cum arătaseră deja marii presocratici: pitagoreicii, Heraclit din Efes sau Xenophon din Colophon, binele individului depinde de acela al Statului în care acesta se integrează ca parte într-un întreg. Dacă binele este demn de a fi luat în seamă și atunci când se are în vedere o singură persoană cu atât mai mult contează el când e vorba de o întreagă colectivitate, orașe sau națiuni. Ca și la Platon, pentru Aristotel politica deține o anume preponderență asupra moralei, interesul general, binele comun precumpănind asupra celui individual sau familial. Această concepție se întemeiază pe triplul unghi de vedere sub care poate fi considerat omul: omul în general privit ca individ, omul ca membru al societății domestice, adică al familiei și în sfârșit omul ca membru al societății politice, adică al Statului. Ca atare omul este individ, familie, Stat. Din aceasta urmează imediat cele trei aspecte fundamentale ale moralei: individuală privind binele omului în general, economică relativ la binele familiei și publică referitor la binele cetății sau Statului. Din punctul de vedere susținut de Aristotel binele public va câștiga o oarecare întâietate, întrucât el privește un număr mai mare de indivizi.

După Aristotel virtutea nu se poate înfăptui în afara unui cadru de viață colectivă organizată, adică în afara Statului. Aceasta întrucât realizarea virtuții ca și scop de viață nu se poate realiza de unul singur, în regimul libertății depline pe care singurătatea o implică. Aristotel este unul din primii reprezentanți ai acelei tradiții a gândirii etice, care se va impune mai cu seamă în idealismul clasic german, cu Kant sau Fichte, pentru care moralitatea înseamnă conformare cu legea și este dată prin înfrângerea unei opoziții, de trecerea unei rezistențe asupra căreia individul triumfă. În consecință, Statul nu este necesar numai pentru că de unul singur individul nu poate să-și asigure viețuirea ci și pe motivul că însuși scopul acestei viețuiri, înfăptuirea virtuții, nu se poate obține în afara unei discipline impuse de legi și a educației. Statul reprezintă o comunitate ce are în vedere nu pur și simplu existența omului ci existența materială și spirituală fericită a omului. Pe acest considerent atât sclavii cât și animalele nu se pot constitui în comunități politice, ei neputând participa la fericire sau împărtăși formula unei vieți libere alese. "Dar acest lucru nu se face doar în vederea vieții, ci mai degrabă în vederea vieții bune (căci altminteri ar fi existat o cetate a sclavilor și a altor viețuitoare, deci ea nici nu există de fapt, fiindcă ei nu iau parte nici la fericire, nici la o viață conformă alegerii deliberate), și nici în vederea unei alianțe militare pentru a nu suferi din partea nimănui vreun neajuns, nici din cauza schimburilor și a utilității reciproce"(1280 a).



În centrul considerațiilor dezvoltate de Aristotel în paginile *Politicii* sale stă problema statului ca cea mai importantă și mai complexă dintre formele de asociere a indivizilor. Motivul acestei asocieri constituie și cauza caracterului natural al statului și, desigur, a politicului ca atare, în măsura în care principala sa preocupare o constituie chiar Statul. În ciuda atâtor deosebiri care opun concepțiile lor, Platon și Aristotel par să cadă de acord în ceea ce privește ideea insuficienței naturale a existenței individuale a omului. Nici un om luat individual nu-și este suficient sieși. Pentru ca, un individ să-și fie autosuficient trebuie ca acesta să constituie o societate în mic. Aceasta în sensul că existența unui individ, asigurarea traiului său solicită toate tipurile de meserii care se practică într-o societate, din acest punct de vedere societatea netolerând nici o îndeletnicire umană inutilă pentru om. Dar, în mod curent, un om nu poate practica decât o singură meserie și numai într-un mod excepțional mai multe. De aceea neputându-se auto-întreține, fiecare individ este constrâns să apeleze la colaborarea cu ceilalți indivizi, iar unica soluție o constituie, în acest sens, asocierea lor într-o comunitate socială. Într-o asemenea asociație făcută din indivizi insuficienți nu simt nici o nevoie de a intra aceia care își sunt auto-suficienți. Dar aceștia nu se încadrează în tiparul obișnuit al naturalului uman. Ei sunt fie subumani, animale a căror existență nu presupune decât asigurarea unei minime cerințe de hrană sau supra-umani, niște zei atotputernici care pot face totul de unul singur. "Din acestea rezultă că cetatea este naturală și că omul este în mod natural un viețuitor politic, pe când cel lipsit de o cetate (natural și nu prin accident) se află fie mai presus fie mai prejos de om..." (1253 a3). Omul însă se situează la jumătatea distanței dintre animal și zei. Obsesia, tipic aristotelică, a liniei de mijloc, a ceea ce constituie media a două exagerări, explică și caracterul natural al politicului. Statul își vedește caracterul său natural nu doar prin cauzele care îi explică originea cât și prin țelurile pe care vrea să le satisfacă, date de scopul său. Apariția statului în existența omului sau, mai bine zis, statul ca atare – omul și statul datorită caracterului lor natural fiind de aceeași vârstă – trebuie sancționată ca un progres pe linia naturalului din om și nu ca o abatere de la aceasta. Sau, și mai rău, apreciată ca o cădere sau o decădere din starea inițială a libertății originare. Dimpotrivă, pentru Aristotel, statul oferă cea mai sigură garanție a libertății omenești. Caracterul natural al statului nu implică independența sa de acțiunea voinței omenești, statul fiind produsul unui act de voință și menținându-se, tocmai datorită acestui act.

Caracterul natural al statului este întărit de cele două instincte naturale primare pe care le satisface apariția sa. Este vorba de instinctul de reproducere și de instinctul de conservare care îi împing pe oameni să se adune în comunități. Primul adună la un loc un bărbat și o femeie, celălalt un stăpân și un sclav. Caracterul natural al statului este confirmat și de evoluția sa. Instinctul comunitar acționează în modul cel mai natural în fiecare om. Tot ceea ce a

realizat în istoria sa omul datorează instinctului său comunitar. De pildă, perfecțiunea omului nu poate fi realizată în afara societății, iar ceea ce oferă societatea omului în această privință este suportul legilor pentru acțiunile sale. La fel ca și Platon, dar desigur pe alte motive, Aristotel este înclinat să recunoască o deosebită importanță acțiunii legilor în societate. Într-un anume sens legile sunt totul; de caracterul lor depinde buna sau reaua întocmire a unei societăți și este clar că nu poate fi o bună societate ce funcționează pe baza unor legi rău întocmite. În orice caz, legea este cea care face din om o ființă bună; absența legilor este cel mai rău lucru care se poate închipui pentru o societate. Aceasta întrucât capacitatea de a face rău a omului depășește cu mult pe cea a oricărui animal. În afara legilor, omul este mai rău chiar decât animalele fiind dotat de la natură cu niște "arme firești" ca, de exemplu, o "inteligentă și voință fermă". Acestea pot servi binelui dar pot acționa și în direcție opusă. Statul este forma cea mai înaltă de asociere între oameni a cărei apariție se sprijină pe niște forme anterioare de asociere dintre care toate au același caracter natural. "Statul – după expresia lui W. D. Ross – constituie o comunitate de comunități"¹⁷. Prima dintre acestea este familia constituită în vederea satisfacerii unor nevoi zilnice elementare, indispensabile asigurării existenței umane. A doua o constituie satul născut prin unirea mai multor familii având aceeași descendență, mai evoluat întrucât permite o diviziune mai largă a muncii. În contextul acestui șir evolutiv urmează statul – "Comunitatea deplină, pentru a spune astfel, formată din mai multe sate, este cetatea, care realizează independența maximă a tuturor și care se creează în vederea vieții, deși dăinuie în vederea vieții bune" (1252 b). Definiția aceasta dezvăluie natura statului ca instituție morală. Statul există, desigur, datorită unor cauze care l-au produs. Dar el nu există pur și simplu, ci în vederea unor scopuri, iar principalul dintre acestea este realizarea binelui. Motivarea superiorității statului este dată și de împrejurarea că el oferă, garantează, cadrul cel mai favorabil desfășurării activității morale fiind superior în această privință satului. Dar, tot statul poate asigura și cea mai largă extindere a activităților intelectuale, adică tocmai ale acelor care constituie, după Aristotel, justificarea omului.

Teoria aristotelică a caracterului natural al statului are o orientare polemică, ea vizându-i în primă linie pe sofști, mai ales pe sofștii politici ai generației mai noi ca Lycophron, Thrasymachos. Pentru aceștia statul nu este un produs necesar izvorât din chiar natura politică a ființei omenești, ci rezultatul, mai mult sau mai puțin arbitrar, al unei convenții ieșită dintr-o înțelegere între oameni. Din această perspectivă statul apare fie ca un act de solidaritate al celor tari împotriva celor slabi în scopul de a-i absolvi pe cei dintâi de orice obligație față de stat și legi, oferindu-le astfel mână liberă împotriva celor slabi. Fie, dimpotrivă statul apare ca un zid de apărare constituit de cei slabi pentru a se opune voinței capricioase, nimicitoare a celor tari. În ambele situații, caracterul de înțelegere artificială între oameni al statului

¹⁷ W. D. Ross, *op. cit.*, p. 230.

se conturează cu evidență. Dar Aristotel îi vizează în egală măsură și pe cinici cu idealul lor de viață cosmopolit, pe care vor reuși să-l transmită epocii elenistice, când acesta va domina mentalitatea antichității târzii. Cel care contează ca ideal uman pentru cinici este înțeleptul, omul care își este suficient sieși, expresie a retragerii individului în propria sa interioritate, unde abandonând grijile, deziluzia și îngrijorarea provocate de viitorul incert al cetății, acesta se simte mai apărat, în siguranță, în fața valurilor tot mai amenințătoare ale vieții. Înțeleptul cinic nu se mai resimte ca cetățean al unui stat, singurului stat pe care îl admite, lumea (kosmou polites).

În orientarea ei generală, *Politica* aristotelică își taie o cale de mijloc între niște concepții sau poziții de gândire care raportate la a sa constituie niște exagerări. Este vorba, în primul rând, de aceia care la fel ca și Platon se concentrează asupra imaginii ideale a unui stat utopic, dificil sau chiar imposibil de tradus în realitate. La un moment dat Platon însuși pare să-și fi dat seama de dificultățile de neînving care stăruie în calea realizării statului ideal, modificându-și poziția în această problemă. Ceea ce contează nu mai este dacă un asemenea stat ideal este cu puțință sau nu, sau dacă chiar putem definitiv renunța la el. Important este cu totul altceva: fiecare cetățean real să se comporte ca și cum ar fi cetățeanul unui stat ideal și atunci imaginea de neatins până atunci a cetății ideale va putea chiar deveni reală. Cealaltă tabără de care Aristotel se ferește, în egală măsură, este alcătuită din cei care prea atașați realității cred că schema practică a unei constituții perfecte s-a realizat deja într-una sau alta din constituțiile deja existente care urmează doar a fi identificată. Aristotel schimbă radical termenii acestei discuții: problema nu este dacă constituția ideală este o temă a viitorului sau a prezentului. Importantă nu este elaborarea unei constituții perfecte ci a uneia perfectibile care pe baza unor intervenții repetate să poată fi adoptată de cât mai multe cetăți. Aristotel nu se arată un obsedat al ideii de perfecțiune ce urmărește să identifice guvernarea ideală. Cu mult mai mult îl preocupă aflarea acelor condiții de existență datorită cărora un anumit tip de guvernământ poate să-și atingă forma sa cea mai bună.

Opoziția dintre Platon și Aristotel a fost reținută de Ath. Joja în următorii termeni – "Meritul lui Aristotel este de a fi respins idealismul sociologic al lui Platon care se complăcea să imagineze o cetate ideală, concepută abstract; prin *Republica* sa și chiar prin *Legile* sale făcea operă de polemist antidemocrat și de utopist aristocrat. Idealismului sociologic platonice, Aristotel îi substituie un empirism realist, care pleacă de la observarea faptelor sociale, de la observarea societății care îi apare ca un fapt fundamental și primordial, determinant al fenomenului etic. Aristotel e biolog și aplică în studierea societății metoda de observație și de comparație, care îi servea atât de bine în biologie"¹⁸. Care este deci constituția cea mai potrivită pentru cele mai multe

¹⁸ Ath. Joja, *Forme logice și formațiune socială la Aristotel în Studii de logică*, București, Editura Academiei, 1966, vol. II, p. 410.

dintre cetățile existente?

"În primul demers referitor la constituție – scrie Aristotel – am distins trei constituții corecte, anume regalitatea, aristocrația și regimul constituțional, precum și trei deviații ale acestora, tirania pentru regalitate, oligarhia pentru aristocrație și democrația pentru regimul constituțional. S-a vorbit despre aristocrație și regalitate, căci a studia cea mai bună constituție este același lucru cu discursul referitor la <sensul> acestor cuvinte, căci fiecare <dintre constituții> dorește să dispună de mijloace conform virtuții" (1288 b). Spiritul idealist de care se lasă călăuzit Aristotel în demersurile sale se vedește în dorința sa de a găsi o constituție avându-și fundamentul în cele existente deja, dar lăsând deschisă posibilitatea unor corecții care să aducă această constituție reală cât mai aproape de starea sa ideală. Aceasta este și motivul pentru care punctul culminant al *Politicii* aristotelice rezidă în doctrina constituției perfecte, expusă în cărțile VII și VIII. Aristotel ajunge însă la această doctrină numai după ce a trecut prin examenul său critic realitatea dată, oprindu-se la analiza a mai multe dintre constituțiile existente în diferite state grecești.

Problema constituției ideale este integrată cadrelor unei discuții ale cărei principii exprimă niște exigențe elaborate în cel mai realist spirit. Pentru a fi bun orice tip de guvernare trebuie să țină seama de niște condiții reale, date. Ele izvorăsc deopotrivă din natura omului dar și din condițiile istorice date. Condiția primă și fundamentală este aceea ca prin constituția unui stat să se aibă în vedere atât prosperitatea materială cât și viața în conformitate cu virtutea, adică fericita a cetățenilor. Încă odată pozițiile de gândire afirmate în *Politica* trebuie așezate într-o legătură directă cu principiile etice ale gândirii aristotelice: viața activă nu e nici singura și nici cea mai înaltă dintre formele de viață care i-se pot oferi unui om. Alături de aceasta dar și deasupra ei stă forma teoretică de viață, adevăratul ideal de a fi al omului antic. Cu o scrupulozitate căreia nu-i scapă nici un amănunt semnificativ Aristotel se oprește asupra a numeroase alte condiții. Considerăm util să trecem în revistă numai câteva dintre acestea. Statul nu trebuie să fie nici prea mare și nici prea mic în privința numărului cetățenilor săi și la fel și a suprafeței sale, situându-se în această privință pe o linie mediană. Nu se neglijează apoi un alt amănunt cum ar fi caracterul cetățenilor care trebuie să fie inteligenți și curajoși, așa cum sunt grecii, lasă să se înțeleagă Aristotel, această superioritate nativă a înzestrărilor lor predestinându-i pe greci pentru libertate și stăpânire a altor popoare. Statul trebuie condus de cei mai în vârstă, a căror experiență de viață îi îndreptățește la aceasta, motiv pentru care oamenii se supun mai degrabă celor vârstnici, știind că odată cu vârsta vor putea și ei dobândi același statut de superioritate. În ceea ce privește educația cetățenilor statul are o sarcină importantă de împlinit: educația trebuie să fie egală pentru toți iar prin conținut ea nu trebuie să cultive doar calitățile războinice ci în egală măsură să-l pregătească pe om și în vederea vieții pașnice pentru a putea îndeplini funcțiile necesare pentru ca o societate să se poată întreține.

Distribuirea funcțiilor utile pentru existența unui stat trebuie să conducă la constituirea celor trei clase fundamentale din societate.

De o deosebită profunzime este mai cu seamă distincția aristotelică dintre democrație și oligarhie întreprinsă pe criteriul esențial al cantității averii deținute și nu al numărului celor care iau parte la guvernare care contează în acest caz mai puțin " <Criteriul> după care democrația și oligarhia se deosebesc reciproc este sărăcia și bogăția. În mod necesar, dacă unii guvernează datorită bogăției, fie că sunt puțini, fie că sunt mulți, atunci aceasta este o oligarhie, iar dacă guvernează săracii este o democrație. Dar, cum am spus, din întâmplare unii sunt puțini, pe când alții sunt mulți, pentru că pușinii sunt cei care se îmbogățesc, în vreme ce toți iau parte la libertate, iar din aceste motive și unii și alții își dispută guvernarea" (1280 a). În timp ce bogăția este restrictivă, o posedă doar unii, libertatea aparține tuturor celor care, după Aristotel, sunt cu adevărat oameni, adică cetățeni, drept ce este asigurat deopotrivă celor săraci cât și bogați. Existența politicului este detașată aici de conexiunile sale cu economicul care îl condiționează fără să și-l poată anexa în întregime.

Trăsătura comună a tuturor acestor forme degenerare rezidă în faptul că nici una dintre ele nu este pusă în slujba interesului comun, al tuturor. Spuneam că un principiu metodologic călăuzitor al lui Aristotel stă în luarea în considerare cu orice împrejurare a realității, a diversității situațiilor individuale care o alcătuiesc. În funcție de realitatea concretă dată, aceste tipuri de forme ale constituției pot primi, în fiecare caz, o diversitate de caracteristici. Nu există, de exemplu, o singură formă de monarhie sau oligarhie, acestea cunosc fiecare o întreagă varietate de tipuri, ele diversificându-se în funcție de condițiile concrete în care se realizează. Cel mai elocvent este cazul, pe care Aristotel îl invocă, al democrației. Se pot identifica diverse forme de democrație după cum guvernarea are la bază o egalitate absolută a cetățenilor care o compun sau este rezervată cetățenilor înzestrați cu o valoare deosebită. Această mobilitate excesivă de care dispune face posibil ca democrația să alunece cu ușurință într-un fel de tiranie când voința arbitrară a mulțimii prevalează în raport cu respectul datorat legilor. Pentru idealul de guvernare nutrit de Aristotel cea mai bună este aceea în care domină clasa mijlocie, adică acei cetățeni a căror condiție este caracterizată prin modestia poziției lor în societate dată de o avere așezată în limite rezonabile. Aceasta este forma de guvernare care stă cel mai departe de excesele extremelor în care puterea este dispusă fie în mâna celor care posedă totul fie a celor care nu posedă nimic.

* *
*

Orice cultură națională trebuie să dispună de un vast program de traduceri în limba sa proprie a principalelor opere ale filosofiei universale, ca unul din principiile pe care se sprijină dezvoltarea sa. Cultura română se poate mândri cu câteva excepționale transpuneri din marii clasici ai filosofiei mondiale, în ediții care fac față oricăror exigențe în materie. Între aceștia se

numără și Aristotel. Interesant este însă să observăm următorul fapt: în timpul celor aproape cincizeci de ani de dictatură comunistă au apărut traduceri unora din operele cele mai însemnate ale Stagiritului, cum ar fi cărțile *Organon-ului*, *Metafizica*, *Fizica*, *Despre suflet*, *Poetica*. Lipsește din această enumerare în mod semnificativ *Politica*. Într-o primă traducere integrală ea a apărut în perioada interbelică, în 1924, în Biblioteca Politică de la Cultura Națională condusă de Dimitrie Gusti, datorită lui El. Bezdechi. De ce s-a ferit regimul dictaturii totalitariste să-l editeze pe Aristotel și prin *Politica* sa? Răspunsul este simplu: era inutil dar și periculos într-o vreme când nimănui nu-i era permis să aibă o gândire social-politică și mai ales să gândească în manieră proprie problemele social-politice ale zilei. Or, punând în *Politica* sa bazele gândirii social-politice, ale disciplinei politicii, ca atare, lectura lui Aristotel, invită, totodată, și la o regândire a acestor fundamente pe cont propriu, ceea ce era interzis în timpurile încriminate. Semnificativă este și împrejurarea că odată cu căderea dictaturii s-a redeșteptat și interesul pentru *Politica* aristotelică, ce a cunoscut în acești ani mai multe reeditări, toate ale aceleiași traduceri, care au impus-o din nou, unui public larg, interesat să se aplece asupra principalelor probleme ale gândirii politice prin intermediul uneia din cărțile clasice ale domeniului.

Dar, programul de traduceri de care vorbeam mai sus este nici complet și nici definitiv. El trebuie nu doar lărgit permanent dar și continuu actualizat. La fel ca în marile culturi ale lumii, trebuie ca fiecare generație să îmbogățească patrimoniul culturii naționale românești nu doar cu propria sa lectură dar și cu versiunea proprie a traducerilor textelor fundamentale ale gândirii universale și între acestea intră, indiscutabil, și *Politica* aristotelică. Să ne bucurăm că în privința celei din urmă avem această șansă datorită traducerii tânărului profesor A. Baumgarten. Prin fiecare traducere izbutită un text antic se naște pentru a doua oară, în orice caz renaște. Avem în varianta A. Baumgarten a *Politicii* un text nou, limpede și elegant, unde idei care vin către noi cu o vechime multimilenară au îmbrăcat haina unei limbi române moderne, sule și subtile. Prin această traducere a *Politicii* aristotelice, limba română și-a dovedit, încă o dată dacă era nevoie, capacitatea de a îngădui în ograda ei de farmec idei dintre cele mai profunde din cele gândite de mintea omenească până acum. Mulțumirea cititorilor trebuie să se îndrepte către cel căruia datorăm aceasta.

DECONSTRUCȚIA METAFIZICII MODERNE A TIMPULUI – DESCARTES, KANT - CA TEMPORALIZARE A SUBIECTULUI - CONȘTIINȚĂ

MARIUS MOTOGNA

RÉSUMÉ. La déconstruction de la métaphysique moderne du temps – Descartes, Kant – comme temporalisation du sujet-conscience. Notre projet de déconstruction reprend apparemment le projet de la deuxième partie de *Sein und Zeit*. En effet, nous sommes attachés de l'idée de la "destruction phénoménologique de l'histoire de la métaphysique occidentale au fil conducteur de l'être-temporal" et une déconstruction du temps cartésien et du temps kantien réussirait à la concrétiser partiellement. Plus précisément il s'agirait d'une déconstruction d'une des étapes de la métaphysique moderne, celle qui déploie historiquement ce que nous appelons sujet-conscience. Le projet de *Sein und Zeit* est resté inachevé premièrement par la troisième section de la première partie et, comme conséquence de ce fait, par la deuxième section. Cet échec est causé par les inconsistances de la pensée du premier Heidegger en ce qui concerne l'être et, implicitement, les rapports de l'homme à l'être. Or le sujet moderne se constitue justement par l'occultation de ces rapports; du point de vue temporel, cette situation signifie l'occultation du don du temps (fait par l'être pour l'homme) et l'essai du sujet, jamais réussi, d'instituer une nouvelle suite du temps, constituée justement par ses actualisations (l'instantanéisme de Descartes), et, à la limite, de s'éterniser (la substance kantienne).

1. Introducere. Moștenim de la Heidegger sarcina unei deconstrucții a metafizicii occidentale, sarcină extrem de amplă căruia Heidegger i-a consacrat aproape toată gândirea sa "după" momentul *die Kehre*. După magistrala *Sein und Zeit*, chiar dacă gândită înainte de acest "moment", ne așteptam ca și proiectul deconstructiv heideggerian să fie condus pe tematica problemei timpului. N-a fost să fie așa deoarece, se pare, Heidegger a rămas marcat de eșecul – pur "interior" – al proiectului său din *Sein und Zeit* care prevedea în cea de-a doua sa parte o "distrucție fenomenologică a istoriei metafizicii pe firul conducător al ființei-temporale"¹, parte rămasă nepublicată sau nescrisă în toate cele trei secțiuni ale sale, ca și ce-a de-a treia secțiune a părții întâi. Mai trebuie să spunem că acest proiect rămâne încă actual, chiar

¹ M. Heidegger - *Etre et Temps*, tr. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, §8.

necesar, acum când suntem la apogeul temporalizării istoriale a subiectului modern (de exemplu, metafizica subiectului-corp, metafizică implicită psihanalizei freudiene), apogeul încercării utopice a omului modern de a "opri" pornind de la sine "fuga" timpului, "oprire" ce se vrea a fi însăși eternitatea?

Acest proiect rămâne însă actual doar ca Idee și, în acest sens, nu poate fi vorba de o reluare a sa, ci eventual de o repetiție a sa în sens heideggerian². După auto-deconstrucția sa, respectiv, renunțarea de către Heidegger la opțiunea fundamentală, încă metafizică, a lui *Sein und Zeit*, opțiune care l-a împiedecat să gândească ființa pornind de la timp (secțiunea a treia a părții întâi, *Zeit und Sein*) ceea ce i-ar fi asigurat un orizont adecvat în lumina căruia să poată efectua deconstrucția istoriei metafizicii (partea a doua din *Sein und Zeit*), după *die Kehre*, Heidegger ar fi putut "repetă" acest proiect al acelei de-a doua părți din *Sein und Zeit*, dar n-a făcut-o. 35 de ani mai târziu, într-o conferință ce se vrea a fi "un semn pentru continuarea gândirii din *Sein und Zeit*"³, *Zeit und Sein*, Heidegger recunoaște că în *Sein und Zeit* interpretarea timpului s-a limitat la "temporalitatea *Dasein*-ului", iar "problema caracterului temporal al ființei" nu este pusă cu acuitatea necesară din pricina unui anumit primat al omului remarcat de majoritatea comentatorilor operei, "în vreme ce în conferința *Zeit und Sein*, din contra, rolul ființei omului în luminișul ființei rămâne în mod deliberat unul discret"⁴. Avem aici una din formulările "cotiturii" gândirii heideggeriene care privește relația omului cu ființa și, indirect, conceptul modern de subiect. Orientarea modernă a gândirii având ca fundament înțelegerea de sine a omului ca subiect nu mai este acum o insuficiență oarecare datorată reluării ontologiei antice și medievale care ar putea fi corectată printr-o "sublimare" a subzistenței subiectului în direcția trasată de Kant și Husserl, ci rătăcirea prin excelență a metafizicii moderne.

Eșecul celei de-a doua părți din *Sein und Zeit* era inevitabil câtă vreme Heidegger nu-și clarificase încă conceptul modern de subiect. Respingerea de către Kant a noțiunii "tradiționale" (în realitate, wolffiene) de subiect concepută, chipurile, după model "ontic", l-a derutat pe primul Heidegger. El trebuia să înțeleagă că determinarea substanțială a subiectului modern nu este esențială pentru acesta: el poate "supraviețui" mult mai ușor de-substanțializat, dominația sa este mai ascunsă, dar și mai "eficientă". În schimb, Kant apare la acea dată ca "primul și singurul gânditor care, de-a lungul unei etape a itinerariului său de cercetare, s-a mișcat în direcția dimensiunii temporalității

² M. Heidegger - *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, p.261.

³ M. Heidegger - *Protocolle d'un séminaire sur la conférence "Temps et Etre"*, tr. fr. J. Lauxerois et C. Roëls în vol. *Questions*, t. IV, Gallimard, 1976, p.252.

⁴ [3]*, pp. 233-234. (*Prin această notație, indicăm opera citată la nota pusă între paranteze drepte cu o nouă trimitere la pagina sau la capitolul aici indicat.)

sau care s-a lăsat împins spre aceasta constrâns de fenomenul însuși⁵; prin "dimensiunea temporalității", Heidegger înțelegea la acea dată temporalitatea *Dasein*-ului care trebuia să se afle în centrul "ontologiei fundamentale" văzută ca o analitică a subiectivității subiectului care ar da un nou fundament metafizicii. Teoria kantiană a schematismului și a timpului apare ca o "etapă preparatorie a problematicei ființei-temporale", deci o precursoră a "ontologiei fundamentale", dar încă îndepărtată de aceasta și, ca atare, încă de deconstruit, deși este numită prima în cadrul demersului deconstructiv al părții a doua a lui *Sein und Zeit*, urmată de ontologiile "tradiționale" cărora, chipurile, ontologia kantiană i-ar fi căzut victimă, respectiv, ontologia lui Descartes, victimă la rândul ei a ontologiei medievale și, implicit, victimă a ontologiei antice, vizată de cea de-a treia secțiune a părții a doua prin intermediul *Fizicii* lui Aristotel. Așadar, vizată de "distrucția" primului Heidegger este ontologia antică și conceptul său de subiect (*hypokeimenon*) care ar reduce sensul ființei ființării la subzistență, din punct de vedere temporal, la durată ca reiterare la infinit a clipei prezente, timpul vulgar de care Descartes și Kant n-au știut să se debaraseze în mod suficient în conceperea spiritului uman⁶.

Structura părții a doua din *Sein und Zeit* reflectă fidel intențiile lui Heidegger în această perioadă: propria "ontologie fundamentală" apare ca încununare a unui lung drum parcurs de metafizică de la Aristotel și până la Kant. "După" momentul *die Kehre*, Heidegger încearcă să gândească "dincolo" de înțelegerea de sine a omului ca subiect, realizează că metamorfoza de la subiectul antic la subiectul modern reprezintă o radicalizare a metafizicii în direcția uitării ființei și trece la deconstrucția metafizicii moderne inclusiv a lui Kant. Vederile sale asupra ontologiei antice se schimbă cu radical. Tot ceea ce spusese până atunci despre ontologia antică apare ca o proiecție a spiritului modern asupra celui antic: polemizând cu sine însuși, cu prima sa gândire, recunoaște că, "pentru vechii greci, omul nu era deloc subiect; iată de ce ființarea ne-umană nu poate să aibă caracter de obiect", iar persistența în ființă ca intrare în prezență este îndepărtată din sfera conceptului modern de durată, a timpului vulgar⁷. Așadar, "după"⁸ *die Kehre*, și planul părții a doua din *Sein und Zeit*, la o eventuală (re)scriere, se cuvine a fi "răsturnat": ar trebui început

⁵ [1], §6.

⁶ [1], §6; [2], pp.295-297; M. Heidegger - *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. fr. J. F. Courtine, Gallimard, 1985, §13a.

⁷ [2], pp.295-297; M.Heidegger - *Ce qu'est et comment se détermine la physis*, tr.fr.F.Fédier în vol. *Questions*, t.II, Gallimard, 1968, pp. 189-190; M. Heidegger - *Temps et Etre*, tr. fr. F. Fédier în vol. *Questions*, t. IV, Gallimard, 1976, p.208.

⁸ Ghilimelele indică faptul că ceea ce se obține printr-o asemenea "întorsătură" nu este ceva pe deplin cucerit, nu este în posesia noastră pornind de la un anumit moment încolo, ci omul trebuie să fie mereu dispus să se metamorfozeze potrivit exigențelor adresate lui de ființa însăși care astfel survine prin el în lume, să se supună în fața a ceea ce această "întorsătură" îi revelă.

cu Aristotel ca precursor al teoriei autentice a temporalității și, deci, ca orizont pentru deconstrucția timpului vulgar reprezentat de Descartes și Kant, ultimul ca "victimă" a primului. Ultimul cuvânt al lui Heidegger în privința problemei timpului, conferința *Zeit und Sein* (1962), putea pune fundamentul unei reconfigurări a proiectului părții a doua din *Sein und Zeit*. Plecând de la vorba lui Parmenide, *estin gâr eînai*, și-n general, de la concepția elină a ființei ca *parousia*, prezență (*Anwesen*), "traducând-o" sub forma *Es gibt Sein (Zeit)* unde *Es* dăruiește timpul, rămânea de istorializat remarca potrivit căreia concepția vulgară a timpului ocultează dimensiunea lui *Es*, respectiv, de gândit metamorfoza *hypokeimenon - subjectum* în sens modern ca inaugurând încercarea omului ca subiect de a se pretinde fundament al temporalizării, încercare ce se desfășoară istorial începând de la Descartes. Deconstrucția metafizicii presupune regândirea deciziei sale inaugurale, a opțiunii sale principale în confruntarea sa cu o alta (mai autentică) și apoi urmărirea istorială a acestei ne-gândiri principale; concretizând pentru metafizica modernă a timpului, urmărirea survenirii istoriale a subiectivității subiectului modern în încercarea sa de a se da ca fundament al percepției timpului, iar nu doar punerea în evidență a temporalizării inautentice a celui ce spune mereu "eu - eu - eu..." (nivelul lui *Sein und Zeit*).

2. "Constituirea" timpului subiectului modern. Nu este o întâmplare că primul Heidegger, atribuind lui Aristotel înțelegerea vulgară a timpului, face aceeași greșeală ca și Descartes: astfel, Descartes, ca și Aristotel, definește timpul ca numărul mișcării, dar nu mai ia în considerare, printre altele, spre deosebire de Aristotel, orice referință la configurarea unitară a "anteriorului" și "posteriorului" din timp (*Principes I, 57*). Percepția vulgară a timpului și metafizica (în înțeles heideggerian) survin simultan și nu întâmplător. Caracterul metafizic al gândirii antice și medievale (de inspirație mai ales platonice, cum nu va obosi să repete cel de-al doilea Heidegger) constă mai degrabă în incapacitatea de a lămuri de o manieră suficientă raportul între eternitate și timp (străvechea problemă a raportului dintre Unu și Multiplu) decât într-o înțelegere vulgară a timpului. Saltul efectuat prin trecerea metafizicii în modernitate poate fi măsurat după încercarea sa de a degaja pentru prima dată un principiu al temporalizării vulgare și, implicit, un nou "tip" de eternitate de unde aceasta să poată surveni. S-a pierdut contactul viu cu izvorul temporalizării, s-a redus timpul la scurgerea clipelor și, în final, s-a ajuns să se postuleze un nou principiu al temporalizării; din punct de vedere esențial, survenirea acestui nou principiu dă loc acestei desfășurări istoriale. Instaurarea propriu-zisă a noului principiu, iluzia ontologică după care omul și-ar putea da sieși timpul ocultând ofranda originară a eternității în timp, conștiința metafizică a acestui eveniment survin pentru prima dată la Descartes și caracterizează în mod esențial Timpurile Moderne.

Ființa și eternitatea nu survin în lume decât prin om și doar în măsura în care omul se face vehicul al acestui eveniment este om; dar el poate încerca să refuze sacrificiul esențial cerut de misiunea sa de rostitor ("purător de cuvânt") al ființei în această lume, încercare niciodată "reușită" în întregime. Omul pierde astfel dreptul de acces la izvorul ființei și timpului, pierdere disimulată prin tendința de a instaura un timp ce s-ar temporaliza pornind de la el însuși, dar care, în fapt, este un timp "parazit" care-și trage resursele de la eternitatea temporalizantă, eternitate re-condusă *ulterior* de om către sine ca singur pretins legislator posibil al ființei și timpului. Omul este o ființare privilegiată ca fiind singura care gândește ființa, ca fiind vehiculul ființei în această lume; dar, prin metamorfoza *hypokeimenon* – *subjectum* în sens modern, fundamentată pentru prima dată de Descartes, omul își arogă calitatea de proprietar al ființei și timpului și refuză dreptul la ființă al ființării ce nu este dis-pusă către sine. Ocultarea dăruirii ființei (eternității) în ființare (timp), nesocotirea faptului ontologic fundamental surprins de Heidegger în vorba *Es gibt Sein (Zeit)*, este resimțită de subiectul modern ca pierdere a timpului însuși: discursul său caracteristic este, de aceea, "n-am timp"⁹. Această pierdere a timpului nu are loc pentru că omul s-ar pierde "în ceea ce-l preocupă", cum credea primul Heidegger, ci invers: pierderea în ființare este o consecință a pierderii ființei proprii. "Secretul" acestei pierderi rămâne însă ascuns subiectului modern ceea ce nu face decât să o accentueze: nevoia instituirii timpului subiectului este din ce în ce mai intensă pe măsură ce senzația pierderii se intensifică fără ca subiectul să-i realizeze semnificația. Așadar, accelerarea ritmului timpului contemporan simultan cu superficializarea și uniformizarea sa este, în mod evident, un răspuns inautentic dat "vidării" de ființă a timpului.

Invers, pornind de la starea de opacitate în fața ființei și eternității în care omul se definește ca subiect eminent în fața celorlalte ființări și contra lor, pornind de la timpul subiectului în care el se poate regăsi doar pe sine ca pretins principiu, exigența sacrificiului pentru ființă, așteptarea ființei nu poate să-i pară decât angoasantă întrucât ar presupune o "confruntare" cu timpul real care aduce cu sine contingența, moartea care ruinează eforturile de auto-instituire a timpului subiectului modern; timpul "real" este "înlocuit" cu un timp ce se naște prin "recuperarea" timpului "real" ca prezent instituit pentru subiect, timp ce se constituie ca o negare permanentă a morții. Încă din primele opere heideggeriene¹⁰, trăirea autentică presupune asumarea posibilității morții, omul autentic este un *sum moribundus* în opoziție cu pretențiile subiectului cartezian, *sum cogitans* la un *sum immortalis*, discurs înșelător într-o epocă în care influența spiritului medieval ce afirma nemurirea sufletului pornind de la alte presupoziii, nu era încă stinsă. Ocultarea prezenței morții este fără

⁹ [1], §79.

¹⁰ M. Heidegger - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* apud J.L.Marion - *Sur la prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Gallimard, 1986, §14.

îndoială o constantă a mentalității moderne¹¹ reflectată ca atare și-n metafizicile sale. Timpul subiectului este o temporalizare a fricii de angoasă¹² și de moarte, o fugă care rămâne disimulată ei însăși în esența sa. Abia "dincolo" de angoasă și posibilizarea morții, putem spera la depășirea acestui timp "parazit", la primirea darului timpului și a adevăratei eternități.

2.1. *Timpul neantizării la Sartre ca prototip al timpului "fugitiv" al subiectului modern.* Cuvântul "fugă" pentru a denumi temporalizarea subiectului modern este folosit chiar în cadrul metafizicii moderne: de pildă, la Merleau-Ponty, timpul "nu este altceva decât o fugă generală în afara Sinelui"¹³. Se recunoaște esența timpului modern, dar metafizic, fără a recunoaște această fugă ca urmare a fricii în fața angoasei așteptării ființei. Chiar din contra, la Sartre, "fuga" apare ca fiind curajul afirmării libertății, ce-i drept o libertate la care suntem condamnați¹⁴ - fatalitatea metafizicii moderne, iluzia că principiul său este inevitabil pentru că subiectul trebuie să-și afirme voința (identificată cu libertatea – caracteristică a modernității) pentru a încerca să se adeverească pe sine ca principiu: "omul nu este dintru început pentru a fi liber mai apoi, ci nu există diferență între ființa omului și a sa «ființă-liberă»"¹⁵. Tezele fundamentale ale metafizicii sartriene țin de afirmarea subiectului-voință¹⁶, dar Sartre pregătește la nivelul subiectului-conștiință (atât în prima sa operă, *Transcendența Ego-ului*, cât și în primele capitole din *Ființa și Neantul*) survenirea subiectului-voință (de exemplu, prin primatul acordat conștiinței nereflectate deoarece "conștiința omului în acțiune este conștiință nereflectată"¹⁷) care presupune în mod obligatoriu "asimilarea" subiectului-conștiință întrucât umanitatea omului exprimă ceva esențial prin intermediul ei; conștiința este descrisă pornind de la libertate¹⁸. Ființa subiectului modern se "constituie" sub

¹¹ Ph. Ariès – *L'homme devant la mort*, Seuil, 1985.

¹² Angoasa, după cum s-a spus, nu poate fi redusă la fricile noastre cotidiene; ea este o "frică neînfricată" (Platon – *Banchetul* 198a, tr. rom. C.Papacostea), "frica cea fără de frică" (Ioan Scărarul – *Scara*, VI, tr. rom. N.Corneanu).

¹³ M. Merleau-Ponty - *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 479.

¹⁴ J.P.Sartre - *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p.164: "...viitorul constituie sensul pentru-sinelui meu prezent ca proiectul posibilității sale, dar el nu predetermină defel pentru-sinele meu ce stă să vină, deoarece pentru-sinele este mereu abandonat în această obligație neantizantă de a fi fundamentul neantului său. [...] A fi liber înseamnă a fi condamnat să fii liber" (traducerile din Sartre ne aparțin).

¹⁵ [14], p.60.

¹⁶ Dacă conceptul de subiect-conștiință nu ridică prea multe probleme, toată filosofia modernă fiindu-i consacrată de la Descartes și până la Hegel, cel de subiect-voință sau de subiect-corp poate surprinde căci este vorba de a remarca o nouă formă de existență, dar și o nouă fază istorială a subiectului modern începând de la Schopenhauer (sau de la Freud pentru subiectul-corp) unde primează opinia după care cunoașterea și conștiința sunt în serviciul intereselor voinței (respectiv, ale "corpului" în cazul subiectului-corp).

¹⁷ [14], p.41.

¹⁸ [14], pp.60-63: "...dacă libertatea este ființa conștiinței, conștiința trebuie să fie conștiință de libertate".

forma unei fugi; o fugă înspre ce? Nu există răspuns posibil pentru subiectul modern reprezentat aici de pentru-sinele sartrian – dacă ținem neaparat să avem unul, ne-metafizic, noi am zice: spre nimic... "Fuga" este o necesitate pentru el (în fapt, o constrângere ce nu poate fi depășită) de vreme ce este singurul mod de se defini al pentru-sinelui: "pentru-sinele este prezent în ființă în forma fugii"¹⁹. Pentru a accede la ființă, trebuie ca acesta să se proiecteze către un viitor (în "interiorul" pentru-sinelui, iar nu în Dumnezeu, ține să precizeze Sartre) niciodată atins pentru că aceasta ar însemna moartea sa. Sartre este obligat să recunoască metafizic că "realitatea umană este suferindă în ființa sa", "nefericirea" conștiinței sale²⁰ (în esență, de aceeași nefericire este vorba la Schopenhauer, Hegel, Freud...).

În schimb, noi putem găsi un răspuns la întrebarea: din fața a ce fugă pentru-sinele sartrian? Căci acesta se delimitează neantizând în-sinele, adică, din punct de vedere temporal, trecutul. Pentru-sinele nu are nici o ființă în sine; el își trage resursele de ființare de la în-sine care apare ca trecut întrucât a fost "depășit"²¹ prin mișcarea neantizantă a pentru-sinelui. De vreme ce timpul este constituit prin fuga neantizantă a pentru-sinelui²², prin neantizarea trecutului, resursele temporale ale pentru-sinelui nu pot proveni decât din trecut. Pe măsură ce subiectul modern își desfășoară esența, izvorul timpului este plasat la un nivel din ce în ce mai "inferior" culminând la Freud unde timpul survine prin "îndepărtare" de un trecut "corporal" paradisiac. Pentru a putea răspunde la ultima noastră întrebare, trebuie să găsim răspunsul la o altă întrebare. Dacă pentru-sinele "nu poate să se fundamenteze pe sine decât pornind de la în-sine și contra în-sinelui", nu putem evita întrebarea, metafizică pentru Sartre²³ (dar, în realitate, a o evita înseamnă a face metafizică, așa cum vom vedea), ce privește necesitatea pentru pentru-sine de a surveni pentru prima dată pornind de la în-sine, deci dependența sa originară de în-sine, de un trecut care nu mai este rezultatul reificării ce succede efortului neantizant către viitor al pentru-sinelui, așadar, de un timp și o ființă diferite de omonimele lor sartriene. "În spatele" în-sinelui se face încă auzită vocea mută a ființei și eternității; în conceptul de în-sine, Sartre gândește în modul uitării sale, ființa. Încă din primele pagini din *Ființa și neantul*, putem remarca reducerea metafizică a ființei și adevărului la manifestarea lor prezentă, cărora li se contrapune apoi neantul: "ființa este aceasta și, în afară de aceasta, nimic"²⁴. În-sinele ca ființă a conștiinței are nevoie de o fundamentare metafizică întrucât a pierdut adevăratul său fundament; o fundamentare metafizică a în-sinelui prin neantizarea sa de către pentru-sine care tocmai se naște prin acest act

¹⁹ [14], p.158.

²⁰ [14], pp.126-127.

²¹ [14], p.153.

²² [14], pp. 126-127, 138.

²³ [14], pp.121,174.

²⁴ [14], p.40.

neantizant²⁵ nu înseamnă decât intensificarea la infinit a pierderii fundamentului său autentic. Relația sartriană dintre în-sine și pentru-sine "seamănă" cu dialectica hegeliană: ca și la Sartre, timpul trecut folosit de Hegel corespunde la încercarea sa de a evita o confruntare cu angoasa neantizantă care revelă adevărata ființă – neantul este *deja* trecut în ființă și, în consecință, ființa hegeliană are nevoie de o fundamentare metafizică prin mișcarea dialectică prin care ea este *deja* trecută în neant...²⁶

3. Instantaneismul cartezian. Scurta confruntare cu sfârșitul desfășurării istoriale a subiectului modern (metafizica sartriană sau hegeliană) era inevitabilă cu ocazia unei vederi de ansamblu asupra "constituirii" timpului subiectului modern. Ea trebuie să se constituie într-un imbold mai puternic de a gândi începutul metafizicii moderne, piatra de temelie pusă de Descartes în acel *sum* al propoziției ce exprimă principiul metafizicii moderne și căruia metafizica hegeliană dorește să-i dea "demonstrația", adică să împingă până la capăt în mod dialectic actualizarea sa după ce l-a asumat și salutat de o manieră entuziastă²⁷. *Sum*-ul cartezian este asumat și de Sartre²⁸ o dată cu formularea exigenței de a consolida o dată în plus autonomia sa ceea ce înseamnă din punct de vedere temporal "întinderea" clipei carteziene²⁹. Prin aceasta, nu se scapă de contingenta esențială a subiectului modern, necesitatea de a se manifesta pentru a-și afirma existența: "...substanța gânditoare nu există decât în măsura în care gândește"³⁰. El este condamnat în măsura în care vrea să "supraviețuiască" să-și reînnoiască în fiecare clipă propria sa ființă³¹; nimic nu precedă existența sa pentru că se constituie pe sine însuși în fiecare clipă sau, în termeni sartrieni, existența sa îi precedă esența. Ceea ce Arnauld (i.e. o concepție pre-modernă a sufletului) nu înțelege la Descartes, este tocmai această constrângere a sufletului de a gândi mereu actual (*A Arnauld, 4 juin 1648*). Constrângerea de a se manifesta pentru a se adevăra pe sine este o caracteristică pentru fiecare fază istorială a subiectului modern, dar primul domeniu unde el trebuia să se instaureze este cel al cunoașterii (conștiinței) și acest eveniment are loc prin Descartes.

²⁵ [14], pp.120, 153: "Pentru-sinele corespunde deci unei destrucții decomprimante a în-sinelui, iar în-sinele se neantizează și se absoarbe în tentativa sa de a se fundamenta".

²⁶ G.W.F.Hegel – *Știința logicii*, tr. rom., Ed. Academiei, 1966, p.64.

²⁷ G.W.F.Hegel – *Prelegeri de istorie a filosofiei*, tr. rom., Ed. Academiei, 1966, vol.II, cap. *Descartes*, pp.403, 417-418.

²⁸ J.P.Sartre - *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946, p.64.

²⁹ [14], p.507.

³⁰ [14], p.120.

³¹ [28], p.38.

* Am utilizat pentru opera carteziană ediția lui Alquié, *Oeuvres philosophiques*, t.I-III, Classiques Garnier, 1973; am dat și traducerea fragmentelor citate, ale diversilor traducători români sau ale noastre.

3.1. *Clipa timpului cartezian și ocultarea eternității.* Prima fază a subiectului modern era confruntată cu imperativul croirii unei noi căi de acces la ființare, de a o cunoaște de o nouă manieră ce refuză orice finitudine omului; omul poate avea acum o cunoaștere certă asupra ființării, limitată dar nu finită căci certitudinea ei îi este asigurată în măsura în care a devenit principiul cunoașterii. După cum remarcă J.Maritain³², aceasta presupune din perspectiva unei gândiri medievale, pretenția omului modern la o cunoaștere de tip angelic: "ideile clare și distincte" ale lui Descartes au pretenția de a atinge Ideile divine. În realitate, omul nu se poate iluziona asupra statutului său de principiu decât **re**-prezentându-și o prezență **deja** dată, decât ocultând dezvăluirea ființei în ființare. El poate atinge certitudinea pentru că dis-pune ființarea către sine ca pretins singur izvor de ființă. *Cogito* din *cogito ergo sum* nu este un *cogito* abstract, ci o re-prezentare a ființării; *sum* poate fi "dedus" și pornind de la o *cogitatio* "concretă", de exemplu, cea care re-prezintă o bucată de ceară (*Méditations, II*) pentru că *sum* este co-implicat ca principiu al acestei *cogitatio*. Din acest motiv, "demonstrația" acestui principiu este dependentă de impulsul gândirii; orice "oprire" a *cogito*-ului amenință existența Ego-ului: "Je suis, j'existe: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister" (*Méditations, II*)*. În *sum*, Decartes gândește ființa (și eternitatea) în modul uitării ei, o uitare "concretă" ce se manifestă, de exemplu, în această constrângere a subiectului de a se manifesta, în această nevoie de a instaura un nou timp constituit din clipele manifestărilor sale³³. "Atenția" carteziană numește tocmai efortul subiectului de a constitui o cunoaștere sigură "interiorizând" la maximum conținutul său prin resursele de ființă pe care-și închipuie că le posedă: "claritatea" carteziană nu poate fi atinsă fără "atenția" ego-ului: "j'appelle claire celle [la perception] qui est présente et manifeste à un esprit attentif" (*Principes I, 45*)** și invers: "deducerea" ego-ului n-ar putea fi făcută "fără atenție" decât cu riscul de a deveni o prejudecată (*A Clerselier, 12 janvier 1646*). Este motivul pentru care evidența carteziană nu poate rezista decât o clipă ("la nature de l'âme est de n'être quasi qu'un moment attentive à une même chose"*** – *A Mesland, 2 mai 1644*) din ce în ce mai mică pe măsură ce subiectul modern se actualizează, din ce în ce mai scurtă cu cât gradul de derelicție al omului-subiect este mai

³² J. Maritain – *Trois réformateurs*, Plon, 1925, cap. *Descartes ou l'incarnation de l'ange*.

* Tr. rom. C.Noica: "Eu sunt, exist; e lucru sigur. Cât timp însă? Atât timp cât cuget; căci s-ar putea întocmai ca, dacă m-aș opri de al orice acțiune de a cugeta, să încetez pe dată și în întregime să mai exist".

³³ Pentru un tablou complet al determinațiilor temporale ale *cogito*-ului în opera lui Descartes a se vedea, de exemplu, J.M.Beyssade - *La philosophie première de Descartes*, PUF, 1979, p.137 ou J.L.Marion - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Gallimard, 1986, §12-14, *passim*.

** Tr. rom. I.Deac: "Numesc clar ceea ce este prezent și manifest unui spirit atent".

*** "natura sufletului este de a nu fi aproape decât un moment atentă la un același lucru".

accentuat.

Subiectul cartezian încearcă să supraviețuiască fără prezență (în sensul heideggerianului *Anwesen*) prin propriile sale resurse care sunt iluzorii, de unde și penibila discontinuitate a ființei și timpului său: "tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres; et ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai existé, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être..." (*Méditations, III*)³⁴. Este ceea ce îi reproșează Gassendi (*Cinquièmes Objections, III, 9*) fără a realiza probabil că este fidel tradiției aristotelice care, distingând între contact, contiguitate și continuitate, gândește timpul ca fiind în mod esențial act (continuitate), din punct de vedere temporal, eternitate (*Fizica 231b, Metafizica 1050b, 1069a*). Dovedim încă o dată tendința subiectului cartezian de a oculta eternitatea; de altfel, un cartezian ca F. Alquié n-a făcut nici un secret din aceasta³⁵. Când J.Wahl³⁶ reproșează cartezianismului de a fi un doar un "actualism", de a fi eliminat ideea de potență din noțiunea de timp, el vizează de fapt același lucru ca noi, dar el asumă, poate doar formal, atât răsturnarea medievală prin care *essentia* devine *possibilitas*, iar *existentia*, *actualitas*, cât și cea modernă prin care ego-ul devine izvorul oricărei activități, în idealismul german chiar "activitate absolută", ceea ce înseamnă că nu se acceptă nici un fel de pasivitate, nimic care să nu fie constituit de subiect. Aspirația temporală a modernității este bine sintetizată, metafizic, de același Alquié: "pour me délivrer d'une passion semblable [cea a timpului - n.n.], il faudrait que je m'égalé à Dieu et que je crée moi-même, instant par instant, le devenir du monde"³⁷ și realizată, vai, trebuie s-o spunem, în forma lumilor închise ce se constituie în diverse maladii psihice unde detemporalizarea timpului tinde asimptotic să se realizeze. Din contra, trebuie subliniat, cum o face, de exemplu, Lévinas³⁸, că timpul originar este pasivitate, răbdare pură.

Instantaneismul cartezian nu a fost cu totul ocolit de comentatorii operei carteziene, dar esența sa a rămas inaccesibilă, deoarece un acces la aceasta ar fi presupus o ieșire în afara cadrului metafizicii. Efortul lui J.L.Marion³⁹ de lămurire a structurii teoriei carteziene a timpului este remarcabil, dar nu putem reduce timpul certitudinii carteziene la prezentul unei evidențe "constrângătoare" de care *cogito*-ul s-ar "elibera" prin dorința sa

³⁴ Tr. rom. C. Noica: "...întrucât întreg timpul vieții mele poate fi redus la părți nenumărate dintre care fiecare nu atâră nicidecum de celelalte, nu reiese, din aceea că am existat cu puțin înainte, cum că trebuia să exist acum...". Fragmente similare: *Principes I, 21; Secondes Réponses, l'axiome II, ș.a.*

³⁵ F.Alquié - *Le désir d'éternité*, PUF, 1979, p.139.

³⁶ J.Wahl - *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Descartes & Cie, 1994, p.60 sq.

³⁷ [35], p.144. (... pentru a mă elibera de o asemenea pasiune, ar trebui ca eu să ajung egalul lui Dumnezeu și ca eu însumi să creez, clipă de clipă, devenirea lumii.)

³⁸ E.Lévinas – *Moartea și timpul*, Apostrof, 1997, p.53.

³⁹ J.L.Marion - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, Gallimard, 1986, §12-14.

(orientată spre viitor) sau prin memoria sa (orientată către trecut): certitudinea nu este ceva "constrângător" pentru subiectul cartezian, ci chiar dimpotrivă, modul în care el se manifestă, îi este co-"naturală". În plus, certitudinea stimulează voința carteziană să iasă din "indiferența" sa, ceea ce constituie, pentru Descartes, libertatea însăși: "*magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*" (*A Mesland*, 2 mai 1644). Dorința carteziană care se temporalizează în viitor (*Les Passions de l'âme*, a.86) ține de fenomenalizarea subiectului-corp. Descartes nu sugerează nici o legătură între domeniul pasiunilor și cel al certitudinii. Totuși există un timp unic și atunci rămâne de gândit dezvoltarea timpului subiectului modern ca timp al subiectului-conștiință, timp al subiectului-voință, timp al subiectului-corp. Dacă Marion vrea cu orice preț să se demonstreze că temporalizarea subiectului modern este cea inautentică prin punerea în evidență a privilegiului prezentificării sale (potrivit tezei primului Heidegger), trebuie să se țină cont și de o altă teză a lui Heidegger, cea a solidarității între cele trei ekstaze ale timpului, ceea ce Marion nu pare să fii făcut. De aceea, suntem de acord cu J.M. Beyssade⁴⁰, mai puțin cu J.Garelli⁴¹, printre cei mai virulenți contestatari ai interpretării timpului ca instantaneism, când este vorba de a constata că clipa actualizării subiectului nu este pur punctuală (o astfel de existență este doar o creație a intelectului nostru discursiv), că ea trebuie "legată" de trecut (prin intermediul memoriei, dar o memorie diferită de cea care ne dă amintirile și care-i pune atâtea probleme lui Descartes) și trebuie să anunțe viitorul, structură temporală fără de care cunoașterea și conștiința n-ar fi posibilă și care va fi aprofundată de Kant în forma celor trei sinteze: sinteza aprehensiunii în intuiție care dă prezentul, sinteza reproducerii în imaginație care dă trecutul, sinteza recunoașterii în concept care dă viitorul. Dar rămâne tendința clipei carteziene de a deveni din ce în ce mai mică (nici o corespondență deci cu clipa platoniciană sau cu cea a lui Kierkegaard, așa cum a arătat-o J.Wahl) și mai ales discontinuitatea acestui timp, caracteristică generală a timpului modern ce poate fi regăsită, de exemplu, la Husserl (potrivit unui studiu a lui Derrida⁴²) sau la Berkeley⁴³: "Obiectele simțurilor există numai când sunt percepute; prin urmare arborii din grădină există numai atât timp cât le observă cineva". Desigur, la ultimul, certitudinea este atribuită senzației, dar este în joc aceeași concepție (fragilitatea unei distincții curent utilizate de istoricii moderni ai

⁴⁰ J.M.Beyssade - *La Philosophie première de Descartes*, PUF, 1979, p.136 sq.

⁴¹ J.Garelli - *Rythmes et mondes*, Jérôme Millon, 1987, §5-6. În disprețul textelor operei carteziene, Garelli (ca și Derrida), rupe propoziția fundamentală, *cogito ergo sum*, de toate propozițiile ce-i succed în demersul "metodic" cartezian. Prima ar fi o judecată "reflexivă", în vreme ce celelalte, "determinative" în sens kantian. Dimensiunea reflexivă implică o "durată" și, ca atare, nu implică nici un instantaneism: dar orice intuiție ajunge să fie, pentru Garelli, în durată. Mai mult, se neagă existența unei clipe creatoare în care eternitatea frumosului începe să se actualizeze, creația fiind redusă la "bucătăria" sa retrospectivă.

⁴² J.Derrida - *La Voix et le phénomène*, PUF, 1967, chap.IV.

⁴³ G.Berkeley - *Principiile cunoașterii umane*, §45, Agora, 1995.

filosofiei, empirism-raționalism) de unde și o aceeași cale de a se descurca în fața acestei dezagregări generalizate: transformarea lui Dumnezeu într-un joker care să poată fi utilizat potrivit nevoilor de fundamentare ale subiectului modern, fiind singurul nume ce putea juca acest rol datorită (încă) rezonanței sale întemeietoare pentru epoca de debut a modernității.

3.2. *Onto-teo-logia carteziană*. Ceea ce era important pentru debutul metafizicii moderne a timpului, era cucerirea unei clipe fără Dumnezeu în care subiectul să fie pe deplin convins de autonomia sa; apelul la Dumnezeu este necesar doar pentru a asigura, pe de-o parte, sub(zi)ste(a)nța⁴⁴ ego-ului (*Méditations, III; Principes I, 21*), pe de altă parte, posibilitatea deducției (*Principes I, 13; Réponses aux secondes objections, III*). În consecință, nu există cerc vicios în seria de "demonstrații" carteziene cu excepția celui ce se creează dacă se ține cont de faptul că existența lui Dumnezeu este ea însăși dedusă. Deducția este, în final, redusă la o intuiție (subiectul cartezian, și nu numai, devine prea "grăbit" pentru diferențierea universalului în interiorul silogismului, el crezându-se deja în posesia lui ceea ce antrenează deprecierea valorii silogismului) al cărei conținut include conținuturile mai multor intuiții căci doar în clipa intuiției certitudinea cunoașterii este o certitudine. Este o aspirație care animă chiar azi spiritul științific când se încearcă, la un alt nivel ce-i drept, "ontologic" (nu doar "logic") o lege unică a naturii ceea ce ar semnifica detemporalizarea totală a timpului de către subiect, reducerea sa la un singur conținut accesibil într-o clipă de "gândire"⁴⁵. Dacă Dumnezeu vede într-o clipă concluziile silogismelor noastre, rezultă că subiectul cartezian încearcă de fapt să atingă "performanța" Sa, încercare asemănătoare cu cea a "adevărurilor de fapt" leibniziene de a deveni "necesare". Pe de-o parte, Descartes este silit să conceadă spiritului medieval (trebuia să intre în dialog cu acest spirit pentru a-i impune principiul său și, în plus, el nu putea să-și permită prea multe...) că durata lui Dumnezeu (*duratio Dei*) (termenul *aeternitas* este evitat) este "tout à la fois tout entière" (*A Arnauld, 4 juin 1648*), formulă întâlnită de Descartes, cum remarcă J.M. Beyssade⁴⁶, în lecturile sale medievale. El nu admite în Dumnezeu succesiunea din spiritele noastre, dar, pe de altă parte, el trebuie să se conducă după exigențele care le-a impus ideii sale de Dumnezeu prin teoria creației continue: dacă Dumnezeu este definit, din punct de vedere temporal, ca durată, corelat temporal al subzistenței (*Principes, I, 62*), Dumnezeu însuși n-ar putea evita instantaneismul; El ar trebui să se creeze pe sine însuși la infinit: esența lui Dumnezeu care este desăvârșirea Sa produce

⁴⁴ Scriem astfel acest termen pentru a sugera reducerea carteziană a substanței medievale la subzistență, remarcată, printre alții, de J.L. Marion - *Questions cartésiennes*, PUF, 1996, t.II, I, chap.III, §1-2.

⁴⁵ Vezi A.Boutot - *L'Invention des formes*, Odile Jacob, 1993, chap. *Le temps retrouvé*. (tr. rom., Nemira, 1997)

⁴⁶ [40], p.131 sq.

în mod continuu existența Sa" (A.T. VII, 109). În plus, nu doar existențele, ci și esențele trebuie create în continuu de Dumnezeu⁴⁷. Răstălmăcirea teoriei tradiționale a creației continue în vederea folosirii ei într-un sens contrar spiritului ei, pentru fundamentarea "deificării" ego-ului, ni se pare evidentă.

Termenul cartezian de durată caracterizează din punct de vedere temporal, nu numai subzistența ego-ului, ci și cea a lucrurilor și, ceea ce este fundamental, pornind de la ego spre lucruri pentru a fundamenta cunoașterea obiectivă: "le devant et l'après de toutes les durées, **quelles qu'elles soient**, me paraissent par le devant et l'après de la durée successive que je découvre en ma pensée avec laquelle les autres choses sont co-existantes" (A Arnauld, 29 juillet 1648). Durata caracterizează pretinsa capacitate a ființării de a persista la infinit, perpetuitatea in-finită (in-finită pentru că s-a "pierdut" limita din actualizarea eternității în timp în favoarea ne-limitatului ego) și pur orizontală a scurgerii clipelor. Putem să constatăm cu ușurință că Descartes a încercat să înlocuiască conceptul de eternitate prin cel de durată. Cum trece Descartes de la instantaneismul subiectului și al certitudinii sale la durata lor subzistentă? Creația continuă a lui Dumnezeu face posibilă durata ego-ului și a lucrurilor, dar nu și conceptul însuși de durată; este nevoie de o vedere unificatoare dincolo de suita clipelor de vreme ce intervenția lui Dumnezeu nu este ceva care să poată fi constatat (mai precis, nu de subiectul cartezian...), ci doar o "construcție" a lui Descartes. În cea de-a treia sa *Meditație metafizică*, Descartes va găsi o "cale" pentru a asigura subzistența ego-ului (și apoi, a lucrurilor), așadar, poate fără știrea sa, o cale de a se debarasa de Dumnezeu. Dacă se poate considera că a scris din neatenție titlul paragrafului *Principes I, 21*: "que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est"⁴⁸ (deci, existența lui Dumnezeu demonstrată pornind de la ego) sau o remarcă din *Regulae, XII* ("...eu sunt, deci Dumnezeu există" – tr. rom. C. Noica -, dar reversul este respins), cu siguranță nu este cazul în fragmentul următor: "quant aux idées claires et distinctes que j'ai des choses corporelles, il y en a quelques-unes qu'il semble que j'ai pu tirer de l'idée que j'ai de moi-même, comme celle que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, [...]... quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d'avoir été autrefois et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j'acquies en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai" (*Méditations, III*)⁴⁹. Este vorba, în consecință de o "deducție egologică

⁴⁷ [36], p.68 sq.

⁴⁸ "Anteriorul și posteriorul tuturor duratelor, **oricare ar fi**, îmi apar prin anteriorul și posteriorul duratei succesive pe care o descopăr în gândirea mea cu care celelate lucruri sunt co-existente".

⁴⁹ Tr. rom. I. Deac: "Doar durata vieții noastre e de ajuns pentru a demonstra că Dumnezeu există".

⁵⁰ Tr. rom. C. Noica: "...dintre cele ce sunt limpezi și distincte în ideile lucrurilor corporale, îmi

a substanței", iar nu de o deducție ontică a subzistenței subiectului, cum a crezut primul Heidegger⁴⁸, și este meritul lui J.L.Marion⁴⁹ de a fi remarcat această lovitură de forță a ego-ului cartezian, care constituie, cum vom vedea, punctul de plecare al concepției kantiene a timpului subiectului.

4. Kant: substanța fenomenelor în "eternitate". Constatarea unei solidarități de esență între proiectul cartezian și cel kantian nu mai este ceva surprinzător astăzi după studiile în acest sens ale unor J.L. Marion, P.Lachièze-Rey⁵⁰. Ei s-au confruntat cu critica pe care Kant i-o face lui Descartes în privința propoziției sale fundamentale, critică care, credea, printre alții, primul Heidegger, ar conduce chiar la o depășire a subiectului modern. Un studiu mai aprofundat asupra relației dintre Descartes și Kant trebuie să pună în evidență că Descartes-ul cu care polemizează Kant este aproape în întregime "construit" pornind de la critica leibniziană sau cea a empiriștilor la adresa lui Descartes; Marion merge până la a afirma că "Kant ne connaît Descartes que par ouï-dire"⁵¹. În ceea ce privește fragmentul din *Critica rațiunii pure* ce va sta mai mult în centrul atenției noastre, *Respingerea idealismului*, Kant critică aici mai degrabă idealismul unora din corespondenții săi decât cel al lui Descartes, așa cum arată Lachièze-Rey⁵².

4.1. Pseudo-critica kantiană a cogito-ului cartezian. În ce ne privește ne mulțumim aici să facem doar o remarcă asupra reluării proiectului cartezian de către Kant, remarcă ce privește reluarea subiectului cartezian în forma aceluia "Eu gândesc" al apercepției transcendente și care ne pregătește în abordarea teoriei kantiene a timpului subiectului, un instantaneism ce nu mai face apel la Dumnezeu, dar fără încă a putea rezista cu totul autonom. Critica kantiană a propoziției fundamentale a lui Descartes, *cogito ergo sum*, este în întregime ratată întrucât Kant se rezumă să demonstreze că în acest *sum* nu poate fi vorba de conceptul **său** de substanță (aplicabil doar experienței sensibile) dacă această propoziție are vreun sens, ca și cum Descartes n-ar fi distins la rândul său între substanța "întinsă" și substanța ce susține, ce "stă în spatele" actelor de gândire ale subiectului, substanța "cugetătoare". Dacă Kant nu aplică conceptul său de substanță la subiect, este pentru că l-a limitat prin definiție la domeniul sensibil, dar aceasta nu împiedică subiectul kantian de a

pare că pe unele le-am putut împrumuta de la ideea de mine însumi, anume substanța, durata, numărul, [...] atunci când percep că exist în clipa de față și-mi amintesc că am existat mai înainte, precum și atunci când am gânduri felurite al căror număr îl observ, capăt ideea duratei și a numărului, idei pe care pot apoi să le trec asupra oricăror altor lucruri."

⁴⁸ [1], §21.

⁴⁹ [39], §13.

⁵⁰ Pentru un inventar non-exhaustiv al acestor studii, vezi: J.L.Marion - *Questions cartésiennes*, PUF, 1996, t.II, III, chap.VIII, §1.

⁵¹ J.L.Marion - *Questions cartésiennes*, PUF, 1996, t.II, III, chap.VIII, §1.

⁵² P.Lachièze-Rey - *L'Idéalisme kantien*, Alcan, 1931, p.67 sq.

avea o anumită subzistență pentru care Kant însuși se folosește de un (alt) concept de substanță chiar dacă poate mai "sublimată" decât cea cogitativă carteziană⁵³. Când Kant interzice trecerea de la *cogito* la *sum* altfel decât analitic⁵⁴, el reia teoria carteziană după care nu putem separa atributul de substanță sa decât printr-o "gândire" ce presupune o "oarecare dificultate" (*Principes I*, 62-63). Propoziția fundamentală a cartezianismului trebuia să fie în mod necesar tautologică în măsura în care ea este expresia unui principiu, dar nu trebuie să deducem de aici că ea ar fi o propoziție analitică în sensul că ar exista ceva ce o precede (ontologic), ceea ce ar fi în contradicție cu pretențiile lui Descartes: *prima et certissima cognitio* (*Principes I*, 7). Cu siguranță, Descartes nu afirmă decât că manifestarea principiului (*cogito*) manifestă principiul însuși (*sum*), dar trebuie să admitem că aici avem de-a face cu o nouă viziune asupra ființei ființării, asupra principiului originar ceea ce schimbă totul: de exemplu, de la eternitate la perpetuitate (durată) sau de la fericirea aducerii la îndeplinire a destinului acordat de ființă la plictiseala unei existențe "satisfăcute", dar vidată de orice sens veritabil (cf. celor două viziuni asupra paradisului...). Putem răsturna argumentația lui Kant remarcând că el n-ar fi putut vedea în *cogito ergo sum* o propoziție analitică dacă propoziția kantiană "Eu gândesc" ce exprimă apercipția originară n-ar "însoți toate reprezentările noastre", dacă deci Kant n-ar fi preluat principiul cartezian ce apare ca "principiul unității sintetice originare a apercipției" declarat de Kant, întocmai ca Descartes, "întâia cunoștință pură a intelectului"⁵⁵. De altfel, Descartes recunoaște că principiul (metafizicii moderne) "se poate lua în diverse sensuri" (*A Clerselier, juin 1646*) și va numi două: *cogito ergo sum* depinde "logic" de alte "noțiuni" printre care: "pour penser il faut être", dar, ontologic, *cogito ergo sum* are un primat evident (*Principes I*, 10, 49). Transpare așadar aprofundarea de către Kant a "variantei logice" (analitice) a principiului cartezian pentru a-l legitima în acest fel o dată în plus, dar aceasta nu s-ar fi putut face dacă Kant n-ar fi avut tot timpul sub ochi "varianta ontologică" a principiului cartezian, respectiv, "Eu gândesc" al apercipției transcendente: "acest principiu al unității necesare al apercipției este, în adevăr, el însuși identic, prin urmare, o judecată analitică, **dar** [subl.n.] manifestă totuși o sinteză a diversului dat într-o intuiție ca fiind necesară, sinteză fără de care acea identitate absolută a conștiinței nu poate fi gândită"⁵⁶.

4.2. *Problema atingerii lumii "externe"*. Prin urmare, vom regăsi la Kant situația temporală a subiectului cartezian: obligația lui "Eu gândesc" să se actualizeze printr-un conținut empiric fără de care ar rămâne o simplă potență

⁵³ I. Kant – *Critica rațiunii pure*, Iri, 1995, pp.303-306.

⁵⁴ [53], pp.134, 304, etc.

⁵⁵ [53], pp.128-129, 133.

⁵⁶ [53], p.131.

vidă despre care nu s-ar putea spune că există. Putem observa "la lucru" instantaneismul subiectului kantian într-un fragment din *Critica rațiunii pure*, *Respingerea idealismului*, pe nedrept neglijat de comentatori, cu privire la care Kant face și singurul "adaos veritabil" în ediția a II-a, în care acesta își propunea să pună capăt acestui "scandal pentru filosofie și pentru simțul comun" de a nu putea dovedi existența unui contact "real" al cunoașterii noastre cu lumea "externă"⁵⁷. Problemă specifică filosofiei moderne, falsă în sine (dar cu conținut istorial) și, ca atare, insolubilă în cadrele moderne în care este pusă: ea apare odată cu metamorfoza *hypokeimenon* – subiect în sens modern prin care subiectul uman devine un subiect privilegiat (cu iluzia posedării ființei) care se separă astfel de ființare. Problemă insolubilă pentru că nu vedem cum am putea depăși această separație decât prin depășirea tocmai a celui care o instituie, subiectul modern. Totuși problema va dispărea treptat din preocupările metafizicii odată ce subiectul modern se va consolida și, ca atare, nu va mai avea nevoie de a legitima stăpânirea sa asupra ființării. Se încearcă în acest fragment prinderea a doi iepuri dintr-o lovitură, dar, ca-n proverb, eșecul este total: nu numai dovedirea atingerii "exteriorului", ci, mai mult, dovedirea posibilității unei percepții obiective, imposibilă până acum datorită negării oricărei permanente în simțul intern⁵⁸, consecință a incapacității subiectului modern de a se menține "pe propriile-i picioare" mai mult de o clipă; problema care se pune, observă Lachièze-Rey⁵⁹, atât pentru Descartes, cât și pentru Kant, este "atingerea" adevărului însuși câtă vreme totul este subminat de timp. Am văzut joker-ul folosit de Descartes pentru a ieși din această fundătură; în cazul lui Kant însă, totul devine mult mai complicat deoarece există mai mulți jokeri și toți disimulați, și un șir de speculații în care puțini s-au aventurat până acum, majoritatea comentatorilor rămânând în bucătăria *Criticii rațiunii pure*, nemaiajungând chiar la biroul unde aceasta s-a elaborat. În primul rând, noi am arătat deja imposibilitatea principială de a surmonta "îndepărtarea" subiectului de ființare (așa-zisul său exterior), fapt remarcat chiar de primul Heidegger tocmai cu referire la acest fragment⁶⁰.

În al doilea rând, pentru a conchide că "conștiința simplă, dar determinată empiric, a propriei mele existențe" nu este posibilă fără percepția a ceva permanent care nu poate fi găsit decât "cu ajutorul unui obiect din afara mea" fiindcă domeniul eului este reprezentat ca fiind constituit, ca la Descartes, dintr-un flux discontinuu de clipe (cel al re-prezentărilor lui), trebuia presupusă în mod tacit subzistența conștiinței chiar dacă nu ca ceva "fix", ci în modul scurgerii clipelor re-prezentărilor sale, a percepțiilor sale obiective ("existența mea ca determinată în timp")⁶¹; subiectul-conștiință nu se poate

⁵⁷ [53], p.44.

⁵⁸ [53], pp. 237, 308, 315, ș.a.

⁵⁹ [52], p.18.

⁶⁰ [1], § 43.

⁶¹ [53], p.228.

"determina în timp" decât prin aceste percepții obiective, prin certitudini care nu sunt simple reprezentări, ci reprezentări transformate de intelect în certitudini prin re-raportare la sine prin "conceptul pur" privitor la "obiectul transcendent" (vom reveni asupra acestei necunoscute "= X" kantiene)⁶². Așadar, răsturnând puțin argumentația kantiană, subzistența conștiinței este ceva de demonstrat și, pentru aceasta, trebuie găsit ceva permanent în afara conștiinței. Este și modul în care Kant pune problema în alte părți: "pentru a ne determina existența în timp, trebuie să ne intuim într-un raport exterior cu altceva decât noi și acest altceva, tocmai din acest motiv, trebuie privit ca permanent"⁶³.

4.3. "Permanentul" kantian. Cu acest concept de permanent, ne găsim în miezul gândirii kantiene. Permanentul nu este altceva decât schema substanței (deci este o "determinare de timp *a priori* după reguli"), un alt nume al duratei, determinația temporală a ființei reduse la ceea ce persistă la infinit, subzistența pe care fluxul fenomenelor o aspectualizează la infinit: "numai datorită permanentului existența dobândește în diferitele părți succesive ale seriei de timp o cantitate pe care o numim durată"; dacă adăugăm că schema substanței este numărul, regăsim situația subiectului cartezian din cea de-a treia *Meditație metafizică* cu aceeași pretenție de a identifica eternitatea cu durata: "*constans et perdurable rerum substantia phaenomenon, aeternitas*"⁶⁴. În schimb, această situație nu este similară cu concepția aristotelică despre timp, unde, la fel, numărul este implicat, pentru că metamorfoza care a condus Ideile ca aspecte ale ființei la concepte al căror posesor se pretinde subiectul modern, nu s-a produs încă, ceea ce a făcut, de exemplu, ca matematica să nu poată servi încă drept instrument pentru dominarea ființării. În examinarea acestui permanent, ne aflăm, fără îndoială, în acele momente al gândirii lui Kant care-l puteau propulsa în afara gândirii moderne, în depășirea înțelegerii de sine a omului ca subiect. Din păcate, tot ceea ce gândirea fină a lui Kant observă fenomenologic este transpus și răstălmăcit în termenii filosofiei moderne, ceea ce dă naștere la o serie de ezitări și contradicții care vor fi, de altfel, imediat după Kant, observate, printre alții, de Schopenhauer.

În cadrul fragmentului analizat de noi, întâlnim două afirmații nu tocmai ușor de conciliat referitor la acest permanent. Pe de-o parte, permanența "nu poate fi scoasă din experiența externă, ci este presupusă *a priori* ca și condiție a oricărei determinări de timp" după ce, în prealabil, se demonstrase necesitatea experienței externe pentru ca percepția timpului (succesiv) să fie posibilă în jurul unui permanent "extern"; în această direcție și pe de altă parte, substanța căreia permanentul îi este schemă este identificată cu materia, iar impenetrabilitatea sa pare "un predicat al intuiției" care "ca permanent, ar

⁶² [53], pp.147, 248-250, 264, 335.

⁶³ Ak. XVIII, 5654, p.313 apud [52], p.88.

⁶⁴ [53], pp.174-177, 201.

putea servi drept corelat al determinării de timp în simțul intern⁶⁵. Tripla identificare materie = substanță = obiect transcendentă este afirmată de Kant după multiple ezitări și mărturisiri de neputință în înțelegerea acestui "X" de "dincolo" de experiența obiectivă (dar care o face posibilă), atât în ceea ce privește "obiectul", dar și "subiectul"⁶⁶ – această dublă apariție a "necesității" sale trebuia să-i dea mai mult de gândit lui Kant în direcția depășirii acestei rupturi. Aceleași dificultăți la Schopenhauer, dar aici sunt abordate mult mai deschis și cu mai mult curaj metafizic: pe de-o parte, singura specie a genului substanțelor, materia (deci identitate, ca și la Kant), "există exclusiv prin intelect", "există în conștiința noastră cu titlu de fundament universal al lucrurilor, [...] etern viu și permanent", pe de altă parte, nu este în întregime de natură formală, precum spațiul și timpul, ci cuprinde "un element dat numai *a posteriori*", este descrisă cu predicate ca întindere, impenetrabilitate, ș.a.; întocmai ca și obiectul transcendentă la Kant, materia la Schopenhauer se constituie ca punct de "legătură" între fenomene ("lumea ca reprezentare") și lucrul în sine interpretat de Schopenhauer ca voință⁶⁷. Materia este "aparența vizibilă a voinței", fenomenul imediat al lucrului în sine-voință, dar numai întrucât se manifestă prin acțiune potrivit cauzalității, singura categorie veritabilă pentru Schopenhauer. Față cu un subiect a cărei cunoaștere se orientează acum după exigențele impuse de voință, un subiect ce se definește primordial prin voință, acel ceva prin care și contra căruia voința se manifestă pentru a se adevăra pe sine, nu putea avea altă natură, tocmai pentru a o legitima încă o dată în demersul său, decât una volitivă. "Unde există realitate (*Wirklichkeit*), acolo există voință"⁶⁸. Majoritatea filosofilor moderni inclusiv Kant⁶⁹ gândesc ființa ființării după metamorfoza *enérgeia* – *actualitas* – realitate (*Wirklichkeit*), materia ce acționează asupra noastră, determinând senzația, de unde și tentația de a considera rezolvată problema atingerii lumii "externe" din moment ce ar exista ceva care vine împotriva noastră prin voință. Dar doar începând cu Schopenhauer, subiectul modern se recunoaște ca voință în ființa sa.

Pentru acesta, orice intuiție este intelectuală (iar nu "dată" pur și simplu conceptului, ca la Kant) întrucât presupune raportarea la o realitate (*Wirklichkeit*) ca fiind cauza sa prin intermediul categoriei unice a intelectului, cauzalitatea⁷⁰. În schimb, la Kant, pe de-o parte, se cer intuiții pentru a "umple" concepte (care, altfel, ar funcționa "dialectic") în vederea experienței, pe de

⁶⁵ [53], pp.229-230. Pentru un inventar complet al ocurențelor conceptului de permanent cu o origine când empirică, când *a priori*, vezi [52], pp.102-103.

⁶⁶ [53], pp.263-264, 301, 335.

⁶⁷ A. Schopenhauer – *Lumea ca voință și reprezentare*, Moldova, 1995, II, pp. 69, 89, III, pp.117-120.

⁶⁸ M. Heidegger - *Nietzsche*, t.II, tr. fr. P.Klossowski, Gallimard, 1976, p.381.

⁶⁹ [53], de exemplu, p.328: "Eu, deci, nu pot percepe propriu-zis lucruri externe, ci nu pot decât deduce existența lor din percepția mea internă considerând această percepție ca un efect, a cărei cauză imediată este ceva extern".

⁷⁰ [67], II, p.40.

altă parte, toate reprezentările au un obiect al lor, "non-empiric", adică transcendentă "=X" al cărui "concept pur" procură "tuturor conceptelor noastre empirice, un raport cu un obiect, adică realitate obiectivă"⁷¹. Așadar, intelectul, prin intermediul categoriilor, se raportează la acest obiect transcendentă (care este "cauza fenomenului"), la "obiecte în genere" și "ia o decizie" cu privire la realitatea obiectivă a reprezentărilor noastre⁷². Kant nu poate vorbi despre această existență, "X", decât contrazicându-se: la interval de câteva paragrafe, se afirmă că aceasta este, de fapt, lucrul în sine, dar luat în sens negativ (nu pozitiv, cum este cazul intuiției intelectuale, inaccesibilă, pentru Kant, omului), apoi se neagă această identificare, este materia ca substanță a fenomenelor, dar și ceea ce stă "la baza intuiției interne" (subiectul transcendentă este tot un "X"). Deși, practic, este ceva fundamental pentru construcția kantiană, în final se renunță la orice încercare de a mai gândi ceva despre acest gen de existență: "nu este nici materie, nici ființă gânditoare, ci un principiu al fenomenelor necunoscut nouă, care ne procură conceptul empiric atât al primei specii, cât și al celei de-a doua"⁷³.

Kant pare deci conștient de faptul că acest "X" poate fi plasat atât în "subiect", cât și-n "obiect", dar nu gândește niciodată dincolo de acest "dualism", cum își califică el însuși propria sa gândire⁷⁴, ceea ce ar fi însemnat recunoașterea ne-metafizică a aceluși principiu "necunoscut" și, poate, depășirea lui. Pentru aceasta, să remarcăm împreună cu Kant că, în mod evident, obiectul transcendentă este "un corelatum al unității apercipției", apercipție care se exprimă prin conceptul "Eu gândesc" care "n-a fost consemnat în lista generală a conceptelor transcendentă și totuși trebuie socotit printre ele, fără a aduce totuși vreo modificare cât de mică aceluși tabel și a-l declara incomplet"⁷⁵. Încurcătura lui Kant în fața problemei ființei însăși, dar în rostire carteziană (principiul "necunoscut"...) va apare cu și mai multă claritate în modul în care el încearcă să gândească propoziția carteziană ce exprimă ființa în modul "uitării" ei prin "preluarea" sa de către "eu", respectiv "principiul necunoscut" care-l conduce neîncetat pe Kant pentru că tocmai îl "demonstrează" la modul "transcendentă". "Eu gândesc" ce-l implică pe "Eu sunt" apare ca fiind, nici mai mult nici mai puțin, "o judecată empirică", ca o "intuiție empirică nedeterminată", "experiență internă" ce dă ceva real "numai pentru gândire în genere, așadar nu ca fenomen și nici ca lucru în sine, ci ca ceva care există de fapt..."⁷⁶. Această ultimă "existență" nu este o "a treia dimensiune" a existenței, pe lângă cele ale fenomenului și lucrului în sine, cum

⁷¹ [53], p.147.

⁷² [53], pp.269-270.

⁷³ [53], pp.248-252, 263-264, 301, 335.

⁷⁴ [53], p.330.

⁷⁵ [53], pp.249, 299.

⁷⁶ [53], pp.300, 317.

credea Schopenhauer⁷⁷, ci expresia răsturnată kantian ("în genere"...) a principiului cartezian preluat "transcendental" de Kant.

Un alt drum pe care Kant ar fi putut gândi dincolo de subiectul modern și de fluxul manifestărilor sale "obligatorii" sunt cercetările sale legate de simultaneitatea spațiului, modul "concret" prin care eternitatea se arată pentru noi. Am văzut cum succesiunea în timp presupune actul de numărare și de sinteză al intelectului, numărul ca schemă a "cantității" timpului, a duratei, "totalizare" a timpului în jurul a ceva permanent⁷⁸: "nu ne putem reprezenta nici un număr fără a proceda la o numărare în timp și apoi la o grupare a acestei pluralități în spațiu"⁷⁹. Reprezentarea spațiului implică permanentul și depășește fluxul temporal al manifestărilor subiectului: "reprezentarea spațială este la baza determinării timpului din cauza permanentului"⁸⁰. Nici Kant și nici, după el, Bergson (care văzuse simultaneitatea spațiului la baza succesiunii numărabile) n-au putut să depășească înțelegerea spațiului ca pură formă în subiect. Anticipându-l pe Bergson, Kant reduce natura spațiului (chiar dacă, pe de altă parte, din punct de vedere transcendent, el este pur formal) la proiecțiile subiectului: "în spațiu, nu există decât ceea ce este reprezentat în el. Căci spațiul însuși nu este nimic altceva decât reprezentare". Dar și invers, "ceea ce este dat în el, adică reprezentat prin percepție, este și real în el"⁸¹. Simțul extern este, în cele din urmă, o garanție suficientă pentru atingerea "realității" de către subiect întrucât poate să ne dea permanentul indispensabil pentru perceperea diversului temporal în simțul intern. Deși simultaneitatea este un mod al timpului⁸², timp care este, prin definiție (kantiană), succesiv, toate celelate referiri la simultaneitate vizează spațiul... - influență a unei tradiții cu care Kant a putut veni în contact prin Newton, dar, mai ales, prin Leibniz - și anume, tocmai acest permanent din spațiu care face posibilă orice percepție a timpului ca succesiv, ceea ce înseamnă că simultaneitatea nu poate fi un mod al timpului, iar Kant recunoaște acest fapt, contrazicându-se cu seninătate⁸³. Dacă la Leibniz comunitatea substanțelor era asigurată de Dumnezeu, la Kant percepția externă, în spațiu este suficientă întrucât ea implică un permanent de-localizat, simultan, care este, incredibil, ceva material...: "noi nu putem schimba empiric nici un loc (nu putem percepe această schimbare [în timp – n.n.]) fără ca pretutindeni materia să facă posibilă perceperea locului nostru și că numai cu ajutorul influenței ei reciproce, materia își poate demonstra simultaneitatea..."⁸⁴. Și toate acestea imediat după ce Kant găsisse ca metaforă a eternității de-localizate, pe care Kant refuză să o gândească ca

⁷⁷ Cf. nota 67.

⁷⁸ Cf. nota 61.

⁷⁹ *Ak.XVIII*, 6314, p.616 apud [52], p.188.

⁸⁰ *Ak.XVIII*, 5654, p.313 apud [52], p.188.

⁸¹ [53], p.332.

⁸² [53], p.221.

⁸³ [53], p.201.

⁸⁴ [53], p.218.

atare, lumina, întocmai acelor tradiții de gândire unde omul era încă pe post de vehicul al ființei și eternității în această lume. Aici Schopenhauer va fi mult "mai fidel" decât Kant metafizicii și "uitării ființei" întrucât el desființează legea acțiunii reciproce reducând-o, justificat, la două cauzalități concomitente ale materiei, dar, odată cu aceasta, și ceea ce Kant parcă întrezărise în comunitatea substanțelor sau în simultaneitatea spațiului, eternitatea însăși. La Schopenhauer, caracterul succesiv al timpului este afirmat mult mai "apăsător" în comparație cu Kant, timpul (succesiunea) și spațiul (simultaneitatea) sunt riguros (sau rigid...) separate și, nu întâmplător, lumina este ceva material...⁸⁵.

4.4. *Timpul apercipției transcendente.* Am fi tentați să căutăm, pe urmele lecturii kantiene a primului Heidegger, permanentul în însăși natura timpului, făcând din Kant un precursor (în raport cu primul Heidegger) al gândirii ființei și eternității: "schimbarea nu privește timpul însuși, ci numai fenomenele în timp", "timpul în care trebuie gândită orice schimbarea fenomenelor, rămâne și nu se schimbă". Dar Kant interpretează mereu timpul ca ceva formal și, de aceea, este silit să caute "substratul care reprezintă timpul în genere", adică substanța materială⁸⁶, întocmai ca și-n cazul spațiului: "Permanența aparține interior reprezentării spațiului, așa cum spune Newton. Permanența formei în spiritul nostru nu este același lucru (căci forma timpului este, de asemenea, permanentă). Dar [ea îi aparține] ca reprezentare a **ceva în afara noastră** [subl.n.] pe care noi îl gândim ca bază a oricărei determinări a timpului și pe care îl reprezentăm ca permanent"⁸⁷. Numai orizontul timpului ar face posibilă orice determinare a timpului. Dar un "orizont" trebuie să aibă o anume unitate și, în cele din urmă, să fie Unul, ceea ce nu este cazul la Kant unde acest orizont nu este altceva decât "perspectiva" perpetuității infinite a suitei discontinue a clipelelor chiar dacă concentrată în jurul a ceva permanent. Acest orizont ar fi asigurat la Kant, potrivit primului Heidegger, de "intuiția pură" care ar viza această succesiune a clipelelor fără a o obiectiva⁸⁸. Dar timpul ca o suită de clipe discontinue nu este posibil decât acolo unde subiectul obiectualizează ființarea; subiectul modern este necesar legat de înțelegerea vulgară a timpului fiindcă el se constituie pornind de la ocultarea ființei și eternității, a unității și unicității timpului. În consecință, în loc ca omul să primească aderența trecutului la prezent și viitor, el, ca subiect, substituie acestui timp un altul constituit din aderența conștiinței trecutului la cea a prezentului și la cea a viitorului⁸⁹. Subiectul modern este prin esență pradă iluziei după care el ar reprezenta izvorul timpului: "eu produc timpul în

⁸⁵ [67], II, pp. 55-56, 68-69, III, p.127.

⁸⁶ [53], pp.175,201.

⁸⁷ *Ak. XVIII*, 5653, p.308, apud [52], p.141.

⁸⁸ [2], §32.

⁸⁹ M. Merleau - Ponty - *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, p. 297.

aprehensiunea intuiției⁹⁰. Puțin importă prin care facultate din moment ce este o facultate a subiectului; dacă se vorbește de imaginația transcendentă ca de o posibilitate⁹¹, aceasta nu schimbă cu nimic situația fiindcă cineva trebuie să o actualizeze, iar această sursă eminentă de activitate nu poate fi, pentru metafizica modernă, decât subiectul. Dacă subiectul este cel ce produce timpul, atunci el trebuie să fie oarecum în afara timpului: apercipția transcendentă este "fixă și permanentă", "originară și imuabilă", "identică și unitară" din moment ce ea trebuie să aducă la sine diversul temporal cu ajutorul unui concept⁹². Primul Heidegger este tentat să vadă aici o îndepărtare de orice determinație ontică, intra-temporală a eului⁹³. Adevărul este că aceste determinații sunt "ontologice", dar într-un sens modern, ontologia subiectivității subiectului.

După ce omul nu mai răspunde darului de ființă și timp care i-a fost făcut lui de ființa însăși, pretinzându-se posesor al ființei și timpului, omul-subiect poate să-și construiască o "logică" nouă: urmare a pretensei intemporalități a ego-ului, Kant va elimina din principiul contradicției, așa cum a fost stabilit el pentru prima dată de Aristotel (*Metafizica 1005b*), specificația "în același timp"⁹⁴, fapt acceptat, dacă nu chiar salutat de primul Heidegger⁹⁵. Câțiva ani mai târziu⁹⁶, Heidegger revine încercând să "deducă" principiul contradicției pornind de la principiul identității în formulare modernă, *Eu [mă] gândesc [pe mine]*: eul nu trebuie să-și contrazică manifestarea, gândirea. Heidegger este acum mai puțin entuziast față de acest "principiu al eului". Metafizica, în ultima sa fază, adică "conștientă" de principiul său, devine o "logică", o "logică" ce "demonstrează" *sum*-ul cartezian, considerat de Hegel ca punct de plecare necesar oricărei metafizici moderne (cf. și răspunsul lui Hegel la întrebarea "ce este ființa?" în paginile referitoare la Descartes din *Prelegeri de istorie a filosofiei*)⁹⁷; o "demonstrație" care trebuie în mod necesar să ajungă la "suprimarea" "alienării" subiectului în timp, adică la "anularea" timpului însuși⁹⁸. Era prima formă a detemporalizării moderne a timpului: figura subiectului-conștiință.

⁹⁰ [53], p.173. Vezi și p. 317.

⁹¹ [2], § 27.

⁹² [53], pp.131,144, 169, 174-175, ș.a.

⁹³ [2], pp.247-249.

⁹⁴ [53], pp. 180-182.

⁹⁵ Cf. nota 93.

⁹⁶ M. Heidegger - *Qu'est-ce qu'une chose?*, tr. fr. J.Reboul et J. Taminiaux, Gallimard,1971, pp.116-117.

⁹⁷ Cf. nota 27.

⁹⁸ G.W.F. Hegel – *Fenomenologia spiritului*, Iri, 1995, p.459.

O NOUĂ TEORIE ASUPRA UMANULUI - SOMATOLOGIA. IMPLICAȚII ASUPRA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE CONTEMPORANE

ALEXANDRU BUZALIC, ANCA BUZALIC

RÉSUMÉ. Nouvelle théorie de l'humain – la somatologie. Implications sur l'anthropologie philosophique contemporaine. La somatologie est la science du corps en thérapie, mais le corps vécu: le substratum organique en sens et en situation. Richard Meyer est le créateur de la "somatanalyse" (psychothérapie analytique, corporelle et groupale) et de la "présence juste" (somatothérapie structurée) et il participe à l'établissement d'une théorisation propre aux somatothérapies avec la somatologie. L'homme dans sa complexité est "un" dans la dimension ontologique, "deux" en dimension dialectique, avec le "trois" positions de vie – la dimension topique, de la conception à la mort, l'homme se développe et change en "six" étapes de stabilité structurelle, six stades précis. En conclusion, l'humain est l'humain trois six deux. Cette humain a encore un dimension transcendante toujours existante. Richard Meyer fait une approche globale de l'humain, de l'être, qui respect la pluralité des oeuvres, la complexité de l'être et l'unicité de la personne.

Introducere

Somatologia reprezintă o nouă și complexă teorie asupra umanului care se impune în gândirea europeană contemporană începând cu anul 1988, anul când are loc la Paris primul Congres Internațional de Somatoterapie. Așa cum se observă, somatologia se dorește un model teoretic pentru psihoterapie, mai concret pentru psiho- socio- și somato-terapie, totodată conturându-se ca o știință pentru Mileniul Trei.

Somatoterapia este una dintre cele mai noi și complexe metode terapeutice cu eficiente rezultate în domeniul psihoterapiei. Această metodă este fondată de Dr. Richard Meyer*, reprezentând evoluția istorică a metodelor folosite de Reich, Ferenczi sau Donnars, fără să fie o prelungire directă a conceptelor acestora. Din punct de vedere istoric, geneza somatologiei

* Richard Meyer – născut în anul 1942, psihiatru francez, doctor în științe umaniste (sociologie și etnologie) prin susținerea unei teze reprezentând analiza structurală a mitologiei populației africane dogon, a urmat formația psihanalitică după care se orientează asupra terapiilor psihocorporale. În anul 1975 fondează propria școală pe care o numește "somatoterapie" și Școala Europeană de Psihoterapie Socio și Somato-Analitică (EEPSSA); din anul 1995 membru al Academiei de Medicină din Polonia. Este creatorul "somatoterapiei" (analitice, corporale și de grup) și a metodei "présence juste" (metodă care leagă corpul de transpersonal/spiritual).

coincide cu evoluția gândirii autorului ei: științele umane și doctoratul în sociologie/etnologie, medicina și psihiatria în clinicile universitare din Strasbourg și Lausanne, gândirea specifică psihanalizei lacaniene, apoi urmează introducerea corpului în practica terapeutică și terapiile corporale. Somatologia reprezintă știința care reunește corpul uman în totalitatea sa. Pentru prima oară în cadrul gândirii moderne, după concepțiile antropologiei creștine, omul este abordat în trihotomia trup-suflet-spirit, chiar dacă fiecare element este definit altfel față de moștenirea conceptuală tradițională. Acest "corp" este pe de o parte anatomo-bio-fiziologic, iar pe de altă parte reprezintă substratul organic îmbogățit cu "trăirea" unei "situații", fapt care îi acordă un "sens calitativ."¹ Este vorba de fapt despre singularitatea existențială care însoțește somaticul ca substrat organic și îl transformă într-un "corp calitativ" care se manifestă *hic et nunc*: "aici" într-un prezent dat și "acum", într-o anumită situație existențială.

Este demn de semnalat metodologia constituirii somatologiei și anume, se pleacă de la practica clinică, apoi prin intermediul introducerii corpului în psihanaliză se ajunge la postularea unor teoreme de bază, pentru ca să se ajungă în cele din urmă la somatologie, o știință rezultată din acest nou câmp al observației clinice.

De asemenea, spiritualul ocupă un loc în cadrul somatologiei, fapt pentru care omul se regăsește cu adevărat în întregime: în acest sens putem vorbi despre o viziune holantropică. Chiar dacă anumite elemente teoretice sunt străine de spiritualitatea creștinismului european (atât occidental cât și oriental) și se încadrează mai degrabă tendințelor sincretice ale New Age-ului, acestea caută să justifice anumite practici care dau rezultate în practica terapeutică, însă și aceste elemente ar putea fi interpretate neutru, de exemplu pe linia filosofiei transcendente, sau în spiritul creștinismului, a teologiei transcendente. Acest demers metodologic de la practic spre un model teoretic, se conturează ca o teorie cu implicații asupra antropologiei filosofice contemporane.

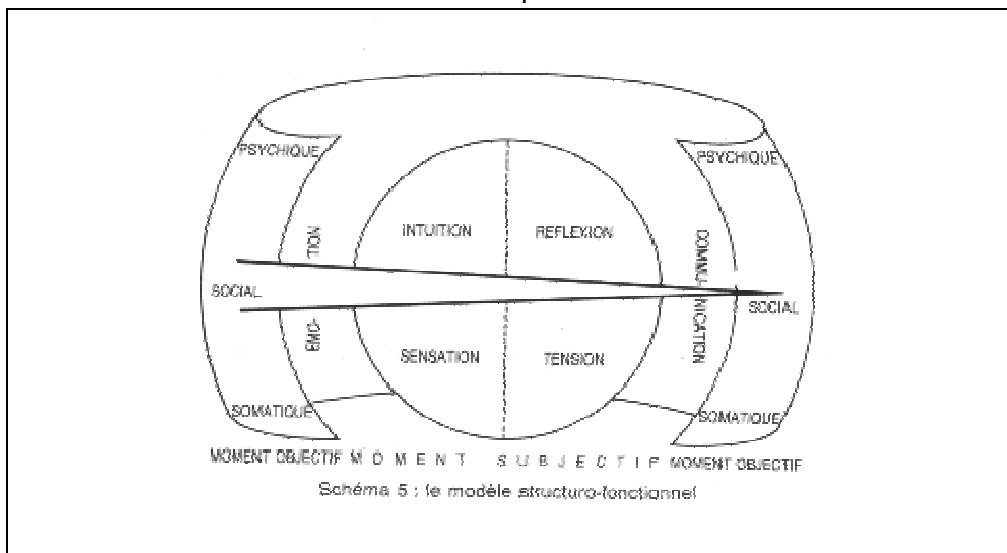
Topologia somatologică – modelul structuro-funcțional

Omul ca subiect al somatologiei este reprezentat ca un individ însoțit de mediul său ambiental. Prezentarea grafică utilizată în localizarea elementelor constitutive, necesară demersului analitic, utilizează o imagine în spațiu: o sferă centrală reprezintă pacientul în ceea ce privește trăirea sa subiectivă, acel *hic et nunc* existențial al corpului calitativ; o sferă exterioară cu calotele retezate, reprezintă mediul cu care corpul calitativ interacionează. Acest mediu, relativ constant față de trăirea subiectivă și aparent heterogen, este alcătuit din trei părți distincte: mai întâi este mediul social, reprezentat în

¹ Richard MEYER, *Somatologie, la science du corps en thérapie, la science du corps qualitatif*, în *Somatothérapies – Revue internationale du corps en psychothérapie*, nr. 9, p. 13.

mod concret de terapeut/grup terapeutic dar și de ambiental (cabinet/sală pentru terapie); corpul ca substrat organic, deoarece prin intermediul mesajelor și stimulilor face legătura dintre "exterior" și "interior" în sens somatologic și constituie atât o relativă permanență în ceea ce privește demersul analitic cât și un mijloc de intervenție pentru demersul terapeutic ulterior; în cele din urmă, mediul psihic reprezintă o realitate obiectivă și relativ permanentă față de corpul calitativ, care cuprinde amintirea imaginilor și fantasmelor, a cunoștințelor lingvistice și conceptuale, a sumei informațiilor primite. Și această realitate psihică este exterioară față de momentul subiectiv, însă contribuie la formarea "trăirii" prin intermediul mesajelor și stimulilor săi.²

Viața se caracterizează printr-un dinamism care implică interacțiunea dintre mediul exterior și "trăirea" interioară, care vine dinspre ceea ce Meyer numește *essensiel* (alcătuit din prefixul "ex" – dinspre, care are semnificația "din exterior" și, "sens" cu aluzie la emoțional și "regresiv"), precum și un feedback prin comunicarea dinspre interior spre exterior, care reprezintă momentul *attentionnel* (cuvânt alcătuit din prefixul "ad" – spre, cu semnificația spre exterior și, "tensio" care exprimă conținutul părții somatice a acestei funcții, cu aluzie și la *attention* care exprimă conținutul părții psihice a funcției). Lipsa mișcării înseamnă moartea. Toate aceste conceptualizări sunt rezultatul unui studiu îndelungat și sunt expuse progresiv în lucrările publicate de R. Meyer, însă după cum singur afirmă, o sinteză dedicată exclusiv fundamentului teoretic întâlnim în revista "Somatothérapies" nr.9.³



Modelul structuro-funcțional somatologic

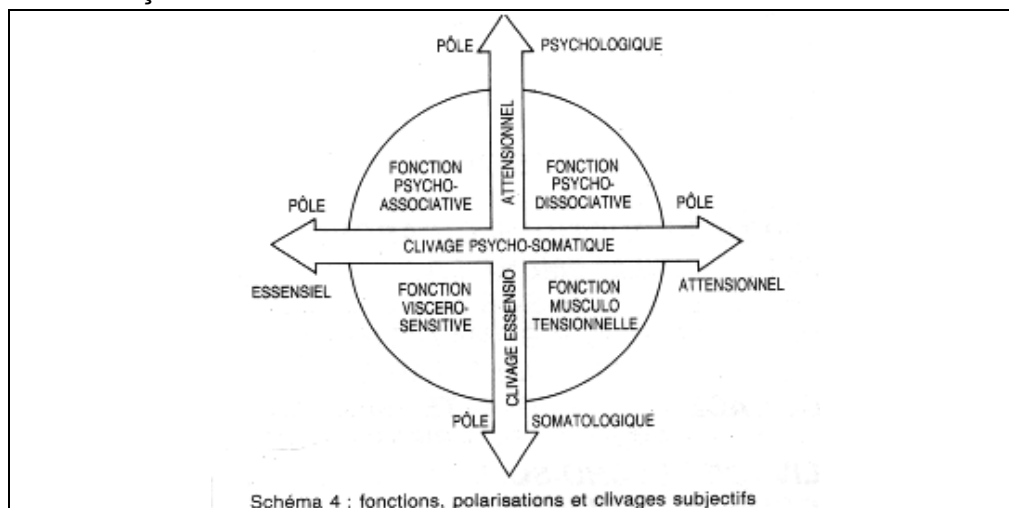
² *Ibidem*, p. 14.

³ Richard MEYER, *Le corps ausi. De la psychanalyse a la somatanalyse*. Editions désIris, 1991, p. 8.

Pentru aprofundarea modelului structuro-funcțional, în cadrul acestei topologii se pot distinge mai multe funcții și clivaje. Dacă mediul este reprezentat de sfera trunchiată exterioară, pe o axă verticală putem distinge doi poli: polul psihologic și polul somatologic, între cei doi aflându-se – după modelul somatologic – planul social sau relațional, locul unde cu adevărat se reunește în mod deplin psiho-somaticul și este acceptat de aproape toate sistemele filosofice contemporane. Tot aici se situează și clivajul psiho-somatic, orizontal; evenimentul/mișcarea care delimitează realitatea de moment se desfășoară, după cum este cazul, în sfera majoritar psihică sau majoritar somatică, de regulă intersectându-le pe amândouă cu prevalența uneia sau alteia, lucru stabilit de somatanalist. Axa verticală reprezintă un alt clivaj, de data aceasta între acel *essensiel* și *attensionnel* definit, care delimitează ceea ce vine dinspre exterior (generator de emoții) și răspunsul dinspre interior al trăirii subiective (generator de comunicare).

Aceste clivaje interne, primul, psiho-somatic între mental (intuiție, reflexie) și corporal (senzație, acțiune) și al doilea, *essensio-atensionnel*, între receptiv (la stânga, în topologia analitică) și emisiv (la dreapta), sunt completate de încă două clivaje, de data aceasta extero-interne; socio-emoțional între mesaj și trăire, reprezentat pe hemisfera stângă și socio-comunicativ, între trăire și răspuns.⁴

Distingem totodată o serie de funcții, pe care le putem localiza prin intermediul acestei topici convenționale față de situarea lor față de polaritățile și clivajele amintite: funcțiile psiho-asociative, psiho-disociative, viscerosensitive și musculo-tensionale.



Funcții, polarități, clivaje

⁴ Richard MEYER, *Études cliniques psychothérapeutiques et somatothérapeutiques*, Ed. Simep, Paris 1993, p.53.

Acest model somatologic reprezintă o abordare originală și științifică, "metapsihologică", prin care omul este privit în întreaga sa complexitate ontologică și totodată existențială; astfel, omul ca trup, suflet/"psihé" și spirit se integrează în universul spiritual, trupesc/corporal și social. Richard Meyer atribuie somatologiei o serie de sarcini precise:⁵

- abordează umanul în tripla sa dimensiune: psihică, corporală și socială,
- corpul este luat în considerație doar în măsura în care este trăit *hic et nunc*,
- această reprezentare a omului în prezent trebuie să țină cont de generalitățile funcțiilor umane și în același timp de singularitatea trăirii instantanee,
- pentru a respecta la maximum această unicitate și a se evita abstractizarea prin intermediul cuvintelor și conceptelor, somatologia se construiește plecându-se de la modelul reprezentărilor topologice mai sus amintite.

Acest model structuro-funcțional se dovedește deosebit de util în cazul somatologiei, un demers psihoterapeutic analitic (de grup sau individual), freudian, care integrează practicile corporale și intervenția verbală. Pentru a înțelege omul în întreaga sa complexitate ontică și ontologică, modelul antropologic somatologic ne propune abordarea în funcție de mai multe dimensiuni, cuantificate prin cifre: umanul este un "unu, trei, șase, doi"-*l'hum'un trois six deux*.⁶

Omul ca unitate

Individul este o unitate. Din punct de vedere existențial, termenul *ființă* exprimă cel mai bine dimensiunea omului ca individ,⁷ ca unitate ontologică și "unitatea" care o regăsim doar în antropologia filosofică clasică însă lipsește în abordarea specifică științelor pozitive. Trăirea unității este acel ceva care asigură continuitate existenței umane, un complex de schimbări și transformări la nivel molecular, celular, de organe, etc, și se supune pe parcursul vieții schimbărilor specifice etapelor de dezvoltare – respectiv șase stadii, care vor fi descrise ulterior. Preluând datele afirmate de Daniel Dubuisson, în același timp rezumându-se la comentariile și critica nefondată și tendențioasă a acestuia referitoare la așa zisele "grave defecte de metodă", Meyer recunoaște în viziunea lui Mircea Eliade acest tip de unitate trăită, unitate care dă existenței umane o dimensiune transcendentă sau transconștientă. Această unitate care îl unește pe omul "total" cu totalitatea, esența ființării, sacrul, divinul, plenitudinea originară, etc, nu poate fi abordată decât pe calea

⁵ *Ibidem*, p. 25-26.

⁶ Richard MEYER, *Les nouvelles professions psy*, Editions Somatothérapies, Strasbourg, 1999, p. 21.

⁷ *Ibidem*

analogiei. În definitiv: "umanul *unu* se trăiește, se resimte, se probează ca o convingere, ca o globalitate, ca o totalitate. Momentul primar pe care noi l-am experimentat ca moment catartic și terapeutic se declină ca sacrul lui Eliade."⁸ Spiritul este definit în filosofia clasică drept unic, veșnic, neschimbabil, unitatea existențială având în comun cu atributele acestuia o anumită stabilitate relativă în spațiu și timp, un echilibru structural, deoarece caracteristic ființei este "un moment de stabilitate structurală [...] și în același timp un moment dinamic, care trece prin "catastrofe" înainte de reconstituirea unității într-o configurație mai complexă."⁹

Umanul în dimensiune dialectică

Pentru a defini psihicul, Freud utilizează mai multe perechi conflictuale: inconștient – conștient, plăcere – realitate, eros – thanatos, în timp ce Claude Lévi-Strauss, în cadrul structuralismului, insistă asupra dimensiunii opoziționale a spiritului, deci, extrapolează Richard Meyer, a umanului.¹⁰ Larg ilustrată în scrierile fondatorului somatoterapiei, analiza structurală descoperă în interiorul limbajului trei opoziții majore, indisociabile: axa diacronică-sincronică, axa paradigmatică (de substituție) – axa sintagmatică (de asociere), semnificat – semnificat.¹¹

Analiza structurală scoate în evidență condiția duală, dialectică, pe care teoria meyeriană asupra umanului o îmbracă. Dimensiunea dialectică este fundamentală omului și poate fi extinsă din planul individual la cel social. Limbajul, exprimat prin intermediul miturilor și al altor forme de manifestare specifice spiritului uman, este subiectul analizei structurale. Limbajul obiectiv este în același timp purtătorul a ceea ce Freud definește în cadrul psihanalizei drept *super-ego*; J. Lacan atrage atenția asupra faptului că *super-egoul* transmis în primul rând prin intermediul limbajului (în general, definit a fi mult mai mult decât limbajul verbal) conferă un conținut psihicului uman, fiind în același timp o structură obiectivă. Pericolul principal al reducționismului oricărei interpretări la o analiză structurală în sens strict, constă în dispariția subiectivității umane. Deja nu se mai poate vorbi despre subiectul vorbitor, despre faptul că acel "eu" vorbește, ci doar despre faptul că "se spune" – *ça parle*.¹² De aceea R. Meyer nu se oprește în teorema asupra umanului numai la dimensiunea unitară, individuală (considerată din perspectiva psiho-

⁸ Richard MEYER, *Freud encorps. La psycho-et socio-somatanalyse et le théorème de l'humain*, Editions Somatothérapies, Strasbourg, 1995, p. 254.

⁹ Idem, *Les nouvelles professions psy*, p. 21.

¹⁰ *Ibidem*

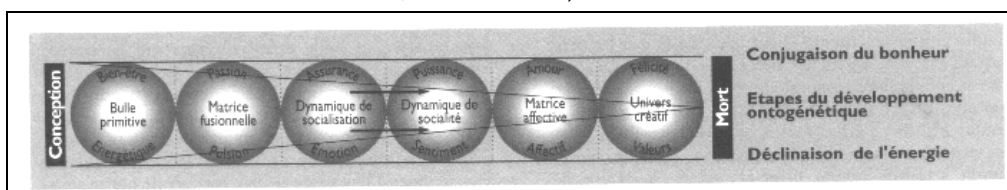
¹¹ Idem, *Freud encorps. La psycho-et socio-somatanalyse et le théorème de l'humain*, p. 249.

¹² Mieczysław Albert KRĄPIEC, *Ja człowiek*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1991, p. 96.

ecosocio-somato-logică) și duală, dialectică (structuro-funcțională), ci subliniază faptul că umanul este totodată un "trei" și "șase", o realitate complexă care poate fi abordată din perspectiva individului sau în perspectivă sociologică.¹³

Umanul în dimensiune pozițională și ontogenetică

Pornind de la practica psihoterapeutică socio- și somato-analitică, trebuie să se țină cont de trei poziții de viață: în grup, cuplu și solitar.¹⁴ Cifra "trei" apare numai dacă se ține cont de "poziție", de modul cum individul ființează și își trăiește existența vis-a-vis de ființarea umană "altă", în consecință fiind vorba despre o topică relațională. Dimensiunea ontogenetică, în schimb, permite diferențierea a "șase" etape ale dezvoltării ființei umane, descriind dinamismul acestei ființări între două momente generate de două fenomene obiective: concepția și moartea. Din momentul concepției, omul se supune unei evoluții care trece prin perioade de timp caracterizate de stabilitate structurală. Trecerea de la un stadiu la altul se face printr-o tranziție "catastrofică."



Etapele dezvoltării ființei umane

Se poate observa faptul că în acest tablou descriptiv formulat de Richard Meyer, cele trei poziții de viață mai sus enumerate, sunt dublate în oglindă față de un punct care marchează momentul cheie al trecerii de la copilărie la maturitate.¹⁵ Cele șase etape de dezvoltare specifice ființării umane sunt:¹⁶

Bula primitivă. Prin introducerea conceptului de "bulă primitivă" problematica ontogenezei începe odată cu concepția. Astfel, aplicațiile terapeutice pot să țină cont atât de afirmațiile antropologiei clasice cât și de majoritatea concepțiilor fenomenologiei și existențialismului contemporan. Independent de dezvoltarea conceptuală a somatologiei, în cadrul anumitor școli aparținând psihologiei umaniste și în alte studii se subliniază necesitatea și importanța începerii oricărei analize prin ceea ce se poate numi psihologie prenatală.¹⁷

¹³ Idem, *Freud encorps. La psycho-et socio-somatanalyse et le théorème de l'humain*, p. 254.

¹⁴ Idem, *Les nouvelles professions psy*, p. 21-22.

¹⁵ *Ibidem*, p. 22

¹⁶ *Ibidem*, p. 17

¹⁷ De exemplu, o primă schiță asupra unei posibile psihologii prenatale din perspectiva curentului neuropsihiatric o regăsim în, Petru BRÎNZEI, *Itinerar psihiatric*, Editura Junimea, Iași, 1979, p.142, preluată și dezvoltată într-o perspectivă antropologică și fenomenologică necesară studierii religiozității vârstelor în, Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, Editura Logos, Oradea, 1999, pp. 212-217.

Richard Meyer afirmă faptul că încă din momentul concepției, fătul este creativ: se "crează" din punct de vedere anatomic, biologic și psihologic în funcție de moștenirea sa genetică și de trupul matern, cunoscând însă o rată de eșec de 30% sub forma avortului spontan și 10% datorată patologiei genetice și constituționale.¹⁸ Mai întâi fătul, apoi noul născut, își crează propria homeostazie, ajungând apoi la homeoestezie prin cunoașterea unui ansamblu de trăiri prin care trăiește, se simte și se resimte bine – "locul vieții" specific bulei primitive. Mai întâi uterul, apoi brațele materne, pătuțul, reprezintă un cadru de viață relativ stabil, previzibil și neutru. Prin cunoașterea gestionării senzațiilor, mișcărilor și a trăirilor calitative, prin punerea în aplicare a focalizării-globalizării senzațiilor și a conștiinței, ajunge la "un nivel de senzații optim"; se ajunge la un statut estezic stabil și structurat care constituie fundamentul pe care se clădesc informațiile pe care ființa umană le administrează pe parcursul întregii vieți.¹⁹ Bula primitivă reprezintă etapa de dezvoltare privilegiată de psihanaliza tulburărilor de nutriție, mai nou de terapia precoce a autismului, masajul terapeutic al copilului, etc.²⁰

Matricea fuzională. Reprezintă stadiul în care ființa umană ajunge la bună-stare, respectiv la o homeoestezie, numai în legătură cu o ființare "alta", respectiv în cazul de față prin relaționarea cu mama. Alimentația hemotrofă, fiziologică și regulată asigurată de cordonul ombilical este înlocuită de alimentația aleatorie care depinde de liberul arbitru al altei ființe umane, apoi ritmul bio-psihologic depinde de ritmul vieții de familie. Copilul abandonează un prim stadiu, primitiv, pentru a-și însuși un altul, mai complex, de aceea trebuie să existe un proces de adaptare. Matricea fuzională se realizează mai întâi între copil și părintele care îl hrănește.²¹ În același timp este vorba despre o deplasare a homeoesteziei din homeostazie pură, bio-fiziologică, spre plenitudine afectivă. Însă aceasta se realizează în prezența unui "altul" ca persoană separată, aleatorie și imprevizibilă, până când această prezență nu mai deranjează; matricea fuzională reprezintă atingerea homeoesteziei prin îmbogățirea homeostaziei cu o tensiune tandră, senzuală și partajată. Într-un anume sens, prezența altuia este deranjantă și periculoasă până când nu se ajunge la o armonizare prin iubire.²² Acest stadiu este abordat în mod privilegiat de psihanaliză, psiho-somat analiză, bonding, etc.

Dinamica de socializare. Prezența familiei crează un prim cadru social pentru copilul care descoperă o nouă structură care îl obligă să se integreze, să accepte ca să fie acceptat. Integrarea într-o ordine aprioric existentă ființării sale, constituie garanția păcii și siguranței individuale. Orice

¹⁸ Richard MEYER, *Les nouvelles professions psy*, p. 17.

¹⁹ Idem, *Freud encorps. La psycho-et socio-somat analyse et le théorème de l'humain*, p. 139.

²⁰ *Ibidem*, p. 93

²¹ Idem, *Les nouvelles professions psy*, p. 17.

²² Idem, *Freud encorps. La psycho-et socio-somat analyse et le théorème de l'humain*, p. 140.

grup social are scopul de a dăruii siguranță. De la siguranța pasivă specifică stadiului anterior se trece la un alt tip de siguranță, o protecție dinamică ca rezultat al acestui prim stadiu de socializare. La acest stadiu specific dinamicii de socializare apelează în mod privilegiat terapia sistemică, socio-somatanaliza, psihoterapiile analitice de grup.

Dinamica de socialitate. De la statutul de ființă cu existență pasivă, individul trece la stadiul de ființă "aruncată în lume" fără voia sa, însă activă și responsabilă față de acțiunea sa. Omul este om în măsura responsabilității față de actele sale: actul "uman" este conștient și responsabil, atribute care pe linia filosofiei lui Karol Wojtyła exprimată în *Osoba i czyn* – "Persoana și acțiunea" care trebuie considerate împreună. Individul se implică ca parte activă a dinamicii sociale. Societatea contemporană obligă la trecerea prin suprastructuri culturale ce impun situații diverse: școlară, profesională, familială, civică, etc.²³ Atingerea unei siguranțe active este trăită în mod personal ca o trăire de putere. Se ajunge în cele din urmă la o integrare deplină în planul social: individul învață, apoi muncește pentru a-și asigura existența și independența individuală, pentru a se ajunge în cele din urmă la întemeierea unui cuplu și unei familii. Individul trebuie să trăiască puterea de alegere, de schimbare, de a oferi siguranță propriei familii, etc. Aici ajung terapiile de tip cognitivo-comportamental, analiza adleriană, gestalt-terapie.

Matricea afectivă. Apare necesitatea constituirii unui cuplu stabil care să corespundă unor nevoi afective intime: cuplul, căsătoria, căminul, copilul. Se grefează afectivul matricei fuzionale pe socialitate, pe obligațiile pe care cultura în care individul își desfășoară activitatea. Cuplul realizează această matrice afectivă dacă, și numai dacă între parteneri se instalează o relație interpersonală profundă – iubirea.²⁴ Ar trebui și aici subliniat faptul că iubirea depășește ceea ce astăzi se înțelege prin intermediul reduționismului pozitiv; iubirea este și apoi este unică, veșnică, neschimbabilă. Chiar dacă spațiul restrâns al prezentării nu permite aprofundarea, "demonul de miază-zi" prezent și la nivelul "miezului vieții" este definit analitic drept "complexul lui Oedip de mijloc." Matricea afectivă este subiectul studiului sexoterapiei, sexo-somatanalizei, terapiilor de cuplu, etc.

Bula creativă – universul creativ. Omul ajunge la deplina maturitate nu numai atunci când și-a satisfăcut toate nevoile inferioare (concepție conformă viziunii antropologice și fenomenologice a lui Max Scheler expusă în *Die Stellung des Menschen im Kosmos*), ci atunci când atinge o altă nevoie fundamentală – creativitatea. Dacă Scheler consideră în vârful piramidei religia și transcendentul, Richard Meyer așează alături de acestea și alte "preocupări creative" cum ar fi politica, cercetarea științifică, proiecte abandonate din

²³ Idem, *Les nouvelles professions psy*, p. 17.

²⁴ Idem, *Freud encorps. La psycho-et socio-somatanalyse et le théorème de l'humain*, p. 141.

tinerețe (pictură, sculptură, etc.); dintr-o perspectivă critică putem adăuga, prin perspectiva propriilor cercetări, faptul că obiectul preocupărilor creative ale individului care ajunge la maturitate trebuie să posede pe o scară axiologică acele valori care fie că sunt cu adevărat transcendente (unice, veșnice, neschimbabile), fie că pentru individul respectiv acel "ceva" care devine obiectul preocupărilor sale îmbracă atributele transcendente. Prin "universul creativ" meyerian regăsim o similitudine cu viziunea antropologică a lui Emanuel Lévinas care consideră că a fi liber, a putea avea preocupări din sfera metafizicului, altfel spus, pentru a ajunge la plinătatea unui proiect de putere, omul se însingurează. Crizele conjugale, crizele legate de vârsta de involuție (pensionarea – retragerea din viața socială activă, denuclearizarea familiei, etc.) și mai ales apropierea morții, îl fac pe om să se simtă "singur." Pentru filosofie este vorba despre acel "a deveni ceea ce ești," pentru Jung este individualizarea, pentru somatologie este vorba despre bula creativă.²⁵

Este adevărat că în acest moment ontogenetic omul are nevoie de homeoestezie, de trăirea sentimentului de stabilitate și se observă o pasivitate relativă față de schimbările petrecute "în tinerețe", însă și aici se poate interveni în mod critic în ceea ce privește "însingurarea". Această trăire însoțește omul ajuns la maturitatea creativă, însă adevărata creație survine doar în momentul când, pe linie scheleriană, au fost actualizate/satisfăcute potențele/nevoile inferioare. Homeoestezia bulei creative înseamnă "a fi" în iubire (însoțită de putere, protecție, atașament și homeostazie relativă.) O ruptură față de ceea ce îl conduce pe om spre universul creativ, ar însemna un regres la un stadiu inferior; de exemplu, în spiritualitatea creștinismului oriental, "părintele spiritual" chemat să fie un terapeut al sufletelor – al "psihè-ului," trebuie să fi ajuns la deplinătate fie că este căsătorit – situație când a trecut prin toate stadiile de viață, le-a trăit și a ajuns la o deplină maturitate care îl integrează în realitatea înconjurătoare – fie că este călugăr – situație când ajunge la același rezultat ca mai înainte, însă prin sublimarea nevoilor inferioare și canalizarea întregii energii spre valorile superioare pe scară axiologică, cărora își dedică viața. În practica psihoterapiei este valabilă aceeași lege: nu poate fi un adevărat terapeut cel ce nu a ajuns la "maturitate," care nu a reușit să ajungă la stadiul creativ, care are o viață plină de eșecuri, conflicte, labilitate situațională, care este "singur" pentru că nu este capabil de relaționare din "iubire" cu un "altul" – situație frecventă în epoca contemporană; în acest caz falsul terapeut proiectează falsele raționalizări personale asupra pacientului...

În concluzie, omul ca unitate ontologică, dualitate dialectică, aflat în trei situații de viață din perspectiva topicii de poziție, trece prin șase stadii ontogenetice, stadii care corespund unor stadii de echilibru structural: homeoestezie, fuziune și atașament, protecție, putere, iubire, creativitate.

²⁵ Idem, *Les nouvelles professions psy*, p. 18.

Acest om este subiectul somatoterapiei și somato-psiho-terapiei, ca un cadru de clasificare a tuturor intervențiilor asupra corpului real în timpul psihoterapiei și a socioterapiei (terapiei de grup).

Spiritualul ca funcție specifică

Mult timp psihologia și psihiatria, având ca obiect de studiu "sufletul" – psihè-ul spiritual și nu material în sens direct, au rejectat spiritualul pe fondul tendințelor scepticismului față de cunoașterea unei realități superioare, a pragmatismului și utilitarismului impus mai întâi de pozitivism, apoi de către societatea de consum. Fie că religia a fost considerată un "opium al omenirii" de către Marx, sau "o nevroză colectivă" de către Freud, încercările de suprimare a religiei oficiale și tradiționale prin nefericitele experiențe ale secolului XX demonstrează faptul că religiozitatea, mai întâi, apoi religia fac parte din existența umană; omul este cu adevărat *homo religiosus*. Postmodernismul se caracterizează prin exaltarea subiectivismului, prin rejectia moștenirii culturale proprii, deci și a religiei tradiționale, fapt care conduce pe plan social la îndepărtarea față de Biserică ca instituție și căutarea satisfacerii religiozității acolo unde individul își regăsește așteptările personale și subiective. Însă trebuie subliniat faptul că această tendință a contemporaneității are efecte negative previzibile atât pentru occident cât și pentru orientul proaspăt eliberat de sub totalitarismul comunist, tendințele acestea manifestându-se practic pentru toate religiile lumii pe fondul intercomunicabilității valorilor culturale: locul lui Dumnezeu este luat de "ceva" care împrumută atributele Transcendentului – unic, veșnic, neschimbabil, sau Binele, Adevărul, Frumosul căruia merită să-ți subordonezi întreaga viață. Postmodernismul coexistă în toate culturile indiferent de nivelul de dezvoltare, fapt pentru care denumirea de "cultură a societății postindustriale" dată de unii autori nu corespunde realității, chiar dacă geneza postmodernismului trebuie căutată în sânul societății postindustriale; pe fondul accelerării istoriei valorile culturale circulă mult mai repede decât reușește fundamentul economic să se schimbe. Prin rejectia propriilor valori culturale în cele din urmă, omul se dezrădăcinează, plutind în derivă printre fantasmеle pluralismului conceptual care coexistă în lumea celor care încă se mai află în căutarea răspunsului la întrebările existențiale; de aici: anxietate, depresie, tulburări de adaptare, etc.

Istoria personală a lui Richard Meyer²⁶ este importantă pentru înțelegerea reală a afirmațiilor despre spiritual. Creatorul somatologiei mărturisește că provine dintr-o familie catolică practicantă, la vârsta de treisprezece ani "a avut" vocația care l-a făcut să se înscrie la paisprezece ani într-un "seminar mic" – echivalentul seminarului liceal. La sfârșitul studiilor intră

²⁶ Idem, *Freud encorps. La psycho-et socio-somatanalyse et le théorème de l'humain.*, p. 150.

în noviciat, la sfârșitul căruia pentru trei ani își continuă activitatea într-un convent în calitate de "frate" cu voturi simple.²⁷ Serviciul militar îi schimbă cursul vieții, după care, în pofida începerii studiilor umaniste, urmează medicina și apoi specializarea în psihiatrie. Încercarea de definire a spiritualului, transpersonalului, transcendentului și a termenului somatologic *transfuncțional*, nu apelează la terminologia experienței personale, ci urmărește demersul metodologic adoptat, împrumutând uneori termeni din alte religii decât din creștinism.

Pentru Richard Meyer spiritualul se prezintă ca o funcție specifică, având un conținut particular: obiectul transcendent, un cadru structurant: dogme-Biserică-ritual, precum și o dezvoltare ontogenetică pe parcursul a șase etape de viață.²⁸ echivalentul a ceea ce noi am numit "religiozitatea vârstelor."

Spiritualul este definit ca o funcție specifică. Universalitatea fenomenului religios demonstrează acest lucru, la care se poate adăuga experiența practică; Meyer observă faptul că nedezvoltarea funcțiilor spirituale provoacă tulburări, uneori din domeniul patologiei, precum anumite forme de psihoze maniaco-depresive.²⁹

"Trezirea spirituală", cum este numită de Meyer, apare ca o necesitate de focalizare asupra funcțiilor psiho-asociative prin trei procese:³⁰ imaginarul (care integrează imaginația, vizualul – icoanele și alte reprezentări, auditivul – muzica sacră, olfactivul – tămâia, atingerea și gustul), intuitivul (analogiile simbolismului) și în cele din urmă memoria (cu amintiri și fantasme atribuite de individ spiritualului).

În raport cu cele șase funcții definite, Meyer situează componentele structuro-funcționale ale "trezirii spirituale" sau al dinamismului spiritual și anume, spiritualul, religiosul, misticul, biserica – cadrul social, ritualul.

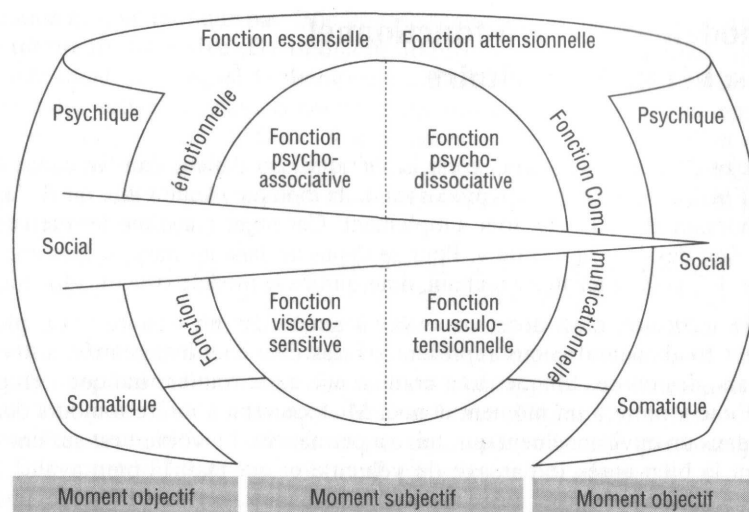
²⁷ Această situație corespunde pregătirii specifice ordinelor și congregațiilor religioase, care după inițierea prin noviciat, prescrie membrilor o perioadă de probă când se depun "voturile simple" sau "temporare" referitoare la trăirea sfaturilor evanghelice (ascultare, sărăcie și castitate), voturi care se reînnoiesc de regulă după un an (dacă prevederile constituțiilor proprii Instituției nu prevăd altfel). Abia după mai multe reînnoiri a voturilor simple călugărul devine membru cu drepturi depline al Instituției de viață consacrată respective, prin depunerea "voturilor perpetue", "pe viață"; nereînnoirea voturilor simple este posibilă, situație când călugărul "revine" la statutul precedent intrării în Ordin. Chiar dacă această situație din urmă este canonică, în practică prejudecățile omenești aduc de cele mai multe ori prejudicii celui care apelează în fond la drepturile sale prevăzute în canoane. Această subliniere, la care se pot adăuga și alte afirmații autobiografice, este necesară pentru abordarea cu adevărat critică a conceptelor enunțate de creatorul somatologiei.

²⁸ Idem, în *La dimension spirituelle en psychothérapie. Corps et Transpersonnel*, Editions Somatothérapies, Strasbourg, 1997, p. 89.

²⁹ *Ibidem*, p. 92

³⁰ *Ibidem*, p. 93 sq.

O NOUĂ TEORIE ASUPRA UMANULUI - SOMATOLOGIA



Dinamica existențială, trăirea subiectivă și cadrul său obiectiv

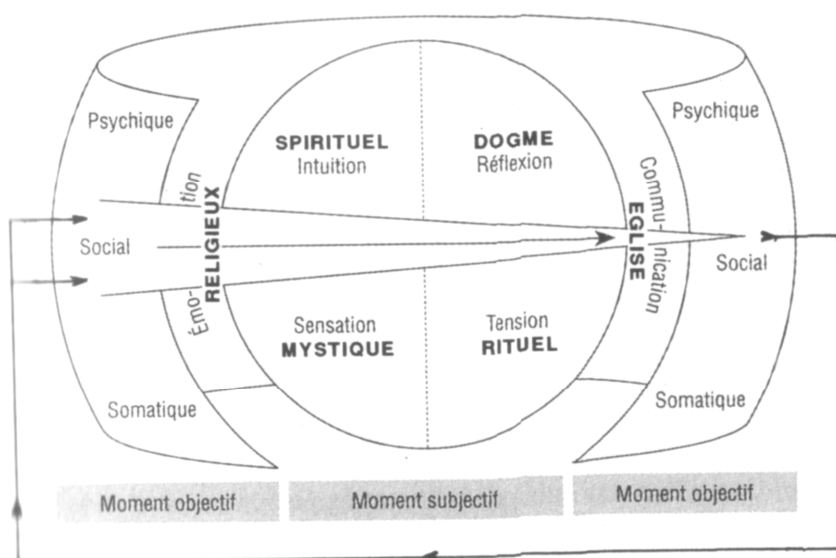
Dimensiunea transcendentă, mereu prezentă în existența omului chiar dacă rămâne uneori doar la nivel potențial, conține șase aspecte care pot fi diferențiate în funcție de mai multe criterii:³¹

Modul trăirii	"Essensiel"	"Attentionnel"
Locul de impact		
Psihic	Spiritualul	Dogma
Relațional	Religiosul	Biserica
Corporal	Misticul	Ritual

Această clasificare corespunde modului în care se realizează trăirea "spiritualului", influențată de preponderența care i se acordă pe parcursul ontogenezei. Celor trei aspecte ale evenimentului care constituie partea dinspre "essensiel": spiritualul, religiosul și misticul, le corespund trei aspecte structurante ale "attentionnel-ului": dogmele, biserica – cadrul social organizat și ritualul; Richard Meyer subliniază faptul că trăirea transcendentă include întotdeauna cele șase aspecte evocate în proporții care variază în funcție de maturare și, am putea spune, în funcție de maturizare (trecerea de la un stadiu inferior la unul superior și ajungerea la echilibrul structural aferent în toate planurile existenței umane).

³¹ Richard MEYER, *Freud encorps. La psycho-et socio-somatanalyse et le théorème de l'humain*, p. 152.

Socio-somatanaliza (sau de grup) își propune să realizeze statutul locurilor dimensiunii transcendente pentru pcientul respectiv, făcându-se bilanțul normalului și patologicului în timpul anamnezei realizate ca un schimb verbal inițial și abordarea problematicii unei moșteniri familiare și/sau sociale a religiosului și acceptarea sau rejecția acestei tradiții. Rejecția terapeutului și/sau a grupului, deci a figurilor autoritare, dă bănuiala unui raport dificil față de cadrul religios tradițional și acceptarea lui.³²



Trăirea transcendentă

Spiritualitatea poate fi abordată și din perspectiva topicii dezvoltării, creativitatea spirituală "hrăindu-se" din cele cinci etape precedente:³³

- *Homeoestezia*: răspunsul la întrebările vieții, despre moarte, despre Univers, despre Dumnezeu, altfel spus răspunsul la întrebările existențiale. Doar așa se poate ajunge la trăirea fundamentală, la un echilibru spiritual, pentru a se ajunge la pace, serenitate sau înțelepciune, echilibru corespondent prin analogie bulei primitive.
- *Fuziunea*: capacitatea de deschidere totală față de Dumnezeu/ Transcendentalul, asemenea copilului aflat în brațele mamei sale.

³² *Ibidem*

³³ *Ibidem*, p. 169

- *Protecția*: devine rezultatul reunirii și apartenenței la o comunitate care împărtășește aceleași idealuri și aduc o protecție în fața riscurilor pe care le implică practica individuală; putem observa faptul că totodată comunitatea devine treptat și garanția "normalității" față de manifestarea religiozității.
- *Puterea*: se manifestă în interiorul comunității în interiorul căreia individul începe să se manifeste activ, să atingă "trăirea" securității active față de securitatea pasivă a stadiului precedent.
- *Iubirea*: individul capabil de iubire ajunge la desăvârșire iubind. În practică ar trebui ținut cont și de faptul că iubirea este definită în sens fenomenologic ca "dăruire" și "împărtășire", fiind o relație care din punct de vedere metafizic există, ființează, sau nu. Acest ultim aspect trebuie subliniat pentru a îndrepta deviațiile care se manifestă în cadrul culturii contemporane pe fondul consumpționismului.

Dumnezeu este transcendent, de aceea orice afirmație pe care o facem despre realitatea supremă va fi doar o analogie care apelează la categoriile imanenței pe care le experimentăm în istorie. Trăirea transcendentă este în același timp transconștientă. Sfera religiozității caracterizează omul indiferent de apartenența la o cultură și spiritualitate anume, fapt pentru care trans-somatologia poate fi aplicată indiferent de "conținutul" spiritualității.³⁴

Concluzii

Somatologia este modelul teoretic clădit pe baza experienței clinice a psiho-, socio- și somato-terapiei. Asemenea psihanalizei freudiene, somatologia propune o teorie asupra umanului care trebuie luată în considerare printre modelele antropologiei filosofice contemporane. Dorindu-se o viziune holantropică regăsim omul atât în perspectiva ontică și ontologică a fenomenologiei existențiale, cât și influențele gândirii freudiene și lacaniene, la care se adaugă influențele structuralismului și ale antropologiei filosofice contemporane: *homo religiosus* a lui Mircea Eliade sau viziunea complexă a lui Georges Dumézil. În analiza lui Richard Meyer, transcendentul se actualizează prin intermediul "trezirii spirituale," eveniment care se petrece relativ târziu în bula creatoare, apoi funcția transcendentă satisface nevoia de răspuns la întrebările existențiale, manifestându-se și la nivel comunitar; în fine, partea mistică apare ca rezultat al interacțiunii dintre transcendent și infrastructura corporală, carnală.

Practica somatoterapeutică reunește mai multe metode terapeutice care se dovedesc deosebit de eficiente. În ceea ce privește somatologia și teoria asupra umanului, antropologia contemporană are misiunea de a o lua în considerare, de a analiza în mod critic și de a surprinde toate implicațiile pe

³⁴ *Ibidem*, p. 170

ALEXANDRU BUZALIC, ANCA BUZALIC

care un astfel de model structuro-funcțional le poate avea asupra înțelegerii ființei umane în unitatea și complexitatea structuro-funcțională proprie. Abordarea spiritualului permite în același timp noi deschideri spre domeniul filosofiei și teologiei transcendente, oferind o bază de pornire în descifrarea misterului uman și a rostului existenței umane în univers.

ASPECTE ALE FILOSOFIEI CULTURII ȘI FILOSOFIEI SOCIALE ÎN CONCEPȚIA LUI CONSTANTIN MICU

IONUȚ ISAC

ABSTRACT. *The aspects of cultural philosophy and social philosophy in the conception of Constantin Micu.* C. Micu has written some interesting philosophical works focused on the issues of culture-civilisation relationship. Being influenced by the German contemporary philosophy, Micu argued, however, against the idea that there could be an opposition or a "split" between culture and civilisation (as Gobineau, Spengler and A. Weber were thinking). Every civilisation begins and develops itself in a certain cultural *milieu*.

The key of this symbiotic mixture is *the society*, seen as the outcome of an originary human consciousness of solitude/loneliness in a foreign and (natural) hostile world. Society is also the bridge between culture and civilisation, the result of the highest values of the mankind. As a matter of civilisation, the state must respect and preserve these values, otherwise society could find itself in danger of collapsing because of political dictatorship. Such a manner of thinking recommends us Micu as a scholar of Kant's moral philosophy. Furthermore, he has shown an astonishing anticipation (in 1944 - 1945) of the next decades of communist totalitarianism.

Cercetarea lucrărilor reprezentative ale gânditorului român Constantin Micu dezvăluie faptul că el și-a elaborat ideile de filosofie socială în strâns contact și dialog polemic cu concepții de răsărit pe plan internațional în perioada interbelică. Foarte bun cunoscător al istoriei filosofiei și filosofiei contemporane universale (cu deosebire cea germană, care l-a influențat vizibil), Micu a încercat conturarea unor interpretări și soluții personale la probleme filosofice considerate uneori închise la vremea sa, nelăsându-se impresionat de aerul "la modă" al teoriilor ce sugerau o atare "închidere".

Ocazia potrivită a expunerilor argumentelor, respectiv a concepției proprii, i se oferă lui Micu odată cu polemica pe marginea abundenței literaturii străine și autohtone în domeniile morfologiei și filosofiei culturii, filosofiei stilului și valorilor, în mod particular privind relația cultură-civilizație. Rezultatele cele mai importante, condensate în lucrările diferiților autori, sunt socotite de Micu a fi *postulatul necontinuității istorice a culturilor și principiul determinării creațiilor culturale de către factori stilistici, originari, apriorici*. "Aceste descoperiri capitale, care pun într-o lumină nouă și aplică într-un spirit nou teza kantiană a

apriorismului, care reactualizează metoda goetheană a fenomenului original, făcându-i posibile aplicațiuni nebănuite în domeniul total al științelor, aplicațiuni ce pot duce la reconstituirea și înțelegerea unor întregi epoci ale trecutului uman, nu pot fi îndeajuns de prețuite".¹

Autorul român nu acceptă, însă, conceperea *culturii* în opoziție (istorică sau organică) cu *civilizația* (așa cum preconizau, de pildă, Gobineau, Spengler, A. Weber ș.a.). Afirmăția că civilizația substituie la un moment dat cultura are la bază presuposiția că omul - ființă prin excelență creatoare de cultură - încetează să mai existe, atât ca individ cât și ca specie. Or, "A admite că omul ar mai putea întreține o civilizație fără cultură, înseamnă a admite că el ar mai putea crea ceva pierzându-și sufletul. Civilizația are o pecete culturală sau nu e nimic. Prin faptul că omul e creator de cultură (și e creator prin structura sa, prin felul său de a fi) se întâmplă ca, oriunde el dă naștere unei civilizații, o face să se desfășoare în cadrul unui anumit stil cultural. Nicăieri nu s-a văzut o civilizație supraviețuind culturii. Civilizația este consubstanțială culturii, pentru că omul e consubstanțial spiritului..."²

Apoi, în legătură cu ideea că civilizația ar fi doar o potențare a funcțiilor animalice din om, o simplă unealtă tehnică, se ridică următoarea obiecție: faptele de civilizație înseși indică treapta de spiritualitate a creatorilor lor, sunt o măsură a nivelului culturii spirituale la scară socială. "...numeroase observații ne îndreptățesc să credem că faptele de civilizație nu sunt transmisibile decât acolo unde faptele de cultură înseși pot fi transmise (adică între popoare cu un nivel spiritual la fel de ridicat)".³ De exemplu, formele de organizare socială politico-statală (ca fapte de civilizație) sunt proprii unui anumit popor sau unei anumite națiuni. În *forma* lor, ele pot fi preluate, se pretează la împrumuturi; mult mai anevoioasă și improbabilă este preluarea *substanței* (sau a *fondului* lor), tocmai datorită faptului că sunt expresia unui anumit climat sufletesc, a unui substrat etnic, a unor anumite atitudini culturale în fața lumii și vieții. Micu readuce, indirect, în discuție teza de sorginte junimist-maioreșciană a *relației formă-fond* (chiar dacă într-o terminologie nouă și un mod mai nuanțat), reiterând-o în calitate de criteriu al analizei relației cultură-civilizație. Desigur, *mimetism*, imitare mecanică poate exista și în cazul culturii, dar la nivelul civilizației se omite uneori că faptele sau elementele acesteia reflectă "adâncimi spirituale" peste care nu se poate trece cu ușurință. Tentația denunțată de Micu este următoarea: a se atribui exclusiv fenomenelor culturale (cu precădere celor din sfera culturii spirituale) calitatea relevării *specificului*, a *unicității* creațiilor ființei umane; faptele de civilizație, nefiind decât universal repetabile și transmisibile, nu se bucură de o semnificație deosebită pentru istoria geniului uman. Dar, dacă se procedează astfel, se

¹ Vezi C. Micu, *Existență și adevăr*, București (1945), Editura Bucovina, I.E.Torouțiu, p. 60

² *Ibidem*, p.65

³ *Ibidem*, p. 67

eludează nu numai specificul omului ca *individ*, ci și al *colectivității umane*. "Acei care reduc sensul faptelor de civilizație la rolul de simplă unealtă tehnică, de mijloc de acomodare în vederea imediatului, a confortului și utilului, într-un cuvânt acei care atribuie civilizației o exclusivă finalitate pragmatică, ar trebui să ia cunoștință de noile rezultate ale sociologiei și să mediteze asupra faptului că pentru sociologi *realitatea socială, luată în ansamblul său, are o semnificație spirituală, care vine de acolo că societatea e spirit obiectivat, puntea de legătură a valorilor culturii și civilizației, azvârlită între om și spirit* (subl. ns.)".⁴

Civilizația are o *semnificație ideală*, deoarece omul întruchipează în ea valorile spirituale ale culturii, chiar în cazul unor modeste obiecte materiale. El intenționează să pătrundă prin spirit materia rebelă - activitate definitorie și revelatoare pentru sine și semenii (societate) -, căci "...tocmai în această dificultate stă sensul efortului uman și întreaga sa civilizație trebuie înțeleasă în acest fel ca o îndelungată și neistovită aspirație a omului de a stăpâni materia și a o face aptă să cuprindă un sens spiritual".⁵

Lămurirea semnificației ideale a civilizației creează premisele clarificării conceptului de *societate*. C. Micu atrage atenția asupra posibilei confuzii între *social* și *colectiv* - capcană în care au căzut nu puțini gânditori, interpretându-l eronat pe Aristotel. "În realitate, *socialul* nu e numai decât echivalent cu *colectivul* și a trăi în societate nu înseamnă cu necesitate o anulare a individualității, o scufundare anonimă în mulțime. Oamenii nu trăiesc în societate în felul în care stau oile într-o turmă. Societatea nu e un produs al strângerii împreună a oamenilor, ci un *ansamblu de înțeleșuri*. Societatea e *sens*, iar nu simplă conviețuire (subl. ns.)".⁶ Cum se poate vedea, este vorba chiar de *idealitatea* culturii și civilizației – elementele-pereche care conferă societății umane *înțeleșurile* și *sensul, raționalitatea* funcționării ca sistem. "Starea de turmă, de mulțime, e radical străină omului și ea se produce în perioadele de decadentă socială, atunci când omul își pierde încrederea în eminenta și unicitatea persoanei lui, iar nu în stările sociale normale, când omul își dă măsura exactă a geniului lui creator. Gândirea, rațiunea, care e unicul mobil de acțiune al omului în societate, nu e un fenomen colectiv, ci individual... Gândirea nu e creatoare de efecte sociale superioare decât în singurătate".⁷

Deși respinge literal concepția durkheimiană despre societate (aceasta nu apare, așa cum teoretiza sociologul francez, ca rezultat al interacțiunii colective a indivizilor umani), Micu reiterează cuplul *normal - patologic* în clasificarea fenomenelor sociale.

⁴ *Ibidem*, p.69

⁵ *Ibidem*, p. 70

⁶ *Ibidem*, p. 51

⁷ *Ibidem*, p. 52

Ce este, însă, societatea? Ea este produsul spiritual al conștiinței de sine a omului, *o conștiință a singurătății*, a rătăcirii într-o lume străină - idee de sorginte heideggeriană. Această conștiință a singurătății diferențiază individualitatea de colectivitate, face posibilă cultura și civilizația prin detașarea spiritualului de natural. "*Omul chiar singur este social și este social numai pentru că are conștiința singurătății sale*. Societatea nu e rezultatul unei nevoi biologice de conviețuire a indivizilor, ci este produsul spiritual al conștiinței de sine a omului, care e în primul rând o conștiință a abandonării lui în lume, a sentimentului lui primordial de pierdere, de rătăcire într-o lume care-i străină. *Manifestare dinamică a singurătății omului în lume* (subl. ns.), iată ce este societatea umană...Omul este social pentru că nu poate fi "natural", pentru că este un însingurat în mijlocul naturii...Fără conștiința singurătății, demnitatea umană nu este posibilă și, prin aceasta, însăși cultura umană, care este expresia distanțării, a separării omului față de natură. Cultura este echivalentul obiectiv al sentimentului de însingurare al omului. Ea atinge culmi cu atât mai înalte cu cât conștiința singurătății în lume a omului este mai puternică".⁸

C. Micu consideră că, în mod eronat, *individul (individualul)* este separat și opus *societalului*; de fapt, opoziția reală există și se manifestă între *societate și natură*. Dacă fenomenele naturii se explică prin *cauze*, fenomenele sau manifestările conștiinței – prin *scopuri*. Or, în natură nu întâlnim decât cauze, drept care s-ar putea afirma că societatea umană are un caracter "anti-natural" (omul nu găsește nici o asemănare sau înrudire cu natura, care îi apare ca străină și opusă, ostilă). Activitatea socială a omului urmărește *scopuri*. "Singurătatea nu înseamnă astfel *ceea ce separă omul de om*, ci *ceea ce separă omul de ceea ce nu e uman în el* (subl. ns.), ceea ce înseamnă de natura corporală sau fizică. Singurătatea e factorul determinant al sociabilității umane, în sensul că ea este experiența primordială a forței spirituale a omului de a se singulariza, de a se autonomiza de sub tutela lumii materiale a naturii, experiență care fundamentează posibilitatea societății ca realizatoare de valori culturale".⁹

Absența acestei conștiințe a singurătății se constată la societățile primitive ca fenomen firesc, în condițiile unei distanțări precare, superficiale, față de natură. Aici individul se raportează la natură printr-o identificare mitico-magică cu ea. (Micu se lasă puternic influențat de unele teorii culturologice și antropologice de circulație în epocă, vorbind despre "inferioritatea culturală" a primitivilor). Mult mai interesant, însă, bazându-se nu numai pe deducții teoretice ci și pe experiența istorică a omenirii primelor decenii ale secolului XX, el afirmă că, oricând colectivitatea predomină, iar conștiința individualității și singurătății dispare, societatea tinde să se reducă la o stare gregară, pe măsura invaziei *instinctualului, biologicului, utilului*, în fond a *iraționalului* -

⁸ *Ibidem*, p. 56-57

⁹ *Ibidem*, p. 58

evident *anormală* (sau *patologică*) pentru societatea modernă. (Regimurile totalitare au ilustrat cu prisosință adevărul dureros al acestor considerații filosofice). Anularea singurătății ca sentiment și conștiință primordială este foarte periculoasă, pentru că, în ultimă analiză, dezumanizează omul, iar societatea decade în mod necesar, din cauza celor 2 factori cu acțiune concomitentă și interconționată: *factorul colectiv* și *factorul natural*.

Sub influența monismului spiritualist de factură neo-hegeliană, Micu face anumite considerații privitoare la *popor* și *națiune*, la raportul dintre aceste forme sau stadii de constituire a comunităților umane. Astfel, poporul este simpla comunitate de limbă, teritoriu, religie și istorie, căreia îi lipsește *conștiința de sine* (conștiința misiunii de îndeplinit în istoria umanității). Națiunea reprezintă comunitatea socială dotată cu această conștiință a rostului în lume. Poporul suferă istoria în mod pasiv (ea se face "deasupra" lui), are o *existență în sine*, în timp ce națiunea își făurește singură istoria, are o *existență pentru sine*.

De asemenea, există un *destin istoric*. Unele popoare rămân la "hazardul orb al momentului", nefiind în stare să se ridice la descifrarea, înțelegerea și transpunerea în practică a acestui destin; numai cele apte să își înțeleagă destinul și să "conlucreze conștient" cu el în vederea împlinirii menirii proprii ajung să se ridice pe treapta națiunii. Cunoscându-și destinul, poporul devine liber, se deschide spre *creația culturală*: "...libertatea stă în faptul că, având o conștiință adevărată despre ființa sa, poporul acela se manifestă ca o ființă care știe ce vrea și care, mai ales, știe *cum* să vrea...având o idee clară despre însușirile cu care au fost înzestrate, națiunile participă în mod *conștient* la desfășurarea destinului lor, comportându-se în acest fel ca niște ființe care știu ce și cum să vrea, ceea ce înseamnă ca niște ființe libere. Din acel moment, națiunea respectivă poate deveni o națiune creatoare de cultură".¹⁰

Poporul devenit națiune și-a ales mijloacele care exprimă cel mai bine ființa sa etnică și structura sa spirituală, un maximum de libertate și perfecțiune. Demn de remarcat este că nu orice popor reușește să se realizeze într-o formă spirituală *proprie, organică*, izvorâtă din structura sa intimă sau fondul său sufletesc. Dacă nu va reuși acest lucru, poporul va dispărea în timp, fiind lipsit de *identitatea* sa ireductibilă. "...o cultură moare atunci când poporul care o produce își pierde voința sa culturală, voința sa de creație...posibilitatea de a dezvolta o cultură originală, o cultură puternică și durabilă, o au numai popoarele care sunt pătrunse de un mesianism cultural, de o voință de realizare pe planul culturii. Când această voință de manifestare pe planul spiritului scade, poporul acela...devine repede sclavul altor popoare... Realizarea pe planul culturii e deci o obligație pentru un popor, o condiție de viață, un imperativ vital. Un popor atâta poate și atâta prețuiește câtă energie desfășoară și câte sacrificii face pentru a se realiza pe planul culturii".¹¹

¹⁰ *Ibidem*, p.76, 77

¹¹ *Ibidem*, p. 78

Ca operă și fapt de civilizație, statul își îndeplinește menirea de conducător al societății numai dacă respectă esența veritabilă a acesteia, întemeindu-se pe *principii moral-spirituale solide*. "Adevărul este că în societățile omenești, dată fiind natura rațională și spirituală a omului, autoritatea nu trebuie să se bazeze pe forța fizică, ci pe autoritatea morală a unui *principiu spiritual*, a unei *idei*, a unei *credințe*, a unui *ansamblu de aspirații și de opinii*, recunoscute și împărtășite de membrii comunității sociale respective. Adevărata putere a statului trebuie să fie *puterea principiului spiritual* care însuflețește conștiința fiecărui membru social în parte. În conștiința oamenilor se găsește locul pe care se înalță adevărata putere. Tot aici se află mormântul în care se scufundă pseudoputerile" (subl. ns.).¹² Respectând asemenea principii ideale, statul se situează la antipodul moștenirii machiaveliene ("scopul scuză mijloacele"), îndeplinind imperativul filosofiei morale kantiene ("a concepe omul întotdeauna ca scop și niciodată ca mijloc").

Contradicția dintre *statul ideal* și *statul real (concret-istoric)* îl preocupă pe C. Micu prin prisma analizei fenomenului "statocratismului". "Ce este statocratismul? Este starea de dominare a statului asupra societății, când întreaga activitate socială este reglementată și subordonată activității statului, care se abate astfel de la adevărata lui funcțiune administrativ-politică, însușindu-și o falsă funcțiune economică, morală și culturală, devenind cu timpul unicul sau cel mai mare posesor al mijloacelor de producție, unicul sau cel mai autorizat organ de moralizare socială, unicul sau cel mai influent îndrumător al activității culturale...".¹³ Geneza acestei anomalii se situează la momentul revoluției franceze din 1789, care a pus exagerat accentul pe puterea statală, însă fenomenul statocratismului s-a agravat de atunci din ce în ce mai mult, fiindcă tentația revoluției cu scopul acaparării puterii de stat și folosirii ei discreționare a crescut progresiv. Dialectica stat-revoluție-stat... s-a amplificat negativ deoarece, de fiecare dată (1848, 1871 - Comuna din Paris, 1917) zguduiriile sociale au fost tot mai puternice, în dorința claselor revoluționare - iluzorie, se pare - de a instaura un nou regim politic, o nouă ordine socială, de fiecare dată "mai bună" și "mai dreaptă". "*Cu fiecare nouă revoluție din Europa, de la 1789 încoace, puterea statului a ieșit sporită, pentru simplul motiv că aceste revoluții, necorespunzând unor necesități economice de schimbare în adâncime a societății derivau din dorința egoistă a unor categorii sociale sau a unor grupe de nemulțumiți de a acapara puterea politică a statului*".¹⁴

Chiar dacă Micu privilegiază cauzele sau factorii subiectivi ai revoluției sociale, estompând factorii obiectivi, critica sa este întemeiată pe realitatea istorică. E un fapt recunoscut astăzi că spiritul raționalist al Revoluției franceze

¹² *Ibidem*, p. 84-85

¹³ *Ibidem*, p. 81, 83

¹⁴ *Ibidem*, p. 83

a avut numeroase consecințe funeste (inclusiv executarea unor revoluționari pe motivul trădării aceluiași ideal intransigent înțeles și aplicat fanatic în focul evenimentelor); el prezintă similitudini frapante cu revoluția socialistă/comunistă în diversele sale variante, începând cu cea bolșevică din 1917.

Reluând implicit ideea *istoriei ca repetiție* sau *revenire a stărilor de lucruri anterioare*, Micu acuză latura distructivă a revoluțiilor sociale care, sub pretextul necesității înlăturării unor elemente ale ordinii vechi, întârzie progresul autentic. Revoluțiile moderne nu țin cont de complexitatea civilizației umane și, evident, de esența spirituală a omului și societății, sfârșind întotdeauna în *restaurații*. "Fiind o epocă revoluționară, epoca noastră este prin excelență o epocă antiprogresistă. Revoluțiile nu fac decât să întârzie progresul, căci elementul lor predominant fiind elementul negativ al distrugerii, obligă omenirea de a repeta încă o dată drumul pe care l-a parcurs, la sfârșitul unui proces revoluționar constatându-se că nu s-a mers nici cu un pas mai departe dincolo de punctul de plecare, aceleași probleme revenind iar, sub o formă și mai agravată. Orice revoluție parcurge întotdeauna un cerc vicios: ea izbucnește mai întâi sub o formă modestă și aparent inofensivă, trece apoi la extreme, pentru a se încheia cu o *tendință de restaurație ... Pentru ca progresul să aibă loc e nevoie ca întreg trecutul să fie prezent*. Numai în felul acesta, încorporând în organismul victorios al viitorului întregul trecut, facem ca experiența actuală, îmbogățită prin aceeași trecută, să facă posibilă întrevederea unor înfăptuiri cu adevărat noi".¹⁵

Este condamnată, totuși, chiar ideea de revoluție? Filosoful român o pune pe seama ignoranței mistificatoare a liderilor revoluționari (ceea ce este insuficient). Scoaterea din discuție a factorilor *material-obiectivi* ai societății - cauze de netăgăduit ale revoluțiilor moderne - lasă analiza lui Micu întreruptă într-un punct esențial. Oricum, însă, incriminarea fără drept de apel pe care el o face "statocratismului" (în fapt, oricărei forme de totalitarism politic) în anii 1944-1945, este nu numai rezultatul examenului convulsiilor modernității europene până la momentul respectiv, ci și o anticipare impresionantă a celor 5 decenii de regim totalitar comunist, care avea, de altfel, să întrecă cu mult la acest capitol experiența și imaginația generației filosofice interbelice.

¹⁵ *Ibidem*, p. 87-88

CUVÂNT DESPRE LOGICA DISPUTEI¹

GIZELA HORVATH

SUMMARY. A Few Words about the Logic of Debate. Two problems related to communicational situation of debate are treated in this paper. On the one hand those arguments are reviewed that question the role of any debate, followed by the refutation of these arguments. On the other hand, logic's "imperfect" functioning is shown in ordinary's debates, using as starting point several types of arguments: casual, by signs, analogy, examples.

The author draws the conclusion that in spite of the theoretical and methodological difficulties, debate is the proper optimal way of handling a situation where partners find themselves in opposition or in conflict.

Trăim din cuvinte. Din ce în ce mai mulți. Mai demult doar preotul și învățătorul trăiau din cuvinte, azi piața este inundată de mulțimea vânzătorilor de cuvinte. Profesori, ziarști, politicieni, juriști, agenți de reclamă, comercianți, poeți, textieri, mistici, metafizici și profeți ai gândirii pozitive – toți, toți trăim din cuvinte.

Descoperirea tiparului a condus, timp de câteva secole, la atotputernicia cuvântului scris. Secolele XVII – XIX sunt secolele corespondenței, a memoarelor, a studiilor științifice, a calendarelor populare, a scrierilor politice și a manifestelor. Suntem tentați să credem că doar textul scris este purtător de cultură, că are unele proprietăți (claritate, pretențiozitate, verificabilitate etc.), prin care în ce privește creația culturală și transmiterea culturii în mod legitim pune în umbră cuvântul rostit.

Se pare totuși că avantajul cultural al cuvântului scris este determinat tehnic. Nu este vorba de proprietăți intrinseci, mai degrabă de aspectul tehnic al păstrării și al transmiterii textului. Telefonul a rezolvat problema transmiterii cuvântului oral, radioul, televiziunea, tehnica video au rezolvat și problema fixării, a păstrării. Nu e sigur că în fiecare dimineață citim ziarul, dar e aproape sigur că ascultăm radioul în timpul micului dejun sau în timp ce mergem cu mașina spre locul de muncă. Seara, stând în fața televizorului, ne inundă pe mai multe canale potopul cuvântului rostit. Politicienii rostesc discursuri, își

¹ Această scriere are două părți. Prima se referă nu tocmai la logică, a doua se referă nu tocmai la dispută. Împreună însă pun în lumină aspectele problematice de natură logică și alogică ale disputei, și arată de ce trebuie, în ciuda acestor impedimente, să sprijinim disputa, ca o formă importantă a interacțiunii sociale.

exprimă poziția, poartă discuții la masa rotundă. Rudele nu ne mai trimit scrisori, ci pelicule video. Îndrăgostiții aflați departe unul de celălalt își imprimă declarația de dragoste pe casetă audio. Poșta electronică și SMS-ul poartă mai degrabă semnele stilistice ale cuvântului rostit: comunicare scurtă, la obiect, de multe ori eliptică. Funcția „reply” de asemenea modelează dialogul viu. Chat-ul pe internet este prima oportunitate tehnică prin care oameni aflați la distanță pot prin intermediul textului scris să poarte o conversație „pe viu”, în care partenerului i se poate răspunde instantaneu, răspunsul se naște sub ochii noștri, practic îl putem întrerupe pe celălalt, putem cere imediat precizări. Dintre particularitățile cuvântului rostit lipsesc doar mimica și tonul vocii (deși cei mai versați în chat pot adăuga textului mici grimase expresive).

SENSUL DISPUTEI

1. Aspecte problematice

Disputa este la origine o specie a cuvântului rostit. Am putea risca afirmația că disputa este specia excepțională a cuvântului rostit. Porunca, simpla comunicare, povestirea unor impresii – toate acestea sunt acte de vorbire unilaterale. Vorbirea devine problema comună a doi oameni în cazul jocului prin întrebări și răspunsuri și în cazul disputei. În aceste tipuri de comunicare rolurile de participant activ/pasiv se împart egal. Dialogul cuprinde deopotrivă disputa și jocul întrebare/răspuns.

În înțelesul ei cotidian, disputa are o conotație negativă. Dacă două persoane discută în contradictoriu, asta înseamnă că cel puțin într-o anumită problemă nu se înțeleg, nu doresc același lucru, nu apreciază la fel lucrurile. Cât de simplu (și periculos de monoton) ar fi dacă toți ar dori același lucru! Opiniile diferite sunt incomode, pot degenera în ceartă sau injurie, în extremis: război. Disputa – ca anticamera războiului – este antipatică. Cu toate acestea, dacă această anticameră e suficient de încăpătoare pentru adversari, nu e sigur că ei vor pătrunde în salonul războiului. Putem afirma că disputa este alternativa războiului – și din această perspectivă, disputa este un eveniment îmbucurător. Mai degrabă să ne luptăm cu arma cuvântului, decât să dăm cuvântul armelor.

În arta disputei a supraviețuit spiritul agonice. Dacă disputa este lejeră și elegantă, o putem privi ca pe un duel spiritual. Astfel disputa altora poate fi privită cu plăcere, ca un fel de întrecere pe planul spiritului.

Abia dacă există o situație comunicațională mai complexă decât disputa. Aici interferează cel puțin două discursuri, împănate cu întrebări, apeluri, propoziții evaluative și acte de vorbire argumentative. Disputa poate avea loc în spațiu individual sau social, tema ei putând fi practic orice propoziție (moțiune) despre care cel puțin doi oameni au păreri contrare. Unele

moțiuni se referă la cunoștințe. Miza acestor dispute este descoperirea **adevărului**. Oare guvernul american a aflat anticipat despre atacul japonez împotriva bazei de la Pearl Harbour? Oare pașii lui Neil Armstrong pe Lună nu au fost decât o mare înscenare? În aceste cazuri adversarii aduc dovezi, stabilesc „faptele”, le interpretează pe acestea și astfel încearcă să o scoată la liman. Aceste moțiuni le putem numi **factuale**. Alte dezbateri se învîrt în jurul a ce e bun și ce e rău, ce e acceptabil, ce e drept sau nedrept, ce e util sau mai util, ce e mai important, ce este justificabil, ce să alegem. Aici se ciocnesc **propoziții evaluative**. Dacă guvernul american a știut despre atacul japonez împotriva bazei de la Pearl Harbour, este acceptabilă atitudinea sa? Oare instituția închisorii slujește dreptatea sau doar răzbunarea? Oare e justificată pedeapsa cu moartea? Globalizarea are mai multe efecte pozitive sau negative? Aici părțile disputande nu fac referire la fapte, ci se sprijină pe propoziții evaluative fundamentate. În spatele fiecărei poziții se ascunde o valoare fundamentală, afișată conștient sau care devine conștientă pe parcursul disputei. Cei ce acceptă pedeapsa cu moartea, probabil că apără valoarea siguranței sau a dreptății, cei care o resping, probabil că fac apel la drepturile fundamentale ale omului sau la caracterul sfânt al vieții. A treia categorie de moțiuni o reprezintă **temele-program**, care se referă la ce e de făcut, cine trebuie să facă lucrul respectiv și cum, cu ce resurse, cu ce mijloace, după ce algoritm. Aici deja dezbaterile preced o acțiune, partenerii încearcă să se înțeleagă asupra unui scop comun, și asupra mijloacelor propice atingerii acestui scop. Pînă când disputa se referă la ce este de făcut, este mai degrabă o dispută asupra valorii. Părțile argumentează în favoarea unui scop, pentru că îl consideră moral, util, avantajos. De fapt discuția se poartă despre valoarea acțiunii sau valoarea alternativelor ce pot fi alese. Dacă ne-am înțeles asupra scopului, putem discuta despre mijloace, despre realizarea practică. Țările cele mai puternice din punct de vedere economic ale lumii² s-au înțeles că trebuie redusă producția de gaze ce periclitează mediul. Întrebarea este: cine să o facă? Cum? În ce măsură? Ce fel de mecanisme administrative, economice, financiare trebuie acționate în acest scop? Cum pot fi despăgubiți acei producători, care vor avea pagube din acest motiv? Ce se întâmplă, dacă un stat puternic din punct de vedere economic (deci cu activitate poluantă considerabilă), nu se aliniază acestui scop? Deseori aceste dispute sunt deja disputele specialiștilor, care știu mai bine să măsoare eficacitatea mijloacelor aflate la dispoziție, pot proiecta planuri de implementare a scopului ales, pot calcula avantajele și pericolele diferitelor strategii.

Scopul mărturisit al participanților la dispută este convingerea celuilalt de propriul adevăr. Celălalt poate fi partenerul de discuție, dar de cele mai multe ori este al treilea, „publicul” în fața căruia are loc discuția. Pentru că

² Cei 7 grași, cum spune Fidel Castro

rareori se întâmplă convingerea adversarului, cu atât mai mare este miza convingerii celui de-al treilea. Al treilea poate fi un prieten aflat tocmai acolo, o cunoștință, membrii familiei, clasa de elevi sau grupa de studenți, judecătorii, posibillii electori, comunitatea oamenilor de știință, „posteritatea” etc. Partenerii la dispută vor să îl convingă pe celălalt despre adevărul propriei lor opinii, despre realitatea „faptelor” invocate de ei, despre valoarea alegerii lor sau oportunitatea planului de acțiune pe care îl propun.

Disputele suportate/asumate/provocate în viața de toate zilele nu sunt chiar atât de nevinovate precum modelul de mai sus. Disputele reale nu sunt simple exerciții de argumentare. Sunt pline de vizibilă sau ascunsă adversitate, observații ironice sau agresive, nervozitate și jigniri. Partenerii la dispută nu sunt întotdeauna onești, ascund sau deformează informație, formulează propoziții estimative/subestimative despre partener, folosesc în mod deschis sau disimulat amenințarea, șantajul, mita. Are rost totuși să ne angajăm în dispute? Nu ar trebui oare să înscriem disputa pe lista atitudinilor nedorite?

Dificultățile disputei le putem sintetiza în următoarele idei:

1. Disputa este justificabilă doar ca proces de argumentare (rațional). În caz contrar, disputa este doar o ocazie pentru exhibiționismul ego-ului, o expresie a voinței de putere și astfel disputa se transformă în încleștarea unor voințe opuse. Disputa nu se poate încheia altfel, decât cu supunerea unei voințe în fața celeilalte. În timpul disputei, pe nimeni nu interesează adevărul, ci doar propriul său adevăr. Orgoliul îi determină pe „beligeranți” să își apere pozițiile până la capăt. Dacă sunt nevoiți să accepte poziția celuilalt, trăiesc această situație ca pe o înfrângere personală, și nu o fac în urma argumentelor celuilalt, ci pentru că sunt copleșiți de puterea celuilalt.
2. Disputa nu poate fi niciodată redusă la un pur exercițiu argumentativ. Persoana nu își poate pune între paranteze interesele, sentimentele, prejudecățile pentru a asculta doar de glasul rațiunii. Să ne amintim de exemplu de faptul (descriș de sociologi) că știrile TV au credibilitate mai mare în fața auditoriului, dacă prezentatorul este un bărbat, decât dacă este o femeie. Bărbații sunt mai credibili, decât femeile. Deci nu doar conținutul mesajului este important, ci și persoana care comunică mesajul (respectiv o proprietate irelevantă, în cazul de față, a persoanei: sexul).
3. Disputele sunt nesfârșite și consensul nu poate fi atins. Cauza acestei situații este incomensurabilitatea conceptuală a argumentelor opuse.³ MacIntyre vorbește despre faptul că în spatele argumentațiilor în conflict se găsesc valori fundamentale (ex. libertate

³ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, Ed. Humanitas, 1998, p. 36
152

versus egalitate) și se pare că nu avem un mecanism al deciziei raționale prin care să ierarhizăm aceste valori. Nu putem argumenta premisele noastre de bază, le putem doar repeta la nesfârșit. La acest nivel nu mai este vorba de argumentare, ci de simplă acceptare sau respingere. MacIntyre consideră neliniștitor arbitrariul personal ce se manifestă la nivelul alegerii premiselor.

4. Potrivit lui Baudrillard⁴ consensul însuși este indezirabil. În prezent toți se străduiesc să atingă consensul și astfel ia naștere Infernul Identității, de unde este alungat Răul. Acesta însă, ca parte blestemată, se reîntoarce sub forme mai perfide. Consensul este posibil doar pentru că nu mai suntem în stare să facem distincție între valori. Am atins gradul Xerox al valorii, la care dispare originalitatea, distincția. Să nu ne bucurăm de atingerea consensului: acesta este doar un semn al faptului că lumea valorilor noastre este bolnavă, a ajuns în faza virală și se înfulecă pe sine însăși.

Ne putem dispensa pe plan individual și social de dispută? Are disputa alternative?

Disputa este superfluă atunci când părțile au premise identice, înțelegând prin aceasta inclusiv valorile promovate, scopurile considerate dezirabile, mijloacele ce pot fi utilizate. În acest caz, disputa este doar o simplă neînțelegere, ce poate fi ușor clarificată. În cele mai multe cazuri însă situația e alta. În spatele disputei se află conflicte reale de interese, diferențe de opțiuni, viziuni despre viață diferite. Oare în aceste cazuri, există vreo atitudine sau vreun model acțional alternativ disputei?

Întrucât suntem dependenți de ceilalți, numai prin ei ne putem realiza propriile scopuri. Pentru aceasta, putem folosi forța: nu e nevoie de dispută, e suficient să poruncim, să dăm instrucțiuni, să pretindem, să amenințăm, să muștrăm. Sau putem recurge la manipulare. Ne prefacem că argumentăm, dar nu respectăm cerința sincerității, nu ne arătăm cărțile pe față, iar pe lângă mijloacele logice de convingere folosim cu precădere „argumente de sentiment”. Sau putem rămâne la simpla declarație. Nu încercăm să-l convingem pe celălalt, pur și simplu ne formulăm punctul de vedere și sperăm că persoana noastră carismatică sau lumina intrinsecă a idei prezentate de noi îl va lua pe sus pe ascultător.

Sunt convinsă că folosirea forței este inacceptabilă. Forța nu ține cont de celălalt, îl desconsideră atât ca ființă morală autonomă, cât și ca ființă sensibilă. Nici un fel de superioritate personală sau utopie socială nu poate face acceptabilă utilizarea forței față de celălalt om. Utilizarea constrângerii prin forță este acceptabilă doar în scopul limitării constrângerii prin forță (deși aceasta este o exprimare paradoxală).

⁴ Jean Baudrillard., *A Rossz transparenáciája*, Balassi Kiadó, Budapesta, 1997

Manipularea este suspectă. Îl vedem pe celălalt nu ca pe un partener, ci ca pe un adversar ce trebuie indus în eroare sau ca pe un colaborator ce poate fi dus de nas. Oricum: o simplă unealtă.

Simpla declarație nu ridică probleme de natură morală. Lăsăm celuilalt o deplină libertate de alegere, nici nu încercăm să-i influențăm decizia. Problema simplei declarații este lipsa de eficiență, respectiv imprevizibilitatea rezultatului. Se poate întâmpla ca celălalt să accepte punctul meu de vedere, dar acesta nu este meritul meu. Dacă mă abțin de la argumentare, de la combaterea argumentelor celuilalt, dacă nu intru în jocul disputei, succesul punctului meu de vedere nu depinde de mine. Dacă dau peste un adversar care recurge la aceeași tactică, apar două poziții rigide și iremediabil opuse, din care nu există ieșire. În favorizarea simplei declarații se ghicește o lipsă de încredere: fie în capacitatea de recepție sau onestitatea celuilalt, fie în propria capacitate de argumentare, fie în însăși puterea rațiunii. A respinge disputa de pe asemenea poziție este un loz necâștigător.

2. Controversa și disputa

În analiza noastră ne poate fi de folos distincția făcută de Habermas între *acțiune strategică* și *acțiune comunicativă*.⁵ Acțiunea strategică e orientată spre succes, pe când acțiunea comunicativă este orientată înspre înțelegerea reciprocă. Pornind de la această distincție, putem face distincția între controversă ca acțiune strategică și dispută, ca acțiune comunicativă. Ca și participanți la o acțiune strategică, adversarii doresc să aibă succes, doresc să promoveze/valideze propriul punct de vedere. Criteriul succesului este „eficiența influenței asupra deciziilor adversarului”⁶. În măsura în care privim disputa ca o acțiune comunicativă, succesul este asigurat pentru ambele părți, în măsura în care pot ajunge la un punct de vedere comun. Putem afirma că în cazul certei există un învingător și un învins, în cazul disputei ambele părți pot fi în câștig.

Să reluăm dificultățile relevate anterior:

1. Prima dificultate, care se referă la faptul că disputa este doar o formă a voinței de putere și persoana aflată în dispută luptă cu toate mijloacele pentru victoria punctului său de vedere, este diminuată de distincția făcută anterior. Această observație nu se referă la disputa, așa cum am definit-o mai sus. Scopul disputei este a căuta împreună adevărul, a stabili împreună scopurile. Bineînțeles, apare din nou obraznica întrebare: există oare o astfel de dispută sau aici e vorba mai degrabă de o situație de comunicare ideală? Habermas spune: „se pare că înțelegerea

⁵ Jürgen Habermas, *A cselekvésracionális aspektusai*, în *Válogatott tanulmányok*, Atlantisz Könyvkiadó, 1994

⁶ *Op. cit.*, p. 244

reciprocă trăiește ca telos în limbajul uman.”⁷ Această intenție de înțelegere reciprocă face parte din condițiile de bază ale oricărei comunicări. Asta încă nu înseamnă că înțelegerea reciprocă este scopul oricărei acțiuni; dar fundamentează posibilitatea disputei.

- În ce privește controversa, aici se pare că într-adevăr scopul părților aflate în dispută este victoria personală și nu victoria gândului adevărat, corect. Dar chiar și controversă este de preferat forței. Dacă ne certăm cu cineva, implicit îi recunoaștem competența, îi oferim șansa de a-și realiza voința pe un teren de joc comun.
2. Într-adevăr, în nici un act de comunicare nu putem separa structura logică de elementele alogice. Partenerii/adversarii iau parte la orice act de comunicare cu întreaga lor personalitate, cu afectele, sentimentele, interesele, prejudecățile lor. Am fi tentați să credem că aceste elemente alogice au o putere mai mare în cazul unei controversă, decât are demonstrația logică. Și totuși: demonstrația logică ne vrăjește. Dacă auzim și înțelegem o argumentare convingătoare, de voie-de nevoie ne alăturăm ei; nu prea ne putem opune evidenței interioare. Trebuie să acceptăm ceea ce este evident pentru noi, chiar dacă e împotriva intereselor noastre. Un gând isteț, o demonstrație abilă ne bucură, chiar dacă provine de la adversar. Demonstrația logică are o putere constrângătoare ce nu poate fi trecută cu vederea. Alasdair MacIntyre analizează proprietățile controverselor etice actuale și găsește că una dintre caracteristicile acestora este faptul că adversarii își prezintă argumentele ca argumente raționale, impersonale.⁸ Și acest lucru demonstrează că este nevoie de demonstrația rațională și în ciuda faptului că de mai mult de un secol ține încercarea de demascare și detronare a rațiunii, cântarul logicii își îndeplinește în continuare cu demnitate datoria. Chiar dacă nu putem suprima elementele arăionale, efortul nostru principal se îndreaptă înspre convingerea celui alt prin mijloace raționale, atât în cazul disputei, cât și în cazul controversă.
 3. Incompatibilitatea premiselor este probabil cea mai puternică acuzație. Să presupunem că se află în dispută un gânditor comunitarian și unul individualist, sau un credincios și un ateu. Dacă sunt suficient de profunzi, mai devreme sau mai târziu va transpare acea convingere de fond a fiecăruia, pe care nici o dispută nu o poate schimba sau aduce la numitor comun. Dacă așa stau lucrurile, merită să inițiem o dispută?

⁷ *Ibidem*, p. 245

⁸ Alasdair MacIntyre, *op. cit.*, p. 36

Ne putem imagina că prin argumentare rațională se pot schimba chiar și convingeri atât de adânc înrădăcinate. Să plecăm însă de la premisa că aceste valori fundamentale sunt neschimbătoare. Chiar și în acest caz disputa este de folos. În primul rând, deoarece pune în lumină aceste valori fundamentale, pe care deseori le purtăm în noi fără a le conștientiza, respectiv fără a le conștientiza importanța. Valorile se călesc prin provocări, prin ispitiri. Pe de altă parte, să nu uităm de premisele comune. Fără premise comune din punct de vedere logic e imposibilă o dispută: dacă nu există un punct de plecare comun, cele două discursuri rămân paralele, întrebările rămân fără răspuns și răspunsurile nu se referă la întrebare. (dacă toate premisele ar fi comune – ceea ce e greu de imaginat – disputa ar fi superfluă, pur și simplu ar trebui să deducem corect concluziile din premise). Premisele comune permit ca pe baza lor să se ajungă la consens „regional”. Credinciosul și ateul pot accepta norme etice comune, comunitarianul și individualistul se pot înțelege asupra unei decizii de natură politică sau economică. În definitiv, trebuie să trăim împreună, chiar și cu teroriștii trebuie să trăim împreună. Astfel trebuie să gândim reguli comune. E mai bine dacă aceste reguli se conturează în urma unor dispute, decât dacă provin din arbitrarul unei persoane sau unui grup.

4. Sau oare însuși consensul este indezirabil? Oare chiar principiul de bază al democrației, puterea populară sau dominația majorității este pur și simplu o idee periculoasă? Voința comună nici nu este atât de imperisabilă, cum gândea Rousseau? Timpul trecut de la revoluțiile burgheze ne-a oferit suficiente decepții. Nu o dată s-au născut soluții indiscutabil rele din decizii aduse în mod democratic (chiar și Hitler a ajuns la putere în urma unor alegeri libere!). Dacă dorim să mergem până la capăt, chiar și votul, ca și manifestare a voinței poporului, poate fi pus la îndoială: ce fel de adevăr e cel ce poate fi decis pe calea votului?

Fără îndoială, democrația nu este o garanție a faptului că se va lua cea mai bună decizie. Mai mult decât atât, mecanismele de decizie democratică nu sunt eficiente: necesită mult timp, energie, disputele – se pare – scindează forțele sociale. Democrația nu este o soluție bună, dar alta mai bună nu am găsit. Alternativa Domniei Legii este despotismul, care nu este de preferat Legii nici dacă este exersat de un „rege bun”; deoarece în principiu în consideră pe cetățean minor, un mijloc în slujba unui scop, deoarece respinge presupuziția că fiecare om are posibilitatea și dreptul de a decide asupra propriei persoane.

Mecanismele democratice de decizie vor avea întotdeauna învinși. Cei ce rămân în minoritate trebuie să se supună majorității. E o procedură greu justificabilă: de ce ar fi mai drept ca majoritatea să se supună majorității, în loc să fie invers? Probabil pentru că minoritatea a avut anterior posibilitatea să se pronunțe în disputa socială și să încerce să-și convingă semenii, între care bunul simț se împarte de la natură în mod egal (deoarece chiar și cei greu de mulțumit în alte privințe, nu obișnuiesc să își dorească mai mult, decât au – afirmă cu suspectă seriozitate Descartes).⁹

Pe de altă parte, unde decidem în mod democratic, nu decidem despre „adevăr”. În cele mai multe cazuri nu trebuie să stabilim dacă o propoziție corespunde sau nu stării de fapt, ci trebuie creată o stare de fapt. Adevărul nu este o chestie de vot, dar a decide ce să facem, ce variantă să alegem – este. Acestea sunt adevăruri pe care noi le adevărim, prin faptul că le creem, adevăruri care există prin acțiunea noastră. Împreună trebuie să decidem dacă adevărim un adevăr sau nu, pentru că pe scară socială numai împreună cu ceilalți putem acționa. Nu suntem condamnați la libertate, mai degrabă la coexistență și colaborare.

Disputa, ca acțiune comunicativă, are „logică”, are rațiune, are rost. Nu este pur și simplu pierdere de timp, ci o interacțiune socială necesară. Justificarea controverselor, ca și acțiune egocentrică, instrumentală și orientată spre succes este mai dificilă, dar este mai acceptabilă, decât alte metode mai „feroce”. Ceea ce putem face în interesul propriu și al altora, este să ne străduim să transformăm controverselor în dispute.

LOGICUL ÎN DISPUTĂ

Disputa este primordial o discuție vie, față în față. Bineînțeles, putem purta dispute și în scris, cu o persoană pe care nu o cunoaștem sau nu o vedem (așa cum au făcut-o filozofii și oamenii de știință în secolele XVII-XVIII), dar pentru secolul XX este caracteristică revenirea la forme ale discursului oral.

Una din caracteristicile disputei vii este **aspectul sensibil-afectiv**. În dispute are rol important limbajul trupului, intonația, accentul. Poate acesta este aspectul cel mai periculos la dispute: partenerul exprimă afecte la care suntem tentați să răspundem cu aceeași monedă (ură, dispreț, etc.). În disputele aprinse nu ceea ce spune celălalt e greu de suportat, ci modul în care o spune. De aceea trebuie să ne reținem de la o prea puternică expresivitate afectivă în timpul disputelor. Dar ar fi păcat să renunțăm complet la expresivitatea emotivă. Aceasta trădează modul în care răspunde vorbitorul

⁹ Descartes, *A módszerről*, Kriterion, București, 1977, p. 48

unei cerințe de bază a disputei (și a oricărei acțiuni comunicative): cerința sincerității. Cercetătorii limbajului trupului consideră că transmitem mult mai multă informație prin gesturi, decât prin mijloace verbale. În interacțiunile argumentative cu siguranță verbalitatea are rolul principal. Dar disonanța dintre nivelul verbal și nonverbal este un semn clar al lipsei de sinceritate. Problema sincerității vorbitorilor ține de nivelul etic al disputei.

Ca și interacțiune socială disputa implică și *cerințe etice*. În primul rând *respectul față de partener*. Această așteptare este atât de fundamentală, încât se pare că nu ar avea sens să pierdem timpul cu ea. Totuși, trebuie să insistăm asupra ei, deoarece de prea multe ori este încălcată în disputele cotidiene: atacul la persoană, amenințări deschise sau camuflurate, observații ironice etc. sunt semnul faptului că vorbitorul nu îl respectă suficient pe partener.

O a doua cerință etică este cerința *sincerității*. Ne așteptăm ca partenerul nostru să ne ia pe noi și disputa în care se află în serios, să pună pe tapet adevăratele sale opinii, cunoștințe, evaluări. Dacă această cerință nu este îndeplinită, pe drept cuvânt bănuim că este vorba de o încercare de manipulare.

O a treia cerință este *interpretarea de bună credință* a discursului partenerului. Trebuie să ne străduim să îl înțelegem pe celălalt, în loc să vânăm eventualele sale greșeli, pe care să le folosim apoi împotriva lui. Dacă partenerul spune că politicienii sunt corupți, nu are sens să interpretăm afirmația lui ca una universală, deoarece e vizibil absurd să crezi că poți susține cu siguranță că toți politicienii sunt corupți. Dacă vrem să îi combatem afirmația, să nu ne risipim talentul în a căuta un contraexemplu, care răstoarnă afirmația universală. E clar: părerea partenerului nostru este că în general politicienii sunt corupți, și dacă dorim să polemizăm cu această părere, e nevoie de mai mult decât un contraexemplu.

Nivelul cel mai important la disputei este *nivelul logic*. În fond, disputa este spațiul ciocnirii argumentelor. Disputa ideală probabil că s-ar petrece doar la nivelul argumentelor. Într-o astfel de situație, vorbitorii și auditoriul ar trebui să fie receptivi numai la puterea argumentelor și contraargumentelor. Această situație ideală este departe de situațiile de dispută reale. Tot atât de departe se află valabilitatea logică de puterea de convingere a argumentelor în situațiile polemice concrete.

În mod formal, un argument este un raționament logic. În logică, miza este valabilitatea concluziei: dacă premisele sunt adevărate și raționăm corect, concluzia va fi adevărată. Dar nu este treaba logicii să se ocupe cu problema adevărului premiselor.

În situațiile de dispută, nu putem să trecem cu vederea întrebarea dacă premisele sunt sau nu adevărate. Corectitudinea gândirii este doar un mijloc pentru a cunoaște adevărul, pentru a alege sau a decide corect. În cazul în care, datorită premiselor false, nu ne atingem aceste scopuri, nu ne

consolează faptul că am raționat corect. Pe de altă parte, este aproape imposibil să ne convingem de faptul că premisele noastre sunt adevărate. În situațiile reale de cele mai multe ori trebuie să ne mulțumim cu premise probabile, respectiv cu acceptarea de către părți a unor premise comune ca puncte de plecare.

În mod formal, împărțim raționamentele în deductive și inductive, fiecare având propriul grad de certitudine. În cazurile concrete, această distincție este mai puțin relevantă, deoarece o deducție cu premise incerte este la fel de nesigură ca o inducție întemeiată. E mai interesantă clasificarea argumentelor în funcție de conținutul lor. Ce fel de argumente obișnuim să folosim? Să trecem în revistă câteva cazuri, fără a avea pretenția de completitudine.

a. Argumentarea causală

Argumentarea causală face referire la o relație cauză-efect. Forma unui argument causal este un raționament ipotetic:

CAUZA → EFECT
CAUZA

EFECT

*Dacă asfaltul este umed, autoturismele pot derapa ușor.
Toată noaptea a plouat*

Autoturismele pot derapa ușor.

O astfel de argumentare este sigură, putem stabili ușor adevărul premiselor și putem fi siguri de adevărul concluziei. De aceea o astfel de situație nu reprezintă tema unei dispute.

Forma valabilă a argumentării causale concludă dinspre cauză înspre efect. În mod formal procedeul invers (dinspre efect spre cauză) nu este valid, deoarece în principiu un efect poate fi produs de mai multe cauze. Ce se întâmplă în situațiile reale? Relațiile causale clare nu sunt teme de dispută. În dispută recurgem tocmai la aspectele problematice ale relației causale.

Unul din aspectele problematice se referă la faptul că în cazul acțiunii umane vorbim mai degrabă despre o constelație causală care constă din motive interne. Problemată nu este în primul rând cauzalitatea naturală, ci premisele (cauzele) respectiv consecințele (efectele) activității umane. Nici premisele, nici consecințele nu sunt sigure. Nu putem ști cu certitudine ce acțiune va declanșa o anumită situație, o anumită cauză. Dacă are loc acțiunea, nu putem ști cu siguranță ce cauză a determinat-o. Dar suntem

constrânși să valorizăm și să decidem, nu putem aștepta pînă găsim certitudinea. Dacă vrem să deducem (anticipăm) cum se va comporta o anumită persoană într-o anumită situație, nu prea putem să ne sprijinim pe altceva decât pe observații anterioare ale comportamentelor altor oameni, pe date statistice.

E binecunoscut faptul că datele statistice pot duce ușor în eroare. Cei mai critici față de statistici sunt tocmai sociologii, care le folosesc cel mai mult. Totuși, dacă putem apela la o statistică despre ce fac, respectiv cum gândesc oamenii, într-o dispută aceste date sunt acceptate de obicei fără probleme. De ce această neglijență elegantă, dacă știm cât de ușuratică este statistica? Pentru că nu avem o metodă mai bună de a studia atitudinile și comportamentul uman.

Știm pe baza legilor implicației că din consecvent nu putem deduce valid termenul precedent. Deseori se întâmplă totuși să raționăm incorect, și să deducem din efect, cauza. Ba chiar obținem de multe ori astfel o concluzie ce corespunde realității. Bineînțeles, acest succes nu se datorează corectitudinii raționării. Dar nu este totuși o pură întâmplare. Să vedem un exemplu:

*Ștefan, când vine acasă de la muncă, ridică ziarul din cutia poștală.
Ziarul nu mai este în cutia poștală.*

deci Ștefan a venit acasă de la muncă.

Nu considerăm validă o astfel de raționare, deoarece efectul poate fi determinat și de alte cauze. În cazul de mai sus, poate că încă nu a sosit poștașul, sau poate că ziarul a fost ridicat de un alt membru al familiei sau cineva a furat ziarul din cutia poștală. Experiența anterioară ne îndreptățește să credem că aceste evenimente se petrec mult mai rar, decât evenimentul despre care presupunem că joacă rol de cauză. Astfel de deducții incorecte sunt foarte utile și deseori nimeresc adevărul.

b. Argumentare pe bază de semne

În acest caz, plecăm de la premisa că un anumit eveniment este însoțit de anumite semne însoțitoare. În cazul în care observăm prezența acestor semne, concludem cu privire la eveniment. Aici însă concluzia este mai nesigură decât în cazul concluderii de la efect la cauză. În multe cazuri, argumentarea pe bază de semne este analoagă cu argumentarea pe bază de efect, în măsura în care semnele însoțitoare le privim ca și efecte ale evenimentului. Când prietenul de familie al fiecăruia dintre noi, detectivul Columbo vede două pahare folosite pe o masă, concludă că anterior două persoane s-au întâlnit și au băut împreună. Cele două pahare sunt murdare, deoarece două persoane le-au folosit. Este cea mai naturală explicație, care

pornește de la efect înspre cauză. Bineînțeles, se prea poate cu unul din pahare să fi fost pus pe masă tocmai pentru a deruta raționamentul nostru.

Raționamentul pe bază de semne nu poate fi redus întotdeauna la relație cauză-efect. Venirea toamnei nu este cauza faptului că părinții dau buzna în papetării și cumpără caiete în cantitate mare. Ba chiar s-ar putea să fie primăvară, dar să fie reduceri mari de prețuri la produse de papetărie. E util să avem în vedere importanța semnelor, relevanța lor pentru eveniment, precum și semnele care contrazic ipoteza evenimentului respectiv. Suntem tentați să dăm atenție mai mare acelor semne care adevăresc ipoteza noastră și să trecem cu vederea pe cele care ar infirma această ipoteză. De fapt dintr-un maldăr de semne decupăm unele, pe care le asociem cu un eveniment. Ar fi mult mai ușor, dacă multitudinea de semne ar fi gata etichetate. Aceste etichete însă noi înșine le lipim, astfel se întâmplă să greșim destinatarul.

Singura raționare valabilă pe bază de semne ar putea fi întâlnită în cazul în care un semn s-ar asocia unui singur eveniment, întotdeauna, fără a fi efectul acestui eveniment (în caz contrar, nu ține de această categorie de argumentare – prin semne.) În cele mai multe cazuri relația dintre eveniment și semne este dificil interpretabilă și multiplu mediată. Totuși, această formă de concluzionare o folosim cel mai des, atunci când ne interesează caracterul, sentimentele, atitudinile unui om sau când stabilim diagnostice.

c. Analogia și exemplul

Analogia este amintită de obicei în cadrul inducției, drept o formă mai complicată de raționare. Pe scurt, în cazul analogiei dinspre un caz mai cunoscut nouă concludem înspre o proprietate a unui eveniment mai puțin cunoscut, pe baza asemănării dintre cele două cazuri. Analogia nu este nici o dată validă, concluzia ei este mai mult sau mai puțin probabilă. Slăbiciunea analogiei constă în faptul că trebuie să demonstrăm asemănarea de esență între cazuri, pe de altă parte trebuie demonstrat că proprietatea căutată este esențial legată de criteriul ce stă la baza asemănării cazurilor. Dacă acceptăm aceste cerințe, suntem pe drept bănuși de petitiie principii: despre cele două cazuri afirmăm că sunt asemănătoare, dacă proprietățile lor esențiale sunt comune. Dar printre acestea se găsește și proprietatea care ne interesează pe noi, și pe care dorim să o extindem pe baza analogiei asupra unuia dintre cazuri. Dacă renunțăm la condiția de „esențialitate”, analogia slăbește în mod vizibil.

Exemplul nici nu figurează ca bază de raționare, deoarece logic e inadmisibil să concludem pe baza unui exemplu. Chiar și pentru o inducție slabă e nevoie de mai mult decât un exemplu.

Analogia este slabă, exemplul este impropriu pentru a funcționa ca dovadă. Cu toate acestea, funcționează foarte bine în situațiile polemice reale. Cu siguranță că vom ciuli urechile dacă întâlnim o analogie plină de spirit și

vom trăi sentimentul „aha!”, de recunoaștere a adevărului. Nu ne vine în minte întotdeauna să verificăm asemănarea dintre cazurile în discuție sau relevanța acestei asemănări din punctul de vedere al concluziei. Deseori se întâmplă ca un exemplu bine ales să conteze mai mult decât o deducție obositoare. Exemplele sunt deosebit de eficace, dacă sunt la îndemâna celuiilalt, dacă sunt foarte familiare. Să luăm exemplul celui bărbat, care dorește să cumpere o mașină și de câteva săptămâni răsfoiește de zor cataloagele, face asemănări între diferite tipuri de mașini, pentru a face o alegere bună. În sfârșit, se oprește asupra mărcii Skoda Octavia. În preziua încheierii contractului de cumpărare a mașinii, întâmplător află de la un prieten cât de mult s-a chinuit acesta cu propria sa mașină, având aceeași marcă precum cea aleasă de personajul nostru. Un astfel de exemplu e suficient pentru ca intenția personajului nostru să se modifice. Un exemplu veridic și apropiat contează mai mult decât luni întregi de analiză comparativă.

În ce constă puterea exemplului și a analogiei? Probabil în faptul că prin modul nostru fundamental de a fi încă locuim în peștera lui Platon. Am dori să simțim soliditatea pământului sub picioare. Ne vrăjește activitatea propriului nostru intelect, dar din când în când tragem cu coada ochiului înspre terenul experienței. Analogia și exemplul ne câștigă încrederea cu familiaritatea lor. Analogia are o componentă care ne este cunoscută, exemplul de asemenea – avem astfel impresia că nu se vorbește în aer. Pe de altă parte, ambele probează posibilitatea de a fi. Nu probează concluzia (care are de obicei un grad mare de generalitate), dar probează faptul că nu este exclusă concluzia. Pentru că – iată – există un caz (exemplul), respectiv vecinului i-a reușit (analogia).

Este justificată puterea extralogică a analogiei și a exemplului? Consider că nu. În propriile noastre raționamente sunt foarte bine venite, fac gândurile noastre mai transparente pentru ceilalți. Dar să ne păzim a accepta sau a respinge o concluzie doar pe baza unei analogii sau unui exemplu. Chiar dacă analogia sau exemplu le-am cules noi înșine, deci ne legăm de ele, ca de propriul copil adoptiv.

O ultimă observație despre analogie. Utilizarea analogiei este cea mai justificată în cazurile în care dreptatea este miza. Aici analogia apare ca apel la precedent. Una din cerințele care fundamentează aici gândirea analogică este cea de a folosi aceeași unitate de măsură pentru acțiuni de același tip. Urmează doar să dovedim că acțiunile sunt esențial asemănătoare și că în cazul precedent procedeul aplicat a fost drept.

*

Aș afirma cu plăcere că dialogul, disputa este un panaceu universal al probelmelor controversate. Din păcate, nu pot afirma acest lucru. Sunt cazuri în care ajută la dezamorsarea tensiunilor, sunt cazuri în care duce la consens,

CUVÂNT DESPRE LOGICA DISPUTEI

dar sunt și cazuri în care stă pe loc sau dă naștere la noi tensiuni. Pe de altă parte, poartă în sine o contradicție: disputele reale sunt departe de tipul ideal al disputei, în care doar argumentele se ciocnesc între ele.

Pentru a recurge la o analogie: avem o unealtă, un cuțit, cu care ne preparăm mâncarea, cu care putem salva vieți omenești dar în același timp îl putem folosi pentru a-i amenința sau chiar a-i ataca pe ceilalți. În plus, acest cuțit este ciobit și uneori, ruginit. Dar este indispensabil, nu putem trăi fără el. Și numai de noi depinde, la ce îl folosim.

Nu avem de ales, trebuie să ne asumăm situația disputabilă a disputei. În principal, pentru că disputa nu este nici o dată lipsită de rost. Se poate să existe metode mai bune sau sarcini mai urgente. Dar disputa este un accesoriu necesar al existenței noastre. Pentru că abia dacă avem ceva mai important de făcut, decât să ne cunoaștem pe noi înșine și pe cel din fața noastră. Și una din căile acestei cunoașteri este disputa.

Deși poate că în loc să stăm de vorbă despre dispute, ar trebui mai degrabă să ne cultivăm grădina.

STUDIA HISTORICA

FIBULE PUTERNIC PROFILATE DE TIP NAPOCA

SORIN COCIȘ

SUMMARY. Strongly Profiled Brooches of Napoca Type. The author presents a variant of the strongly profiled brooch (p. I/1-3) developed in the Roman town of Napoca and spread in its neighbourhood (pl. II). This type has no analogies in any region of the Roman Empire. Chronologically, this type can be dated considering its archaeological context in Trajan – Hadrian period.

Corpusul fibulelor din Dacia romană (Cociș 1998) a scos în evidență numeroase variante de fibule puternic profilate, nemaiântânite sau, poate, nepublicate până acum în alte zone ale Imperiului.

Tipul pus acum în discuție are următoarele caracteristici: capul mic, semicircular; corpul fibulei, puternic îndoit, este fațetat și are o nodozitate în partea superioară, de unde pornesc două aripioare laterale; piciorul este scurt și se termină într-un buton supraetajat; portagrafa este dreptunghiulară; sistem de închidere prin resort format din opt spire, coarda înaltă și exterioară, prinsă în cârlig (pl. I/1-3).

Prima piesă de acest gen a fost descoperită la Suceagu (pl. I/2)¹, localitate situată la aproximativ 10 km de orașul roman Napoca, a doua a fost descoperită în atelierul de fibule de la Napoca (pl. I/1)², iar a treia la aproximativ 30 km de Cluj, la Mintiul Gherlei (pl. I/3)³. Aria de răspândire a tipului (din descoperirile de până acum) este extrem de restrânsă, respectiv în jurul orașului roman Napoca (pl. II). Pentru acest tip de fibulă nu am găsit piese identice în nici o provincie a Imperiului sau în *Barbaricum*. Piese care se apropie morfologic de tipul nostru au mai fost descoperite în Dacia la: Cetea (Crișan 1979, 309, pl. VII/11), Gherla (Cociș, Ardevan, Pinteș 1992, 326, pl. I/10) și Apulum (Moga, Ciugudean, Cociș, Rodeanu 1997, 548, pl. III/25), iar în Imperiu, în Noricum (Sedlmayer 1995, 28, pl. 7, 65), Pannonia (Patek 1942, 135, pl. XXIII/13), Moesia Superior (Bojović 1983, 61, pl. XXVII/259) sau chiar în *Barbaricum* (Almgren 1923, 41-43, nr. 80). Deși tipul nostru are unele elemente comune cu analogiile mai sus citate (capul semirotund, nodozitatea de pe corp, butonul de la picior), celelalte caracteristici (forma corpului, aripioarele, portagrafa) îl încadrează într-o variantă aparte a fibulelor puternic profilate, mai precis o

¹ Săpături inedite C. Opreanu, S. Cociș.

² Săpături inedite S. Cociș, V.R. Bolindeț, V. Voișean.

³ Informație amabilă M. Meșter.

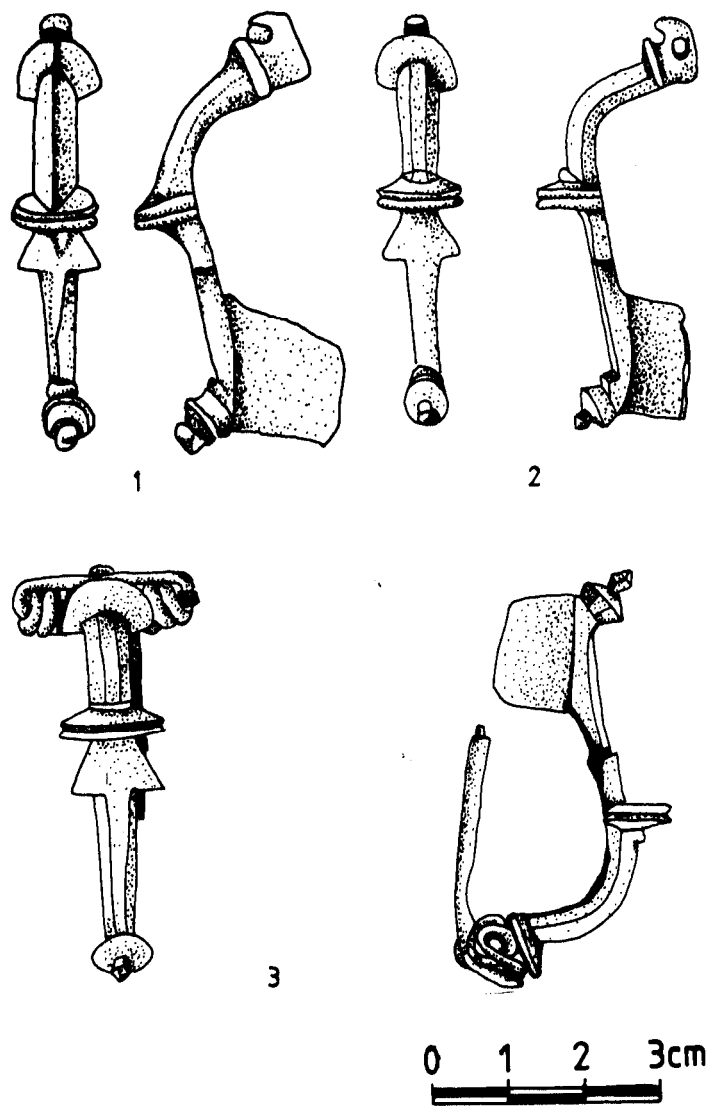
variantă hibridă, care face legătura cu fibulele cu genunchi. Unde au luat naștere aceste fibule, este greu de spus cu exactitate. Descoperirea unei piese, în curs de prelucrare, în atelierul de fibule de la Napoca indică o producție locală. Nu este exclusă, însă, nici o altă zonă de proveniență, cea norico-pannonică, de unde vine probabil proprietarul de la Napoca⁴. Dar faptul că nu au fost găsite astfel de piese în aceste provincii, certifică, în stadiul actual al cercetării, o variantă locală napocensă. Cronologic, tipul poate fi datat în epoca Traian-Hadrian, situație ce reiese atât din situația stratigrafică de la Suceagu, cât și din atelierul de fibule de la Napoca.

BIBLIOGRAFIE

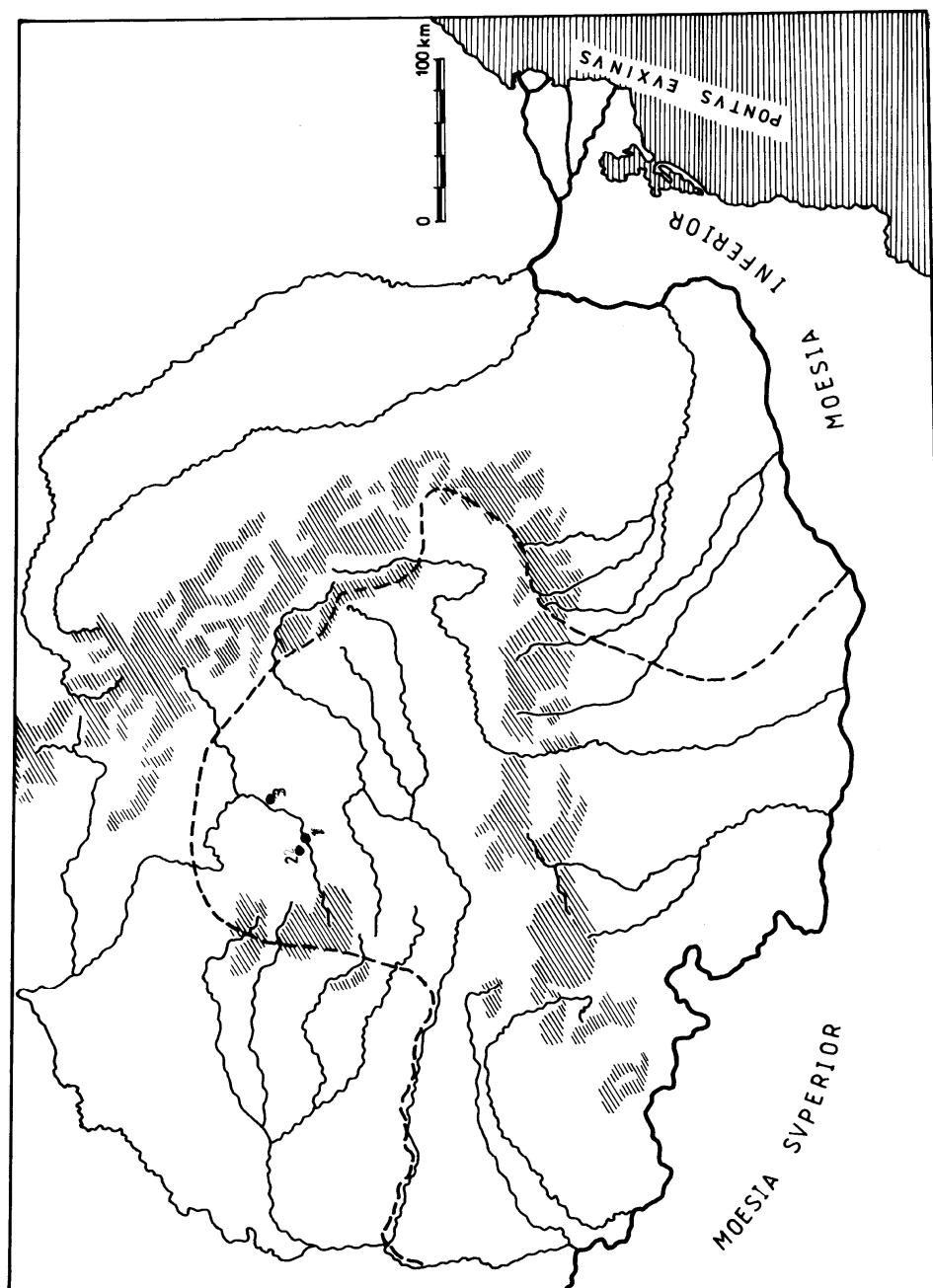
- | | |
|--|--|
| Almgren 1923 | O. Almgren, <i>Studien über Nordeuropäischen Fibelformen</i> , Leipzig, 1923 |
| Bojović 1983 | D. Bojović, <i>Rimske fibule Singidunuma</i> , Belgrad, 1983. |
| Cociș, Ardevan,
Pintea 1992 | S. Cociș, R. Ardevan, R. Pintea, <i>Fibule romane din Dacia Porolissensis. Gherla, ActaMP</i> , XVI, 1992, p. 321-338 |
| Cociș 1993 | S. Cociș, <i>Fibulele din Dacia romană</i> , teză de doctorat, Cluj-Napoca, 1998 |
| Crișan 1979 | I. H. Crișan, <i>Fibule romane din colecțiile Muzeului de Istorie a Transilvaniei, ActaMP</i> , 1979, p. 275-320 |
| Moga, Ciugudean,
Cociș, Rodeanu
1997 | V. Moga, H. Ciugudean, S. Cociș, N. Rodeanu, <i>Fibule romane de la Apulum, ActaMN</i> 34/1, 1997, p. 535-538 |
| Patek 1942 | E. Patek, <i>Verbreitung und Herkunft der römischen Fibeltypen von Pannonien, DissPann</i> , Seria 2, 19, 1942, Budapest |
| Sedlmayer 1995 | H. Sedlmayer, <i>Die römischen Fibeln von Wels</i> , Wels, 1993 |

⁴ Vezi nota nr. 3
166

FIBULE PUTERNIC PROFILATE DE TIP NAPOCA



Plansa I. 1. Suceagu; 2. Napoca; 3. Mintiul Gherlei.



Plansa II. Aria de răspândire: 1. Napoca; 2. Suceagu; 3. Mintiul Gherlei.

EXPLOATAREA FIERULUI ÎN DACIA ROMANĂ ȘI POST-ROMANĂ. ASPECTE ALE TRATAMENTULUI METALURGIC

CONSTANTIN ILIEȘ

RIASSUNTO. O sfruttamento del ferro in Dacia romana e post-romana. Aspetti del trattamento metallurgico. Il seguente articolo rappresenta una presentazione generale dei principali mezzi usati nella riduzione dei minerali di ferro tanto nell'Impero, quanto nella Dacia romana e post-romana.

Questi strumenti sono: forno per la riduzione dei minerali (forni con la base in basso e con il camino), assicurando il tiraggio dell'aria (per utilizzare la corrente dell'aria naturale o artificiale), fondente (scorie vecchie, calcare, pietra di calce, sabbia) e combustibili (legno, carbone vegetale).

Dacă metoda de exploatare a unui zăcământ depinde de structura sa, și nu de produsul extras, în schimb, tratamentul metalurgic variază nu atât în funcție de natura minereului, cât de compoziția lui chimică. De asemenea, procedeele utilizate și punerea lor în practică în Antichitate erau mai puțin diferențiate decât în prezent. În același timp, dacă în metalurgia antică era practică metoda "seacă", în zilele noastre, alături de aceasta, se folosește, la fel de mult, metoda "umedă"¹.

Mijloacele folosite

A. Cuptoarele

Cuptoarele de redus (*fornaces*) reprezintă elementul esențial al metalurgiei fierului. Pentru prelucrarea minereului extras existau, așadar, instalații de reducere. Acestea erau construite în apropierea locului de extracție a minereului, prelucrarea lui fiind condiționată, în mare parte, de existența unor resurse de apă, de rezervele de combustibil din împrejurimi și de curenții de aer natural meniți să accelereze procesul de reducere. Absența unor păduri, atât pentru procesul de ardere, cât și pentru armarea minelor sau încălzirea rocilor, în vederea desprinderii lor, a dus în antichitatea

¹ Metalurgia pe cale "seacă" se întemeiază pe acțiunea căldurii degajate de un combustibil și a carbonului conținut de acesta, în timp ce calea "umedă" are la bază folosirea unui lichid (apa)

romană chiar la abandonarea unor mine². Locul de amenajare a unor instalații de redus depindea, într-o măsură mai mică, și de existența în zonă a unor materiale refractare, care serveau la căptușirea cuptoarelor.

Procesul de reducere a minereului de fier a fost bine cunoscut în epoca romană, inclusiv în Dacia. Totuși, în literatura antică nu există descrieri exacte ale existenței unor cuptoare de redus. Modul în care acest proces a fost descris de Diodor pare destul de plauzibil³, în timp ce Pliniu remarca doar: *forniciam magna diefferntia*⁴. Expresia, destul de lacunară, poate fi înțeleasă în sensul că existau mai multe tipuri de cuptoare, printre care și cuptoarele speciale: de cementație, de sudare, etc. Acest neajuns al textelor antice este însă, suplinit de diversele reprezentări grafice, precum și de resturile unor cuptoare descoperite prin cercetări arheologice în mai multe provincii ale Imperiului, inclusiv în Dacia.

Cuptoarele, în mod schematic, se clasifică în două mari categorii: cele în care minereul și combustibilul sunt amestecate, și cele în care aceste elemente nu se află în contact direct, minereul fiind așezat într-un creuzet. În ceea ce privește antichitatea romană, creuzetele nu erau, însă, folosite pentru reducerea minereului de fier⁵. La rândul ei, prima categorie de cuptoare se împarte în două tipuri distincte (fig.1): cuptoare a căror înălțime nu era mai mare decât diametrul lor, numite cuptoare-groapă sau cuptoare cu vatră joasă și cuptoare a căror înălțime era mai mare decât dimensiunea secțiunilor orizontale, numite cuptoare verticale, supraînălțate în forma unei cuve (furnale). La ambele tipuri de cuptoare minereul, combustibilul și, eventual, fundații erau introduși prin partea superioară a cuptorului (hornul); una sau mai multe deschideri, dispuse la partea inferioară, permiteau scurgerea zgurei și suflarea aerului. Metalul se depunea pe fundul cuptorului, iar pentru a-l scoate, acesta trebuia oprit și apoi, demolat, cu excepția părții inferioare. De aceea, amenajarea unor deschideri suprapuse, una pentru scurgerea zgurei și cealaltă pentru scoaterea metalului, a constituit un mare progres.

² J. Ramin, *op. cit.*, p. 120

³ Diodor din Sicilia, V, 13

⁴ Pliniu, XXXIV, 41, 1

⁵ Privind în timp evoluția tratării termice a metalelor, J. Marechal (s. v. *Metallurgie*, în *Da*, p. 622-675) constată că primele cuptoare mediteraneene constau dintr-o cameră de combustibil, deasupra căreia se afla o cupolă sub care era topit metalul (cupru, aur, bronz); aceste două "încăperi" erau separate de o vatră perforată care lăsa să treacă flăcările, imitând cuptoarele de olărit. În Toscana, în regiunea Campiglia Marittima, s-au găsit urmele unor asemenea cuptoare ce au servit la topirea aramei și a plumbului; metalul era depus în creuzete așezate pe o vatră perforată. Mai târziu, minereul, în amestec cu mangal, se va depune direct în cuva cuptorului. Când se foloseau metale fuzibile, acestea puteau să se scurgă printr-o deschizătură făcută în acest scop. În schimb, în cazul fierului (care nu putea fi topit) trebuia distrusă o parte a cuptorului pentru a scoate lupa care urma să fie bătută cu ciocanul pentru înlăturarea impurităților și a bulelor de aer; pentru problema cuptoarelor din Dacia. v. și *Wollmann 1996*, p. 236-237

Cuptoarele cu vatră joasă puteau servi atât la prăjirea, cât și la reducerea minereului. Ele erau formate din gropi, puțin adânci, săpate în pământ. Reprezentative pentru acest tip de cuptor sunt așa-numitele "cuptoare catalane" care au fost utilizate pentru tratarea minereurilor de fier din Pirineii Orientali⁶. "Gropi" sau vetre romane s-au descoperit și în Carintia, la Hüttemberg, unde pentru fiecare din cele două operații (prăjirea și reducerea) s-a folosit o groapă aparte⁷.

În Dacia, o vatră joasă pentru redus minereu a fost descoperită recent la Napoca⁸. Ea consta dintr-o groapă puțin adâncă, de formă circulară și cu diametrul de 0, 80 m. Marginile gropii erau căptușite cu pietre, iar pe vatră și în jurul ei, pe o rază de câțiva metri, au fost descoperite bucăți de zgură și de cărbune de lemn.

În ceea ce privește tipul de cuptoare supraînălțate (cuptoare cu cuve), ele prezintă două variante: unele erau adâncite sub nivelul solului, așa-numitele "cuptoare adânci", în timp ce altele erau construite în întregime la suprafață.

Cele mai vechi "cuptoare adânci" au fost, probabil, simple gropi săpate în panta unui deal, în așa fel încât vântul să asigure tirajul natural. O primă perfecționare a constat în excavarea a două gropi care se întâlneau în unghi drept; una constituia cuptorul propriu-zis, iar cealaltă asigura tirajul și permitea, totodată, scoaterea metalului și a zgurei. Apoi, a apărut ideea de a ridica un perete vertical, care forma una din laturile cuptorului, în timp ce laturile celelalte erau construite din pământ cruțat în pantă. Asemenea cuptoare au fost descoperite, de pildă, la Populonia și Wilderspool⁹, precum și la Rio Tinto¹⁰. Ele sunt atestate, pentru epoca Latène, și în Dacia la Doboșeni¹¹.

Cea de-a doua variantă a cuptoarelor supraînălțate, cuptoarele construite în întregime la suprafața solului, avea vatra dreaptă sau ușor albiată, pereți tronconici și horn liber, prezentând, deci, o formă ce amintește deja profilul furnalelor înalte moderne. Ele puteau atinge o înălțime de 2-3 m, aveau o deschidere care asigura scoaterea lupei de fier și funcționau cu un curent artificial de aer introdus cu ajutorul foalelor și a tuburilor suflante. Asemenea cuptoare înalte sunt cunoscute la Tharsis¹² (Hispania), precum și la Hüttemberg, (Carintia), la Erzberg, lângă Eisenerz (Stiria), la Löling, lângă Eisenstadt (Burgenland) și la Magdalensberg¹³, toate centre importante pentru obținerea celebrului *ferrum noricum*.

⁶ Ramin. 1977, p. 120

⁷ Da, II, 2, s. v. *ferrum*, p.1086 (L. de Lunay)

⁸ Informație de la S. Cociș, autorul cercetărilor

⁹ Forbes, IX, p. 186

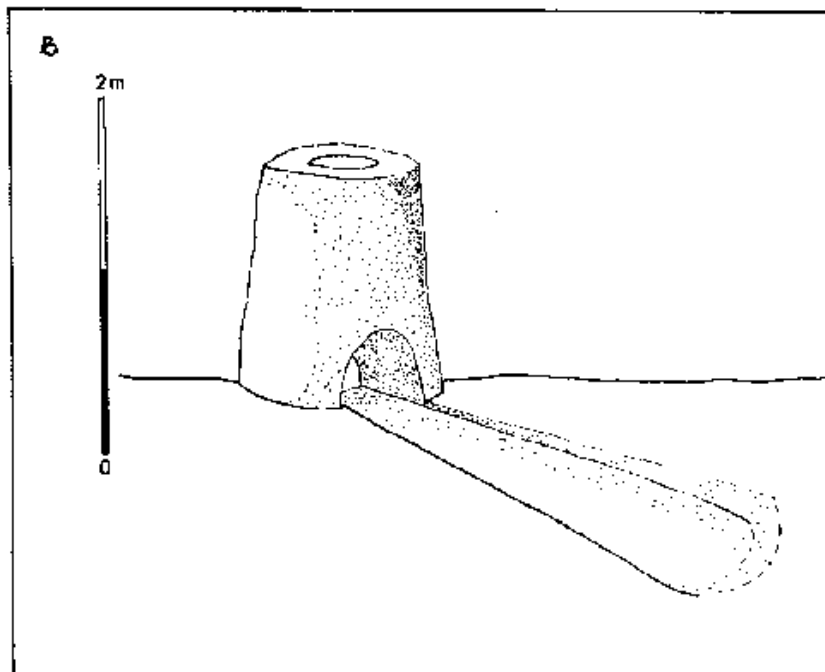
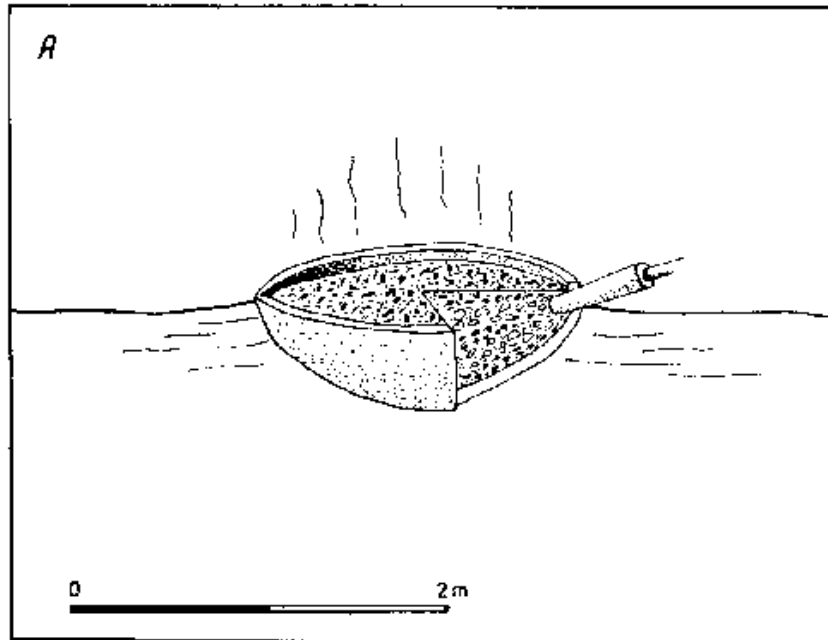
¹⁰ Salkield, p. 93

¹¹ Székely 1959, p. 231-246

¹² Salkield, p. 93

¹³ Schmid, p. 72

CONSTANTIN ILIEȘ



(după W. H. Manning)

FIG. 1

Cuptoarele supraînălțate sunt documentate și în Dacia, pentru epoca de după retragerea stăpânirii romane. Astfel, la Fizeș (jud. Caraș-Severin) au fost dezvelite resturile a trei cuptoare care aveau înălțimea de 0, 70 m, 0, 85 m și respectiv 0, 90 m. Ele prezentau o formă circulară, cu diametrul la bază (în interior și exterior) de 0, 45 x 0, 75 m, 0, 35 x 0, 70 m și respectiv 0, 40 x 0, 75 m. Spre horn, diametrul lor se îngusta. Pe vatra cuptoarelor au fost găsite numeroase fragmente de minereu de fier, bucăți de zgură și funingine. În partea de jos, cuptoarele erau prevăzute cu o deschizătură acoperită cu un semidisc de lut ce forma "ușa cuptorului". Cum în pereții cuptoarelor nu au fost observate orificii prin care să fi fost introduse tuburile suflante, acestea, foarte probabil, au fost trecute prin această placă de lut cu rol de "ușă".

Perfecționarea pe care o prezintă cuptoarele de la Fizeș, prin discul de lut care se aplica la baza instalației de redus minereul, "inovație" cunoscută în Dacia încă din epoca Latène, la Doboșeni, este de apreciat cu atât mai mult, cu cât ea permitea folosirea aceluiași cuptor la mai multe procese de reducere pentru că discul de lut demontabil permitea, prin orificiul lăsat liber, îndepărtarea zgurei și scoaterea lupei de fier. În Dacia, cuptorul cu placă la bază este atestat, deocamdată, așa cum s-a spus, doar pentru epoca Latène și în perioada postromană. Foarte probabil, însă, el a fost utilizat și în vremea Daciei romane și, desigur, în epoca postromană, mai ales în zonele montane din Banat unde, de exemplu la Berzovia, Ghertenis, Măureni și Ocna de Fier sunt semnalate urmele unor cuptoare de redus minereu de fier¹⁴. Tot în Banat, la Șoșdea, (jud. Caraș-Severin) au fost dezvelite resturile a cinci cuptoare înalte, cu aceleași caracteristici (fig. 2- 4): vatră de formă circulară, puțin albiată, pereți de formă tronconică și sistem de umplere prin horn. Spre deosebire de cuptoarele de la Fizeș, cele descoperite la Șoșdea, întrucât nu erau prevăzute cu disc de lut pentru "ușă", aveau dezavantajul de a nu putea fi utilizate decât o singură dată, deci era necesară dărâmarea lor după fiecare proces de reducere, în vederea îndepărtării zgurii și pentru scoaterea lupei de fier. Ca urmare, pentru începerea unei alte operații de reducere era necesară ridicarea unei noi instalații, sau refacerea celei vechi (în general, mai dificilă). Așa se explică, de altfel, și starea slabă de conservare a cuptoarelor dezvelite în diferite părți ale lumii romane și, în general, în antichitate¹⁵.

Materialele folosite pentru construirea cuptoarelor erau diferite și depindeau, într-o mare măsură, de structura solului din regiunea respectivă. Topitorii romani au cunoscut faptul că unele roci erau potrivite, iar altele nu, pentru utilizarea pe care urmau să o primească. Acțiunea focului poate dezagrega unele roci, în special calcarul, care se transformă repede în var. Ca urmare, s-a impus nevoia folosirii unor materiale rezistente: trebuiau utilizate roci acide, dacă sterilul era bazic, și invers.

¹⁴ Protase, p. 320, nota 66

¹⁵ Civilizția, p. 30

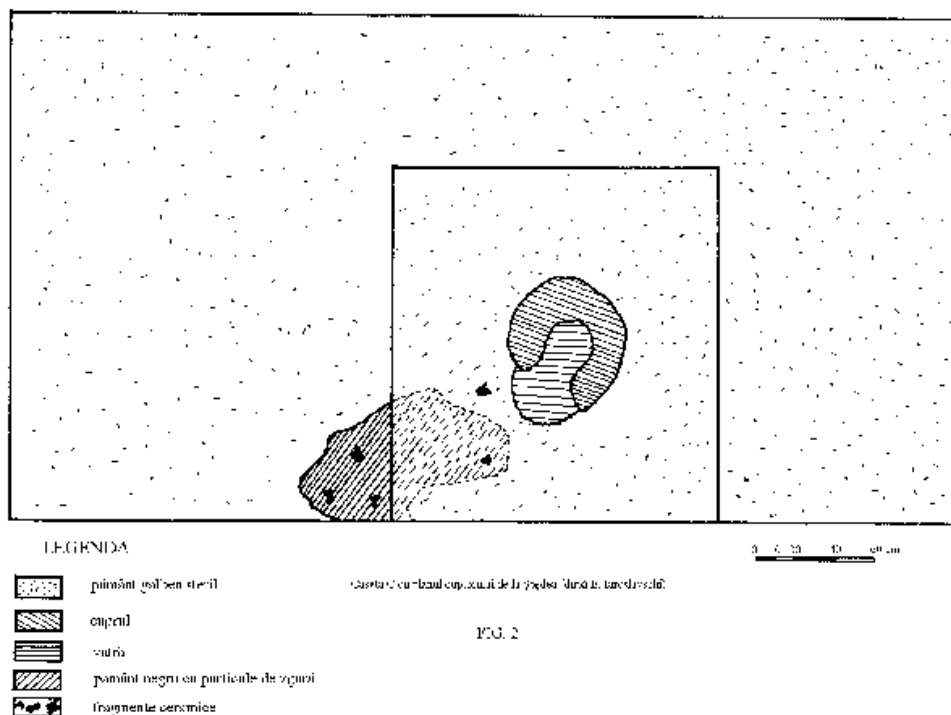


FIG. 2

În ceea ce privește Dacia, pereții cuptoarelor, descoperite până în prezent, au fost durați din pământ bătut amestecat cu pietricele și nisip¹⁶.

O altă modalitate folosită pentru căptușirea cuptoarelor consta, ca și în zilele noastre, din utilizarea argilei refractare. Căptușeala avea, în general, o grosime de câțiva centimetri și prezenta avantajul de a putea fi refăcută fără a periclita structura de rezistență a pereților cuptorului. Fragmente de lut ars, mai mari sau mai mici, provenite de la căptușeala unor cuptoare cunoscute în Dacia, au fost semnalate atât la Fizeș¹⁷, cât și la Șoșdea¹⁸.

În încheiere, se poate spune că este posibil, de asemenea, ca în Dacia romană să fi fost utilizate și alte tipuri de cuptoare sau variante ale celor cunoscute, dar în condițiile în care descoperirea urmelor unor cuptoare a fost doar semnalată în literatura de specialitate, fără o descriere mai cuprinzătoare, orice supoziție pe această temă nu poate fi decât hazardată. De pildă, S. Rákoczy¹⁹ menționează, la începutul veacului trecut, pe teritoriul comunei Teliucu de Jos, mai multe "gropi conice" ce vor fi servit, probabil, la prăjirea minereului de fier (fig. 5) și o serie de cuptoare de redus, care erau

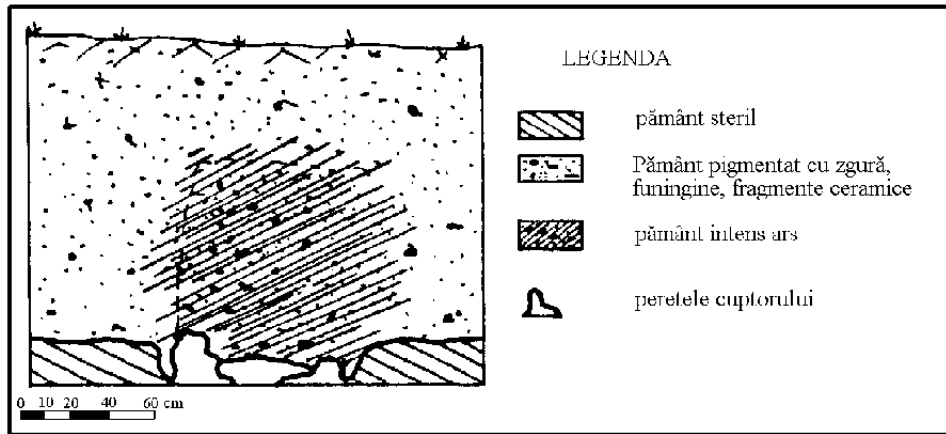
¹⁶ *Iaroslavschi, Petrovszky*, p. 147-149; *Iaroslavschi* 1976 p. 231-232

¹⁷ *Iaroslavschi, Petrovszky*, p. 148

¹⁸ *Iaroslavschi* 1976 p. 232

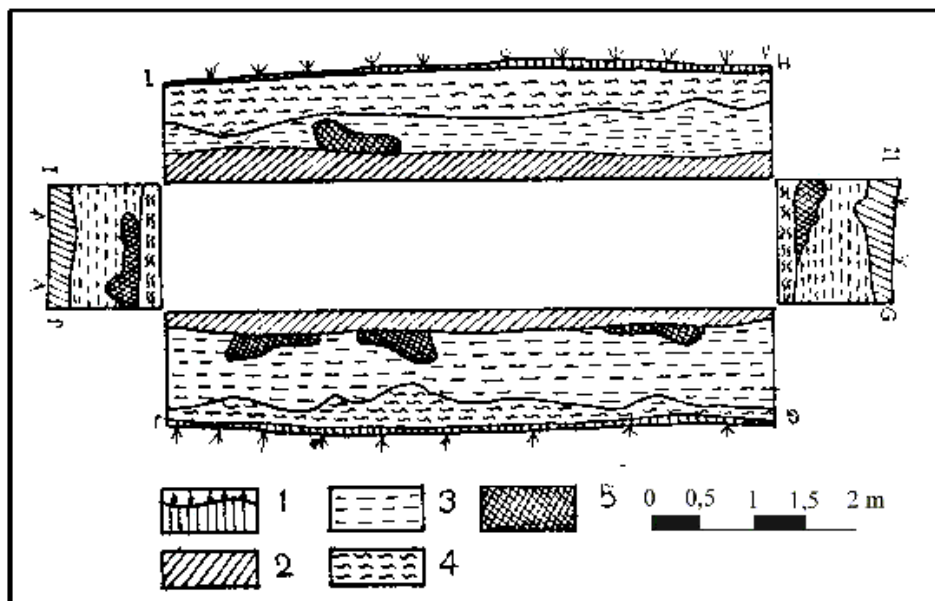
¹⁹ *Rákoczy*, p. 715-716

EXPLOATAREA FIERULUI ÎN DACIA ROMANĂ ȘI POST-ROMANĂ



Profilul cuptorului prins în paralele gropii de la "Dâmbul Izvor" - Șoșdea
(după E. Iaroslavski)

FIG. 3



Șoșdea - Ciuri Can. Profilele casei C 1: 1 - hușaus actual; 2 - pământ negru cu mici fragmente de zgură și ceramică; 3 - pereții de cuptor de cărămidă, zgură; 4 - pământ galben cu cioburi; 5 - vatră de cuptor (după E. Iaroslavski)

FIG 4

înșirate pe malul Cernei. De asemenea, cu ocazia construirii drumului Hunedoara-Teliucu de Jos-Govăjdia, în anul 1850, este amintită descoperirea unor cuptoare de redus, având un diametru de 3 metri și înălțimea de 2- 2, 2 metri²⁰. În sfârșit, la Porolissum este amintită descoperirea unor "gropi pline cu zgură, canale pentru scurgerea zgurei topite și chiar un cuptor, care datorită aglomerării de zgură în jurul lui, ar putea fi un furnal mic pentru reducerea minereului de fier"²¹.

B. Tirajul

Întreținerea arderii și asigurarea unei temperaturi înalte, necesare începerii procesului de reducere, se realizează prin introducerea în cuptor a unui curent de aer, natural sau artificial. Cuptoare cu ventilație naturală nu se cunosc, deocamdată, în Dacia, ele fiind, de altfel, rare și în restul lumii romane²². La cuptoarele înalte, cunoscute pe teritoriul Daciei, arderea era întreținută cu ajutorul foalelor confecționate din piele de capră (*follis hircini*) sau din piele de bou (*follis taurini*). În acest scop, erau introduse tuburi suflante (*trompas*), care dirijau jetul de aer spre baza cuptorului. Foalele erau manevrate cu brațele sau, cele mai mari, cu picioarele. Forța hidraulică, în acest caz, nu a fost introdusă decât târziu, în Evul mediu.

La cuptoarele de la Șoșdea nu s-au păstrat pereții cu tuburile suflante introduse în ei, așa încât nu se poate preciza, cu exactitate, înălțimea la care se aflau ele fixate. Dar, prin analogie cu descoperiri din alte părți ale lumii romane²³ sau chiar din Europa epocii Latène²⁴, se poate presupune că la cuptoarele cu horn liber, tuburile se fixau, aproximativ, la jumătatea înălțimii camerei de ardere.

În schimb, la Fizeș, în imediata apropiere a cuptoarelor dezvelite, au fost descoperite mai multe fragmente de tuburi suflante din lut²⁵. Cum în pereții cuptoarelor, așa cum s-a mai arătat, nu a fost observat nici un orificiu prin care să fi fost introdus tubul suflant, acesta, foarte probabil, era trecut prin semidiscul de lut care forma "ușa" cuptorului. Poziția tubului suflant, în raport cu pereții sau "ușa" cuptorului, era înclinată. Încercări practice, realizate în Polonia, Cehia și Slovacia, au dovedit că doar fixarea oblică a tubului suflant determina dezvoltarea celei mai ridicate temperaturi la baza cuptorului²⁶.

²⁰ Maghiar, Olteanu, 1970 p. 51, nota 5

²¹ Gudea și colab., p. 124; Gudea 1986, p. 79 și fig. 33

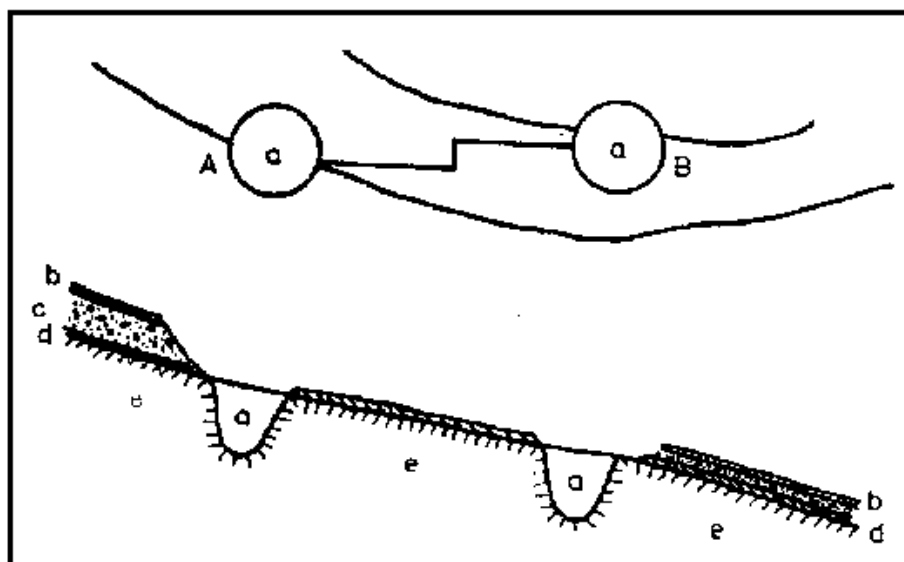
²² Ramin 1977 p. 123-124

²³ Pentru diversele tipuri de tuburi suflante și modalitatea lor de folosire, vezi: G. Montadon, *Traité d' Ethnologie Culturelle*, Paris, 1934, p. 279-285

²⁴ *Civilizația*, p. 29 și nota 99

²⁵ *Iaroslavschi, Petrovszky*, p. 148-149

²⁶ *Civilizația*, p. 29 și nota 100



Gropi conice din timpul romanilor (după Rákoczy S. in "Tűn és koh. Lap.", nr. 11, 1910, p. 716)

a - gropi conice; b - umpluturi noi; c - strat de zgură, d - umpluturi vechi; e - strat de argilă

FIG. 5

C. Fondanții

Când topitorii romani supuneau procesului de reducere minereu oxidat sau carburat, pur sau aproape pur, nu erau necesari fondanți deoarece acțiunea carbonului era suficientă pentru obținerea metalului, neexistând, practic, nimic de zgurificat. Reducerea unor minereuri mai sărace a ridicat, însă, problema fondanților.

Ea a fost rezolvată prin folosirea zgurei vechi (zdrobită și amestecată cu minereu), a nisipului sau a calcarului²⁷. Pentru folosirea, și în Dacia, a calcarului, ca fondant, un indiciu l-ar reprezenta descoperirea unor bucăți de piatră de var în jurul cuptoarelor dezvelite la Fizeș²⁸. În același timp, însă, analizele metalografice efectuate atât pe zgură, cât și pe obiecte de fier din Dacia romană, de pildă la Berzovia²⁹, au relevat prezența calciului doar într-un procent foarte redus.

²⁷ Ramin 1977, p. 124

²⁸ Jaroslavschi, Petrovszky, p.147-148

²⁹ Wollmann 1967, p. 629-641

La reducerea (dezoxidarea) fierului nu se folosea, în general, piatra de var, rolul de fondant fiind lăsat pe seama bioxidului de siliciu (Si O₂), care era prezent în minereul brut, și a carbonului din mangalul folosit ca și combustibil³⁰. Deci, prin acțiunea, în procesul de reducere, a siliciului și a carbonului, topitorii romani realizau, de fapt, adevărate "șarje" autofondante. În ceea ce privește piatra de var, aceasta putea proveni de la extracția calcarului împreună cu minereul de fier, știut fiind că unele zăcămintele se găsesc împreună cu calcar. Este cunoscut, de altfel, că romanii, în măsura în care calcarul era extras împreună cu minereul, au utilizat fondantul calcaros la reducerea minereului puternic argilos, cum era, de exemplu, cel din insula Elba³¹.

D. Combustibilul

Temperaturile ridicate (peste 1000°C) necesare pentru declanșarea procesului de reducere a minereului erau obținute prin arderea lemnului și a cărbunelui de lemn (mangal). Cărbunii de pământ, deși au fost cunoscuți în epoca romană, erau mai rar folosiți în procesul de reducere, atât datorită puterii calorice scăzute cât și, mai ales, din cauza conținutului lor de sulf, element care incomoda reducerea³². Cărbunii de pământ (turba) au fost utilizați, în epoca romană, într-un singur loc din Britania³³.

În schimb, folosirea lemnului și a mangalului din lemn de pin este atestată de izvoarele antice³⁴. Pliniu se referea chiar la modalitatea de obținere a mangalului, care rezulta din distilarea uscată a lemnului, fără accesul aerului³⁵. Deși din evul mediu și până în zilele noastre cel mai bun mangal este considerat cel obținut din foioase, pentru că este mai solid și mai dens, analizele paleobotanice au dovedit că în lumea clasică greco-romană, dar și în toată Europa epocii Latene³⁶, pentru producerea mangalului s-au folosit coniferele, preferat fiind pinul. În Dacia nu există, însă, indicii concludente în acest sens, datorită absenței analizelor paleobotanice deși, fragmente de cărbune de lemn au fost descoperite pe vatră și în apropierea cuptoarelor de redus de la Fizeș³⁷ și Berzovia³⁸.

Chiar și atunci când era folosit numai mangalul, lemnul servea la aprinderea focului și, fără îndoială, cei doi combustibili erau amestecați. În ceea ce privește consumul de mangal, în cadrul unui proces de reducere

³⁰ Wollmann 1967, p. 630

³¹ Forbes, VII, p. 396

³² Forbes, p. 390

³³ J. R. Maréchal, în *Revue de Métallurgie*, LX, 2, 1963, p. 135-142; Manning 1988, p. 29

³⁴ Pliniu, XXXIII, 30, 1

³⁵ Pliniu, XXXVI, 30, 1; 68, 1

³⁶ *Civilizația*, p. 28 și nota 89

³⁷ Jaroslavschi, *Petrovszky*, p. 147-149

³⁸ Wollmann 1967, p. 629

au fost avansate cifre interesante. De pildă, J. R. Forbes considera că pentru obținerea unei lupe de fier de 25 Kg., în cuptoarele primitive din Europa centrală se consumau 100 Kg de cărbune de lemn, exceptând cele 12, 5 Kg, necesare pentru operația de forjare a fierului³⁹. Aceste cifre ridicau problema aprovizionării cu combustibil, problemă care chiar dacă nu era de ordin tehnic, totuși, prezenta greutate în rezolvare.

L. U. Salkield a făcut un calcul interesant în legătură cu zgurile plumbifere de la Rio Tinto: cele 15300000 tone de zgură păstrate corespund unei exploatări miniere timp de patru secole deci, 40000 tone pe an; cercetătorul englez consideră necesară o tonă de mangal pentru obținerea unei tone de zgură, ceea ce reprezintă 40000 tone de mangal pe an sau 200000 de tone de lemn; de asemenea, el estimează că un stejar mediteranean are nevoie de 40 de ani pentru a produce 60 Kg de mangal și că se poate deci, considera 300Kg de mangal la un hectar de pădure; ca urmare, consumul anual trebuia să fie de 600000 de copaci, ceea ce implică o suprafață de pădure de 2000 de hectare⁴⁰. Aceste cifre, chiar dacă sunt exagerate, oferă, însă, o imagine de ansamblu în legătură cu suprafața împădurită și forța de muncă reclamate de o exploatare minieră pe scară largă.

ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

ActaMN	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj – Napoca, I (1964) și urm.
ActaMP	<i>Acta Musei Porolissensis</i> , Zalău, I (1977) și urm.
Apulum	<i>Acta Musei Apulensis</i> , Alba Iulia, I (1939 – 1942) și urm.
Civilizația	I. Glodariu, E. Iaroslavschi, <i>Civilizația fierului la daci</i> , Cluj – Napoca, 1979
DA	Ch. Daremberg, Edm. Saglio, <i>Dictionnaire des Antiquités</i> , Paris, I–V (1877 – 1919)
Forbes	R. J. Forbes, <i>Studies in Ancient Technology</i> , Leiden, 1955 – 1964, IX vol.
Gudea 1983	N. Gudea, E. Chirilă, Al. Matei, I. Bajusz, <i>Raport despre săpăturile arheologice de la Moigrad</i> , în <i>ActaMP</i> , VII, 1983.
Gudea 1986	N.Gudea, <i>Porolissum</i> , București, 1986.

³⁹ Forbes, p. 393

⁴⁰ Salkield, p. 91

CONSTANTIN ILIEȘ

- laroslavschi 1976 E. Iaroslavschi, *Cuptoarele pentru redus minereul de fier de la Șoșdea, jud. Caraș –Severin*, în *Acta MN*, XIII, 1976.
- laroslavschi, Petrowszky E. Iaroslavschi, R. Petrowszky, *Cuptoarele de redus minereul de fier de la Fizeș, jud. Caraș -Severin*, în *Tibiscus*, III, 1974.
- Maghiar, Olteanu 1970 N. Maghiar, Șt. Olteanu, *Din istoria mineritului în România*, 1970.
- Manning 1985 W. H. Manning, *Catalogue of romano-british ironwork in the Museum of Antiquities Newcastle*, Newcastle, 1976.
- MCA *Materiale și Cercetări Arheologice*, Oradea, 1979 și urm.
- Protase 1987 D. Protase, în *Die Völker Südosteuropas im 6 bis 8 Jahrhundert*, Berlin, 1987.
- Rákoczy S. Rákoczy, în *Bányászati és Kohászati Lapok*, II, 1910
- Ramin 1977 J. Ramin, *La technique minière et métallurgique des Anciens*, în *Latomus*, Bruxelles 1977.
- Salkield L. U. Salkield, *Ancient slags in the south-west of the Iberian Peninsula*, în *La Minería Hispana e Ibero-Americana*, Leon, 1970.
- Schmid W. Schmid, *Norisches Eisen, Beiträge zur Geschichte des österreich Eisenwesens*, Vienne, Berlin, Düsseldorf, 1932.
- Székely 1959 Z. Székely, *Cercetări arheologice la Sfântu Gheorghe, Gémvára – Avasalja (cetatea Cocorului)*, în *MCA*, V, 1959.
- Wollmann 1967 V. Wollmann, *Valoarea cercetărilor metalografice pentru studierea unor cercetări arheologice*, în *Apulum*, VI, 1967.

CONSIDERAȚII ASUPRA SACRULUI ȘI ISTORIA BISERICII ÎN RĂSĂRIT ȘI ÎN APUS

LUCIAN PERIȘ

RIASSUNTO. Considerazioni sul sacro e la storia della Chiesa in Oriente e in Occidente. Pubblichiamo sulle pagine della nostra rivista il lavoro del compianto professore e sacerdote Dr. Luciano Peris, prematuramente scomparso tra di noi. Il tema da lui trattato riguarda le due diverse visioni della Chiesa, in occidente e in oriente, di fronte al sacro. Preoccupato di capire le origini delle differenze tra il mondo latino e quello bizantino si è fermato a sottolineare la ragione di queste particolarità, perché dalla sua ricerca spunta anche lo sforzo di presentare in maniera giusta proprio queste varianti ecclesiali. Secondo padre Luciano la diversità è un arricchimento, senza il quale la Chiesa non si presenta nella sua pienezza.

Abordând o problematică atât de complexă, cum ar fi cea a diviziunii dintre creștinătatea Răsăritului și a Apusului, nu dorim să neglijăm analiza unor intersecții complicate de fenomene din societatea umană, deoarece faptul istoric trebuie să stea la baza oricărei inițiative de analiză critică a realității ecclesiastice. Istoricul se găsește în fața a două lumi, Răsăritul și Apusul, diferite din punct de vedere ecclesial, astfel încât să nu poată fi înțelese în esența lor profundă decât în funcție de atitudinea personală față de o realitate pe care Biserica vrea să o reveleze: sacrul.

Până azi ecclesiastici și laicii au găsit modul de a înțelege trecutul Umanității: tratate și volume nenumărate au exprimat fie *l'Esprit de finesse* metodologic, fie criticismul istoriografic, știind mai mult sau mai puțin să distingă între diferitele nivele ale cunoașterii evenimentelor umane. Acest trecut a fost interpretat și transmis în ritmul dezvoltării științelor auxiliare ale istoriei, reprezentând expresia dezvoltării particulare a spiritului și a culturii occidentale. *Forma mentis* dominantă a analizelor istorice este rezultatul unei meditații prevalent rațională a trecutului sau a prezentului, care nu poate să pretindă epuizarea semnificației întregii acțiuni umane. În cazul Bisericii ar trebui să se pună persoana, atât a istoricului cât și a personajului analizat de către acesta, și în fața a ceea ce, pentru fiecare cultură tradițională, a fost considerat elementul de bază: sacrul.

Ar trebui, deci, o serioasă înscriere a sacrului în domeniul multicolor al analizei istorice, adică a unei argumentări care a făcut parte până acum din domeniul de studiu al istoricilor religioși, fiind nucleul oricărei experiențe. Este un fapt atât de evident în devenirea religioasă constatarea despre existența

unei bipolarități a universurilor consacrate, aparținătoare lumii ecclesiastice: cea răsăriteană și cea apuseană în privința sacralului, încât nu poate fi concepută o absență a sa în implicarea la nivel istoriografic.

Întrebarea care ar trebui pusă în consecință este: deoarece de la iluminism încoace istoriografia occidentală amplifică distanțele de confesionalism și în această evoluție pozitivismul comtian¹ n-a fost decât o etapă, avansând către știința istorică contemporană, se poate aborda obiectiv problematica Bisericilor răsăritene, plecând de la aceeași poziție adoptată atunci când s-a tratat despre realitățile ecclesiastice occidentale? Pentru a clarifica această chestiune și ținând cont de <imobilismul> teologic și structural al Bisericilor Răsăritene, trebuie să ne întrebăm dacă se poate face un discurs istoric obiectiv, fără a cunoaște conținuturile teologice specifice. Sfântul Augustin, de exemplu, în optica celei mai mari părți din istoriografia răsăriteană, nu este decât *unul* din Părinții *unei* Biserici, pe când noi știm care a fost influența decisivă a teologiei și filosofiei augustiniene în disputele occidentale, începând cu secolul XII.

Scopul analizei noastre nu este acela de a demonstra că spiritul <rațional> și <științific> (ca expresie a celei mai extinse culturi geografice) ar fi de aplicat în mod exclusiv istoriei Bisericilor apusene; acest lucru ar implica <înapoierea> regiunii răsăritene, care este, în majoritatea cazurilor, istorico-teologică. Afirmând acest lucru nu s-ar schimba imaginea, deja consacrată de către mas-media și de către unii critici, care nu ezită să exalte valorile trecutului occidentului creștin². Deja argumentele solide din opera Sfântului Augustin ar putea demonstra poziția diferită pe scara valorilor a sacralului, ca element fundamental al noțiunii de *Leben*, în trăirea religioasă din Răsărit. Desigur, în fața imensității creației culturale și istorice a Occidentului, cititorul ar trebui să experimenteze senzația unuia care se găsește în fața unei realități extrem de complicate și infinit de variată. Un răsăritean, săvârșind un astfel de gest, ar fi constrâns să vadă, în știința istorică, experiența întâlnirii cu *mysterium tremendum* al manifestării prezenței lui Dumnezeu.

Pe urmele acestui exemplu va trebui să ne întrebăm dacă contribuția lui Rudolf Otto (*Das Heilige*, din 1917) și a lui Mircea Eliade (*Das Heilige und das Profane*, din 1965) nu a fost într-adevăr un grupaj de capodopere inerente pentru orice intenție de a scrie istoria Bisericii, determinată de imanența atitudinii față de sacru.

¹ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif* (1844):

² "Augustin este singurul părinte al Bisericii care a rămas până astăzi o autoritate în domeniul spiritual (...) Augustin este un geniu - singurul părinte al Bisericii care poate fără teamă să aspire la acest titlu pretențios a evaluării moderne al personalității". Afirmatia aparține lui Hans Freiherr von Campenhausen (*Augustin*, în *Lateinische Kirchevater*, Stuttgart, 1960, p. 150 urm; traducere italiana *I padri della Chiesa latina*, Firenze, 1969, p. 191-193). Caracterizarea citată a fost reprodusă exact de Heinrich Fries, în volumul complementar seriei *Storia della Chiesa*, coordonată de Hubert Jedin, *I padri*, îngrijit de Elio Guerriero, Milano, 1966, p. 143.

Pentru Eliade este fundamentală înțelegerea importanței modalității experimentelor religioase asupra ideilor despre Dumnezeu și despre religie. Împreună cu Rudolf Otto el a redescoperit caracteristicile specifice ale acestei experiențe înspăimântătoare și iraționale: adică sentimentul de teamă al omului în fața sacrului, reevaluând "frica de Dumnezeu", în fața *majestas*-ului emanator al unei puteri strivitoare. Ei au văzut importanța, pentru omul Bisericii, a <fricii religioase>, inspirate din *mysterium fascinans*, în care ființa umană înflorește în absoluta sa plinătate. Acest "om noumenal" al lui Rudolf Otto este cu adevărat o ființă diferită, care se constituie ca urmare a experimentării sacrului.

Întrebarea despre determinarea în spațiul istoriografic a unor alte elemente cu oarecare relevanță care, în cazul economicului și a societății, au avut un rol substanțial în analiza marxistă a istoriei, creind, în situația din urmă, niște mistificări despre dezvoltarea autentică a spiritului religios și a Bisericilor, ne duce la o altă întrebare. Cum se deosebesc marile adevăruri ale istoriei în amestecul dintre ideologie și activitatea istoricului? Religia, în viziunea marxistă, este văzută ca expresie și reflexie la nivel instituțional în oprimarea clasei țărănești de către <clasele privilegiate>³. Zeificarea poporului muncitor, o altă *civitas Dei*, cu rolul providențial însoțit de a salva Omenirea de bezna burgheziei, nu face altceva decât să reia o temă creștină, ecclesiologică, pentru a crea o lume opusă⁴ transcendenței. Istoria n-ar trebui să facă altceva decât să verifice desfășurarea evenimentelor în această "luptă de clasă".

O evoluție la fel de pusă în discuție a fost specific însoțită de către istoriografia de matrice ecclesiastico-occidentală față de fenomenul religios din Răsăritul creștin, mai ales cel bizantin. Centralizarea specifică pentru Biserica latină a avut influență și asupra poziției istoriografice în fața acestei realități răsăritene: "în Europa nu avem, dintr-o serie de motive, triumful acelei societăți moniste, ce a prevalat în alte părți, cu identificarea puterii politice cu cea ierocratică (în formula cesaropapistă sau în cea teocratică)"⁵. Paolo Prodi avertiza, prin folosirea acestei fraze, specificul devenirii politico-religioase a Occidentului, viziune care trebuie prinsă în sensul formării unei istoriografii necesare, ținând cont deopotrivă de limitele unei istorii "occidentale", și ale uneia exclusiv "răsăritene".

Perceperea diferită a Bisericii istorice, în cazul răsăritenilor, n-a fost exprimată numai la nivel instituțional și teologic, ci și la nivel popular, al Bisericii *in membra*, prin refuzul în Răsărit al reformismului nominalistic și al raționalismului. Ar fi o idee relativistă aceea de a reduce tendința Răsăritului la o retragere în sine, la o izolare geloasă în sacristie, în timp ce se subliniază concentrarea sa absolută asupra sacralității altarului, fără să se impeseze de puterea temporală. O Biserică deci ce trăiește în timpul istoric, făcându-l sacru,

³ H. I. Marrou, *La conoscenza storica*, Bologna, 1988, p. 194-196: "Pe de altă parte marxistii, acești neohegelieni, sunt înclinați să nege transcendența: pentru ei nu există realitate istorică decât în (și în raport cu) conjunctura cu momentul evoluției umane..." (p. 195).

⁴ K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Roma, 1991.

⁵ P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Urbino, 1996, p. 22-23.

creind un Univers prin imitarea vieții și a tainei lui Hristos care stă în centrul lumii, fiind *imago* Mântuitorului, sfințitorul puterii temporale. Această ultimă acțiune a Bisericii în timp cuprinde și lucrarea de santificare a timpului: un autentic *sine qua non* al Răsăritului, răvășit de întâlnirea cu reformismului perpetuu, de matrice occidentală, de la iconoclastia spiritului consumist și de la provocarea comunistă.

La întrebarea despre sensul unei astfel de viziuni teologice pentru istoria Bisericii invocăm răspunsul la întrebarea de ce opoziția îndârjită a lumii *Basileia thon Romaion* și a celei postbizantine la propunerea occidentală de întoarcere spre cucerirea temporalului. Evoluția Răsăritului se autodefinește mișcare orientată spre sacralizarea istoriei, fără presupunerea învălășirii simbolurilor religioase și politice, pentru mai buna afirmare a timpului sacru: *illud tempus*, despre care vorbesc Evangheliile, astfel încât istoria redevine o realitate sacră, imaginată deja într-o perspectivă mitică la religiile arhaice și primitive⁶.

În sistemul unei astfel de percepții istorice, patristica și cronologia creștină își asumă o configurație specifică care nu este aceeași cu cea a Occidentului creștin. Nu s-ar putea deci întâlni, în cadrul discursului istoric al răsăritenilor, o frază de tipul: *Augustin... singurul părinte al Bisericii care poate să aspire la acest titlu pretențios al evaluării moderne*, ce aparține istoricului german Hans Freiherr von Campenhausen⁷. Motivul este simplu: valoarea operei teologice și filosofice a unui personaj de talia lui Augustin nu poate fi măsurată în raport cu operele altor Părinți ai Bisericii. Gândindu-ne la capodoperele lui Origen, Sfântul Vasile și Sfântul Grigore de Nisa, se constată imediat anomalia acestei îngustimi, ce pretinde să stabilească o ierarhie în valoarea operelor sfinților Părinți, care ar urma să fie împărțiți, pe baza unei astfel de interpretări, în "mari" și "mici".

Preferința mai multor autori ecclesiastici, janseniști și moderni, de a lectura opera lui Augustin, sau a unei părți din ea, aduce cu sine diminuarea și îngustimea orizonturilor istorico-teologice, ce derivă din lipsa lecturilor din celelalte opere ale Părinților greci și latini. Valoarea Sfântului Augustin, <totala> sa analiză nu poate motiva și explica unilateralitatea și nominalismul unui întreg grup de "augustinieni" medievali și moderni.

La baza unei astfel de preocupări unilaterale pare să fie dedicarea la ideea căutării în lumea teologică a ideilor basilare, a esențelor, a <Evangheliei pure>, într-o frenetică căutare a Bisericii *semper reformanda*, pe baza subiectivismului uman. O astfel de conștiință istoriografică și ecclesială impregnată de nominalism, prezentă de timp îndelungat în occident, nu reprezintă cu certitudine unica cale pentru înțelegerea istoriei Bisericilor Răsăritene, întrucât alegerea autorilor și a fenomenelor dominante din trecut este unilaterală.

⁶ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, București, 1995, p. 99.

⁷ Cartea acestui autor care tratează despre persoana Sfântului Augustin (*Augustin*, în *Lateinische Kirchevater*, Stuttgart, 1960) este purtătoarea unui întreg sistem special de a face teologie, opus aristotelismului lui Toma d'Aquino.

DOUĂ SCRISORI INEDITE DIN CORESPONDENȚA DE LA BUDA A LUI PETRU MAIOR

GHEORGHE GORUN

RÉSUMÉ. Deux lettres inédites de la correspondance de Buda de Petru Maior. Etant répandues dans des fonds documentaires nombreux, qui sont, à leurs tour, désorganisés, les lettres de Petru Maior sont très difficiles à prouver. Malgré quelques préoccupations insistantes de recherche, la correspondance de celui-ci est très peu connue et ainsi, les nombreux détails de sa vie et de son activité sont inconnus.

Les deux lettres publiées maintenant se rapportent à son activité d'édition des lettres scolaires nécessaires aux élèves qui ont fréquenté les écoles élémentaires roumaines gréco-catholiques et illustrent d'un côté le rôle de Maior de manager de l'entière action et de l'autre côté les difficultés auxquelles il a dû se confronter.

Insistențele cercetărilor din fondurile documentare ajung, de regulă, la rezultatele scontate, în ciuda stării deplorabile a acestor depozite. Un asemenea caz este și acela al corespondenței lui Petru Maior care își dezvăluie abundența, este adevărat, cu destulă dificultate. Chiar dacă ea a fost semnalată, în mare, de multă vreme,¹ preocupări față de publicarea integrală a ei au fost puține și – trebuie să recunoaștem – datorită dispersării sale extreme, de mare dificultate. Istoriografia noastră a conservat totuși câteva demersuri care au aparținut mai ales lui N. Albu,² P. Teodor³ și a altora,⁴ dar și

¹ I. Radu, *Manuscriptele bibliotecii Episcopiei greco-catolice române din Oradea Mare*, București, 1923; idem, *Doi Luceferi rătăcitori. Contribuții la viața și operele lui Gheorghe Incai și Samuil Micu Clain*, București, 1924

² N. Albu, *Petru Maior, Scrisori și documente inedite*, București, 1968

³ P. Teodor, *Două scrisori ale lui Petru Maior din timpul petrecerii sale la Buda (1810)*, în *Anuarul Institutului de Istorie din Cluj*, 3, 1960

⁴ Printre care și contribuția noastră *Două scrisori inedite ale lui Petru Maior către Samuil Vulcan*, în *Cultură și societate în epoca modernă. Politică-naționalitate-cultură*, Cluj-Napoca, 1990, p. 204-213. Mai nou a publicat o scrisoare a lui Petru Maior și Blaga Mihoc, *Din istoria bibliotecilor Episcopiei greco-catolice de Oradea. Contribuții documentare (1809-1859)*, în *Istoria – ca experiență intelectuală*, Oradea, 2001, p.199-200

Andrei Veress,⁵ realizatorul unui important volum de corespondență mai ales al corifeilor Școlii ardelenene, printre care găsim, natural, și corespondență care a aparținut lui Petru Maior. Dar mai există un număr relativ important de scrisori, găsite de Ioan Ardeleanu și publicate de acesta în periodicul blăjean *Unirea*, a cărui raritate face ca ele să fie aproape inaccesibile cercetătorilor și, prin urmare, ar merita să fie strânse într-un volum.⁶

În aceeași categorie intră și cele două scrisori pe care le-am găsit în fondurile Bibliotecii Academiei Române - Filiala Cluj și pe care le publicăm cu această ocazie. Deși ele sunt datate la relativ mare distanță în timp, la 6 august 1809, respectiv 17 noiembrie 1812, ele nu se referă la două secvențe diferite ale activității lui Maior, ci la una și aceeași preocupare de editare a unor cărți românești, necesare Bisericii Greco-Catolice ori școlilor naționale românești, am spune principala sa îndatorire pentru care fusese delegat de autoritatea sa bisericească la Tipografia din Buda. În esență, cele două scrisori nu aduc noutăți însemnate referitoare la biografia ori activitatea revizorului cărților românești de la Tipografia din Buda a Universității din Pesta, ci doar confirmă permanența interesului acestuia pentru asigurarea cărților trebuincioase procesului educativ din școlile românești. Ori, această preocupare a lui Petru Maior este mult mai puțin cunoscută decât celelalte.

Îndeobște autorii care au fost preocupați de activitatea literară a lui Petru Maior au insistat mai ales pe aportul său la dezvoltarea istoriei și a lingvisticii⁷ și mai puțin la cel al tipăririi cărților de cult sau a manualelor, deși acestea erau primele sale îndatoriri ca cenzor al Tipografiei din Buda. Insistența cu care a fost urmărită activitatea sa istorică sau lingvistică aproape că a exclus alte sfere de interes, lăsând impresia că la Buda Maior nu a îndeplinit exact cea mai importantă sarcină a sa. Și totuși, Petru Maior a îndeplinit oficiile de "manager" al tipăririi cărților românești la această tipografie, făcând legătura între subiecții interesați în chestiune, respectiv conducerea Tipografiei – reprezentată de directorul acesteia, Matei Markovics și administratorul Francisc Sági, cu care Petru Maior a conlucrat excelent – și potențialii beneficiari ai producției de carte realizate de ea. În cazul de față cu Mihai Benei, directorul școlilor naționale românești greco-catolice din districtul

⁵ Veres Endre, *A budai Egyetemi Nyomda román kiadványainak dokumentumai 1780-1848* (Documentele publicațiilor românești ale Tipografiei din Buda a Universității 1780-1848), Budapesta, 1982 (editat de Domokos Samuel)

⁶ De exemplu *Documente comunicate din Arhiva Episcopiei greco-catolice din Oradea Mare*, în *Unirea*, XI nr.4 și 5 (ianuarie), 1901, p. 35, 42-43; idem, *Petru Maior și frații neuniți. Acte inedite*, în *Unirea*, XI, nr. 28 (iulie), 1901, p. 230-231 etc.

⁷ Vezi în acest sens monografia devenită deja clasică a Mariei Protase, *Petru Maior : un ctitor de conștiințe*, București, 1973

școlar Oradea.⁸ Acesta, confruntat cu o gravă criză de manuale și dorind să asigure elevilor aflați în grija sa, un *Catehism* în limba română,⁹ altminteri absolut necesară edificării religioase a acestora, s-a adresat direct lui Petru Maior, în scris, semnalându-i acestuia din urmă nevoile sale de carte școlară și cerându-i ajutorul.¹⁰ De remarcat faptul că inițiativa tipăririi unui *Catehism* românesc a pornit tot de la Oradea, încă în ultima perioadă a vieții episcopului Ignatie Darabant, Consiliul Locumtenential aprobând imprimarea încă în anul 1805.¹¹

Inițiativa lui Mihai Benei nu a fost izolată. Cam în aceeași perioadă Ioan Molnar, similarul din Carei al lui Mihai Benei, exasperat și el de lipsa manualelor, s-a străduit să rezolve problema traducând un abecedar din limba rusă în limba română și oferindu-l Tipografiei din Buda spre tipărire.¹² Chestiunea a ajuns în fața Consiliului Locumtenential ca for ce trebuia să aprobe tipărirea manualului, și care a trimis manuscrisul conducerii Tipografiei cu invitația de a se cere opinia celor doi cenzori specializați în limbile Bisericilor răsăritene din Imperiu, Grigore Tarkovics respectiv Petru Maior. Cei doi cenzori au respins din capul locului ideea tipăririi abecedarului, găsind că această compilație conține numeroase erori care contravin nu numai naturii limbii române, ci și educației religioase a tineretului.¹³ Cu acest prilej, directorul Tipografiei semnala soarta nefastă a Catehismului al cărui tipărire nu fusese finalizată, fără să sugereze măcar cei ce se făceau vinovați de această tergiversare.

Cele două scrisori ale lui Maior se încadrează în contextul acestor eforturi pentru editarea unor manuale și răspunsul formulat de cenzorul român este edificator din mai multe pruncte de vedere. Întâi de toate, el confirmă, încă odată, deschiderea pe care Tipografia din Buda a avut-o față de cererile de carte ale potențialilor cumpărători din răsăritul Imperiului austriac. Apoi autorul lor mai semnalează – indirect – și dificultățile pe care Petru Maior le-a avut de întâmpinat în demersurile sale editoriale, datorită ritmului lent cu care actorii și responsabilii români ai procesului de tipărire a manualelor – autori, traducători, colportori, dar și cei chemați să aprobe apariția lucrărilor – au reacționat la solicitările cenzorului român de la Buda. Din acest motiv, în

⁸ Mihai Benei a îndeplinit această funcție în perioada anilor 1806-1817. Amănunte despre organizarea districtului școlar Oradea vezi la Susana Andea, Avram Andea, "Ratio educationis" și înființarea Districtului școlar Oradea, în *Crisia*, XXIII, 1993, p. 175-185

⁹ Acest *Catehism* nu figurează în lista oficială a cărților de rit grecesc ce fusese întocmită la 8 ianuarie 1809, din ordinul Consiliului Locumtenential, de către conducerea Tipografiei, cărți care urmau să fie puse în circulație. Vezi Veress, *op. cit.*, doc. 206, p. 192- 196. Prin urmare, nu poate fi vorba decât despre

¹⁰ Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, *Colecții speciale*, Manuscrise românești, dos. 470, f. 106

¹¹ Veress, *op. cit.*, doc. 78, p. 94

¹² *Ibidem*, doc. 217, p. 205

¹³ *Ibidem*, doc. 220, p. 207

scrisoarea din 1812 noiembrie 17, Petru Maior se vede nevoit să-i explice lui Mihai Benei, ca unul ce ar fi trebuit să fie la curent cu așa ceva, calea ce trebuia urmată de un comanditar pentru tipărirea unei cărți, aprobarea urmând să fie acordată de Consiliul Locumtenential din Buda, autoritatea imediat superioară a Tipografiei. Natural, din demersul birocratic nu putea fi exclus episcopul locului, în cazul de față episcopul greco-catolic orădean Samuil Vulcan, care trebuia să gireze întreaga acțiune ca unul care fusese investit de Curtea imperială de la Viena cu responsabilitatea direcționării activității tipografiei în beneficiul românilor din părțile de est ale Ungariei.

Cele două scrisori aruncă, chiar dacă mai modest, o rază de lumină asupra unei alte laturi – mai puțin cunoscute – a activității de la Buda a lui Petru Maior, care s-a întins pe perioada ultimilor săi 12 ani de viață, probabil cei mai fructuoși, dar care l-au consacrat definitiv în Panteonul cultural românesc.

ANEXE

1

1809 august 6, Buda

Admodum reverende domine director
Domine mihi colendissime !

Graves exactae circumstantiae me impediēbat, quo minus admodum reverendae dominationi vestrae rationi commissam librorum ... respondere valerem. Sed et moderna huius Regiae Typographiae circumstantiae me voluntati admodum reverendae dominationi vestrae facere satis non sinunt. Nam nudius tertius ultimum ad officiolatu Regiae Typographiae accepi responsum, libros isthinc absque aere parato haud extradi. Svasum porro est, ut admodum reverendo dominationi vestra cointelligere se velit cum clarissimo domino eiato professore Kereszturi, cui nominare dignetur decidentos libros, atque ad eiusdem aliquum ordinem librorum Regiae Typographiae distractoris requisitionem hinc attactos libros transpositum iri. In reliquo, me amicitiae commendo, distincto cultu persevero.

Admodum reverendae dominationi vestrae
Budae 6-a augusti 1809

humillimus servus
Petrus Major m.p.

Verso: Litterae Admodum reverendi domini Petri Major censoris librorum valachicarum Budensis de dato 6-a augusti 1809, quibus desideratos libros scholasticos abs parato pretio arctis modernis rerum circumstantiis Typographiae Regiae submittere nequit, rescribit, et una cum clarissimi profesore Kereszturi ut hoc in obiecto cointelligentem habeat director persvadet.

Original, Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, Colecții speciale, Manuscrise românești, dos. 470, f. 104

1812 noiembrie 17, Buda

Admodum reverende domine director
Domine mihi singulariter colendissime !

Ad aestimatissimas admodum reverendae dominationi vestrae litteras sub 3-a reconditi mensis Catechismi graeco-catholici valachico nempe idiomate editi illuc mittere velim fine approbationis per praesuleam illustritatem fiendae: qua consecuta plura exemplaria expetendo forent, fraterne responendum duxi, eiusmodi Catechismum nunquam isthic typis editum fuisse, petitioni proinde admodum reverendae dominationi vestrae hoc in passu haud satisfieri posse. Necesse itaque assereor ibidem Catechismum pro pube graeco-catholica nationis valachicae elucubratu, tum excelso Consilio Regio Locumtenentiali supplicari, ut sumtibus Typographiae Regiae Universitatis Pesthiensis imprimatur. Dum iugi cultu persevero.

Admodum reverendae dominationi vestrae
Budae 17-a novembris 1812

humillimus servus
Petrus Major m.p.
Archidiaconus et revisor librorum

Verso: Admodum reverendo domino domino Michaeli Beney, per Districtum Magno Varadiensem scholam vernacularum graeci ritus unitos directori. Domino singulariter colendissimo. Magno Varadini.

Litera reverendi domini Petri Major ad excelsum Consilium Regii Locumtenentialis Hungarico librorum revisoris, de 17-a novembris 1812 exaratae, quibus Catechismum graeco-catholicum per pube scholastica nunquam ibi fuisse editum, atque adeo nec pro approbatione velut non existentis ullum exemplar mitti posse, rescribit.

Original, Biblioteca Academiei Române, Filiala Cluj, Colecții speciale, Manuscrise românești, dos. 470, f. 107

ASPECTE DIN ACTIVITATEA SECRETĂ A INSTITUȚIILOR DE STAT DIN BIHOR DE LICHIDARE A BISERICII GRECO-CATOLICE ÎNTRE ANII 1948-1951

ADRIAN APAN

SUMMARY. *Aspects of Secrets Operations from the Offices of Bihor for Extermination of the Greek – Catholic Church beetwen 1948-1951.* The comunism sindrom, once into the backbone of a relative new country, which just manage to get out from the Second World War naïve to Moscow's sugestions, who "baked" the "biggest interference of human kind" (P. Țuțea), corrupted all that could be. In the country of Bihor the highest states offices acted to eliminate all greek – catholics believers. They were chose to "accept" the orthodox believe. Plus, a Comitee... was born who's activity was in close connection with the Orthodox Church getting the loial support of all the others offices in Bihor, which outdid themselves. The ending of this action was a complete succes, most of the greek – catholics "accepted" this new believe.

Cu toate că la terminarea celui de-al doilea război mondial, Partidul Comunist Român a fost o forță politică aproape insignifiantă, în perioada imediat următoare sindromul bolșevizării s-a extins impresionant pervertind oameni, instituții, legi, având însă un puternic sprijin la Moscova care alimenta, de fapt, tot acest mecanism schizoid. Comuniștii au profitat de confuzia politică care a existat în toamna anului 1944, mai ales în rândurile liberalilor și național-țărăniștilor, dar și a social-democraților. Regele a acceptat în final, datorită presiunilor care se exercitau asupra sa, de a-l îndritui pe Groza cu formarea unui guvern nou. Acesta nu a fost recunoscut de către aliați la Potsdam (17 iulie-2 august 1945).

Începând cu anul 1945, comuniștii au început să se organizeze mult mai bine; este perioada în care apar noi figuri în prim-planul Partidului precum: Ana Pauker, Teohari Georgescu, Lucrețiu Pătrășcanu, Gheorghe Gheorghiu-Dej. Moscova a dat directivele în privința sistemului politic ce urma a se instaura în România prin reprezentantul său de aici, Vișinski, care a respins în mod direct principiile formulate la 2 ianuarie 1946 de către Delegația formată din Averell Harriman și Archibald Clark Kerr.¹

¹ Hitchens, Keith, *România 1866-1947* (II), București, Humanitas, 1994, p. 516

Între timp, comuniștii au desfășurat activități represive asupra presei, desființând unele ziare precum *Patria* și apoi *Dreptatea* și *Liberalul*. Încă din 1945, a fost înființat Ministerul Propagandei și Departamentul Cultelor pentru a avea instituții specializate care să se ocupe cu monitorizarea activității culturale, științifice, artistice, religioase, măsuri ce au impietat asupra devenirii ulterioare a țării. Alegerile din 19 noiembrie 1946 au "confirmat" victoria comuniștilor care, de acum încolo, au efectuat o "sovromizare" generală a societății românești.

În prima fază de acțiune, Biserica nu a fost vizată pentru ca masele să nu fie întărite împotriva noilor autorități, dar ulterior, ea a fost victimizată de valul roșu care a inundat totul. Victoria comuniștilor a fost decisivă: procese regizate, înscenări, arestări, desființarea partidelor istorice, abdicarea regelui, penetrarea tuturor instituțiilor – tendințe medievale cărora atunci nimeni nu li se mai putea opune.

În județul Bihor situația a fost destul de încordată de unele legi date în acea perioadă, precum cea referitoare la reforma agrară (2 martie 1945), învățământ (3 august 1948), în urma căreia foarte mulți oameni au fost declarați chiaburi și deportați sau persecutați, confiscându-li-se toată averea.² Dure au fost și loviturile primite de către Biserica greco-catolică, care a fost desființată la 1 decembrie 1948. Însă măsurile coercitive anticatolice nu s-au oprit aici, adică la simplul fapt de a o scoate în ilegalitate. Tot ce a urmat a continuat în culise, adică în interiorul instituțiilor care au luat "măsuri de convingere" în scopul de a se renunța la cultul greco-catolic, iar în cazuri de opoziție, li se aplica bolșevismul de inspirație moscovită cum scrie la carte.

Episcopia greco-catolică de Oradea a fost desființată, iar bunurile ei preluate (o parte) de către Biserica-soră, iar alta de Statul Român, păstorul ei murind după o grea detenție. La 1 octombrie 1948 a fost "realizată", în manieră milițistă, la Cluj, revenirea Bisericii greco-catolice în sânul Bisericii ortodoxe, la care au participat 37 de preoți dintre care unii au povestit prin ce situație au trecut.³ Pasul acesta fiind realizat, totul părea a intra în "legalitate". Astfel s-au întocmit foarte multe procese verbale, cu privire la bunurile și proprietățile bisericilor greco-catolice din Bihor, care au rămas în cadrul arhivei Sfatului Popular al Regiunii Crișana. Acest Fond arhivistic a fost considerat foarte important, el fiind scos de la cercetare până în anul 1990, și inclus la Biroul Documente Secrete (B.D.S.), nefiind nimănui accesibil.

Cercetând parte din aceste documente, rămâi siderat de minuțiozitatea cu care au fost întocmite; totul a fost inventariat și predat-primit. Astfel, s-au

² Constantiniu, Florin, *O istorie sinceră a poporului român*, II, București, Univers Enciclopedic, 1999, p. 445

³ *Biserica Română Unită – Două sute cincizeci de ani de istorie*, Madrid, 1952, p. 253

întocmit procese verbale după cum urmează: în raionul Aleșd, Beiuș, Marghita, Oradea, Salonta, Săcuieni, Șimleu, orașul Oradea, fiecare raion cu localitățile sale. Procesele verbale cuprindeau nume ale familiilor greco-catolice care au acceptat să părăsească cultul lor și este interesant că acestea au fost distruse sau pierdute aproape în totalitate, în registru existând rubrici cu denumirea "dispărut în împrejurimi necunoscute" sau "depus la fosta plasă și nu se găsește".⁴

Pentru alte plăși, precum plasa Ceica cu 99% reveniți,⁵ Beiuș cu 95%,⁶ Vașcău cu 83%,⁷ Tinca cu 92%, Tileagd 100%, Sălard 99%, Marghita 94%, Salonta 84%, Aleșd 96%, au fost întocmite situații detaliate care puneau în evidență numărul sufletelor greco-catolici, al capilor de familie și, ulterior, al celor reveniți la ortodoxie.⁸

Episcopiei Române Unite de Oradea i-a fost întocmit un "tablou" cuprinzând proprietățile acesteia din Bihor (vezi anexa 1). Trebuie să mai menționăm că a fost înființat un "Comitet de inițiativă pentru revenirea Bisericii greco-catolice la sânul Bisericii ortodoxe române", probabil în anul 1948, care s-a ocupat în mod special de trecerile credincioșilor greco-catolici la ortodoxism. Acest "Comitet" solicita tuturor instituțiilor din Bihor informații despre personalul intern, situații cu credincioșii, date despre ei și despre pensionarii greco-catolici.

La 29 octombrie 1948 a fost întocmit inventarul "Episcopiei greco-catolice din Beiuș"; era de fapt vorba despre fosta reședință episcopală a lui Valeriu Traian Frențiu de la Beiuș. La realizarea acestuia au fost de față Iuliu Berinde, delegatul Comitetului de inițiativă amintit anterior, inginerul Marian Dumitru, reprezentantul Episcopiei, Dr. Vasile Dănciulescu, prim pretor și Orosz Francisc, ajutor de primar al Beiușului. Din cuprinsul documentului putem afla informații detaliate referitoare la obiectele care se aflau atunci la reședință, precum: mobilă, tablouri, etc. (vezi anexa 2).

Un alt inventar, încheiat la 30 octombrie 1948, cu ocazia preluării averii Domeniului episcopesc din Holod, de față fiind Daraban Iosif, primarul comunei, Redai Petru, notarul, Soreața Petru șeful postului de jandarmi, ne determină să ne oprim puțin asupra stilului de lucru destul de rafinat practicat în atari condiții. Astfel, de față fiind și administratorul Domeniului Holod, Biștran Florian, care din calitatea sa de predător al bunurilor devine, după întocmirea inventarului, preluator, dar autoritatea

⁴ Direcția Județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 3-9

⁵ *Ibidem*, f. 11

⁶ *Ibidem*, f. 12

⁷ *Ibidem*, f. 13

⁸ *Ibidem*, f. 19-24

căreia era supus se schimbă în felul următor: de la 30 octombrie 1948, devenea obedient primarului, iar, ulterior, ambii deveneau supuși notarului.⁹

Răbdarea autorităților comuniste devine din ce în ce mai puțină, iar la 22 ianuarie 1949, notarul din Hălmașd trimise un comunicat către primarii plășii Nușfalău prin care îi determină să încheie problema cu trecerea greco-catolicilor la ortodoxie. Astfel, primarii trebuiau să meargă din casă în casă pentru a îndemna credincioșii greco-catolici să-și dea acordul pentru renunțarea la credință. Adresa se încheie astfel: "luați măsuri ca prezentul ordin să fie executat întocmai", iar în ordinul telefonic nr. 42/1949 se cerea ajutorul organizațiilor de masă pentru lichidarea ultimelor rezistențe (vezi anexele 4 și 7).

Pretura plășii Nușfalău a trimis, la 25 noiembrie 1948, un comunicat ultimativ la ordinul nr. 142/1948 al Prefecturii, prin care dă un exemplu de ceea ce trebuiau să conțină formularele care urmau a se completa cu semnăturile greco-catolicilor care acceptau trecerea, adică: numărul capilor de familie, al sufletelor greco-catolici, totalul trecut sau netrecut, etc. Se cerea totodată insistență pentru a se putea încheia odată această acțiune (vezi anexa 5). Ilaritate stârnește cazul comunei Bobota al cărei primar îi mărturisește prim-pretorului de atunci, prin adresa nr. 87/1949, despre insuccesul pe care l-a avut în stăruințele lui. Astfel acesta spunea că din 200 de credincioși greco-catolici a reușit să convingă la a semna trecerea doar unul singur (anexa 6). Trebuie să precizăm faptul că, în fiecare plasă unde era cazul, s-a înființat un "Comitet de plasă" care era îndrituit a se ocupa cu "revenirea" greco-catolicilor la ortodoxie. Un astfel de organism a existat și la Sălard unde notarul E. Blaga îl invita pe primar, la 25 octombrie 1948, să treacă imediat la preluarea averii bisericii din comună (vezi anexa 8).

În orașul Oradea greco-catolicii au întâmpinat, așa cum vom vedea mai jos, opoziția tuturor instituțiilor publice. Aici, la 28 iulie 1949, s-a întocmit un proces-verbal privind trecerile în masă ale credincioșilor la ortodoxie. Rițiu Alexandru, președintele Comitetului județean pentru unificarea bisericilor, se prezintă în fața tovarășilor săi cu rezultate surprinzătoare. Astfel, din 7928 de suflete greco-catolice au trecut 7136, iar din 1982 de familii au trecut 1784. Spre sfârșit, autorul procesului verbal recunoaște că este vorba de o acțiune de guvern în chestiunea cu greco-catolicii solicitând de la București lista cu semnăturile înaltelor fețe bisericesti greco-catolice care și-au dat semnăturile pentru trecere, (lista din discuție fiind dusă între timp la București). Nu știm despre ce "înalte fețe bisericesti" era atunci vorba, oricum dosarul consultat de noi nu cuprinde nici un fel de semnături (vezi anexa 9).

⁹ *Ibidem*, f. 25-28

Instituțiile orădene au răspuns cu punctualitate cerințelor Comitetului de inițiativă pentru revenirea Bisericii greco-catolice la sânul Bisericii ortodoxe române. La solicitările acestuia s-a răspuns cu adrese strict confidențiale prin care se arăta numărul credincioșilor greco-catolici din instituția respectivă care au trecut și numărul celor care au rămas. Nicăieri însă nu există tablourile cu semnături despre care se pomenește frecvent în adrese. Instituțiile despre care vorbeam sunt: Casa Asigurărilor Sociale Oradea, Serviciul Drumurilor Naționale Oradea, Inspectoratul Regional de Poliție Oradea, Corpul de Inspecție și Control - Regiunea IX Oradea, Direcțiunea Regională a Securității Poporului Oradea, Inspectoratul de Jandarmi Oradea, Administrația Financiară Oradea, Judecătoria populară urbană Oradea, Parchetul tribunalului Bihor, Parchetul Curții Oradea, Colegiul avocaților Oradea, Direcțiunea căilor ferate orășenești Oradea, Primăria municipiului Oradea, Cassa autonomă a monopolurilor Oradea, Serviciul sanitar al județului Bihor (vezi anexele 10-25).

Sub asemenea presiuni dominatoare, Biserica greco-catolică nu a putut rezista, nereușind să facă față unor tendințe cvasi-generale de asediu stalinisto-barbar. Totul a trecut însă într-o altă lume, aceea a clandestinității, nimic nu a sucombat, credința nu a pierit niciodată; totul a fost păstrat cu sfințenie chiar cu prețul vieții.

ANEXE DOCUMENTARE

1

Tablou

despre proprietățile Episcopiei Române Unite din Oradea

1. Beiuș - vatră, curte și grădină -	3,83
2. Budureasa - vatră, curte, grădină -	12,42
- pășune -	51,26
- pădure -	2637,43
- drum -	27,24
3. Finiș- arător -	1,79
- fânaț -	1,96
- pășune -	43,26
- pădure -	1671,25
- bălți, eleștee -	2,48
- drum -	8,89
4. Holod- vatră, curte, grădină -	2,34
- arător -	55,41
- fânaț -	15,00
- drum -	5,23

ADRIAN APAN

5. Șuncuiș - pădure -	658,77
6. Tărcăița - pășune -	129,39
- pădure -	1398,11
- drum -	3,50
7. Tulca - arător -	80,32
- drum -	5,53
8. Urviș - pădure -	21,95
9. Vintere - arător -	3,40
- fânaș -	15,00
- pășune -	11,30
- pădure -	18,11
- vie -	4,65
- drum -	1,36

1. terenurile de cca. 16 ha predate Internatelor - prin statificarea acestora – au trecut împreună cu ele

2. vatra – cu grădini sunt clădirile din Stâna de Vale.

Clădiri:

1. Oradea: reședința episcopescă, Piața Malinovski 3.
clădirea – strada Pavel – 3.

Clădirea – Școala Normală – str. Pavel 4-6-8-10.

2. Beiuș: reședința ep. – Strada Piața Ciordaș – 16.

Clădiri. Str. Romană: 2, 4, 6 și 8.

3. Stâna de Vale: hotelurile: Excelsior, Pavel, Belvedere și turbina rechiziționată la disp. Prefecturii Bihor: 7. VII. 1948.

Reședința episcopală, locuința directorială, locuințele pădurarilor, grajd etc.

III. Naționalizate - 11 VI 1948.

1. Finiș: 5 ha., depozit, ateliere, linia ferată – cu parcul rulant.

2. Tărcăița: 2 ha. clădiri, pădure – admin. exploatării pădure.

3. Urviș: cca. 6 ha carieră de piatră.

4. Vintere: 1, 7 ha. moara sistematică și clădirile aparținătoare

5. Remeți, Lorău și Bulz cca. 10 ha. fabrica de cherestea, depozite, ateliere, linia ferată 45 km cu parcul rulant etc.

6. Beiușele: cca. 3,6 ha. teren cu fabrica de cărămidă, șoproane, etc

IV. La ferma Tulca: Clădiri cu 5, 75 ha. teren sunt proprietatea Dr. V. T.

Frențiu

V. Ferma "Cetea" – Salonta: 10,7 ha este proprietatea Fundației Culturale

a Ep. Valeriu T. Frențiu – a fost administrată și lucrată prin ferma Tulca.

Pentru conformitate

Ing. Dem. Marian

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S. dos. 3, f. 30)

2

PROCES VERBAL

Astăzi 29 Oct. 1948 în reședința Episcopiei Greco catolice Beiuș Oradea.

Subsemnații Iuliu Berinde, delegatul Comitetului de inițiativă pentru revenirea bisericii greco catolice la Biserica ortodoxă Română și Ing. Marian Dumitru reprezentantul Episcopiei împreună cu Dl. dr. Vasile Dănciulescu, PrimPretorul și Dl. Orosz Francisc ajutor de Primar al Orașului Beiuș,

Având în vedere dispozițiunile în vigoare am procedat la preluarea averilor bisericii greco catolice din orașul Beiuș, după cum urmează:

A/ apartamentul I I. P. S: biroul: trei storuri cu draperii, un birou, un scaun pentru birou, una mapă, un tampon, una călimară, una statueta, un coș pentru hârtii, una mesuță cu acoperitoare, una lampă electrică, un termometru, (indescifrabil), trei tabluri pirogravate;

un garnitură de salon compusă compusă din un divan cu perniță și șase fotolii, una masă cu acoperitoare, una lampă electrică, patru fotolii, un covor mare, cinci covoare mici, una lampă de tavan, două icoane, două tablouri, și un tavă antisobă.

Proprietatea I. P. S. un dulap – scrin cu pupitre, un scrin cu pupitre, un dulap negru cu cărți.

Dormitorul: una madraț – somieră, un madraț cu păr, una pernă mare, una pernă mică, una plapumă, un covor la perete, una noptieră cu tabletă și lampă electrică, un scaun fotel cu două pernițe, una dormeză cu acoperitor și perniță, un cuier, un port bagaj, una oglindă cu mesuță și tabletă, un scaun, una lampă la tavan, una icoană, șase perdele, un covor mare, două covoare mici, un scuițătoare, și una tavă ante – sobă.

Proprietatea I. P. S. un pat de lemn, un acoperitor de pat venețean, una lampă electrică, la noptieră, ghete, pantofi, lanternă, un dulap pentru haine, un dulap scrin cu pupitre, una troiță.

Baia: două dulapuri albe - cu lucruri bisericești - una măsuță de aramă cu acoperitor, un dulăpior alb, cu una sticlă pentru apă cu un pahar cu toc, un scaun fotel cu două perne, un geamantan, una găleată, o măsuță albă cu scăunele, două lopățele pentru jar și un cârlig, un ștergător de picioare de papură și un ștergător din lețuri, un termometru, două perdele, și covoarele din holl.

II. Apartament - colț cameră: pat de ramă cu două rânduri de madrațe, două perne, una palpumă, una acoperitoare, un covor la perete două fotolii, una măsuță cu acoperitor și crumieră, cinci scaune, un cuier, două dulapuri, trei icoane, una lampă la tavan, un dulăpior cu lampă electrică, șase perdele de geam, una la pat, un covor mare și două covoare mici.

Baia: una oglidă cu două pupitre, una găleată, un scaun, una ștergătoare de picioare – șipci, două perdele, una lampă la tavan, una tavă, una sticlă cu pahar, una cutie pentru hârtie igienică W. C.

III. masă cu pupitre, două scaune, una casă de bani Werthein una măsuță, un dulap, una garnitură salon compusă din un divan cu șapte fotolii, una măsuță cu acoperitor și scrumieră, un crucifix și două icoane, două tablouri, patru perdele, un cuier, o tavă ante – sobă, un coș pentru hârtii, una lampă la tavan, un covor mic, trei covoare vrezi vechi.

IV. Salonul mare: una garnitură compusă din: un divan cu patru fotolii, una măsuță cu acoperitor, două divane cu opt fotolii, două oglinzi cu măsuță și acoperitoare, pe ele vase de aramă, un covor mare (bordeaux) un covor verde, trei storuri cu draperii, trei pernițe de divan, două icoane, patru covoare mici și un candelabru la tavan.

V. Capela: cu întreg aranjamentul ei: dulap cu ornate, stihare, icoane, etc.

VI. Camera portarului (om de serviciu) un dulap alb mare cu diverse rezerve din biroul directorial, un dulap brun cu hărți și arhivă veche, un pat, o noptieră, una lădiță instrumente inginerești și icoane bisericesti.

VII. Hollul: două cuiere cu oglinzi, una icoană cu candelă, țitoare pentru flori, una lampă la tavan, una lampă la perete, și covoarele în baia I. P. S.

VIII. Camera paznicului: una dormeză mică, un stelaj pentru cărți, un cazan de baie.

IX. Sufrageria: una masă mare cu opt scaune, una masă în colț, una dormeză cu acoperitoare, un dulap cu lenjerie, un cuier, patru perdele, patru covoare verzi, una lampă la tavan, (indescifrabil), una icoană proprietatea I.P.S., un fotoliu și opt scaune, două bufeturi, un mesuță cu servicii de liqueur.

Lingerie din dulap: 16 fețe de masă de damasc, două fețe de masă grenadin rupte, trei fețe de masă țesute alb, de bumbac și una mică colorată și trei de bumbac, patruzeci șervete damasc, diferite cusături și țesături (pentru tave) și pânză cu dantelă pentru poliță în dulap: șase bucăți.

Lingerie de pat: treizeci și șase fețe de pernă diferite, zece cearceafuri, șase fețe de plapumă, șase tocure plapumă, douăzeci de prosoape, perdele grenadin, două fețe de masă, una pânză mare.

Bufetul mare: un cristal cu dop și tavă, compus din două căni mici sticlă, farfurii sticlă pentru prăjituri, un țitor unt (cloșcă), una sticluță rom, două căni mici, un farfurii sticlă cu capac pentru prăjitură, una căniță cu dop, douăsprezece pahare cristal cu talpă (două știrbe) douăsprezece cești cafea, treisprezece pahare toc metal, un pahar de argint, douăzeci farfurii dulceață, zece farfurii mici porțelan, șapte pahare de liqueur nouă pahare pentru oase, una ceașcă aurită, una vas de flori, una garnitură porțelan nichelat, compusă din, trei bucăți cești pentru cafea, trei farfurii pentru prăjituri și două farfurii verzi; opt farfurii mari compot, două capace pentru acoperitul prăjiturilor, patruzeci de farfurii late pentru compot, douăzecișipatru farfurii scufundate, douăsprezece farfurii albastre și patrusprezece farfurii diferite, șapte farfurii pentru lămâi, patru scrumiere un vas de spălat struguri, și una zaharniță cu clește.

Tacâmuri, douăzeci de linguri, douăzeci și nouă de furculițe treizeci și una de cuțite, optsprezece furculițe de desert, trei cuțite de desert, două cuțite mâner verde, una lingură pentru mâncare groasă, două lingurițe sirop, opt lingurițe mocca, două lingurițe de os, trei clește de nuci, șase furculițe pâine, un aparat de tăiat ouă, un strecurător de ceai.

Bufetul mic: cincizeci opt pahare de țuică, treizeci și una de pahare de vin, treisprezece pahare de apă, două căni de apă, șapte sticle de vin, cinci sticle de țuică, opt pahare de bere, opt tăvi alpaca, trei căni de lapte, două ceainice, cinci tăvi de lemn și trei solnițe.

Cameră de oaspeți: două paturi cu somieră, patru perne, două plapume, una pătură, una covetură verde, două noptiere cu lampă, un dulap alb, una masă cu patru scaune, un spălător cu lighean, cantă cu săpunieră, un fotoliu, un divan, un cuier, lampă la tavan măsurită, două perdele, trei covorașe, două covorașe la pat, una găleată cu capac, una tavă din sticlă și două pahare, trei tablouri.

XI. Camera secretarului: un birou, una masă cu acoperitoare, trei scaune, două paturi de aramă cu somiere, patru perne, două plapume, două pături, două dulapuri, două noptiere cu lampă, una toaletă cu oglindă, două spălătoare, una oglindă mare, un lighean, una găleată, una săpunieră, un cuier, una lampă la tavan, un tavă cu sticlă pentru apă, două perdele, un covoraș, două icoane.

XII. Biroul directorial: una garnitură (indescifrabil) compusă din un divan cu două fotolii de piele, una măsuță, un divan roz, trei dulapuri cu arhivă, una casă de bani Wertem, una mașină de scris cu măsuță, una măsuță, un birou mic cu telefon, având două scaune și un fotoliu, trei covorașe, una icoană, trei tablouri, un coș pentru hârtii, una scuiătoare, patru perdele, una lampă la tavan, un ceas de perete și un barometru – Petri – I. P. S.

XIII. Antreul loc. Directorial: una masă rotundă cu patru scaune, veselă în folosință: nouă cești, nouă pahare de apă, una sticlă de apă, una solniță, șaptesprezece farfurii diferite, opt cești de cafea neagră, douăsprezece farfurii desert diferite, una cană de lapte cu ceiniță, două blide de friptură, trei blide prăjitură, un blid supă și salată, două sosiere, una farfurie de prăjituri, douăzecișisapte de farfurii late, zece farfurii adânci, douăzecișipatru farfurii de desert, șase linguri, douăsprezece furculițe, patru lingurițe de cafea toate proprietatea I.P.S., un bufet mare, două încălzitoare friptură alpacca,

Dulap în perete, treisprezece pahare de ouă, nouă pahare de iaurt, paisprezece pahare de cafea neagră, trei pahare de spălat struguri, cincisprezece cești (șase știrbe) douăsprezece farfurii desert, optsprezece farfurii, trei scrumiere scoici, două blide friptură, un blid supă cu capac, una farfurii cu prăjituri, două sosiere, patru căni alpacca, un castron cu capac, știrbe, două farfurii pești, două farfurii serviciu și una sticlă.

Dulap în perete II.

Douăzeci și șapte farfurii adânci, douăzeci și șapte farfurii late, șaptesprezece farfurii desert, patrusprezece farfurii diferite, un castron supă, patru castroane muștar, douăzeci și cinci cești diferite, șase farfurioare, douăzeci canote, patru ceainice, trei servicii olei oțet, două farfurii prăjituri, două farfurii de friptură, două castroane mâncare groasă, un tavă de metal și patru blide crăpate.

Mobila, vesela și lămpile din sufragerie sunt proprietatea I. P. S.

XIV. Bucătăria: una masă mare, două mese mici, două lămpi, un dulap vase: vesela personalului: șase farfurii, trei cești, șase linguri, zece furculițe, două cuțite, un cântar, două cânti de cafea, o râjniță de cafea, patru cratițe albe, un oală, una piuliță, trei căni de fiert ceai.

XV. Cămări: un masă mare, două lăzi făină, patru polițe, un frigider stricat – vase: una cratiță cincizeci de Kg, una oală cincizeci de Kg, una cratiță optsprezece Kg, una cratiță cincisprezece Kg, una cratiță zece Kg, trei cratițe mai mici, un șuștar, două oale roșii de 16 și 12 Kg, două oale a șapte litri, două tipsii albastre, două pentru clătite, două pentru ochiuri, trei tipsii prăjituri, două site, trei augratin, un fier de călcat, una mașină de tocat carne, un jilău doveac, un jilău varză, un albie de pâine, șase coșuri, una mașină de măcinat nuci, trei răzătoare, patrusprezece capacuri trei blide, una masă, patru polițe, una ladă de făină cu pupitre.

ADRIAN APAN

XVI. Pod: zece bidoane pentru unsoare, două bidoane de miere, două cazane de baie vechi, șase matrațe, șase perne, una masă neagră cu abajur, un pat aramă defect, un capac clocitoare.

XVII. Camera femeii de serviciu: un pat de lemn, patru matrațe, una pernă, una pătură, un dulap, una măsuță.

Coridor două vane de tuciu, trei bidoane de tablă, una masă lungă, una căldare de tablă, un butoi pentru varză, șase butoaie pentru murături, un ciubăr, trei tipsii.

Magazie: trei lăzi cu instrumente inginerești, două ciubere, trei putini, (indescrifabil), două polițe pentru fructe, ștergător de picioare.

XVIII. Locuința personalului: trei paturi de lemn diferite, una dormeză, două dulapuri, una masă, două scaune, două pături, una pernă.

XIX. Pivnița de vin: cca.4 – 4500 litri vin în diferite butoaie și calități, și țuică în două butoaie mai mici între 40-50 de litri.

XX. Capela: cinci covoare (patru persiene și un gherghef), (indescrifabil); două mesuțe, un potir, una masă de altar, două acoperitoare, un dulap cu ornate și lingurii.

Cassa: se găsesc în numerar 12000 de lei în casa dominială, 8000 lei în casa de pensii, și în aceeași casă se găsește un bon de casă în valoare de 5000 lei.

Bunurile specificate mai sus în inventar, sunt predate în custodie D-lui Ing. Marian Dumitru.

Beiuș, la 29 Oct. 1948.

Predător,
Ing. Marian Dumitru

Preluator,
Insp Iuliu Berinde

Din partea comitetului.
Dr. Vasile Dănciulescu,

Ajutor de Primar
Orosz Francisc.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 31-34)

4

Com. Hălmașd
1949
Către
Domnii Primari sătești
La reședință

În conformitate cu ordinul Preturii Plășii Nușfalău Nr. 42/ 1949.

Pentru a pune capăt chestiunii trecerilor dela cultul greco-catolic [la] cel ortodox, în ziua de 23 Ianuarie 1949 veți face ultimă acțiune, după următoarele instrucțiuni.

Chiar în seara acestei zile veți lua legătura cu organizațiile de (indescrifabil) iar mâine 23 Ianuarie veți merge din casă în casă cu procesul verbal alăturat și veți îndemna credincioșii să semneze. Veți cere să semneze mai înainte membrilor din organizațiile politice care trebuie să fie semnați în primele rânduri ale procesului verbal.

ASPECTE DIN ACTIVITATEA SECRETĂ A INSTITUȚIILOR DE STAT DIN BIHOR ...

Membri din organizații care au fost convocați la Ședința la Șimleu, adică cei din P. M. R. vor pleca la ședința iar cei care vor rămâne, vor duce acțiunea de trecere.

Procesul verbal cu semnături ne va fi înaintat nouă duminică seara prin curier.

Luați măsuri ca prezentul ordin să fie executat întocmai.

Hălmașd la 22 Ianuarie 1949
Notar, (semnătura indescifrabilă)

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 36)

7

Ordin Telefonice.
Pretura Plasei Nușfalău
Nr. 42/1949.
Dlor notari La reședință

Până în ziua de 23 Ianuarie 1949, cel târziu rugăm a ne înainta următoarele situații:

- 1/. Situația trecerilor pe sate cu data de 20 Ian. după modelul dat anterior.
- 2/. Se va înainta copia legalizată de primar a trecerilor
- 3/. Se va arăta starea de spirit a populației și cum se comportă preoții trecuți
- 4/. Unde mai aveți sate cu populație netrecută în ziua de 23 Ian. se va face ultima acțiune de lichidare cerând concursul organizațiilor de masă.

Nușfalău 21. Pretor. ss. Tulbureanu P.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 44)

5

Pretura Plasei Nușfalău
Nr. 1478/1948
D.lor Notari La reședință

Se comunică în copie ordinul Prefecturii Cabinet. Nr. 142/1948, pentru executarea și înaintarea unui tablou numeric până la data de 28

Nu se admite nici o întârziere având termenul fixat.

Nușfalău 25 Noembrie 1948.

Pretor. Secretar
Tulbureanu Petru Braun Vasile

Copie

Înaintați până la data de 30 Noembrie a.c. tabloul numeric al trecerilor la ortodoxie pe comune după cum urmează:

1. Nr. Crt.
2. Numele comunei cuprinzând și filiile

ADRIAN APAN

3. Numărul capilor de familie greco-catolici
4. Numărul sufletelor greco-catolice
5. Numărul capilor de familie trecuți la ortodoxie
6. Numărul sufletelor trecute
7. Totalul trecut
8. Totalul netrecut
9. Dacă preotul a trecut sau nu
10. Observațiuni.

Pentru a termina definitiv această acțiune veți continua în mod insistent lămurirea preoților și-a populației și tot pe ziua de 30 l. c. ne veți trimite copiile proceselor verbale colective a trecerilor legalizate de primar ca ofițer al stării civile.

Prefect
I. Opreș

Zalău 24 Noembrie 1948

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 40)

6

Republica Populară Română
Primăria comunei Bobota
Nr. 87/1949
Obiect: treceri la ortodoxie

Domnule Primprețor.

La ordinul Dvoastră Nr. 99/1949 avem onoarea a Vă înainta procese verbale de trecerile la ortodoxie împreună cu tabelele anexe și a Vă raporta că cu toată stăruința depusă nu am obținut rezultatul dorit.

În adunarea de Dumineca 23 Ianuarie 1949 unde am avut până la 200 de persoane am ridicat problema trecerii la ortodoxie, ca rezultat am avut o singură trecere.

Cauza pentru care credincioșii se abțin este serviciul divin ce se celebrează și la care participă Dumineca de duminică urmând programul și ceremonialul obișnuit. Din acest motiv nu dau seriozitate faptului și astfel nu trec.

De vină sunt și preoții într-o măsură oareșcare pentru că ar putea contribui la lămuriri dar nu avem nici un concurs din partea lor.

Bobota la 26 Ianuarie 1949
Notar, (indescifrabil)

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 43)

8

Comitetul de plasă pentru revenirea Bisericii Unite Române, la Biserica Ortodoxă Română, Sălard.

Către
Primăria Comunei

Vă invităm să procedați imediat la predarea și preluarea averii imobile și mobile a fostei biserici Române-Unite, anume: Dvs. predați, iar preoții și epitropii fostei biserici greco-catolice preiau reveniți ortodocși pe lângă încheiere de proces – verbal și inventar, fiecare în câte patru exemplare din care trei exemplare semnate de toți cei vizați, se vor înainta la Pretura Sălard, în termen de trei zile fără a aștepta altă urgentare.

Deci biserica greco – catolică din comuna Dvs. devine ortodoxă română, depinzând de Episcopia Ortodoxă română din Oradea și averea ei trece în patrimoniul bisericii ortodoxe române respective rămâne a Dvs. în urma revenirii la biserica strămoșească ortodoxă – română.

Sălard, la 25 Oct. 1948

Președinte:
Notar: E. Blaga

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 55)

9

Proces – verbal

Dresat azi 28 Iulie 1949, în biroul Oficiului Parohial Oradea Orașul – Nou din strada dr. Petru Groza Nr. 4, cu ocazia încheierii lucrărilor din dosarul trecerilor în massă a credincioșilor greco – catolici la ortodoxism, sub prezidiu tov. Rîțiu Alexandru, președintele comitetului județean pentru unificarea bisericilor.

I. Procedând la ordinea zilei se constată că au părăsit cultul greco – catolic și au trecut în massă la cultul ortodox român din:

7928 suflete grecocatolice au trecut 7136 deci 90%

din 1982 familii au trecut 1784 familii, deci 90%

Ofițerul Stării Civile al Sfatului Popular Oradea, ca autoritate legală, este încredințat ca să aducă la cunoștință această trecere în massă în scris următoarelor autorități:

1/. Oficiului Parohial Oradea Orașul – Nou din strada Petru Groza Nr. 4 în câte trei exemplare,

2/. Oficiului Protopopesc Ortodox Român Central Oradea din strada Șaguna Nr. 2 în câte două exemplare

II. Deodată cu această comunicare, Sfatul Popular Oradea prin Ofițerul Stării Civile este încredințat să solicite în scris de la Ministerul Cultelor București, să pună în vedere prin inspectorul Manu din acel Minister, ca exemplarul cu semnăturile inițiale ale preoților gr. cat. din Oradea --Bihor – ce a fost dus la

ADRIAN APAN

București de către tov. Mreneș din C. C. al Frontului Plugarilor deputat de Năsăud, semnături ce încep cu: Ghilea Aurel Oradea, Boca Mihai Oradea etc. acest exemplar să fie trimis imediat Ofițerului Stării Civile Oradea spre a fi conexasat la dosarul trecerilor de unde lipsesc cu desăvârșire semnăturile preoților gr. cat. din Oradea.

Nu se poate concepe un dosar de treceri în massă fără semnăturile vârfurilor conducătoare a fețelor bisericești greco-catolice de aici.

III. Având în vedere că această lucrare este o acțiune de guvern, rugăm Ofițerul Stării Civile Oradea să ia măsuri imediate pentru punerea la punct a celor de mai sus, lucru ce a întârziat enorm.

Nefiind altceva la ordinea zilei ședința se ridică.

Președinte: (indescifrabil)

Membri: (indescifrabil)

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 63)

10

CASA ASIGURĂRILOR SOCIALE ORADEA
SERVICIUL SECRETARIAT

Nr. 15/1948

STRICT CONFIDENȚIAL

Onor.
PREFECTURA JUDEȚULUI BIHOR
ORADEA

Anexat, avem onoarea a vă trimite un tablou cuprinzând pe funcționarul Casei Asig. Sociale Oradea, care a semnat tabloul pentru revenirea în sânul bisericii ortodoxe.

Totodată, anexăm un tablou cuprinzând funcționarii Casei Asig. Sociale Oradea care au refuzat să semneze tabloul pentru revenirea în sânul bisericii ortodoxe.

Afară de persoanele specificate în aceste două tablouri anexate, nu mai avem cazuri – adică funcționari sau pensionari greco – catolici care să nu fi semnat tablourile.

Director.
Dr. Câmpeanu Aron

Șeful Serviciului
Tobeș Vasile

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 78)

11

Republica Populară Română
Ministerul Lucrărilor Publice
Direcțiunea Generală a Drumurilor
Serviciul Drumurilor Naționale Oradea
Comitetul de inițiativă pentru revenirea
Bisericii Greco – Catolice Române

ASPECTE DIN ACTIVITATEA SECRETĂ A INSTITUȚIILOR DE STAT DIN BIHOR ...

la sânul Bisericii Ortodoxe Române
din jud. Bihor, Oradea

Nr. 1875 din 18 oct. 1948

Strict - confidențial

La adresa Dvs. strict – confidențială Nr. 2 din 12 Octomvrie 1948, avem
onoarea a Vă comunica următoarele:

- 1.) La acest serviciu nu avem nici un pensionar greco – catolic român cu domiciliul în Oradea.
- 2.) Toți funcționarii greco – catolici români din acest serviciu cu domiciliul în Oradea au semnat procesul verbal de adeziune, pe care vi l-am înaintat.

În consecință la acest serviciu nu mai avem nici un funcționar sau pensionar greco – catolic român care să nu fi semnat pentru revenirea în sânul bisericii ortodoxe române.

Șeful Serviciului
Inginer Inspector General
Alexandru Gavra

Șef Secție
Ilie Căpușan

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 79)

12

Inspectoratul Regional de Poliție Oradea

Cabinet

Nr. 193 Cab. din 12 Oct. 1948

STRICT – CONFIDENȚIAL

Către
COMITETUL DE INIȚATIVĂ PENTRU REVENIREA
BISERICII GRECO – CATOLICE ROMÂNE LA
SÂNUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

La Prefectura Jud. Oradea

La adresa Dvstră Nr. 2 din 12 Oct. 1948, am onoarea a vă înainta procesul verbal arătat în adresa Dvstră de mai sus, în care a fost trecut un număr de patru funcționari ai acestui Inspectorat.

Nu avem funcționari care au refuzat trecerea.

Inspector General de Poliției
Iosif Vasile.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 73)

ADRIAN APAN

13

MINISTERUL FINANTELOR
CORPUL DE INSPECȚIE ȘI CONTROL
REGIUNEA IX ORADEA
Nr. 1300 din 11 Octomvrie 1948

Domnule prefect

În conformitate cun dispozițiunile primite în ședința din 8 Octomvrie a.c. avem onoarea a vă aduce la cunoștință că la Regiunea IX de Inspecție și Control Oradea toți funcționarii sunt de religie ortodoxă.

Inspector General
D-sale D-lui Prefect al Județului BIHOR

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 75)

14

Serv. Politic.
No. 46121/ 1948 Luna Octombrie ziua 11

Către
INSPECTORATUL DE JANDARMI ORADEA
SERVICIUL POLITIC.

Înaintăm anexat un tabel nominal de ofițeri, subofițeri, soțiile acestora cât și trupa, cari de bună voie au trecut la biserica ortodoxă.

Tabelul este semnat de cei în cauză.

Rugăm a ne confirma primirea.

Totodată raportăm ca în măsura în care alți ostași vor solicita această trecere de la greco – catolici la biserica ortodoxă, vom înainta tabelul respectiv.

COMANDANT SECUND POLITIC
REGIMENTUL DE GRĂNICERI
Locot. Popa Mihai

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 81)

15

Administrația Financiară Bihor
ORADEA
Cabinet

036880/11.Oct.1948

Domnule Prefect,

Avem onoarea a vă înainta anexat un exemplar din procesul verbal dresat în ziua de 9 Octombrie 1948 de către funcționarii din această Administrație credincioși Greco – Catolici, cari în cadrul unei adunări extraordinare, au hotărât să părăsească denumirea cultului Greco – Catolic și reunirea cu Biserica Ortodoxă.

ASPECTE DIN ACTIVITATEA SECRETĂ A INSTITUȚIILOR DE STAT DIN BIHOR ...

Menționăm că acolo unde a fost cazul, au semnat împreună cu funcționarii vizați și soțiile acestor funcționari, inclusiv pentru copii minori.

Vă rugăm a dispune să se ia notă de această hotărâre și să l se dea cursul legal.

p. Administrator Financiar Principal
V. Dabu

Domniei – Sale Domnului Prefect al jud. Bihor
CABINETUL PREFECTULUI
ORADEA

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 86)

16

DIRECȚIUNEA REGIONALĂ A
SECURITĂȚII POPORULUI ORADEA
Secretariat

Nr. 25444 din 21 Octomvrie 1948

Strict- confidențial

Către

COMITETUL DE INIȚIATIVĂ PENTRU REVENIREA
BISERICII GRECO-CATOLICE ROMÂNE LA
SÂNUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE ORADEA

La adresa Dvs. no. 2 din 12 Oct. 1948 avem onoarea a vă trimite alăturat procesul verbal complectat cu semnăturile funcționarilor greco – catolici din această Direcțiune, comunicându-Vă totodată că nu sunt funcționari, cari ar fi refuzat semnarea trecerii.

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 87)

17

REPUBLICA POPULARĂ ROMÂNĂ
PARCHETUL CURȚII ORADEA

Nr. 6202

14 Octombrie 1948

Strict – confidențial

Către

Comitetul de inițiativă pentru revenirea Bisericii greco –catolice,
române, la sânul Bisericii ortodoxe române, din județul Bihor
Oradea

La adresa Dvs. no. 2 din 12 Octombrie 1948, avem onoarea a vă trimite alăturat procesul verbal dresat în ziua de 14 Octombrie 1948 de pensionarii acestui Parchet români greco – catolici, domiciliați în Oradea, prin care hotărâsc să părăsească denumirea de cult greco-catolic și că se reunesc în acea Biserică cu frații lor români ortodoxi formând singura comunitate religioasă, spre cele legale.

Prim Procuror
Dr. A. Paul

Prim Secretar
Al. Vancea

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 64)

ADRIAN APAN

18

Republica Populară Română
Colegiu Avocaților ORADEA.
Nr. 1535/1948

Către Onor.

Comitet de inițiativă pentru revenirea bisericii greco – catolice
la sânul bisericii ortodoxe române din jud. Bihor
Oradea

În posesiunea adresei Dvs. nr. 2 din 12 Octombrie 1948, Vă raportăm, că
în procesul verbal dresat la 9 Octombrie 1948 au semnați toți românii greco – catolici
pentru reunirea cu românii ortodoksi.

În consecință este de prisos un tablou nominal cu arătarea funcționarilor și
pensionarilor cari au refuzat semnaătura.

Oradea, la 15 Octombrie 1948

Președinte
Dr. Pelle Gheorghe

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Statul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*,
dos. 3, f. 65)

19

Direcțiunea Căilor Ferate Orășenești Oradea
Nr. 3199/1948

Onor.

Comitet de inițiativă pentru revenirea Bisericii greco-catolice
romane la sânul Bisericii ortodoxe române din jud. Bihor
Oradea

La adresa dvs. nr. 2 din 12 Octombrie 1948 avem onoarea a vă înainta aci
alăturat un număr de 4/ patru/ procese verbale încheiate cu ocazia adunărilor
credincioșilor greco – catolici care au hotărât a reveni la credința ortodoxă, după
cum s'au ținut pe secțiile întreprinderii noastre.

Specificăm după cum urmează:

1. la birouri total de credincioși	2
2. la traficul de marfă	6
3. la Serv. Intreținere	1
4. la Traficul de persoane	<u>14</u>
	23

Au refuzat revenirea în sânul credinței ortodoxe române:

1. Chendrian Alexandru din Str. Cervantes Nr. 7.

Deasemenea menționăm că la secțiile Ateliere nu s-au semnalat credincioși
greco – catolici.

208

Alăturat la prezenta procesele – verbale, rugându-vă a ne confirma primirea.
Primiți asigurarea stimei noastre.
Oradea, la 14 Octombrie 1948
Direcțiunea Căilor Ferate Orășenești Oradea

Director,
Ioan Groza

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 66)

20

Republica Populară Română
Parchetul Tribunalului Bihor Oradea
Nr. 10 din 13 Octombrie 1948.

Către,
Comitetul de inițiativă pentru revenirea Bisericii greco –
catolice române la sânul Bisericii ortodoxe române
Oradea

În referire la adresa Dvs. nr. 2 din 12 Octombrie 1948, avem onoarea a vă aduce la cunoștință că la acest Parchet nu avem pensionari de religie Greco-Catolică și nici funcționari sau magistrați cari să fi refuzat a semna adeziunea la revenirea în sânul bisericii Ortodoxe.

Prim Procuror
Victor D. Danciu

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 67)

21

COMITETUL DE INIȚIATIVĂ PENTRU REVENIREA
BISERICII GRECO-CATOLICE ROMÂNE
LA SÂNUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE,
DIN JUD. BIHOR

Nr. 2 din 12 Octombrie 1948

Strict – Confidențial

Către,
Federale "Bihorul"

Oradea

Urmare conferinței ținute la Prefectura județului Bihor în ziua de 8 I. c. orele 16, cu privire la situația revenirii bisericii greco – catolice române, conferință la care a-ți luat parte Dvs., personal sau prin delegat, cu onoare Vă comunicăm că pentru desăvârșirea acestei situații, avem nevoie de concursul Dvs, în următoarele chestiuni:

ADRIAN APAN

1/. Să binevoiți a convoca și pe pensionarii din Instituțiunea Dvs., români greco – catolici care domiciliază în Oradea / dacă aveți astfel de pensionari/ și-a prelucra și cu dânșii chestiunea după aceleași norme ca și cu funcționarii activi din Instituția Dvs.

2/. Să ni se trimită un tablou nominal cu arătarea domiciliului, de toți acei funcționari și pensionari care refuză semnătura, ori dacă au semnat toți, se va specifica în adresa că numai aveți persoane care nu au semnat.

3/. Acei funcționari cari din diferite motive, nu au putut fi convocați, să fie chemați din nou și lămuriiți.

4/. Pentru pensionarii și funcționarii de la poziția 3 Vă rugăm a întocmi procese verbale suplimentare după modelul alăturat.

Data fiind urgența și importanța acestei chestiuni contăm pe concursul Dvs, pentru care Vă mulțumim anticipat.

În numele Comitetului de Inițiativă al jud. Bihor

I.Sălăgean

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 69)

22

R. P. R.

Judecătoria populară urbană Oradea

confidențial

Dosar Nr. 5/1948

Es. Nr. 21654 din 12 Oct. 1948

D-sale

Dlui Primpreședinte al Tribunalului Bihor
Oradea

Avem onoarea a vă înainta alăturat un proces verbal despre personalul acestei instanțe care au trecut de la religia greco – catolică la religia ortodoxă:

Menționăm că dl. judecător Valer Câmpianu a refuzat să-și părăsească religia greco – catolică iar dl. judecător Gabriel Tăutu motivează cu aceia că întrucât formularul de proces verbal este numai pentru credincioșii care fac parte din Parochia Bisericei din Oradea, ori D-sa declară că face parte din Parochia unită Radna și urmează ca acolo să facă o declarație de părăsirea religiei greco – catolice și ulterior dacă va fi nevoie va aduce o dovadă dela acea parochie.

Judecător șef
Dr. I. Cotuțiu

Prim grefier
T. Popescu

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 71)

ADRIAN APAN

Vă trimitem alăturat tabloul funcționarilor Primăriei municipiului Oradea, care au semnat această trecere, menționându-vă totodată, că nici unul nu a refuzat semnarea listei.

Oradea, la 16 Octombrie 1948

Primar
Curticeanu Sava

Secretar general
Nicolae Popescu

(Direcția județeană Bihor a Arhivelor Naționale, *Fond Sfatul Popular al Regiunii Crișana, B. D. S.*, dos. 3, f. 97)