



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2018-2019

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

**1-2/2018-2019
January-December**

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

*A publication of Theological Greek-Catholic Faculty's Oradea
Department, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania*

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

COORDINATOR EDITOR:

Conf. dr. OVIDIU HOREA POP

REFEREES:

Prof. dr. VÉGHSEŐ TAMÁS
Prof. dr. VASILE MUSCĂ
Prof. dr. CESARE ALZATI

MEMBERS:

Prof. dr. BLAGA MIHOC
Conf. dr. ALEXANDRU BUZALIC
Lect. dr. CĂLIN IOAN DUȘE
Lect. dr. CONSTANTIN ILIEȘ
Lect. dr. RADU IOAN MUREȘAN
Lect. dr. IONUȚ MIHAI POPESCU
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ȚUPLEA

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

NICHITA ANIKÓ

CONTACT:

*20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953 [http://
www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/
studiavaradiensis@gmail.com](http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/)*

YEAR

Volume 63-64 (LXIII-LXIV) 2018-2019

MONTH

DECEMBER

ISSUE

1-2

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA
VARADIENSIS

1-2

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

Cristian BĂLĂNEAN, *Theos-ul aristotelic și dumnezeul „tomist”*: despre revelația naturală și supranaturală * *The Aristotelian Theos and The “Thomistic” God: On the Natural and Supernatural Revelation*..... 5

Sergiu-Bogdan CHIRILOAEI, Caracterul pneumatologic al Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur * *The Pneumatological Character of the Liturgy of Saint John Chrysostom*..... 21

STUDIA PHILOSOPHICA

Cristian BĂLĂNEAN, Răspunsuri tomiste la două opțiuni morale extreme: *martiriul (ex caritate) și conservarea propriei vieți* * *Thomistic Responses to Two Extreme Moral Options: Martyrdom (ex caritate) and Preservation of One's Own Life*.....45

Radu-Ioan MUREȘAN, Pedagogia intervalului – modelul pedagogiei divine (A educa în vederea libertății – intervalul ca pedagogie divină) * <i>The Pedagogy of the Interval – Toward a Model of Divine Pedagogy (Educating for Freedom – Interval as Divine Pedagogy)</i>	63
Caius Ștefan STEPANESCU, Etica transcendențială și „critica rațiunii practice” – studiu critic * <i>Transcendental Ethics and the “Critique of Practical Reason” – Critique and Evaluation</i>	91

STUDIA HISTORICA

Călin Ioan DUȘE, Seneca, Quintilian, and Pliny the Younger, Exceptional Personalities of Roman Culture from the 1st Century AD.....	125
Blașa MIHOC, Despre pictorul Niculiță (Nicolae) Pop (1907-1995) – Amintiri * <i>Memories of the Painter Niculiță Pop from Beiuș</i>	145
Ovidiu Horea POP, Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism IV/2. Romanul <i>Mănăstirea din Parma</i> de Stendhal * <i>Considerations on Secularization and Anticlericalism IV/2. The Novel The Charterhouse of Parma by Stendhal</i>	161
Kenan WANG, The Metamorphoses of Matteo Ricci: A Case Study on Religious Visual Communication.....	179

STUDIA PAEDAGOGICA

Florica BODEA, Premise ale gândirii critice * <i>Prerequisites for Teaching Critical Thinking</i>	195
---	-----

RECENZII – BOOK REVIEWS

Amos Oz, <i>Cum să lecuiești un fanatic</i> , Ed. Humanitas, București 2011, 124 p. (Ionuț Mihai POPESCU)	209
Laurent Alexandre, Jean – Michel Besnier, <i>Pot face roboții dragoste? - 12 întrebări despre transumanism</i> , Ed. Humanitas, București, 2019, 140 p. (Ionuț Mihai POPESCU).....	211

STUDIA THEOLOGICA

THEOS-UL ARISTOTELIC ȘI DUMNEZEUL „TOMIST”: DESPRE REVELAȚIA NATURALĂ ȘI SUPRANATURALĂ

Cristian BĂLĂNEAN*

ABSTRACT. *The Aristotelian Theos and The “Thomistic” God: On the Natural and Supernatural Revelation.* If in Aristotle, the *first mover unmoved* (πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον), which represents *God* in the strict sense, never leaves its absolute autarchic state, being, at the same time, *coeternal* with movement and matter, in Thomistic theology, based predominantly on Supernatural Revelation, God is the only timeless, eternal one. Although the universe was created by Him, *ex nihilo*, His relationship with the world and, in particular, with people it was, it is and it will be a *personal* one, based on the being (*esse*) given to each thing through *participatio*, but also on His eternal love („*amor Dei aeternus est*”).

Keywords: *Theos*, God, being, movement, ontological, world, people, Revelation, natural, supernatural

Motto:

„De fapt, [realitatea] sa invizibilă sau puterea sa veșnică și dumnezeirea lui pot fi cunoscute cu mintea de la creația lumii în făpturile lui”. (Rom 1,20)

Introducere

O comparație între modelul onto-teologic al divinității aristotelice, de sorginte pur rațională, și cel al Dumnezeuului „tomist”, conceptualizat de *Doctor Angelicus* pe baza datului *aprioric* al Revelației biblice, nu este lipsită de utilitate gnoseologică și

* *Preot greco-catolic, doctor în teologie fundamentală. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.*



chiar pastorală în contextul occidental actual marcat de multiculturalism, pluralism religios și globalizare. Mai mult ca oricând, în zilele noastre, credincioșii creștini – ei înșiși divizați într-o puzderie de Biserici și comunități ecleziale –, precum și europenii fără apartenență religioasă, intră frecvent în diferite tipuri de interacțiuni sociale și economice directe cu persoane provenind din alte medii geo-culturale, purtătoare ale unor credințe religioase diferite, apărând, în mod firesc, nevoia unor clarificări identitare.

Prin Declarația *Nostra Aetate*, elaborată la Conciliul Vatican II, Biserica Catolică a venit în sprijinul lămuririi propriilor credincioși – dar, nu numai –, susținând că „ea privește cu un respect sincer la acele moduri de a acționa și trăi, la acele reguli și *doctrine* care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea crede și povățuiește, *reflectă totuși adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii*” (NE, 2). În completarea acestui principiu teologic de raportare la diversitatea religioasă¹, plecând de la propria sa credință în caracterul *revelat* al Sfințelor Scripturi, Biserica Catolică a recunoscut oficial, în *Dei Verbum*, valoarea gnoseologică a Revelației naturale, pe baza căreia pot fi validate *parțial* conținuturile doctrinare ale multor religii: „Dumnezeu, care creează și ține toate prin Cuvântul Său (cf. *In* 1,3), oferă oamenilor, *în lumea creată*, o mărturie permanentă despre Sine (cf. *Rom* 1,19-20) (*DV*, 3). În acest demers de teoretizare a Revelației implicite, părinții conciliari au avut la îndemână arsenalul conceptual al *teologiei naturale tomiste*, centrată pe idea unei analize metafizice a ordinii existente în lumea înconjurătoare, din care se poate deduce rațional existența *Ființei Absolute*. La rândul său, *Doctor Angelicus* a apelat la instrumentarul conceptual al metafizicii aristotelice, fiind convins de faptul că, „în planul divin al creației, rațiunea era un fel de *preambul* al credinței (*praembula fidei*), conducând omul *prin lumina ei* (n.n.) către un Dumnezeu Care, din iubirea și generozitatea Sa infinită, a creat omul pentru a-l ridica să participe la viața Lui divină” și că „nimic

¹ Potrivit unui studiu statistic al prestigiosului *Pew Research Center*, la o populație de peste 7,3 miliarde de oameni, *creștinismul* este religia cea mai răspândită pe glob (31,2%), fiind urmat de *islam* (24,1%), de cei *neafiliați* (16%) și de *hinduism* (15,1%). Cf. C. HACKETT, D. MCCLENDON, “Christians remain world’s largest religious group, but they are declining in Europe”, < <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/> > (23.10.2018). Din aceste cifre, deoarece *islamul* și *iudaismul* (0,2%) conțin elemente ale Revelației supranaturale (NE, 3-4), reiese că în jur de 30% din populația lumii – adepții altor religii – au la bază doar Revelația naturală (implicată), bineînțeles, din perspectiva teologiei catolice.

din ceea ce a fost demonstrat *filosofic* nu ar putea vreodată să contrazică sau să fie contrazis de învățătura insuflată omului prin Revelația creștină”².

În consecință, în faimoasele „*cinci căi*” de cunoaștere a existenței lui Dumnezeu din *Summa Theologiae* (Ia, q. 3, a. 3), sfântul Toma reiterează, în esență, argumentele Stagiritului despre necesitatea unui *prim motor nemișcat* (πρῶτον κινουόν ἀκίνητον) și a unei *cauze eficiente prime*³, dar mai ales despre necesitatea unei *Ființe (Esse) subzistente*, „care, pentru toate ființele, este *cauza ființei*, a bunătății și a oricărei perfecțiuni; pe aceasta o numim *Dumnezeu*”⁴. Totuși, dacă *Dumnezeul* sfântului Toma este cel care, parafrazându-l pe Dionisie Areopagitul, a ieșit „în afara sa spre toate cele existente”⁵, dăruind *ființa* tuturor lucrurilor (*ens*) create – în special, substanțelor intelectuale – prin *participatio*, scoțându-le din bezna neantului, *Theos*-ul impersonal al lui Aristotel „este mai degrabă un răspuns [rațional] la problemele filosofice și cosmologice, decât un obiect al adorării ori o sursă de redempțiune spirituală”⁶.

Natura divină *impersonală* în teologia aristotelică

Așadar, deși este depășită de *Revelația neotestamentară*, ale cărei sensuri primordiale au făcut obiectul unei intense și erudite gândiri teologice bimilenare (și continuă să mai facă), *teologia*⁷ aristotelică – denumită așa de însuși Aristotel în

² A.C. PEGIS, “General Introduction”, în: SAINT THOMAS AQUINAS, *On the Truth of the Catholic Faith-Summa contra Gentiles*, Book One: God, translated by A.C. PEGIS, Image Books, New York 1955, 15-44, aici 22-23.

³ „Este limpede, însă, că există un *principiu suprem* (n.n.) și cauzele celor existente nu sunt infinite, nici în ordinea unei succesiuni temporale, nici considerate ca gen”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 994a.

⁴ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 3. „Tot ceea ce este nepieritor există în act, [adică] pune în mișcare, fără ca el să fie mișcat, având caracterul *veșniciei*...”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1050b; 1072a. Și în *Summa contra Gentiles* (1259-1264), sfântul Toma își începe argumentele despre existența lui Dumnezeu, pornind de la Aristotel: „vom expune mai întâi argumentele prin care Aristotel procedează la dovedirea existenței lui Dumnezeu”. TOMA DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 13, n. 2.

⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2.

⁶ R. BAMBROUGH, “Metaphysics. Introduction”, în: R. BAMBROUGH (ed.), *The Philosophy of Aristotle*, translated by J.L. Creed and A.E. Wardman, Signet Classics, New York 2011, 3-14, aici 13.

⁷ „Sunt trei științe teoretice: matematica, fizica și *teologia*”, și pentru că „e natural doar ca știința cea mai de seamă să aibă ca obiect domeniul cel mai vrednic de slavă, științele teoretice sunt cele mai cu vază științe, iar printre [acestea] *teologia* e cea care ocupă cel mai înalt rang”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1026 a.

Metafizica – își menține atractivitatea gnoseologică, cel puțin în mediile religioase intelectuale, deoarece a influențat ea însăși, în mod semnificativ, istoria acestei gândiri până în urmă cu două secole, când a început diseminarea în masă a ideilor anti-metafizice de factură materialist-mecanicistă și migrarea spre centrul universului culturii occidentale a spiritului științific modern (exclusivist). Marile idei metafizice ale Stagiritului, însă – *Ființa ca ființă, primul motor nemișcat* (*πρῶτον κινουὺν ἀκίνητον*), *binoamele materie-formă și act-potență, imaterialitatea Theosului* – au rămas bine întipărite în fondul doctrinar al Bisericii Catolice, a cărui osatură filosofică⁸ și teologică a fost elaborată, cu precădere în perioada medievală, prin dezvoltarea și resemnificarea conceptelor (în general) aristotelice. Totodată, prin analiza comparativă a *divinității* lui Aristotel cu *Dumnezeul intrupat* din credința creștină poate fi reliefată mult mai bine – în contextul actului al „războiului viziunilor asupra lumii”, după titlul celebru al unei cărți a lui Deepak Chopra și Leonard Mlodinow –, importanța ontologică a *iubirii lui Dumnezeu* și, implicit, a naturii sale *personale*, care diferențiază radical cele două concepții teologice.

Nu în ultimul rând, influențele gândirii metafizice a lui Aristotel⁹ continuă să fie vizibile și în planul gândirii filosofice contemporane, unde filosofi ca Husserl, Edith Stein, Heidegger, Russell, Sartre, Popper sau Platinga s-au raportat într-un mod sau altul, pro sau contra, la ideile Stagiritului, în special la cele preluate de tradiția scolastică¹⁰. În ciuda repudierii metafizicii ca teologie, „întrebările ontologice aristotelice cu privire la dependența ființei accidentelor față de substanțe sau cu privire la importanța

⁸ Spre deosebire de Tertulian – cu a sa celebră întrebare „*quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae?*” –, scolasticii au valorificat, din plin, gândirea filosofică greacă, subordonându-o, totuși, axiomei datului *aprioric* al Revelației biblice. În acest fel, cu toate că reflecția filosofică a devenit o *philosophia essentialiter Christiana*, adică „*supposita veritate revelationis*” („*odată presupus adevărul Revelației*”), ea se poate desfășura într-un „spațiu dialectic al argumentației probabile” foarte larg. Cf. A. DI MARIO, *Oaia în gura lupului. Eseuri de filosofie creștină*, trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, 25-26.

⁹ Pentru Aristotel, deoarece termenul de *Metafizică* a apărut mult mai târziu, după moartea sa, denumirea de *prote philosophia* era interschimbabilă cu aceea de *theologia*, iar aceasta din urmă, ca știință despre prima cauză, era „*știința supremă*”. Cf. D. BĂDĂRĂU, „Nota 23 – Note și indice alfabetic”, în: ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. S. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București 2010, 231.

¹⁰ L. Hunnefelder a subliniat că „tradiția scolastică a metafizicii intră în condițiile inițiale ale metafizicii moderne”. L.H. apud. E. TOURPE, *Elogiul prezenței*, trad. M. Kaufmann și C. Dumitru, Eikon, București 2018, 58.

unor principii ca *forma* și *materia*, *actul* și *potența*, pentru ființa sau existența lucrurilor”, rămân în continuare „întrebări nerezolvabile prin procedeele științifice comune de verificare și falsificare empirică”¹¹.

Aristotel și-a elaborat gândirea speculativă non-revelaționistă¹², plecând de la analiza exclusiv rațională¹³ a realităților observabile ale mișcărilor și schimbărilor din lumea materială și ajungând la formularea unor adevărate dovezi ale *existenței* lui Dumnezeu, iar nu ale *esenței* sale, care rămâne total inaccesibilă cunoașterii raționale. Aristotel a ignorat aproape complet mitologia greacă ancestrală, cu referiri sporadice la Hesiod și Orfeu, deși atât zeii fără chip și nume din perioada pelasgilor (anterior mileniului III î.Ch.), cât și antropomorfizările de mai târziu ale atributelor divine sau ale forțelor naturii constituie elemente de religie naturală¹⁴, în spatele cărora tronează tot *Transcendentul*, prin care „oamenii vedeau perfect”, până la apariția unui alt sistem, prin care „oamenii trebuie să vadă altfel”¹⁵.

¹¹ H. B. VEATCH, *Aristotel. O apreciere contemporană*, trad. C. Mesaroș, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2008, 55.

¹² Se exceptează capitolul 8 al *Cărții a XII-a* din *Metafizica*, unde vorbește, printre altele, despre tradiția mitică a divinității corpurilor cerești și a divinității ce „îmbrățișează întreaga natură”, precum și despre „sâmburele [de adevăr] de la început, anume că primele substanțe sunt divinități” – aici fiind vorba despre o „revelație divină” (1074 b). De altfel, întregul capitolul 8 conține subiecte de astrologie antică referitoare la divinitatea corpurilor celeste (ce reprezintă alți 55 sau 49 de mișcători imobili), aflate în totală disonanță cu tezele teologice și filosofice din cărțile precedente, în special cu unicitatea *primului motor*. În consecință, raportându-se și la concluzia ultimei fraze din capitolul 10 al *Cărții a XII-a* – „nu-i bine mulți să comande, ci doar un stăpân să fie” (*Iliada*, II, 204) –, unii exegeți au considerat că se poate ieși din dificultate prin contestarea autenticității întregului capitol. D. BĂDĂRĂU, „Nota 12”, *art. cit.*, 479.

¹³ Noi trebuie „să înțelegem *Metafizica* ca ceea ce filosofii antici numeau o *cercetare* sau o *căutare* (*zētēsis*) care este, nu o prezentare și o apărare a doctrinei, ci un proces al *descoperirii* doctrinei”. E.C. HALPER, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*, Parmenide Publishing, Las Vegas 2009, 7.

¹⁴ Există urme ale cunoașterii lui Dumnezeu „în religiozitatea naturală precedentă reflecției filosofice adevărate și proprii”, bazată pe metafora naturii drept *carte* a sfântului Augustin: „în paginile Scripturii pot să citească doar aceia care știu să citească și să scrie, în timp ce toți, chiar și analfabeții, pot să citească în cartea universului”. Ș. LUPU, *Revelație, credință și credibilitate. Manual de teologie fundamentală*, Sapiientia, Iași 2016, 75. Politeismul grec „nu se bazează pe vreo revelație, nici pe nimic altceva care, în afara divinului și prin el însuși, să constituie temeiul adevărului necesar; adeziunea se sprijină pe datini, obiceiuri omenești ancestrale și legi (*nomoi*)”. J.-P. VERNANT, *Mit și religie în Grecia antică*, M. Gramatopol, Meridiane București 1995, 15

¹⁵ M. ELIADE, *Solilocvii*, Humanitas, București 2008, 81. „Numai o nouă *creație*, o nouă metodă poate avea rezultat – iar nu critica celor vechi”. *Idem*. De altfel, pentru Mircea Eliade, există o constantă universală în istoria (naturală) a religiilor, independentă de „metoda” de analiză: „s-ar putea spune

Dacă în prima frază din *Cartea a VII-a* din *Fizica*, Stagiritul a luat în considerare ipoteza că „este necesar ca orice lucru mișcat să fie mișcat de ceva, căci, dacă nu are în sine principiul mișcării, este evident că va fi mișcat de un altul (căci motorul va fi un altul)¹⁶, în *Cartea a VII-a* din aceeași operă de referință, el a ajuns la concluzia necesității existenței unui *prim mișcător nemișcat* (*πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*). Așadar, „dacă orice mișcător este mișcat de ceva și dacă motorul prim se mișcă, dar nu datorită altcuiva, atunci este necesar ca acesta să fie mișcat de sine însuși (*autō kineitai*)”, pentru că „este imposibil ca <seria celui> care mișcă și este mișcat de altul să meargă la infinit, pentru că între cele infinite nu există nimic prim¹⁷”.

Deoarece în *Fizica* Aristotel nu a precizat aproape nimic despre natura ontologică a primului principiu, această carență a fost acoperită în *Cartea a XII-a* a *Metafizicii*, capitolele 6-10, unde se vorbește despre o substanță (divină) imaterială și inteligentă, aflată permanent în act¹⁸. De acest Principiu veșnic, complet separat de lumea materială, „atârnă Cerul și natura, [iar] viața lui contemplativă e cea mai minunată ce se poate închipui”, fiindcă „la El activitatea se confundă cu fericirea sa (*eudaimonia*)¹⁹. Într-o altă ordine de idei, *Theos*-ul lui Aristotel – a cărui esență este „Gândirea ce se gândește pe sine” – „nu posedă viața, ci este viața însăși²⁰, căci „actul inteligenței este viața, iar divinitatea se confundă cu acest act²¹. De aceea, îl definim „pe Dumnezeu ca o Ființă eternă desăvârșită”, iar „noțiunile de *viață* și de *veac nesfârșit și veșnic* sunt atributele inerente lui Dumnezeu²²”.

că istoria religiilor, de la cele mai primitive până la cele mai elaborate, este alcătuită dintr-o acumulare de *hierofanii*, din manifestările realităților sacre”. M. ELIADE, *Sacrul și profanul*, trad. B. Prelipceanu, Humanitas, București 20053, 13.

¹⁶ ARISTOTEL, *Fizica*, 241b 35.

¹⁷ *Ibid.*, 256a 15-20.

¹⁸ Cf. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1071b. Potrivit Stagiritului, „nu ne-ar sluji la nimic să admitem substanțe veșnice, cum fac adepții Ideilor, dacă ele nu cuprind în sine un principiu care poate să producă o schimbare” (*Idem*), luând în considerare că „Ideile platonice sunt imobile și totodată principii ale imobilității și ale repaosului, [lipsite] de un factor care să genereze mișcarea”. D. BĂDĂRĂU, „Nota 82”, *art. cit.*, 471.

¹⁹ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

²⁰ D. BĂDĂRĂU, „Nota 115”, *art. cit.*, 477.

²¹ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

²² *Idem*. În comparație cu Sfintele Scripturi, Aristotel „nu a avut un cuvânt ca «Dumnezeu» cu «D» mare în scrierile sale, ...ci *nous* (*Rațiune* sau *intellect*) sau *noêsis* (gândire sau aprehensune intelectuală)” sau Bine”. S. MENN, „Aristotle’s Theology”, în: C. SHIELDS (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2015, 423-464, aici 422.

Deși *Cartea a XII-a a Metafizicii* este foarte puțin explicită cu privire la natura relației ontologice exacte a *Inteligenței divine* cu lumea, este cert că „ea exclude nu numai divina providență, ci, de asemenea, orice cunoaștere a lumii din partea lui Dumnezeu”²³. Singurul indiciu clar și cert despre conexiunea divino-cosmică rezidă în însușirea *primum movens*-ului aristotelic de a acționa în sensul unei *cauze finale*, care *impulsionează* mișcarea tuturor ființelor în mod indirect, printr-un gen de atracție universală pasivă, similară celei despre care vorbea sf. Toma în cazul *iubirii umane* ce tinde spre Dumnezeu. Așadar, *Theos*-ul Stagiritului „nu mișcă în mod mecanic, în maniera mișcărilor din lumea sublunară, ci, după o analogie împrumutată de Aristotel din experiența psihologică”²⁴ – unde *dorința* are ca obiect Binele și tinde continuu spre acesta²⁵ –, El mișcă prin atracția întregii lumi spre sine, asemenea unei *cauze finale*. Aceasta din urmă „imprimă o mișcare în același fel în care obiectul iubirii pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect”²⁶. La fel ca pentru Platon, „*Zeul* poate fi *obiect*, însă niciodată *subiect* al *iubirii*, întrucât, în opinia grecilor, *iubirea* implică mereu lipsa a ceea ce se dorește, iar *Binele* (sau *Absolutul*) nu are cum să ducă lipsă de ceva, deci nu poate iubi în niciun fel”²⁷. Într-o altă ordine de idei, la Aristotel, „în locul lui Dumnezeu *creator* pășește Dumnezeu ca *țel*, în locul *cauzalității* pășește *finalitatea*”²⁸, iar în locul *transcendenței* pășește *imaneța*, pentru că *Zeul* este, într-un sens, *immanent* lumii²⁹, pe care o mișcă, dar nu o cunoaște. Practic, nu *Zeul* este cel care întreține vreo formă de relație cu lumea, ci lumea se află într-un raport ontologic unidirecțional cu el, iar aceasta se întâmplă din veșnicie.

²³ A. G. VIGO, „First Philosophy”, în: C. BARACCHI (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, Bloomsbury Academic, London 2014, 166.

²⁴ M.D. VASILE, „Conceptele de Dumnezeu și teologie la Aristotel”, *Studii de istorie a filosofiei universale* XIV (2006), 40-57, aici 57.

²⁵ În mod cert, această concepție aristotelică a creat bazele pentru elaborarea antropologiei tomiste privitoare la facultățile apetitive ale sufletului uman, aspect ce se circumscrie *revelației naturale* (precreștine): „Căci obiect al dorinței este Binele aparent și obiectul prim al voinței raționale este Binele real”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 a.

²⁶ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

²⁷ G. REALE, „Eros”, în: G. REALE (ed.) *Istoria filosofiei antice*, (9 vol.), trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2011, vol. 9, 132.

²⁸ W. WINDELBAND, *Istoria filosofiei grecești*, trad. T.D. Ștefănescu, Editura Moldova, Iași 1996, 237.

²⁹ Cf. D. ROSS, *Aristotel*, trad. I.-L. Muntean, R. Rus, Humanitas, București 1998, 172; 175.

Prin urmare, divinitatea aristotelică nu iese niciodată din starea sa autarhică absolută; ea este orientată doar spre sine însăși, într-un *teo-egocentrism* ontologic total, ce exclude orice posibilitate de relaționare cu lucrurile individuale și, implicit, cu oamenii. După exprimarea plastică a lui Guthrie, „*God does not go out to the world, but the world cannot help going out to him*”³⁰. Ca orice inteligență pură, *Theos*-ul aristotelic este *impasibil* și, „așa cum nu poate cunoaște, așa nu poate nici să iubească indivizii umani”³¹.

Despre Dumnezeu personal din teologia tomistă și dubla Sa Revelație

Spre deosebire de natura impersonală a Ființei divine din *Metafizica* Stagiritului, respectiv de actul unic al *contemplației de sine*, sfântul Toma de Aquino a conceptualizat *natura și iubirea divină* luând ca reper gnoseologic fundamental *Revelația biblică* a Dumnezeului lui Abraham, cu actul său cel mai înalt, *Întruparea Fiului (kénōsis)*, iar nu lumea materială creată de la care a pornit Aristotel. Cu toate acestea, Aquinatul nu a negat nicio clipă valoarea *Revelației naturale*, respectiv posibilitatea de cunoaștere a *existenței* lui Dumnezeu pe cale rațională, ci, din contră, a afirmat cu tărie acest adevăr, formulând antologicele argumente cosmologice ale celor *cinci căi* pomenite mai sus³².

³⁰ W.K.C. GUTHRIE, *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, Routledge, London and New York 20135, 129. „Dumnezeu nu iese în lume, dar lumea nu se poate abține să nu plece spre el”. *Idem*.

³¹ G. REALE, *Istoria filosofiei, op. cit.*, vol. 4, 89. Așa cum a remarcat Henri de Lubac, încercând să se transpună în locul lui Aristotel, „această ființă vie și perfectă ignoră veșnic ființele imperfecte care suntem noi și nicio înclinație de *iubire* nu o face să-și îndrepte spre noi o privire”. H. DE LUBAC, *Misterul Supranaturalului*, trad. E. Ferent, Sapienția, Iași 2010, 361.

³² În *Summa contra Gentiles*, sfântul Toma susține următoarele: „adevărurile despre Dumnezeu sunt afirmate în două moduri. Unele adevăruri despre Dumnezeu depășesc capacitatea rațiunii umane, cum ar fi: Dumnezeu este trinitar și unul. Alte adevăruri pot fi descoperite de rațiunea naturală, cum ar fi: Dumnezeu este, Dumnezeu este unul etc. Aceste adevăruri despre Dumnezeu, filosofii înșiși le-au dovedit prin argumentare, <fiind> conduși de lumina naturală a rațiunii”. TOMA DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 3. Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles. Preludii*, trad. E. Bucur, S.-C. Man, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2019. Chiar și în *Revelația supranaturală*, Dumnezeu s-a folosit de limitele cognitive ale ființei umane, pentru că „imaginile, conceptele și analogiile folosite de credință sunt luate, ca și cele folosite în cunoașterea filosofică a lui Dumnezeu, din lumea naturală”, fiind „alese în mod divin ca medii pentru autorevelarea lui Dumnezeu”. A. NICHOLS, *Descoperindu-l pe Toma. O introducere în viața, opera și influența sa*, trad. Ș. Leoca, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2007, 58. Dar, cu toate acestea, nici autorevelația divină naturală sau cea din Sfintele Scripturi nu poate conduce la vederea *esenței* lui Dumnezeu, fiindcă „*esența* lui Dumnezeu nu poate fi văzută prin nicio facultate

Aceasta cu atât mai mult cu cât, la creștini și evrei, *Revelația implicită* își găsește temei epistemic în însăși *Revelația supranaturală*³³, iar condiția ei de posibilitate o reprezintă tocmai potențele intrinseci *apriorice* ale intelectului posibil, creat de Dumnezeu în acest mod particular: „*Însemnatu-s-a peste noi lumina feței Tale, Doamne!*” (Ps 4,7). Fără îndoială, pandantul metafizic al potențialului intelectual din componența sufletului uman îl constituie structura *inteligibilă* a lumii – un alt dat *a priori* –, în absența căruia nu ar fi posibilă nici măcar cunoașterea naturală, obiectivă a acesteia, fundamentată tocmai pe această simetrie de ordin metafizic.

Mizând pe această „consistență ontologică a creației”³⁴, manifestată într-o configurație cosmică specială, sfântul Toma a postulat caracterul *natural* al cognoscibilității *existenței* lui Dumnezeu, respectiv eficiența gnoseologică a Revelației naturale. Așadar, „trebuie spus că <propoziția> *Dumnezeu există* și altele de acest fel pot fi cunoscute prin *rațiunea naturală* despre Dumnezeu; ele nu sunt articole de credință, ci doar introduceri la aceasta”³⁵. Când ne referim, însă, la Sfânta Treime sau la evenimentul *întrupării* sau *învierii lui Cristos*, adică la *specificul* realităților divine, *supra cognitionem naturalis rationis* este absolut necesar *actul de credință* în enunțurile descriptive ale Sfintele Scripturi, unicul loc ce preconține Revelația supranaturală – „autorul Sfintelor Scripturi este Dumnezeu, în a cărui putere stă să potrivească nu numai cuvintele pentru a semnifica, ci chiar și lucrurile însele”³⁶. Altfel spus, rațiunea naturală devine ineficientă

creată, care să reprezinte însăși esența divină, așa cum este ea”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 12, a. 2. Pentru aceasta „este nevoie de reflexul strălucirii divine într-o lume a ființelor reînnoite”, despre care vorbește psalmistul: „*întru lumina Ta vom vedea lumina*” (Ps 35,10). *Ibid.*, a. 3, ad 2; a. 2. De asemenea, luând în considerare caracterul esențialmente *limitat* nu numai al cunoașterii sensibile, ci și al celei intelectuale – „*Căci noi cunoaștem în parte...*” (1 Cor 13,9) – sfântul Toma arată că și „în Sfintele Scripturi cele divine sunt descrise metaforic prin intermediul unor lucruri sensibile, [deoarece] trebuie spus că în viziunea imaginativă (*visione imaginaria*) nu este văzută esența lui Dumnezeu, ci că se formează în imaginație o formă, care îl reprezintă pe Dumnezeu într-un mod al similitudinii (*secundum aliquem modum similitudinis*)”. *Ibid.*, a. 3, ad 3.

³³ „*Cerurile vorbesc despre slava lui Dumnezeu și firmamentul vestește lucrarea mâinilor sale*” (Ps 19,2). De asemenea, în Noul Testament *revelația naturală* este consacrată în Rom 1,19-20.

³⁴ A. NICHOLS, *Descoperindu-l, op. cit.*, 80.

³⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 2, ad 1.

³⁶ *Ibid.*, q. 1, a. 10. După magistrala expresia a lui Roberto Busa, „*in verbis imis Verbum latet*” („în străfundurile cuvintelor se ascunde Cuvântul”). Cf. A. DI MARIO, *Oaia, op. cit.*, 31. Din această perspectivă, „teologia care se referă la doctrina sfântă [revelată] diferă ca gen de acea teologie care este considerată parte a filosofiei” (*Ibid.*, a. 1, ad 2), așa cum este teologia (*filosofia primă*) a lui Aristotel.

atunci când obiectul cunoașterii este Dumnezeu, motiv pentru care ea are nevoie de ajutorul *credinței*, bazată pe precedența Revelației explicite. Din cauză că intelectul creat este unul *finit*, iar substanța divină este *infinită*, el nu poate ajunge niciodată la *esența* lui Dumnezeu prin facultățile sale naturale și nici la alte aspecte din viața Sfintei Treimi, fiindu-i indispensabilă complementaritatea catabatică a Revelației biblice³⁷. Totodată, fiindcă de „adevărul despre Dumnezeu [...] depinde întreaga mântuire a omului”, importanța acestei Revelații este una prioritar soteriologică, nu gnoseologică, „fiind necesar ca oamenii să fie instruiți despre cele divine de revelația divină”³⁸.

În acest context de idei, cu toate că Stagiritul, ca filosof, „nu a putut, desigur, urca pe muntele Sinai, pe care a coborât însuși Dumnezeu”³⁹ – *Esse absolutum* și *Esse ipsum*⁴⁰ –, în virtutea unei „profunde aderențe spre transcendență”⁴¹ pe care o are rațiunea umană el a străbătut drumul metafizic anabatic de cunoaștere a *existenței*

³⁷ Conform unuia dintre principiile de bază ale gnoseologiei tomiste – actul cunoașterii „are loc după cum obiectul cunoscut (*esse naturale*) se află în cunoscător [...] potrivit modului cunoscătorului” (*esse intentionale*) (*Ibid.*, q. 12, a. 4) –, în cazul lui Dumnezeu, datorită atributului *infiniții* sale, formele intenționale ale intelectului uman nu vor putea niciodată cuprinde această *esență* ontologic inepuizabilă, „*Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem*”. *Ibid.*, q. 13, a. 11, ad 1. Prin urmare, pentru cunoașterea lui Dumnezeu, facultățile intelective au nevoie de sprijinul prioritar sau suplimentar al credinței, a cărei sursă materială o reprezintă Sfânta Scriptură.

³⁸ *Ibid.*, a. 1. Cu toate că, „prin *revelația harului* în această viață nu cunoaștem despre Dumnezeu *ceea ce este*, [...] totuși îl cunoaștem cu atât mai deplin cu cât el ne arată mai multe și mai înalte efecte ale sale și cu cât îi atribuim, pe temeiul revelației divine, unele lucruri la care rațiunea naturală nu ajunge”. *Ibid.*, q. 12, a. 13, ad 1.

³⁹ T.-B. PALADE, „Analogia ființei și analogia umanității în *Ființă finită și ființă eternă*”, în: T.-B. PALADE, P.-G. SANDU (ed.), *Filozofie și teofanie. Itinerarii în fenomenologia neo-scolastică a Editheei Stein*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2012, 35-57, aici 53.

⁴⁰ Metafizica tomistă s-a construit pe temeiul lui *ipsum esse*, pornind tocmai de la *teofania* de pe Sinai, „*Eu sunt Cel care sunt*” (*Ex 3,14*): în limba ebraică, אֲנִי הוּא אֲשֶׁר אֲהִי, *ehyeh așher ehyeh*, (cf. Biblia Hebraica Stuttgartensia), în limba greacă „ἐγώ εἰμι ὁ ὢν” (Septuaginta) și în limba latină „*Ego sum qui sum*” (Vulgata). Gilson a denumit această transformare crucială a filosofiei Evului Mediu – *metafizica Exodului*. Așadar, particularitatea metafizicii tomiste, deși întemeiată pe structura metafizicii aristotelice, constă tocmai în introducerea acestei noi variabile ontologice – *esse* – în ecuația lumii. Totuși, încă înainte de Toma, începând cu epoca lui Avicenna, „unii filosofi au fost de acord că în toate cazurile, cu excepția lui Dumnezeu, există o distincție reală între *esență* și *existență (esse)*”, negată ulterior de filosofia modernă (Kant, Frege etc). A. KENNY, *A New History of Western Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2012, 404.

⁴¹ I. MICLEA, *Teoria originalității în filozofie*, Ars Longa, Iași 1996, 152.

lui Dumnezeu folosind raționamentul analogic (*analogia entis*), astfel încât sfântul Toma de Aquino a putut prelua o parte din aparatul conceptual elaborat de el pentru aprehendarea realității cosmice și, în final, a celei divine. Atributele *imaterialității*, *actualității*, *imutabilității*, *eternității*, *simplității*⁴² și *perfectiunii* ce aparțin *Ființei divine* din teologia aristotelică, înțelese de Aristotel doar prin exercițiul rațiunii naturale, îl definesc cu adevărat și pe Dumnezeul lui Israel, „*Creatorul tuturor văzutelelor și nevăzutelelor*”⁴³. În afară de acestea, deși din scrierile lui Aristotel nu răzbate decât existența unei naturi divine pur intelectuale care „*se gândește pe ea însăși în vecii vecilor*”⁴⁴, totuși, prin recursul la o exegeză tomistă (anacronică), am putea identifica și o voință divină, manifestată exclusiv în actul (*auto*)contemplației.

Într-o altă ordine de idei, deoarece „în orice *ființă* care are intelect există voință, așa cum în orice *ființă* care are simțire există apetit animal”, și *Inteligența divină* descrisă în *Metafizica* lui Aristotel ar trebui să dețină o voință. La o astfel de concluzie conduce și coroborarea concepției aristotelice despre *fericirea divină*⁴⁵ – „actul de contemplare (*theōriā*) este cea mai mare și cea mai pură fericire”⁴⁶ – cu *fericirea*

⁴² „Substanța (divină) nu poate să aibă întindere, nici părți, și nici nu se poate divide”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1073 a.

⁴³ Spre deosebire de Dumnezeul creștin, divinitatea lui Aristotel este „o *causa movendi* și nu o *causa essendi*”. J.A. WEISHEIPL, „The Commentary of St. Thomas on the *De celo* of Aristotle”, în: B. DAVIS (ed.), *Thomas Aquinas. Contemporary philosophical perspectives*, Oxford University Press, Oxford 20023, 37-60, aici 52. Este important de subliniat aici faptul că, deși în limba greacă folosirea cuvintelor *cauză* și *principiu* este interschimbabilă pentru desemnarea *divinului*, în latină scolasticii au preferat *principium*, „fiindcă termenul *causa* implică diversitate și dependență, în timp ce *principium* poate semnifica o ordine pură”. G. EMERY, „Central Aristotelian Themes in Aquinas’s Trinitarian Theology”, în: G. EMERY, M. LEVERING (ed.), *Aristotle in Aquinas’s Theology*, Oxford University Press, Oxford 2015, 1-28, aici 12.

⁴⁴ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1075 a.

⁴⁵ *Fericirea* este o altă trăsătură comună într-o oarecare măsură divinității aristotelice și lui Dumnezeu, având în vedere diferența enormă dintre *primul motor* impersonal și Sfânta Treime revelată. Potrivit lui Toma, în Dumnezeu termenul *persoană* desemnează *relația* (intratrinitară): „*relația* în cele divine nu e ca un accident inerent subiectului, ci este însăși *esența* divină, deci subzistentă, așa cum subzistă divina *esență*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 4. Fiind „în afara ordinii întregii creații, raportarea sa față de creaturi nu derivă din natura sa, căci nu dă naștere creaturilor dintr-o necesitate a naturii sale, ci prin intelect și *voință*”. *Ibid.*, q. 28, a. 1, ad 3. În teologia aristotelică, în schimb, raportul *primului motor* cu lumea este unul necesar și coetern, excluzând contingenta și orice formă de intervenționism divin.

⁴⁶ ARISTOTEL, *Metafizica*, 1072 b.

lui Dumnezeu din teologia tomistă – înțelegă ca „binele perfect al naturii intelectuale” –, deoarece, „de vreme ce este un bine, este obiectul *voinței*”⁴⁷. Continuând pe această linie analitică, dacă „prima mișcare a voinței și a oricărei potențe apetitive este *iubirea*”⁴⁸, atunci și *Theos*-ul Stagiritului manifestă *iubire*, în sensul că se iubește doar pe sine însuși în actul (*auto*)*contemplației* veșnice. De altfel, și în Dumnezeu creștin există *iubire de Sine*, în mod preeminent, dar fără compunere, fiindcă „*a iubi* nu este nimic altceva decât a vrea cuiva binele”⁴⁹, iar „acel bine pe care și-l vrea sieși nu este altul decât El însuși, care este bun prin *esența* lui”⁵⁰.

Ca un corolar al naturii Sale *personale*, din *iubire* infinită, Dumnezeu a ieșit din Sine însuși și a creat lumea *ex nihilo*⁵¹, ceea ce face din El cauza *eficientă* primă a întregii realități, spre deosebire de Zeul lui Aristotel – cauza *finală* pasivă spre care tind întregul univers material coetern. În privința începutului creației, *Doctor Angelicus* a consacrat principiul *egalității gnoseologice*, conform căruia nu există o posibilitate strict rațională de stabilire a priorității tezei eternității lumii față de cea a Revelației

⁴⁷ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 26, a. 2; ad 1.

⁴⁸ *Ibid.*, q. 20, a. 1. „Derivarea voinței divine din intelectul divin este unul dintre pașii decisivi în raționamentul lui Toma despre natura și proprietățile lui Dumnezeu”. S. SFEKAS, „Aristotle’s Concept of God”, <https://heptapolis.com/aristotles-concept-god> (28.10.2018).

⁴⁹ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 1, ad 3. Concepția teologică *personalistă* nu este rodul exclusiv al gândirii sfântului Toma, existând un fond de idei consistent preexistent. Bunăoară, „gânditorii patristici și scolastici au meritul de a fi depășit concepțiile *cosmo-teologice* despre Divin, specifice filosofiei grecești, și de a fi introdus discuția despre dimensiunea *antropoteologică* a Divinității, ..., despre Persoana absolută, prima ființă în ierarhia ființelor”. W. DANCĂ, „Augustin: Dumnezeu Adevărul mai presus de rațiune”, <https://wilhelmdanca.ro/tag/dumnezeu/> (28.10.2018).

⁵⁰ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2.

⁵¹ Este important de evidențiat faptul că în filosofia greacă nu exista o concepție similară *creatio ex nihilo*, deoarece grecilor le lipsea o concepție radicală despre nimic, acesta fiind asociat întotdeauna cu ceva (materia, haosul, vidul). Grecii nu cunosc „o *origine* a lumii în sens creaționist creștin, ... fiindcă ignoră un Dumnezeu transcendent lumii, ...lumea însăși fiind divină”. M. FLORIAN, *Cosmologia elenă*, Paideia, București 1993, 13. Chiar și la Platon, *Demiurgul* nu este transcendent, ci doar ordonează lumea coeternă: „a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaos și aflat într-o mișcare discordantă și haotică și l-a condus din dezordine în ordine”. PLATON, *Timaios*, 30 a. Ca atare, „transcendența la Platon nu înseamnă ceva diferit sau îndepărtat de lumea sensibilă, ci primul valoric în interiorul ierarhiei ființei”. W. DANCĂ, „Platon: există o divinitate impersonală?”, <https://wilhelmdanca.ro/platon-exista-o-divinitate-impersonala/> (29.10.2018).

biblice⁵², deoarece ambele implică un act de credință originar și nemijlocit. Prin aceasta, sfântul Toma l-a apărut pe Aristotel împotriva augustinienilor din perioada contemporană lui, „pe motiv că niciun argument rațional nu este concludent pentru a confirma sau infirma eternitatea lumii”, deoarece „creația ține de domeniul [exclusiv] al credinței”⁵³.

Pentru că „nimic nu poate să se producă pe sine sau să se aducă pe sine la *ființă*”⁵⁴, trebuie spus că „este necesar să se afirme că orice *ființă*, în orice mod ar exista ea, este de la Dumnezeu”⁵⁵ și că „primul din toate lucrurile create este actul *de a fi (esse)* și orice altceva este predicat ca o specificare a *ființei*”⁵⁶. Cu alte cuvinte, prin *comunicatio*, Dumnezeu dăruiește *ființa (esse)* prin care „înflorește realitatea *ființei* în deșertul unde înainte împărătea doar nimicul”⁵⁷ și, în acest fel, „toate cele existente, *întrucât sunt*, sunt bune, deoarece însăși *ființa (esse)* oricărui lucru este un anume bine”⁵⁸ voit de Dumnezeu. Apoi, ținând seama că a iubi, ca la Aristotel, este totuna cu a vrea binele cuiva, reiese limpede că Dumnezeu „*le iubește* pe toate cele care sunt”⁵⁹,

⁵² Cf. C. BĂLĂNEAN, *Natura umană la Toma de Aquino și Karl Popper. Critica monismelor antropologice contemporane*, Ratio et Revelatio & Presa Universitară Clujeană, Oradea-Cluj Napoca 2018, 146. Însăși *Revelația* – naturală sau supranaturală – necesită un act de credință prealabil, fără de care nu își poate exprima semnificația proprie. Într-un articol apărut în timpul Conciliului Vatican II, Joseph Ratzinger scria foarte sugestiv în acest sens: „*Revelația* este realitate întotdeauna doar acolo unde este *credință*; necredinciosul ...poate să citească Scriptura și să cunoască ce este în ea, ba chiar să înțeleagă conceptual ce se spune și cum se relaționează afirmațiile sale – și cu toate acestea el nu a primit *Revelația*”. J. RATZINGER, „Eseu despre conceptul de *tradiție*”, în: BENEDICT AL XVI-LEA, *Cuvântul lui Dumnezeu. Scriptură. Tradiție. Magisteriu*, trad. L. Ghiman, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2018, 43-107, aici 57.

⁵³ R. P. McKEON, „Aristotelianism in Western Christianity”, în: J.T. McNEIL *et al* (ed.), *Environmental Factors in Christian History*, Chicago 1939, 206-231, aici 221.

⁵⁴ J. OWENS, *Metafizică*, *op. cit.*, 134. „Nicio *ființă* deosebită de Dumnezeu nu este *ființa* sa, ci participă la *ființă (esse)*”, sens în care această *participatio* tomistă se aseamănă cu principiul din *Metafizica* lui Aristotel, potrivit căruia „ceea ce este *ființă* în sens maxim ...este cauza întregii *ființe*”. Cf. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q 44, a 1. La Aristotel, „Cauza unică nu este *Ființa in sine*; ea este *ființa* sau substanța primă,..., fără de care nu ar exista o lume – ordonată – ci un imens haos”. Ș. VIANU, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, București 2005, 20.

⁵⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 44, a.1.

⁵⁶ TOMA DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1, s.c. 4.

⁵⁷ B. MONDIN, *Sistemul filosofic a lui Toma d’Aquino*, 223.

⁵⁸ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2.

⁵⁹ *Idem*.

pentru că El, „se vrea nu numai pe sine, ci le vrea și pe altele, diferite de sine”⁶⁰. Mai mult, prin *întruparea* Cuvântului – accesibilă doar prin Revelația Scripturilor – Fiul lui Dumnezeu a coborât în lumea creată pentru a reface legătura primordială a comuniunii omului cu El, astfel că „natura umană asumată de Cuvântul lui Dumnezeu în *persoana* lui Cristos, [...] este iubită de Dumnezeu mai mult decât toți îngerii și este mai bună <decât ei>, îndeosebi din pricina *unirii* <*ipostatic*>”⁶¹. Cristos a fost *darul* divin suprem pentru umanitate, revelând în mod plener dimensiunea *personală* a Sfintei Treimi: „*atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său, unul născut, ca oricine crede în el să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” (In 3,16)⁶².

Acest verset evanghelic l-a putut inspira pe sfântul Toma atunci când a considerat că „cel ce iubește *iese din sine*, trecând în ceea ce este iubit, în măsura în care vrea binele pentru ceea ce este iubit și acționează prin providența sa ca și pentru sine”⁶³, iar acest model al iubirii divine ca *dăruire de sine* (*ἀγάπη*) a devenit prototipul metafizic a iubirii umane – *φιλανθρωπία*, dar și *φιλοθεία* –, nemaiîntâlnit nicicăieri în celelalte religii naturale ale lumii. Într-o altă ordine de idei, tocmai în virtutea *personalității* Sale (supra) revelate, „limbajul Revelației [creștine] implică nu numai propoziții descriptive ale divinului, ci trebuie să implice mult mai mult decât simplele propoziții: el trebuie să evoce un *răspuns* la chemarea unei *Persoane*”⁶⁴, o angajare intimă a întregii ființe umane într-o relație *personală* cu Dumnezeul transcendent, cel care „a cunoscut din eternitate în propriile naturi [toate cele create] și...

⁶⁰ *Ibid.*, q. 19, a. 2. Pentru acest filon de gândire teologică speculativă, este deosebit de sugestivă și reflecția sfântului Bonaventura „despre Dumnezeu ca Bunătate supremă, a cărui pură *rămânere-în-sine* este pură *răspândire de sine*”. K. HEMMERLE, *Teze în vederea unei teologii trinitare*, trad. W. Tauwinkl, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2018, 70.

⁶¹ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 4, ad 2.

⁶² Dimensiunea *personală* și, implicit, *relațională* a Dumnezeului-Treime este exprimată extraordinar de sfântul Toma în următorul fragment, unde se referă, în special, la Duhul Sfânt ca *dar*: „ceea ce este dat are o *relație* și cu lucrul de la care este dat, și cu lucru căruia îi este dat, căci nu îi este dat de către cineva decât dacă este al lui; și îi este dat cuiva pentru ca să fie al lui”. *Ibid.*, q. 38, a. 1. Cu toate acestea, fără a exista un raport *personal* necesar cu creaturile, analog celui intratrinitar, teologia tomistă a *darului* este adecvată și în cazul relaționării divino-umane: „după ce a fost *dat*, ...aparține omului fie Duhul, fie <obiectul> *dăruit*”. *Ibid.*, q. 38, a. 2, ad 3.

⁶³ *Ibid.*, q. 20, a. 2, ad 1.

⁶⁴ N.L. GEISLER, P.D. FEINBERG, *Introduction to Philosophy. A Christian Perspective*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan 2007, 319.

*le-a iubit*⁶⁵ – „*amor Dei aeternus est*” –, după cum afirmă însăși Sfânta Scriptură: „*El ne-a iubit mai întâi*” (1In 4,19).

Concluzie

Dacă teologia aristotelică a reușit să deceleze o parte din atributele lui Dumnezeu pe calea rațiunii naturale, mergând dinspre lumea materială spre Cer, teologia sfântului Toma de Aquino este întemeiată pe piatra unghiulară a Revelației biblice și pe *persoana* lui Isus Cristos, dincolo de care nu este posibil un act divin mai înalt al *descoperirii de sine* în condiția umană actuală. Pentru cei care nu au ajuns prin predicare la cunoașterea revelată scripturistică – deoarece „*credința vine din predicare*” (Rom 10,17) –, existența lui Dumnezeu poate fi înțeleasă din ordinea creației, iar reprezentarea Sa conceptuală poate îmbrăca o diversitate de forme, așa cum s-a întâmplat în sistemul metafizicii aristotelice sau cum se întâmplă în celelalte religii naturale.

Spre deosebire de aceste reprezentări pur mentale catafactice ce încearcă să surprindă câte ceva din misterul Celui Preaînalt, Dumnezeuul creștin este un Dumnezeu *personal* care s-a întrupat, un *Dumnezeu al iubirii*, care nu se iubește numai pe sine, ca la Aristotel, ci iradiază în exterior atât *ființa* (*esse*), cât și iubirea sa. Astfel, pornind chiar de la acel „*Fiat lux!*” (*וַיְהִי אֹרֶךְ* Gen 1,3) primordial revelat, se poate afirma că *iubirea* lui Dumnezeu (*agapē*) – o iubire absolut liberă, căreia nimic nu îi poate fi supraordonat⁶⁶ –, constituie resortul ontologic fondator al întregii creații.

⁶⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 20, a. 2, ad 2.

⁶⁶ În legătură cu libertatea absolută a lui Dumnezeu, sfântul Toma scria următoarele: „din faptul că voinței divine îi ajunge bunătatea ei nu rezultă că nu ar vrea nimic altceva, ci că nu vrea nimic altceva decât prin rațiunea (*ratio*) bunătății sale”, în condițiile în care „*potentia* sa (activă) este infinită, de vreme ce însăși divina esență, prin care Dumnezeu acționează, este infinită”. *Ibid.*, q. 19, a. 2, ad 3.

CARACTERUL PNEUMATOLOGIC AL LITURGHIEI SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Sergiu-Bogdan CHIRILOAEI*

ABSTRACT. *The Pneumatological Character of the Liturgy of Saint John Chrysostom.*

This article presents itself as a brief deepening of the pneumatological discourse, in order to understand and penetrate through the eyes of faith, the mystery and the work of the Holy Spirit in the life of the liturgical man. The discourse starts from man's personal experience in the life of faith, so that later, guided by the Holy Spirit, he reaches the true encounter with God in the Holy Liturgy, receiving a new existence in a new time, a new life lived in the Spirit God's. The experience of faith and the spiritual life of the believer mark man's path to the fulfillment of the times, when the Kingdom of God will receive man deified by the grace of the Holy Spirit. This perfect dynamism of the spiritual life finds its fulfillment in the Holy and Divine Liturgy, where heaven and earth unite, so that the love of God may flood all mankind. The Holy Spirit is present throughout the Holy Mass, as it is mysteriously present throughout history, from Creation to the present days.

Keywords: Holy Spirit, Liturgy, Eucharist, experience, faith, spiritual life, Kingdom of God

Introducere

Criza ontologică pe care societatea actuală o traversează diminuează importanța actului credinței și a vieții spirituale a omului, determinând ca Dumnezeu și valorile Creștinismului să nu mai reprezinte o preocupare esențială în zilele noastre. Omul

* *Masterand în teologie morală al Pontificia Università della Santa Croce din Roma și absolvent al masteratului de Fundamente creștine ale identității europene al Departamentului de Teologie Greco-Catolică, Oradea din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. E-mail: sergiuchiriloaei@yahoo.com*



este din ce în ce mai dezorientat în ceea ce privește înțelegerea sensului existenței sale într-o lume bazată pe „valori” distructibile. Restabilirea echilibrului pierdut stă în mâinile Providenței divine, fiind lucrarea Preasfintei Treimi prin intermediul *Spiritului Sfânt*, dar și în implicarea totală a omului care se lasă locuit și călăuzit de același Spirit sfințitor. Credinciosul poate găsi răspunsuri la întrebările sale în cadrul Creștinismului, însă nu este vorba despre un Creștinism pur „teoretic”, ci despre unul „practic”, trăit în *Spiritul Sfânt* - Spiritul adevărului, al înțelepciunii și al iubirii față de Dumnezeu și față de aproapele - deoarece nu teoria despre Dumnezeu îl desăvârșește pe om, ci întâlnirea cu divinul și trăirea întru El, „*toate fiind de la El, prin El și pentru El*” (Rom 11, 36).

Abordarea discursului despre Spiritului Sfânt, cu scopul de a înțelege cum acționează în viața fiecărui credincios, implică observarea raportului ontologic existent între Spiritul Sfânt și Biserica lui Hristos, între timpul cel nou al Spiritului, contopit cu timpul Bisericii. Spiritul Sfânt oferă omului posibilitatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu în mod liturgic, făcând vie prezența Sa în sânul Bisericii. Fie că este vorba despre o prezență istorică sau despre misterul cuprins în transcendența Sa, prezența lui Dumnezeu a fost înglobată în chip viu, în ceea ce Biserica numește astăzi *liturghie*.¹ Drumul liturghiei, parcurs împreună cu Spiritului Sfânt, călăuzește întreaga existență a omului spre desăvârșirea sa, în cadrul Jertfei euharistice. Acțiunea Spiritului Sfânt în Biserica lui Hristos și în lume determină ca viața spirituală a credinciosului să dobândească un caracter liturgic, manifestat printr-un limbaj perceptibil sub forma *simbolismului*. Întâlnirea și trăirea în Dumnezeu este oferită omului în Biserica lui Hristos, prin participarea totală la *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*. Trăirea în Spirit devine trăire în Hristos, omul fiind ancorat cu tot trupul și sufletul în umanitatea și dumnezeirea Mântuitorului.²

În Hristos, om și Dumnezeu, este înfăptuită unitatea omenirii, unul în toți și toți în unul, prin Spiritul Sfânt. Caracterul pneumatologic al Sfintei Liturghii conferă credinciosului posibilitatea de a o trăi în Spirit, adică în modul cel mai profund, ca acțiune mântuitoare ce contemplă toate misterele lui Hristos, devenind pregustare a

¹ *Liturghia* (Λειτουργία) reprezintă întregul ansamblu celebrativ al Bisericii (Laude, Taine, Sacramentalii), diferențiindu-se de celebrarea Sfintei Euharistii, care în limbajul liturgic oriental se numește *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*.

² Cf. SCHMEMANN Alexander, *Euharistia. Taina Împărăției*, Trad. de Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012, p. 5.

Împărăției lui Dumnezeu. Împlinirea și desăvârșirea omului este oferită de Spiritul Sfânt și pornește din inima fiecărui om, devenit *Templu al Spiritului Sfânt* (cf. 1 Cor 3, 16).

Mângâietorul creează în *Sfânta Liturghie* cea mai profundă legătură între Dumnezeu și om. În această Taină, care devine „o altă Cincizecime”, Spiritul Sfânt ne împărtășește cu Trupul glorificat al Domnului. Scopul Sfintei Liturghii este acela de a sfinți poporul lui Dumnezeu, motiv pentru care Spiritul Sfânt este invocat atât peste darurile euharistice, cât și peste toți cei prezenți. Spiritul coboară peste toți și peste toate, curățind și sfințind viața credincioșilor, oferind acestora puterea de a nu-L vedea pe Hristos euharistic doar ca pe o realitate în fața căreia trebuie să se închine, deoarece El este „*Calea, Adevărul și Viața*” (In 14, 6) de care trebuie să se apropie cu credință și cu dragoste.³

I. Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie

Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie este inima Bisericii, izvorul și expresia unității cu Hristos înviat. Jertfa euharistică transformă adunarea credincioșilor într-o Biserică a Învierii, fapt pentru care spiritualitatea creștină situează în centrul său Învierea Mântuitorului, dobândind un caracter pascal. Învierea transformă ființa umană într-un creștin autentic, care primește în Sfânta Liturghie harul Spiritului Sfânt, devenind capabil să ofere un nou înțeles vieții sale.⁴

Jertfa Euharistică este Jertfa iubirii divine la care este invitată întreaga omenire pentru a-și împlini sensul și scopul vieții în Hristos. Prin Sfânta Euharistie omul devine o făptură nouă, care trăiește un raport de iubire cu divinul și aproapele. Sfânta Liturghie trebuie transpusă în viața personală și privită în perspectiva Ei istorică și eshatologică. A reduce Dumnezeiasca Liturghie la forme și rituri, înseamnă a o reduce la o simplă piesă de teatru, așa cum a reduce materia Euharistiei la Trupul și Sângele Mântuitorului, fără a vedea adunarea liturgică unită în Spiritul Iubirii, înseamnă „a stinge Spiritul” și a lipsi omenirea de unitate și de posibilitatea îndumnezeirii.⁵

³ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Trad. de Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1995, p. 18.

⁴ Cf. SCHEMANN Alexander, *Liturghie și viață. Desăvârșire creștină prin intermediul experienței liturgice*, Trad. de Viorel Sava, Ed. Basilica, București, 2014, p. 19.

⁵ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, Ed. Bonifaciu, București, 2007, pp. 208-210.

Pe parcursul timpului, Sfânta Euharistie a fost redusă în mod strict la un „mijloc de sfințire” a Bisericii, fiind lăsată la o parte esența și trăirea Sa în cadrul Sfintei Liturghii. Ruperea Euharistiei de Jertfa liturgică desființează sensul ecleziologic și diluează esența și chemarea Creștinismului de a se uni cu Creatorul Său. Este aproape imposibil să dezbinăm unitatea Sfintei Liturghii, deoarece Trupul și Sângele lui Hristos nu reprezintă doar o parte componentă a Jertfei euharistice, ci Sfânta Liturghie, în complexitatea și unitatea Sa, ne oferă Euharistia. Chiar dacă Sfânta Liturghie este alcătuită din diferite părți componente, toate slujesc aceleași lucrări, iar prin intermediul Spiritului Sfânt, devin unitatea care formează întregul Sfintei Euharistii. Așa cum „aducerea-aminte” nu se referă doar la Cina cea de Taină, tot așa pogorârea Spiritului Sfânt nu este înfăptuită într-un moment specific al epiclezei. Întreaga Sfântă Liturghie reprezintă „aducerea-aminte” de Hristos, trăirea prezenței Lui în mod real și întreaga Jertfă euharistică devine epicleză continuă. Prin participarea activă la Sfânta Liturghie, omul poate renaște, se poate uni și crește în desăvârșire și sfințenie prin Spiritul Sfânt.⁶

1.1. Desfășurarea Sfintei Liturghii

Isus Hristos s-a adus ca Jertfă pe Cruce o singură dată, pentru mântuirea lumii întregi. Cu toate acestea, Mântuitorul a rămas în stare de Jertfă (nesângeroasă⁷), iar sacrificiul Său continuă să fie săvârșit pe Sfintele Altare, prin lucrarea tainică a Spiritului Sfânt, până la a doua Sa venire. Porunca de a continua ceea ce s-a petrecut în mod anticipat la Cina cea de Taină și s-a înfăptuit pe Cruce, întru amintirea pătimirii, morții și Învierii Sale, este împlinită în mod real la fiecare Sfântă și Dumnezeiască Liturghie.⁸

Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, despre care vom vorbi în acest articol, este alcătuită din trei părți principale: *Proscomidia*, ca parte pregătitoare a Sfintei

⁶ Cf. SCHMEMANN Alexander, *Euharistia. Taina Împărăției*, pp. 7-8.

⁷ Cf. *Rugăciunea de Sfințire a Darurilor euharistice în Liturghier. Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, Precum și rânduiiala Vecerniei și Utreniei din duminici și sărbători cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Cardinal Lucian MUREȘAN Arhiepiscop Major de Alba-Iulia și Făgăraș*, Ed. Surorilor Lauretane, Blaj, 2014, p. 100.

⁸ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, p. 107.

Liturghii; *Liturghia Cuvântului*, moment în care în centrul celebrării se află Sfânta Evanghelie - Cuvântul lui Dumnezeu - și *Liturghia Euharistică*, moment liturgic pe parcursul căruia pe Sfântul Altar este așezat Sfântul Potir, deoarece ceea ce Cuvântul vestește în prima parte, se împlinește în Potirul euharistic în partea a doua: „*cel care mănâncă Trupul Meu și bea Sângele Meu are viață veșnică*” (In 6, 54); dar și „*cel care ascultă cuvintele mele (...) are viață veșnică*” (In 5, 24).⁹

Desfășurarea Sfintei Liturghii urmărește pătrunderea tainică a credinciosului în lumea spirituală, participând la unica și veșnică Liturghie Cerească. Întreaga simbolistică gestuală și verbală aduce în mod iconic realitatea veșnică a Cerului pe pământ: „*Stăpâne Doamne, Dumnezeuul nostru (...) fă împreună cu intrarea noastră să fie Intrarea sfinților îngeri care slujesc împreună cu noi și împreună preamăresc bunătatea Ta.*”¹⁰

Părăsind spațiul și timpul cotidian și intrând în Biserică, omul este introdus treptat, urmând un ritual bogat în rugăciuni, în misterul lui Dumnezeu. Proscomidia depășește caracterul de pregătire a materiei Sfintei Euharistii pe Sfântul Disc, deoarece reprezintă o transpunere iconică a *Oikonomiei* mântuirii: nașterea, viața, patima și moartea lui Isus Hristos.¹¹ Timpul cronologic nu se respectă deoarece a fost învăluit de timpul liturgic pneumatizat: se aduce „*ca o oaie la înjunghiere,*” „*unul dintre ostași cu sulița coasta Lui a împuns,*” apoi „*vine steaua deasupra unde era Pruncul*”.¹²

Liturghia Catehumenilor sau *Liturghia Cuvântului* marchează începutul propriu-zis al Sfintei Liturghii. Acest moment liturgic începe cu invocarea Împăratului, a Spiritului Sfânt cu scopul sălășluirii Sale întru noi („*Împărate Ceresc, Mângâietorule...*”), pentru a ne face vrednici de participarea la Jertfa euharistică. După această invocare este anunțată doxologia: „*Binecuvântată este Împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Spirit, acum și pururea și în vecii vecilor.*” Binecuvântarea de început vestește conținutul și finalitatea Sfintei Liturghii: intrarea Bisericii în Împărăția lui Dumnezeu prin trăirea și transformarea noastră întru Hristos prin Spiritul Sfânt.¹³

⁹ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană, Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, Trad. de Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2013, p. 128.

¹⁰ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea Intratului.

¹¹ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Ortodoxia*, Trad. de Irineu I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, pp. 275-276.

¹² Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea Proscomidiei.

¹³ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 120-121.

Ectenia cea mare, cele trei antifoane urmate de cele trei rugăciuni și ecteniile mici reprezintă pregătirea și introducerea credincioșilor în misterul Sfintei Liturghii. Doar în măsura în care credincioșii participă în mod conștient la celebrarea Jertfei liturgice și sunt integrați în Trupul lui Hristos, pot primi harul Spiritului Sfânt care îi va face capabili să vadă, să înțeleagă și să trăiască realitatea în care sunt prezenți. Totul este real în cadrul Liturghiei, doar că realitatea nu aparține lumii și timpului istoric, ci timpului nou al Spiritului Sfânt. Creștinii se roagă pentru pace, deoarece adevărata pace este mai presus decât orice acțiune realizată prin forțele proprii ale omului: este harul lui Dumnezeu în Isus Hristos oferit prin Spiritul Sfânt. Pacea este comuniunea omului cu Dumnezeu, iar Hristos este pacea noastră, deoarece în El este restabilită comuniunea (cf. Ef 2, 14-17).¹⁴

Intrarea mică (*vohodul mic*) simbolizează intrarea adunării liturgice împreună cu Hristos în Împărăția Cerurilor. Rugăciunea care se rostește acum „*Stăpâne Doamne, Dumnezeul nostru, cel ce ai rânduit în ceruri (...) fă, împreună cu intrarea noastră, să fie intrarea sfinților îngeri care slujesc împreună cu noi...*”¹⁵ exprimă simbolismul originar și fundamentul teologic al Sfintei Liturghii: celebrarea pe Altarele lumesti este icoana vie a celebrării Liturghiei veșnice pe care Fiul înviat o celebrează pururi în fața Altarului Ceresc al Tatălui.¹⁶ Îndemnul „*Veniți să ne închinăm și să cădem la Hristos*” este consecința directă a vederii și intrării împreună cu Hristos, prin lucrarea Spiritului Sfânt. Semnificația acestui moment este una măreață, deoarece totul se unește în actul închinării în fața lui Hristos - Mântuitorul nostru.¹⁷

Imediat după Intrarea cu Sfânta Evanghelie sunt intonate diferite tropare cu scopul de a-l lăuda pe Hristos, pe Născătoarea de Dumnezeu și pe toți sfinții și martirii Bisericii. Finalitatea acestor tropare este aceea de a demonstra eficacitatea învățăturilor dumnezeiești și rodirea în fapt a Evangheliei în viețile Sfinților.¹⁸

Urmează momentul *Trisaghionului* anticipat de rugăciunea „*Dumnezeule cel sfânt, care întru sfinți odihnești...*”¹⁹ prin care slujitorul cere lui Dumnezeu să primească

¹⁴ Cf. TAFT Robert F., *Liturgia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, Trad. de Corneliu Dumitru, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2011, pp. 127-133.

¹⁵ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea Intratului.

¹⁶ Cf. TAFT Robert F., *Liturgia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, pp. 135-136.

¹⁷ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Ortodoxia*, pp. 277-278.

¹⁸ Cf. PAPADAKI Vasilios, *Tâlcuire la Dumnezeiasca Liturghie*, Ed. Egumenița, Galați, 2012, p. 112.

¹⁹ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea Cântării Întreit-Sfinte.

această cântare întreit sfântă, să sfințească sufletele și trupurile celor prezenți, să le ierte păcatele și să îi facă vrednici de laudă divină în toate zilele vieții lor. În cântarea Trisaghionului este evidențiată nemărginirea sfințeniei, măreția și desăvârșirea lui Dumnezeu întreit în Persoane.²⁰

Cuvântul Mântuitorului răsună acum în citirea Apostolului și a Sfintei Evanghelii. Textul Sfintei Scripturi nu poate fi separat de Sfânta Euharistie deoarece există riscul de a-l reduce la o simplă doctrină. Interpretarea Cuvântului este realizată în cadrul adunării euharistice, întrunită în Spiritul Sfânt. Spiritul luminează mințile participanților spre înțelegerea pasajelor din Apostol și Evanghelie.²¹ Semnificația proclamării Cuvântului lui Dumnezeu este cuprinsă în rugăciunea Evangheliei pe care preotul o rostește în taină: „*Strălucește în inimile noastre (...) lumina cea curată a cunoașterii dumnezeirii Tale și deschide ochii minții noastre...*”²²

Aducerea darurilor și ofertoriul marchează pasajul intermediar, care face legătura între cele două părți majore ale Sfintei Liturghii (Liturghia Cuvântului și Liturghia Euharistică). La origini, prin acest moment liturgic se înțelegea aducerea, depunerea și oferirea pâinii și a vinului, care urmau să devină Trupul și Sângele sacramental al Mântuitorului. Astăzi, materia Sfintei Euharistii se află deja pe masa Proscomidiei.

Cântarea Heruvicului, intonată în timpul procesiunii cu Darurile, pregătește spiritual adunarea pentru apropiata Jertfă (*Anafora*), îndemnând participanții să-și înalțe gândurile și inimile spre Dumnezeu. Omul este așezat în rând cu îngerii în fața Creatorului, pentru a aduce întreită cântare de laudă Sfintei Treimi. Cântarea este adusă în trup, suflet și spirit, omul fiind creat după chipul Sfintei Treimi. Omul se unește cu îngerii cei fără de trup, pentru ca împreună „cu o gură și cu o inimă” să aducă laudă lui Dumnezeu. Heruvicul marchează introducerea părții Euharistice a Sfintei Liturghii.²³

Intratul cu Sfintele Daruri îl prezintă pe Hristos jertfit pe Cruce, care este purtat în procesiunea funerară, fiind așezat pe piatra mormântului și înfășurat în giulgiu: „*Iosif cel cu bun chip, de pe lemn luând precurat trupul Tău, cu giulgi curat înfășurându-l și cu miresme, în mormânt nou, îngropându-l, l-a așezat...*”, urmând să fie amintită

²⁰ Cf. PAPANAKI Vasilios, *Tâlcuire la Dumnezeiasca Liturghie*, p. 113.

²¹ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 126-127.

²² Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea Înaintea Evangheliei.

²³ Cf. TAFT Robert F., *Liturgia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, pp. 143-144.

opera lui Hristos care distruge porțile iadului, eliberând pe dreptii Vechiului Testament și deschizând porțile Raiului²⁴: „În mormânt cu trupul, în iad cu sufletul, ca un Dumnezeu; și în rai cu tâlharul și pe scaun ai fost, Hristoase, cu Tatăl și cu Spiritul, toate umplându-le, cel care ești necuprins.”²⁵

Ectenia cererilor este una dintre cele mai frumoase rugăciune eshatologice ale tradiției creștine. Poporul, prin intermediul diaconului sau preotului, se roagă pentru necesitățile existențiale ale sfârșitului vieții sale, moment în care va sta în fața Tronului înfricoșătoarei judecăți a lui Hristos. Între timp, rugăciunea punerii-înainte anticipează epicleza: „(..) învrednicește-ne să aflăm har înaintea Ta, ca să-ți fie bine primită jertfa noastră și să se coboare Spiritul cel bun al Harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înaintea și peste tot poporul Tău.” Urmează îndemnul „Să ne iubim unul pe altul...”, deoarece omul poate participa la Tainele vieții dumnezeiești doar dacă este înrădăcinat în iubirea și unitatea aceleași credințe a Sfintei Treimi. Sărutul păcii confirmă actul suprem al unității în Hristos și este înălțată „cântarea” Crezului, care vestește coborârea acestei iubiri mântuitoare. Aerul este mișcat deasupra Potirului și a Discului simbolizând coborârea Spiritului Sfânt.²⁶

Urmează momentul cel mai înălțător al Sfintei Liturghii: *Anafora liturgică*, calea prin care creștinul poate să participe în mod real la Învierea lui Hristos. Încă de la începuturile Sale, Biserica a celebrat misterele pascale ale Mântuitorului printr-o formă liturgică specifică, cunoscută sub denumirea de *Rugăciune euharistică* sau *Anaforă*. Rugăciunea Anaforei este structurată pe două momente complementare, primul constituit din secțiunea „anamnetică” (până la *Cuvintele instituirii* inclusiv), iar cel de-al doilea constând în secțiunea „epicletică” (până la „Și ne dă nouă cu o gură...”). Celebrarea Euharistiei în cadrul Sfintei Liturghii se bazează pe *Cuvintele instituirii* și *Rugăciunea epicletică* a Bisericii. Pentru a înțelege și pătrunde caracterul pneumatologic al Jertfei liturgice este necesar să-i parcurgem cu atenție rugăciunile și în mod cu totul special Rugăciunea euharistică sau Anafora.²⁷ Începutul Anaforei este marcat de dialogul invitatoral: „Harul Domnului nostru Isus Hristos...”, „Sus să avem inimile.”, „Să-i mulțumim Domnului.”²⁸

²⁴ Cf. BUZALIC Alexandru, *De Trinitate, Din problematica teologiei trinitare*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010, p. 337.

²⁵ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunile de după intratul cu Sfintele Daruri.

²⁶ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Ortodoxia*, pp. 280-281.

²⁷ Cf. PAPADAKI Vasilios, *Tâlcuire la Dumnezeiasca Liturghie*, p. 144.

²⁸ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Dialogul Invitatoral ce marchează începutul Anaforei.

Mulțumirea adusă lui Dumnezeu devine închinare, contemplare și înălțare și răsună în cântarea: „*Cu vrednicie și cu dreptate...*”. Rugăciunea Anaforei unește însușirile lui Dumnezeu „(...) *Dumnezeul cel negrăit, necuprins cu mintea, nevăzut, neajuns, pururea fiind, același fiind, Tu și Unul-născut Fiul Tău și Spiritul Tău Sfânt...*” cu mulțumirea și recunoștința adunării liturgice care cântă: „*Sfânt, Sfânt, Sfânt...*”. Urmează vestirea Jertfei prin rugăciunea anamnetică („*Cu aceste fericite puteri...*”) rostită înainte de Cuvintele Instituirii: „*Luați, mâncați...; Beți dintru acesta toți...*”²⁹. Anamneza face deja parte din secțiunea epicletică, deoarece introduce acțiunea liturgică proprie a Bisericii. Dacă în secțiunea anamnetico-celebrativă Biserica își întemeiază discursul de rugăciune pe relația dintre Dumnezeu și om, în a doua secțiune, Biserica înfăptuiește porunca dumnezeiască primită de la Hristos: „*Aducându-ne așadar aminte de această poruncă mântuitoare...*” Sunt amintite temele iconomiei mântuirii: Patima, Moartea, Învierea, Înălțarea și Parusia, în numele cărora este pronunțată formula oferirii: „*Ale Tale, dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate (pâine și vin) și pentru toate (cererile noastre)*.” Iconomia este retrăită prin Spiritul Sfânt în aceeași lumină a Învierii. În amintirea euharistică dispar granițele trecutului, prezentului și viitorului.³⁰ Răspunsul credincioșilor sintetizează întreaga esență a Euharistiei: „*Pe Tine Te lăudăm...*”, aceea de a aduce laudă și mulțumire pentru toate câte au fost făcute pentru mântuirea lumii.³¹ Urmează sfințirea Darurilor și epicleza euharistică: „(...) *trimite Spiritul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte.*”³²

După împlinirea acestor momente înălțătoare prin puterea Spiritului Sfânt, care a prefăcut pâinea și vinul în Trupul și Sângele Mântuitorului, urmează plinirea scopului Sfintei Liturghii, pentru care se roagă preotul în taină: „*Îți mai aducem această slujire spirituală...*”³³. În fața Mântuitorului sunt amintiți toți cei pentru care a fost săvârșită Sfânta Jertfă nesângeroasă. Este pomenită întreaga Biserică: Sfânta Fecioară Maria, sfinții, credincioșii adormiți, dar și mădularele vii.³⁴

²⁹ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Cuvintele Instituirii.

³⁰ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, p. 151.

³¹ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Ortodoxia*, pp. 281-282.

³² Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Epicleza sau Rugăciunea de Sfințire a Darurilor euharistice.

³³ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea de după Epicleză.

³⁴ Cf. PAPADAKI Vasilios, *Tâlcuire la Dumnezeiasca Liturghie*, pp. 161-162.

Ectenia care anticipează împărtășania reia tema credinței și a „*împărtășirii Spiritului Sfânt*” prezentă în epicleza Liturghiei. Spiritul Sfânt este invocat peste cinstitele Daruri, înainte de frângerea Agnețului. În starea de înălțare sufletească, după ce omul și-a încredințat întreaga viață lui Hristos, îndrăznește a-L numi „Tată” pe Creatorul lumii și a-I spune „*Tatăl nostru Care ești în ceruri...*”. Cu rugăciunea domnească lăsată nouă de însuși Isus Hristos și urmată de rugăciunea de mulțumire „*Mulțumim Ție, nevăzutule Împărat...*”³⁵, Canonul euharistic adresat în mod direct lui Dumnezeu Tatăl se încheie.³⁶

Înainte de a primi Sfânta Euharistie, Biserica se adresează Mântuitorului Isus prin rugăciunea de cerere și invocare: „*Ia aminte Doamne Isus Hristoase (...) și vino de ne sfințește pe noi (...) pentru a ni se da preacurat Trupul și cinstit Sângele Tău...*”³⁷. La chemarea noastră, Hristos prin intermediul slujitorului Său ne răspunde: „*Sfintele, Sfinților*”. Ridicarea Sfântului Agneț simbolizează Învierea Domnului. Scopul Sfintei Liturghii este tocmai sfințirea poporului și ridicarea spre asemănarea cu Hristos prin Spiritul Sfânt: „*Fiți sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt*” (1 Pt 1, 16). Fiind conștientă de nevrednicia sa, adunarea liturgică mărturisește că Unicul Sfânt este Isus Hristos: „*Unul Sfânt, Unul Domn Isus Hristos...*”³⁸

Patima, moartea și Învierea lui Isus Hristos sunt reactualizate, devenind un „astăzi” la fiecare celebrare a Sfintei Liturghii pe masa Sfântului Altar. Spiritul Sfânt este cel care transformă evenimentele mântuitoare în realități ziditoare de viață. Acest adevăr este exprimat cu mai multă claritate în rugăciunea rostită de popor înainte de Sfânta Împărtășanie: „*Cinei Tale celei de Taină, astăzi Fiu al lui Dumnezeu, părtaș primește-mă...*”³⁹

Sfânta Liturghie ia sfârșit odată cu împărtășirea credincioșilor care mărturisesc: „*Văzut-am Lumina cea adevărată, luat-am Spiritul Ceresc, aflat-am credința cea adevărată...*”. Urmează ieșirea poporului în lume cu pace: „*Cu pace să ieșim!*”, însă de această dată „*întru numele Domnului*”, ca martori ai Luminii, călăuziți de Spiritul Sfânt.⁴⁰

³⁵ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea de mulțumire.

³⁶ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, p. 171.

³⁷ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea de Cerere rostită înainte de ridicarea Sfântului Agneț: „Sfintele, sfinților”.

³⁸ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 172-175.

³⁹ Cf. SCHMEMANN Alexander, *Liturghie și viață*. p. 10.

⁴⁰ Cf. *Idem*, *Euharistia. Taina Împărăției*, p. 10

1.2. Participarea în Spiritul Sfânt

Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie, celebrată în cadrul spiritualității iconice, trebuie înțeleasă și interpretată în acest Spirit. Pentru a ajunge la prezența lui Hristos real, omul trebuie să pătrundă în realitatea nevăzută a Liturghiei Cerești, prin participarea activă la Liturghia pământească, învăluit fiind de lucrarea Spiritului Sfânt. Întâlnirea cu Hristos, care de pe scaunul măririi Împărăției Sale „(...) *sus împreună cu Tatăl șezi și aici, împreună cu noi, nevăzut petreci*”⁴¹ este realizată de Spiritul Sfânt, care călăuzește omul până la limita dintre istorie și veșnicie.⁴²

Sfânta Liturghie nu poate fi limitată de spațiu și timp, deoarece ea se desfășoară „în timpul Spiritului” și se continuă în viața cotidiană a omului. Sfânta Jertfă creează omul liturgic, omul capabil să actualizeze misterele lui Hristos prin Spiritul Sfânt, cu scopul înnoirii propriei vieți. Atunci când omul privește o icoană nu rămâne la imaginea ei, ci este purtat cu mintea și inima la reprezentarea adusă prin intermediul icoanei; dacă omul rămâne doar la chipul icoanei devine idolatru. La fel și în cazul Sfintei Liturghii: dacă omul o privește doar ca pe o manifestare, devine spectator. În viață, în istorie, în religie și mai ales în Sfânta Liturghie, omul trebuie să privească dincolo de ceea ce vede și să pătrundă misterele prezente. Prin Spiritul Sfânt, acest „dincolo” devine un „acum și aici”, cu scopul oferirii sensului eshatologic al vieții de credință.⁴³

Esența participării omului la Sfânta Liturghie este *Mulțumirea*. Nu întâmplător Taina prin care ne este oferit Trupul și Sângele lui Hristos a primit numele de Euharistie. Atunci când omul se află în fața lui Dumnezeu, nu îi mai rămâne altceva de făcut decât să aducă mulțumire pentru toate harurile primite. Participarea la Jertfa Euharistică atât *în Spirit* - pătrunzând misterele realității prezente - cât și *în trup* - prin prezența fizică și cântare - reprezintă răspunsul deplin și real al omului la iubirea oferită de Dumnezeu.⁴⁴

⁴¹ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea în taină rostită înainte de înălțarea Sfântului Agneț: „Sfintele, sfinților”.

⁴² Cf. BUZALIC Alexandru, *De Trinitate*, pp. 339-340.

⁴³ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 210-212.

⁴⁴ Cf. SCHMEMANN Alexander, *Pentru Viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, pp. 46-47.

Așa cum amintește părintele Alexander Schmemmann⁴⁵, participarea omului la Sfânta Liturghie începe înainte ca acesta să ajungă în fața Sfântului Altar. *Ekklesia* nu reprezintă o adunare a poporului, care se realizează în mod întâmplător, ci este o adunare, care a fost chemată de Dumnezeu prin Spiritul Sfânt, cu scopul realizării *koinoniei* euharistice. Odată ajuns în Biserică, poporul lui Dumnezeu se așază în fața ușilor împărătești ale iconostasului, simbol al intrării în Împărăția lui Dumnezeu deschisă nouă de Hristos: „*Eu sunt ușa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui*” (In 10, 9).⁴⁶

Credincioșii prezenți la Sfânta Liturghie nu sunt simpli asistenți, ci sunt părtași la Jertfa liturgică, conlucrând în mod activ la celebrarea care se aduce pentru ei și din partea lor. Prima formă de manifestare a colaborării active este cântarea. Răspunsurile oferite de popor și dialogul cu celebrantul („*Amin! Doamne îndură-te spre noi! Si cu Spiritul tău!*”) sunt forme concrete de participare a adunării liturgice. O altă formă de participare la Sfânta Liturghie este împlinită prin propria viață. Credincioșii aduc ca jertfă întreaga lor ființă trupească și sufletească. Viața lor este oferită sub simbolul pâinii și a vinului, dar și sub formă spirituală, prin deschiderea inimii și a sufletului și prin intonarea imnurilor de laudă.⁴⁷

În cadrul Sfintei Liturghii omul aduce lui Dumnezeu propria sa jertfă, drept mulțumire pentru toate darurile primite. Cele trei daruri ale Sfintei Liturghii din care decurg toate celelalte sunt: iertarea păcatelor de către Tatăl Ceresc, unirea asumată și conștientă cu Hristos și viața de veci primită prin Spiritul Sfânt.⁴⁸

Antropologia răsăriteană este una ontologică: fundamentată pe ontologia îndumnezeirii ființei umane. Biserica este locul în care această „metamorfoză” se realizează prin participarea totală la Sfânta Liturghie, moment în care viața divină pătrunde în viața umană. Sfântul Chiril al Ierusalimului afirma că cei care se împărtășesc cu Trupul și Sângele lui Hristos, devin „co-trupești cu Hristos”. În cadrul Jertfei Euharistice, Hristos „dizolvă” în credincios realitatea divină a Trupului Său. Sub chipul pâinii și a vinului, ființa umană devine parte a firii îndumnezeite a lui Hristos.⁴⁹

⁴⁵ Cf. *Idem, Euharistia. Taina Împărăției*.

⁴⁶ Cf. TAFT Robert F., *Liturgia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, pp. 121-124.

⁴⁷ Cf. CABASILĂ Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Trad. de Ene Braniște, Ed. Institutului Biblic și de Misiune, București, 1997, pp. 254-256.

⁴⁸ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, p. 188.

⁴⁹ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, pp. 121-122.

Unirea cu Hristos reprezintă o încorporare reală, fizică și substanțială a fiecărui credincios și a tuturor la Trupul Mântuitorului.⁵⁰ Ei nu îl primesc doar pe Hristos, ci și pe Spiritul Sfânt devenind efectiv „*Hristoși*” în Hristos, „*deplini întru El*”, „*în plinătatea Dumnezeirii Sale*” (1 Col 2, 9-10). Sfânta Liturghie proiectează în inima omului doxologia. Sfințenia lui Dumnezeu curge în inima omului transformându-l în „om sfânt”, nu în înțelesul de supra-om, ci în înțelesul celui care trăiește adevărul ca ființă liturgică. Ființa umană devine omul Trisaghionului, care continuă să cânte lui Dumnezeu până la finalul veacurilor. Omul trebuie să devină doxologie cântată, deoarece nu este suficient să te rogi, ci trebuie să devii rugăciune întrupată, transformând întreaga lume în Templu de închinare. În cadrul Sfintei Liturghii, Spiritul Sfânt determină omul să ofere nu ceea ce deține, ci ceea ce este.⁵¹ Vocația omului liturgic devine una doxologică: „*Ați fost pecetluiți cu Spiritul Sfânt (...), care este arvuna moștenirii noastre (...) spre lauda măririi Sale*” (Ef 1, 13-14).⁵²

Prefacerea euharistică se fundamentează pe legătura puternică dintre trupul omului și pâinea cea de toate zilele (cf. Mt 6, 11), în concordanță cu legătura tainică dintre Fiul Tatălui Ceresc și trupul pe care și-L asumă prin lucrarea Spiritului Sfânt (cf. Lc 1, 35). Tot prin lucrarea tainică a Spiritului, pâinea și vinul de pe masa Sfântului Altar se prefac în Trupul și Sângele lui Hristos, devenind *Pâinea Vie*. (cf. In 6, 51). Pâinea reprezintă darul cel mai specific al omului, deoarece este simbol al trupului nostru, al vieții noastre istorice: „*Noi aducem lui Dumnezeu ca pârgă a vieții noastre aceste daruri, care sunt hrana omenească destinată a susține viața trupească.*”⁵³

Participarea la Sfânta Liturghie reprezintă salvarea omului căzut în robia păcatului, deoarece Ea este prin excelență Taina iubirii divine ce înalță omul la demnitatea de fiu al lui Dumnezeu. Sfânta Liturghia trebuie înțeleasă *în Spirit* și trăită cu toate simțurile: cu văzul, cu auzul, cu mintea, cu inima, cu tot trupul. Participând în mod total la Jertfa euharistică, omul poate pătrunde cu adevărat în spiritul laudei divine, a muzicii dincolo de muzică, potrivit îndemnului: „*sus să avem inimile.*”⁵⁴

⁵⁰ Cf. CABASIȚA Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, p. 279.

⁵¹ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană*, pp. 131-133.

⁵² *Ibidem*, p. 134.

⁵³ BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2012, p. 227.

⁵⁴ Cf. SERGHIEV Ioan, *Liturghia – cerul și pământul. Cugetări mistice despre Biserica și cultul divin ortodox*, Trad. de Boris Buzilă, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, pp. 171-175.

II. Itineranța Spiritului Sfânt în Sfânta Liturghie

Existența Bisericii lui Hristos este fundamentată pe cei doi piloni care o desăvârșesc: *Sfânta Euharistie* și *Cincizecimea*. Cuvântul Întrupat și Spiritul Sfânt - „cele două mâini ale Tatălui” - sunt de nedespărțit în lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu.⁵⁵ Prin intermediul Spiritului, Hristos oferă unitate Trupului, iar prin Hristos, Spiritul Sfânt confirmă unicitatea credinciosului. Unitatea se concretizează în viața sacramentală a Bisericii, mai exact în Sfânta Euharistie celebrată în cadrul *Sfintei Liturghii*.⁵⁶

Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie reprezintă esența trăirii vieții umane. Prin Sfânta Euharistie credinciosul îl primește pe Dumnezeu și totodată se descoperă pe sine în Dumnezeu, în Trupul-Hristos. Lucrarea de *hristificare* a omului este realizată de Dumnezeu prin puterea Spiritului Sfânt și prin participarea activă a omului. În Hristos, om și Dumnezeu, este înfăptuită unitatea omenirii, unul în toți și toți în unul, prin Spiritul Sfânt.⁵⁷

Așa cum am putut observa pe parcursul articolului, în cadrul Sfintei Liturghii poate fi surprinsă itineranța Spiritului Sfânt. Jertfă euharistică este prin excelență lucrarea Spiritului, capabilă să ridice omul la rangul de fiu al lui Dumnezeu. Spiritul pătrunde întreaga Jertfă liturgică și se coboară asupra asupra pâinii și a vinului, dar și asupra adunării liturgice, cu scopul realizării întâlnirii omului cu divinul. Pe parcursul prezentului subcapitol vom încerca să evidențiem rolul epiclezei în Sfânta Liturghie, dar și caracterul celebrativ al Spiritului Sfânt, plinitor și înfăptuitor al Sfintei Jertfe.

II.1. Epicleza

Întreaga desfășurare cât și punctul culminant al Sfintei Liturghii sunt marcate de *epicleză* (*epiklêsis* – chemare, invocare), adică de rugăciunea prin intermediul căreia *synaxa euharistică* îl roagă pe Tatăl să-L trimită pe Spiritul Sfânt, pentru a preface cinstitele Daruri în Trupul și Sângele lui Hristos, cu scopul sfințirii celor ce se vor împărtăși „*cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste*”. Prefacerea materiei

⁵⁵ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, p. 108.

⁵⁶ Cf. LOSSKY Vladimir, *Teologia dogmatică*, Trad. de Cristian Galeriu, Ed. Anastasia, București, 2012, pp. 201-202.

⁵⁷ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, p. 207.

euharistice și sfințirea credincioșilor sunt cele două aspecte complementare ale Sfintei Liturghii. Omul se înrădăcinează profund, folosind propriul limbaj și propria sensibilitate, în realitatea lumii pe care este chemat să o sfințească.⁵⁸

Prefacerea Darurilor euharistice este realizată prin epicleză și nu doar prin cuvintele instituirii. Scopul nu este acela de a înlocui „cauza” (cuvintele instituirii) cu o altă cauză, cu o altă „formulă” (epicleza), ci de a sublinia caracterul eshatologic al Euharistiei. Spiritul Sfânt este cel care face vizibilă Împărăția lui Dumnezeu și o inaugurează pe pământ, realizând trecerea omului *dincolo*. În Sfânta Liturghie, Spiritul Sfânt pecetluiește și confirmă prezența noastră anticipată în ceruri, transformând Biserica în Trupul lui Hristos.⁵⁹

Rugăciunea epiclezei este formula propriu-zisă prin care Biserica, în virtutea poruncii dumnezeiești de a „mânca” Trupul și a „bea” Sângele lui Hristos, cere ca Spiritul Sfânt să opereze mai întâi prefacerea pâinii și a vinului, pentru ca cei ce se vor împărtăși cu Sfintele Daruri, să aibă parte de aceeași acțiune de prefacere a ființei lor, în vederea vieții veșnice. Epicleza marchează dubla invocare a Spiritului Sfânt și detaliază cele șase haruri ale împărtășirii cu Trupul și Sângele Mântuitorului: invocarea asupra darurilor: „*trimite Spiritul Tău cel sfânt peste aceste daruri ... si fă, pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău; Și ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău, ... prefăcându-le (Tu, Tatăl cel Ceresc) cu (prin acțiunea) Spiritul (ui) Tău Sfânt.*” (De ce? Pentru noi!) și asupra credincioșilor: „*ca să fie celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului (trăirea după legile lui Dumnezeu), spre iertarea păcatelor (asemănarea cu Dumnezeu), spre împărtășirea Sfântului Tău Spirit (uniți în harul sfințitor), spre plinirea împărăției cerurilor (aparținători ai Raiului), spre îndrăznirea către Tine (comuniunea cu Dumnezeu), iar nu spre judecată sau spre osândă (ci spre viața veșnică).*”⁶⁰

Întâlnirea cu Tatăl se realizează prin intermediul Fiului și nu se poate ajunge la Fiul decât prin Spiritul Sfânt. Prin epicleză adunarea liturgică ajunge la comuniunea cu Hristos și cu Tatăl și în același timp la comuniunea între oameni. Dubla cerere prezentă în epicleză se fundamentează pe Jertfa săvârșită de Hristos la Cina cea de Taină și împlinită mai apoi pe Cruce. În Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur este accentuată dimensiunea duală a cererii.⁶¹

⁵⁸ Cf. BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, pp. 219-224.

⁵⁹ Cf. SCHEMANN Alexander, *Pentru Viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, pp. 54-55.

⁶⁰ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Rugăciunea Epiclezei.

⁶¹ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 156-157.

Într-o altă ordine de idei, epicleza este lucrarea sfântă săvârșită de întreg Trupul Bisericii. Este actul realizat spre iertarea păcatelor, spre împărțășirea Spiritului Sfânt și spre plinirea Împărăției lui Dumnezeu. Aflat în stare de har și mulțumire, omul total, comunitatea liturgică și întreaga creație devin rugăciune vie, împărțășindu-se din harul actualizat al Cincizecimii. Epicleza euharistică nu poate fi redusă la o singură rugăciune, deoarece întreaga Sfântă Liturghie reprezintă o invocare a Spiritului Sfânt, care pătrunde și transformă toate actele săvârșite în cadrul Acesteia.⁶² Epicleza liturgică a fost dăruită de Hristos pentru ca omul să o transpună în propria viață, deoarece are în vedere sfințirea și transformarea lumii și nu doar a darurilor euharistice. A înțelege Sfânta Liturghie doar ca pe o minune abstractă, care nu are legătură cu prefacerea/renașterea omului, înseamnă a nu înțelege lucrarea lui Dumnezeu în lume și a te opune lucrării Spiritului Sfânt în istorie. Epicleza nu poate fi limitată la ea însăși, fără a avea în vedere prefacerea și sfințirea lumii și a istoriei, deoarece s-ar transforma într-un ritualism gol.⁶³

Se poate afirma că epicleza euharistică este expresia vie a ascultării și supunerii Bisericii, în Spiritul Sfânt, față de Isus Hristos și față de Tatăl Ceresc. Aceasta presupune lucrarea transformatoare a Spiritului în inimile credincioșilor, aflați într-o chemare și așteptare continuă. Adunarea liturghisitoare devine imagine a Bisericii din ziua Cincizecimii, aspect care determină ca Sfânta Liturghie să devină o *Cincizecime permanentă*.⁶⁴

II.2. Spiritul Sfânt împlinește Sfânta Jertfă liturgică

Odată înțeles caracterul epicletic al Sfintei Liturghii, se poate observa că întreaga Jertfă euharistică este una epicletică, înțeleasă ca o invocare și așteptare a revărsării Harului dumnezeiesc. Plecând de la această premisă, se poate afirma că adevăratul celebrant al Sfintei Liturghii nu este protosul sau adunarea liturgică, ci Însuși Spiritul Sfânt: „*Spiritul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Spiritul se roagă pentru noi cu suspine negrăite*” (Rom 8, 26).

⁶² Cf. BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, pp. 230-231.

⁶³ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 160-161.

⁶⁴ Cf. BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, p. 234.

Spiritul Sfânt este prezent pe parcursul întregii Sfinte Liturghii, așa cum este prezent în mod tainic pe parcursul istoriei, încă de la Creație și până în zilele noastre. Încă de la începutul Sfinte Liturghii este marcată prezența Spiritului Sfânt prin rugăciunea de invocare: „*Împărate Ceresc, Mângâietorule...*”. Rugăciune evidențiază că apropierea omului de Dumnezeu se realizează prin Spiritul Sfânt. El este comuniunea deplină a lui Dumnezeu oferită oamenilor. Spiritul este vizibilul și invizibilul lui Dumnezeu, deoarece prin Spiritul Sfânt, Dumnezeu devine vizibil în Sfânta Liturghie, însă rămâne tainic simțurilor omului.⁶⁵

Înțelegerea Cuvântului și a legăturii lui cu Euharistia este învăluită de lucrarea tainică a Spiritului Sfânt, care vivifică „trupul” Sfinte Scripturi, transformându-l în Spirit și viață. Rugăciunea dinaintea Evangheliei, prin care preotul cere lui Dumnezeu să trimită lumina cea fără stricăciune a cunoașterii dumnezeirii Sale și deschiderea ochilor minții spre înțelegerea evanghelicilor Sale propovăduiri dobândește, în cadrul Liturghiei Cuvântului, caracterul epicletic al rugăciunii euharistice rostită în cadrul Liturghiei Euharistice. Înțelegerea și primirea Cuvântului viu nu depind doar de implicarea omului, ci și de deschiderea „ochilor minții” prin lucrarea Spiritului Sfânt. Dacă Spiritul Sfânt inspiră întreaga Sfântă Scriptură, atunci El inspiră și predica preotului, care se lasă călăuzit de harul Spiritului. Vestirea Evangheliei devine „actul de automărturisire” a prezenței Spiritul Sfânt în Biserică, călăuzitor spre tot Adevărul (cf. In 16, 13).⁶⁶

Pentru a avea la dispoziție speciile sacramentale ale Euharistiei, Biserica rămâne fidelă poruncii dumnezeiești a lui Hristos. Ea aduce Tatălui Ceresc Darurile și Jertfa Bisericii, repetă cuvintele Fiului și invocă prezența Spiritului Sfânt. Cele trei acțiuni se succed, deoarece sunt la fel de sfinte și necesare. Întreaga dinamică a rugăciunii euharistice se găsește în secțiunea anamnetică, fiind dată de cuvintele instituirii Euharistiei, „*Luați, mâncați, acesta este Trupul meu*”, „*Beți din acesta toți, acesta este sângele meu*”⁶⁷, lăsate ca poruncă de Mântuitorul Hristos la Cina cea de Taină. Simpla reproducere a Cuvintelor instituirii nu generează efect de la sine, deoarece au rolul de a fundamenta motivul acțiunii prin Spiritul Sfânt, pe care Biserica urmează să o ceară de la Tatăl. Coborârea Spiritului Sfânt nu se realizează fără a fi chemat, iar

⁶⁵ Cf. SCRIMA André, *Biserica Liturgică*, Trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2005, p. 79.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 93-97.

⁶⁷ Din *Rânduiala Sfinte Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Cuvintele Instituirii.

Sfintele Daruri nu se prefac în Trupul și Sângele Domnului fără lucrarea tainică a Spiritului Sfânt. Prezența Spiritului a fost indispensabilă la Cina cea de Taină, pe Cruce și continuă să fie indispensabilă la fiecare Sfântă Liturghie. Biserica răsăriteană, fără a diminua importanța cuvintelor instituirii, mărturisește că prefacerea se poate realiza prin invocarea adresată Tatălui întru Hristos pentru a trimite pe Spiritul Său cel Sfânt.⁶⁸

Secțiunea epicletică își găsește sensul doar în relație cu prima secțiune (anamnetică). Biserica, adresându-se Tatălui prin gura ministrului hirotont, cere acțiunea Spiritului Sfânt în vederea împlinirii acțiunii sacramentale a prefacerii darurilor euharistice: „*Și fă, așadar pâinea aceasta, cinstit Trupul Hristosului Tău... Și ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău... Prefăcându-le cu Spiritul Tău Sfânt*”. Biserica nu cere în mod arbitrar intervenția Spiritului Sfânt și nici nu împlinește un simplu memorial al morții și Învierii din liberă inițiativă, ci pune pâinea și vinul pe Sfântul Altar, cerând Tatălui în rugăciunea euharistică trimiterea Spiritului Sfânt, care să realizeze prefacerea lor în Trupul și Sângele Mântuitorului. Garanția prefacerii, realizată de Spiritul Sfânt, constă în lucrarea Bisericii care se află sub semnul poruncii Mântuitorului: „*Aceasta să faceți întru pomenirea Mea*” (Lc 21, 49). Hristos nu ar fi poruncit aceasta, dacă nu ar fi dat apostolilor și puterea de a împlini cele poruncite. Puterea este Spiritul Sfânt, trimis ca să rămână cu noi în veci: „*Spiritul Adevărului, pe care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; voi însă îl cunoașteți, căci cu voi rămâne și întru voi este.*” (In 14, 17).⁶⁹ Momentul eficace al acțiunii Spiritului Sfânt este unul tainic, imperceptibil prin simțurile umane. Atât în cazul Rusaliilor cât și în cel al epiclezei, acțiunea Spiritului Sfânt nu poate fi redusă la un moment precis, deoarece ea constituie o permanență a timpului celui nou al Spiritului.⁷⁰ Chiar dacă celebrantul acționând „*in persona Christi*”, îndeplinește gesturile și cuvintele Mântuitorului, Spiritul Sfânt este cel care plinește actualizarea misterului lui Hristos în planul istoriei.⁷¹

⁶⁸ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 158-159.

⁶⁹ Cf. CABASILĂ Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, pp. 64-65.

⁷⁰ Cf. BĂCILĂ Aurelian, *Spiritul Sfânt și Tri-unitatea divină la Boris Bobrinskoy și Yves Congar. Cercetare asupra Spiritului Sfânt într-o perspectivă ecumenică*, Ediție bilingvă franceză-română, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006, pp. 59-61.

⁷¹ Cf. BUZALIC Alexandru, *De Trinitate*, pp. 337-338.

Teologul Nicolae Cabasila afirmă că rolul activ și indispensabil pe care Spiritul Sfânt îl are în Sfânta Liturghie este de la sine înțeles. Spiritul este cel care preface Sfintele Daruri în chip nevăzut și oferă iertarea păcatelor celor care se împărtășesc cu Sfântul Trup și Sânge, urmând ca mai apoi să sălășluiască în cei care s-au împărtășit în mod vrednic.⁷²

În ziua Cincizecimii, Spiritul Sfânt a coborât asupra Bisericii inaugurând timpul cel nou. Biserica, care trăiește de atunci în Spirit și cu Spiritul, a primit puterea de a transforma timpul vechi în timpul Spiritului Sfânt. A fi în timp nou înseamnă a fi în Spiritul Sfânt. În aceasta constă esența Liturghiei: în a înălța pe om în Spiritul Sfânt, cu scopul transformării timpului vechi în timpul cel nou. Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie este săvârșită de Spiritul Sfânt în timpul nou, timpul Împărăției lui Dumnezeu la care omul este chemat.⁷³ Spiritul Sfânt plinește acțiunea sfințitoare a lui Dumnezeu sau, mai bine spus, El este acest Act (al sfințirii) în Persoană. Spiritul Sfânt este Iubire, Viață și Plinătate. *Ekklesia* trăiește prin Spiritul Sfânt care plinește toate acțiunile Bisericii. Misterul prefacerii este misterul Bisericii, al apartenenței Ei la noul veac și la noua viață, trăită în Spiritul Sfânt.⁷⁴

În cadrul Sfintei Liturghii regăsim ritul lui *Zéon*: în acest moment liturgic, diaconul sau preotul varsă apă caldă în Sfântul Potir afirmând: „*Căldura credinței, plină de Spiritul Sfânt*”. Poporul se împărtășește cu sângele „cald”, viu, pneumatizat de Spiritul Sfânt. La frângerea Agnețului și plinirea Potirului preotul spune: „*Plinirea Potirului credinței Spiritului Sfânt*”. Spiritul este prezent și este dăruit poporului împreună cu Trupul și Sângele Domnului. Teologul Nicolae Cabasila afirmă că ritul lui *Zéon* reprezintă expresia Cincizecimii euharistice.⁷⁵

În Anafora Sfântului Ioan Gură de Aur, Biserica se roagă ca Sfânta Euharistie să le fie celor ce o vor primi „*spre împărtășirea Sfântului Spirit*”. Expresia își are originea în binecuvântarea treimică a Sfântului Apostol Pavel: „*Harul Domnului nostru Isus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Spirit să fie cu voi cu toți*” (2 Cor 13, 13). Formularea confirmă că viața Bisericii, în deplinătatea Sa, reprezintă o împărtășire a Sfintei Treimi în Spiritul Sfânt.⁷⁶ Împărtășirea cu Spiritul

⁷² Cf. CABASILĂ Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, pp. 239-240.

⁷³ Cf. SCHMEMANN Alexander, *Euharistia. Taina Împărăției*, p. 263.

⁷⁴ Cf. *Idem*, *Liturghie și viață*, pp. 98-99.

⁷⁵ Cf. EVDOKIMOV Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, p. 118.

⁷⁶ Cf. BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, pp. 240-241.

Sfânt este cea care determină omul să iubească lumea cu dragostea și dăruirea lui Hristos, deoarece el este Spiritul Adevărului, al Înțelepciunii și al Iubirii. Primirea Spiritului Sfânt devine mijlocul indispensabil pentru a fi și a crește în Hristos. „*Împărăția Cerurilor este înălăuntrul vostru*” (Lc 17, 21) și din această interioritate izvorăște „*dreptatea, pacea și bucuria în Spiritul Sfânt*” (Rom 14, 17).⁷⁷

Prezența Spiritului Sfânt confirmă prezența vie a lui Hristos, deoarece acolo unde un Ipostas al Sfintei Treimi acționează, este prezentă întreaga Sfântă Treime. Spiritul Sfânt realizează unitatea nedespărțită a Sfintei Treimi în cadrul Sfintei Liturghii, poporul primind prin Sfânta Euharistie atât pe Hristos, cât și pe Tatăl și pe Spiritul Sfânt.⁷⁸

Sfânta Liturghie edifică Biserica lui Hristos, deoarece primirea Euharistiei se realizează prin puterea Spiritului Sfânt. Euharistia nu este doar Trupul Domnului, în realitatea sa umană, ci este Trupul Său glorificat – pneumatizat: „*Pâinea perfectă a Tatălui se dăruiește nouă (...) pentru ca (...) obișnuieți să mâncăm și să bem Cuvântul lui Dumnezeu, să putem păstra în noi înșine Pâinea imortalității care este Spiritul Tatălui.*”⁷⁹

Pecetea Cincizecimii este accentuată în cadrul Sfintei Liturghii de cântarea preluată din rânduiala sărbătorii Rusaliilor: „*Văzut-am lumina cea adevărată, luat-am Spiritul cel Ceresc...*”⁸⁰. Stihira vecerniei Rusaliilor subliniază un adevăr de credință esențial, afirmând că în Sfânta Taină a Euharistiei este revelat Dumnezeu-Treime.⁸¹ Spiritul Sfânt face posibilă Întruparea mistică a lui Hristos în noi și în lume, zidind Trupul tainic al Bisericii. El aduce Tatălui umanitatea întru Hristos și tot prin intermediul Spiritului, Hristos se aduce Jertfă pe masa Sfântului Altar.⁸²

⁷⁷ Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, pp. 167-168.

⁷⁸ Cf. TAFT Robert F., *Liturgia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, pp. 157-159.

⁷⁹ TIBA Iosif, *Euharistia face Biserica. Studiu istoric și teologic*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007, pp. 171-172.

⁸⁰ Din *Rânduiala Sfintei Liturghii a Sf. Ioan Gura de Aur*, Cântarea de după împărțirea credincioșilor.

⁸¹ Cf. BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, pp. 243-244.

⁸² Cf. RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, p. 156.

Concluzii

Articolul de față se prezintă a fi o scurtă aprofundare a discursului pneumatologic, cu scopul de a înțelege și pătrunde, prin ochii credinței, misterul și lucrarea Spiritului Sfânt în viața omului liturgic. Discursul pornește de la experiența personală a omului în viața de credință, ca mai apoi, călăuzit de Spiritului Sfânt, să poată ajunge la întâlnirea reală cu Dumnezeu în cadrul Sfintei Liturghii, primind o nouă existență într-un timp nou, o nouă viață trăită în Spiritul lui Dumnezeu.

În cadrul celebrării liturgice, creștinul descoperă dimensiunea liturgică a vieții sale de credință, Spiritul Sfânt fiind inima și respirația sa proprie. Dacă omul este animat de un spirit natural, prezent în individ atât timp cât dăinuie prezența sa corporală, viața trăită în Spirit presupune intrarea în acest spațiu lăuntric al ființei umane a unui alt Spirit - Spiritul lui Dumnezeu. *Experiența credinței și viața spirituală* a credinciosului marchează drumul parcurs de om spre plinirea timpurilor, moment în care Împărăția lui Dumnezeu va primi omul *îndumnezeit* de harul Spiritului Sfânt. Acest dinamism desăvârșitor al vieții spirituale, găsește împlinire în *Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*, unde cerul și pământul se unesc, pentru ca iubirea lui Dumnezeu să inunde întreaga omenire. Spiritul Sfânt este prezent pe parcursul întregii Sfinte Liturghii, așa cum este prezent în mod tainic pe parcursul istoriei, încă de la Creație și până în zilele noastre.

Viața trăită în Spiritul Sfânt determină trăirea propriei vieți în Hristos, adică în umanitatea și dumnezeirea Sa. Participarea activă a omului la Sfânta Liturghie, reprezintă răspunsul credinciosului la chemarea lui Dumnezeu, care a început parcursul de sfințire a propriei vieți în Spirit și Adevăr. Participarea omului este concretizată în cântarea bisericească, ca implicare activă a omului devenit rugăciune vie.

Comuniunea creată în cadrul celebrării liturgice și mai ales în cadrul Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii, trezește în inima omului acea chemare la sfințenie, pe care Hristos o adresează lumii întregi. Prin Sfânta Euharistie, credinciosul îl primește pe Dumnezeu în el și totodată se descoperă pe sine în Dumnezeu, în Trupul-Hristos. Comuniunea euharistică nu marchează doar unitatea spirituală și morală sau doar unitatea trăirii și a sentimentului, ci devine o unitate reală, ontologică în Hristos prin harul Spiritului Sfânt. Participarea omului total la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie se realizează atât cu sufletul cât și cu trupul, Spiritul Sfânt fiind cel care contopește într-o singură existență realitatea duală a omului. Caracterul corporal al participării

la Sfânta Liturghie este delimitat prin simțuri, dar și prin cântarea liturgică, deoarece ea vine prin suflu (*ruah – suflu*), prin respirație (*pneuma – respirație*) adică prin Spirit (*ruah, pneuma – Spirit*). Limbajul muzicii devine limbajul Spiritului care cântă împreună cu noi Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie.

BIBLIOGRAFIE

1. Izvoare Biblice

Biblia sau Sfânta Scriptură, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2015.

2. Cărți Liturgice

Liturghier. Dumnezeieștile și Sfintele Liturghii ale celor dintru sfinți părinților noștri Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Grigore Dialogul, Precum și rânduiala Vecerniei și Utreniei din duminici și sărbători cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Cardinal Lucian MUREȘAN Arhiepiscop Major de Alba-Iulia și Făgăraș, Ed. Surorilor Lauretane, Blaj, 2014.

3. Studii

BĂCILĂ Aurelian, *Spiritul Sfânt și Tri-unitatea divină la Boris Bobrinskoy și Yves Congar. Cercetare asupra Spiritului Sfânt într-o perspectivă ecumenică*, Ediție bilingvă franceză-română, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2006.

BIZĂU Ioan, *Experiența liturgică a prezenței lui Dumnezeu în viața lumii*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2012.

BUZALIC Alexandru, *De Trinitate, Din problematica teologiei trinitare*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2010.

CABASILĂ Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Trad. de Ene Braniște, Ed. Institutului Biblic și de Misiune, București, 1997.

EVDOKIMOV Paul, *Prezența Duhului Sfânt în Tradiția Ortodoxă*, Trad. Vasile Răducă, Ed. Anastasia, 1995.

_____, *Ortodoxia*, Trad. de Irineu I. Popa, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.

_____, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană. Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, Trad. de Vasile Răducă, Ed. Humanitas, București, 2013.

- LOSSKY Vladimir, *Teologia dogmatică*, Trad. de Cristian Galeriu, Ed. Anastasia, București, 2012.
- PAPADAKI Vasilios, *Tâlcuire la Dumnezeiasca Liturghie*, Ed. Egumenita, Galați, 2012.
- RĂDULEANU Boris, *Sfânta Liturghie și Apocalipsa. Tâlcuire prin cuvintele de pe Cruce*, Editura Bonifaciu, București, 2007.
- SCHMEMANN Alexander, *Din apă și din Duh. Un studiu liturgic al Botezului*, Trad. de Alexandru Mihăilă, Ed. Sophia, București, 2009.
- _____, *Introducere în Teologia Liturgică*, Trad. de Vasile Bârzu, Ed. Sophia, București, 2009.
- _____, *Euharistia. Taina Împărăției*, Trad. de Boris Răduleanu, Ed. Sophia, București, 2012.
- _____, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, Trad. de Aurel Jivi, Ed. Basilica, București, 2012.
- _____, *Liturghie și viață. Desăvârșire creștină prin intermediul experienței liturgice*, Trad. de Viorel Sava, Ed. Basilica, București, 2014.
- SCRIMA André, *Biserica Liturgică*, Trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, București, 2005.
- SERGHIEV Ioan, *Liturghia – cerul și pământul. Cugetări mistice despre Biserică și cultul divin ortodox*, Trad. de Boris Buzilă, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.
- STĂNILOAE Dumitru, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.
- TAFT Robert F., *Liturghia. Model de rugăciune, icoană a vieții*, Trad. de Corneliu Dumitru, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2011.
- TIBA Iosif, *Euharistia face Biserica, Studiu istoric și teologic*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2007.
- TOFAN Ioan Alexandru, *Omul Lăuntric. Andre Scrima și fizionomia experienței spirituale*, Ed. Humanitas, București, 2019.

STUDIA PHILOSOPHICA

RĂSPUNSURI TOMISTE LA DOUĂ OPȚIUNI MORALE EXTREME: MARTIRIUL (EX CARITATE) ȘI CONSERVAREA PROPRIEI VIEȚI

Cristian BĂLĂNEAN*

ABSTRACT. *Thomistic Responses to Two Extreme Moral Options: Martyrdom (ex caritate) and Preservation of One's Own Life.* Starting from the supreme sacrifice of Father Maximilian Kolbe, this article aims to justify, with additional arguments from the moral theology of St. Thomas Aquinas, the decree of Pope John Paul II that of canonizing him as a martyr *ex caritate*. Far from being just a simple issue of terminological distinction, martyrdom of charity – totally opposed to the attitude of preserving one's own life – constitutes a true *martyrdom for Christ*.

Keywords: virtue, martyrdom, life, conservation, charity, faith, Christ.

Motto:

„Nimeni nu are o iubire mai mare decât aceasta:
ca cineva să-și dea viața pentru prietenii săi”. (In 15,13)

Introducere

Dacă Tertulian scria în urmă cu peste o mie opt sute de ani, în *Apologeticum*-ul său, că „sângele martirilor este sămânța creștinilor”¹, în epoca noastră, axată pe valorile

* Preot greco-catolic, avocat și doctor în teologie fundamentală al Universității din București. Membru fondator al Centrului de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie – Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

¹ „Plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum”, care se traduce mult mai fidel: „ne înmulțim, când voi ne culegeți: sângele creștinilor este sămânță”. TERTULLIAN, *Apologeticum*, L13, Loeb Classical Library, Harvard University Press, <https://www.loebclassics.com/view/>



individualismului și pe o etică preponderent utilitaristă, acest adagiu a devenit aproape ininteligibil. Opacitatea lui cognitivă și desubstanțializarea sensului său auctorial au fost (co)determinate atât de secularizarea amplă și accentuată din Europa Centrală și de Vest, unde a avut loc o adevărată expulzare a religiei creștine din spațiul public, dar, mai ales, de absența îndelungată a actelor exemplare de martiriu² din această zonă a lumii. Se mai vorbește, uneori, pe ici și pe colo, despre actele de eroism civil ale unor pompieri, medici sau polițiști aflați în exercițiul funcțiunii (în special, din timpul pandemiei de COVID-19) ori ale unor militari trimiși în diferitele teatre de operații – sau a celor din Războiul din Ucraina –, însă semnificația *martiriului creștin* autentic rămâne, în continuare, foarte palid reflectată în mentalul colectiv occidental (infestat de *political correctness*), refractar chiar și la receptarea veritabilelor acte de martiriu ale unor creștini contemporani, victime ale regimurilor islamice radicale din Orientul Mijlociu și Asia de Sud-Est.

După cumplitele atentate teroriste de la New York, din 11 septembrie 2001, în mass-media vestică a început o critică vehementă – mai mult socio-politică, totuși, decât teologică – a ceea ce unii fundamentalști islamici considerau a fi acte de *martiriu* (în special, *suicide bombing*)³, în contrast total cu „regula de aur a moralei”, dominantă în cultura europeană. Dintr-un interviu luat unuia dintre liderii Hamas (2008), se înțelege că termenul de *martir* este folosit, în cultura musulmană, pentru a-i descrie pe aceia care, „cu sânguință și evlavie, renunță la propria lor viață de dragul comunității și al religiei lor”⁴. În această accepțiune limitată, *martiriul* din Islam poate găsi unele puncte de legătură (formală) cu *martiriul creștin*, fundamentat și el, în concepția sfântului

tertullian-apology/1931/pb_LCL250.227.xml (20.09.2022). Scriitorul creștin atrăgea atenția păgânilor că „persecuțiile, luate ca metode de nimicire a creștinismului, sunt arme ineficiente, ..., căci ele, în loc de a-i împuțina pe creștini, le sporesc numărul”. C. VOICU, *Patrologie* (3 vol.), Editura Basilica a Patriarhiei Române, București 2009, vol. 1, 189.

² În sens invers afirmației lui Tertulian, din punct de vedere spiritual, e posibil ca tocmai lipsa „sângelui martirilor” să fie responsabilă de decreștinarea agresivă a lumii occidentale, deoarece creștinismul nu a fost supus aici – cel puțin nu la începutul procesului de secularizare – unor persecuții propriu-zise, ci unor atacuri puternice de factură ideologică.

³ Mai mult de 80 % dintre toate atentatele teroriste de tip *suicide bombings* de după 1968 au avut loc după 11 septembrie 2001, iar grupările islamiste au fost responsabile pentru peste 90 % dintre toate atacurile comise de grupurile religioase în perioada 1981-2008. Cf. R. HOUMANFAR, T. WARD, “An Interdisciplinary Account of Martyrdom as a Religious Practice”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, 1 (2012) 65-75, aici 66. <<https://www.redalyc.org/pdf/805/80524017007.pdf>> (23.09.2022).

⁴ M. JUERGENSMEYER, “Martyrdom and Sacrifice in a Time of Terror”, *Social Research* 75 (2008) 417-434, aici 417.

Toma de Aquino, pe virtutea tăriei de caracter. Distincția morală esențială constă pentru *Doctor Anglicus* în aceea că „*martiri* înseamnă *martori* ai lui [Christos]”, deoarece „prin pătimirile lor trupești mărturisesc pentru adevăr până la moarte – însă nu pentru orice adevăr, ci pentru cel potrivit pietății care ne-a devenit cunoscută prin Cristos”; totuși, „cineva este numit «a lui Christos» nu pentru că doar are credința în Christos, ci și pentru că, prin Duhul lui Christos, *face fapte virtuozose*, potrivit cu *Romani 8,9*”⁵.

Din perspectiva jihadiștilor islamici, „ei poartă [în realitate] un război cosmic care delimitează clar binele de rău”, astfel încât „țintele lor nu sunt persoanele individuale, ci, mai degrabă, un *colectiv «fără chip»* stereotip (*stereotyped faceless collective*), care include cetățenii de rând precum școlarii și gospodinele”⁶. Practic, din optica acestei hermeneutici islamice radicale⁷, se legitimează un „*martiriu*” ofensiv, aproape instinctual, ce se poate solda cu pierderea vieții unor ființe umane inocente, fapt ce constituie „o premieră în istoria umanității”, „un triumf al *pulsionalului*”⁸. Reflecțiile tomiste despre *neînfricare* (*impaviditas*) și *îndrăzneală* (*audacia*) sunt deosebit de sugestive și actuale în caracterizarea acestui tip de „*martiriu*”⁹.

⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 124, a. 5. Din acest unghi de vedere, în temeiul Revelației naturale, un musulman poate deveni un *martir* în sens creștin, dacă își jertfește viața din *iubire* față de aproape, mai ales că legea morală naturală este *universală*. Până la urmă, „*martirul* îi dă mărturie lui Cristos, mort și înviat, cu care este unit prin *iubire*” (*CBC*, 2473), iar aceasta din urmă introduce diferența specifică fundamentală față de *martiriul* practicat de unii teroriști islamici, care recurg la *sinuciderea religioasă* prin explozii – practică absolut incompatibilă cu sensul *iubirii* din tradiția creștină bimilenară.

⁶ M. JUERGENSMEYER, „Martyrdom”, *art. cit.*, 426.

⁷ În timpul Războiului dintre Iran și Irak, „guvernul islamic șiiit din Iran, constituit pe principiul autorității divine, a folosit pasaje specifice din Coran pentru a legitima și promova *sinuciderea religioasă*”. R. HOUMANFAR, T. WARD, „An Interdisciplinary”, *art. cit.*, 67.

⁸ ADONIS în dialog cu H. ABDELOUAHED, *Islamul și violența*, trad. Laura Sitaru, Humanitas, București 2016, 114; 113 Or, așa cum afirmă Freud în *Civilizația și neajunsurile ei*, „civilizația nu se poate construi decât pe renunțarea la satisfacția pulsională brută”. *Ibid.*, 110. Problema majoră rezidă în aceea că, din cauza unor coduri morale diametral opuse, „teroriștii își văd adesea propriile acțiuni ca *necesare* în procesul de auto-eliberare sau în afirmarea lor politică”. A. KILANI, I. SUBERU, „Martyrs or Terrorists: Suicide Bombing in Islamic Hermeneutics”, *Ilorin Journal of Religious Studies*, 1 (2015) 119-137, aici 120.

⁹ „Trebuie spus că viciul *îndrăznelii* i se opune tăriei de caracter prin excesul *îndrăznelii*, iar *neînfricarea* prin lipsa fricii”, în condițiile în care „tăria de caracter pune o medietate între ambele *afecte*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 126, a. 2, ad 3.

Un grad diferit de intensitate al percepțiilor psiho-sociale ale *martiriului* îl întâlnim în România, în comunitățile catolice de rit bizantin și latin, unde cuvintele papei Francisc, rostite la *Dumnezeiasca Liturghie cu beatificarea celor 7 episcopi greco-catolici martiri*, desfășurată pe Câmpia Libertății din Blaj, la 2 iunie 2019, sunt încă vii: „acești păstori, *martiri ai credinței*, au recâștigat și au lăsat poporului român o prețioasă moștenire pe care o putem sintetiza în două cuvinte: *libertate și milostivire*”¹⁰. Fără îndoială, această maximă antologică a papei Francisc, chiar dacă pleacă de la cazul particular al celor șapte *fericiți* episcopi greco-catolici, îi cuprinde, în realitate, pe toți *martirii* Bisericii lui Cristos, știuți și anonimi, care, „cu mare curaj și cu tărie interioară, au preferat să sufere o dură detenție și orice fel de tortură, decât să-și renege apartenența la iubita lor Biserică”¹¹. Ei L-au ales pe Cristos în detrimentul vieții lor fizice, deoarece, chiar potrivit cuvintelor Lui: „*cine vrea să-și salveze viața o va pierde; cine, însă, își va pierde viața pentru mine și pentru evanghelie o va salva*” (Mt 8,35). Sau, după reflecția profundă (inspirată) a Monseniorului Ghika, „a-L alege pe Dumnezeu și a alege ceea ce vine de la Dumnezeu e unica problemă a vieții”¹².

¹⁰ FRANCISC, *Discursuri și omilii cu ocazia vizitei în România 31 mai – 2 iunie 2019*, Editura Presa Bună, Iași 2019, 45. Cu privire la virtutea *milostivirii* celor șapte episcopi-martiri, papa Francisc a subliniat că „tenacitatea în a mărturisi credința în Cristos se îmbina în ființa lor cu o acceptare a *martiriului* fără cuvinte de ură la adresa prigonitorilor, față de care au demonstrat o blândețe extraordinară”. *Ibid.*, 46. Probabil, erau conștienți și ei de un adevăr moral deosebit de profund, conștientizat și redat posterității de Monseniorul Vladimir Ghika: „dacă fratele tău îți face un rău pe nedrept, trebuie să te doară pentru el mai mult decât pentru tine însuși, [deoarece] nedreptatea pe care ți-o face va fi întotdeauna mai prejos de răul pe care și-l face lui”. Cf. I. ROBU, „Cuvânt înainte”, în: ***, *Vladimir Ghika. Profesor de speranță*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București 2013, 15.

¹¹ *Ibid.*, 45. Prin procedurile sale canonice, Biserica a reușit să îi remarce și să îi declare *fericiți* și pe: Episcopul Szilárd Bogdánffy (beatificat la 30 octombrie 2010 la Oradea), Monseniorul Vladimir Ghika (beatificat la 31 august 2013 la București) și episcopul Anton Durcovici (beatificat la 17 mai la Iași), care sunt doar vârful de aisberg ale *martiriului* romano-catolic din România comunistă. Ceilalți *martiri* și-au primit deja răsplata gloriei cerești chiar de la Dumnezeu și mijlocesc din Împărăția de Sus, alături de corurile liturgice angelice, pentru Biserica peregrină de pe acest pământ.

¹² V. GHICA, *Scrisori spirituale. Fragmente Postume*, trad. Doina Cornea, Editura Ecou Transilvan, Cluj-Napoca 2013, 499.

Sf. Maximilian Kolbe – de la *confessor* la *martyr ex caritate*

Beatificarea și canonizarea părintelui Maximilian Kolbe au prilejuit o serie de dezbateri teologice pe marginea actelor morale ce pot fi circumscrise conceptului tradițional de *martiriu* (*martyrum*), aflat, oarecum, în antiteză cu acela de *mărturisire* (*confessio*), ambele provenind din perioada persecuțiilor romane din primele secole ale Bisericii creștine. Dacă la origine *martirul* (*μάρτυς*) desemna, în general un „martor”, indiferent că este vorba despre o mărturie pe plan istoric, juridic sau religios¹³, în terminologia neotestamentară, el face trimitere la creștinul pregătit să fie un veritabil urmaș al Domnului, o mărturie vie a lui Cristos prin cuvânt și faptă, capabil să își verse propriul sânge pentru afirmarea și apărarea credinței sale. Într-o altă ordine de idei, „un *martir* este unul care se identifică pe sine cu adevărul pentru care el trăiește și care nu poate concepe posibilitatea de a trăi trădând adevărul”¹⁴. Spre deosebire de acesta, *mărturisorul* (*confessor*) era acela care, deși suferea și îndura multe chinuri și suferințe pentru curajul de a apăra credința creștină, totuși, „(încă) nu și-a pecetluit mărturia cu moartea”¹⁵.

¹³ Cf. C. BĂDILITĂ, „Reflecții despre martiriul creștin în antichitate”, în: C. BĂDILITĂ, E. CONȚAC (ed.), *Și cerul s-a umplut de sfinți...Martiriul în antichitatea creștină și în secolul XX*, Curtea veche, București 2012, 11-37.

¹⁴ M. MURGIA, “Martyrdom for Charity”, *Vincentiana Inglese* 5 (2009) 409-434, aici 411. <https://cmglobal.org/en/files/2018/06/VT-2009-05-08-ENG-M.MURGIA.pdf> (25.09.2022). Deși persecuțiile din Biserica primară „au fost sporadice și localizate, chiar și așa impactul lor asupra imaginației creștine a fost enorm”, dând naștere la „cea mai timpurie formă de literatură populară creștină cuprinzând povestiri despre moartea martirilor”. C. STEWARD, “Christian Spirituality during the Roman Empire”, în: A. HOLDER (ed.), *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, 73-89, aici 83. *Martiriul* primilor creștini a avut și consecințe devoționale, deoarece a dat naștere unui *cult* nou, pe structura căruia s-a edificat, ulterior, *cultul sfinților*. Nu în ultimul rând, *martirii* au inspirat chiar apariția și dezvoltarea vieții ascetice, astfel că „*martiriul* și ascetismul erau văzute ca forme ale aceluiași eveniment: întâlnirea *umanului* cu *divinul*”. E. SYNEK, “Eastern Christian Hagiographical Traditions: Oriental Orthodox: Syriac Hagiography”, în: K. PARRY (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*, Blackwell Publishing, Oxford 2007, 439-449, aici 442.

¹⁵ Această distincție apare în scrisoarea despre martirii din Lyon (177) în *Istoria bisericească* (V, 2, 2-3) a lui Eusebiu de Cezareea, deși primul scriitor, în ordine cronologică, la care este atestată distincția pomenită a fost Ciprian al Cartaginei (*Ep.* 37). Cf. C. LANGA, „Mărturisitori și martiri în Biserica primelor trei secole”, în: C. BĂDILITĂ, E. CONȚAC (ed.), *Și cerul, op. cit.*, 39-62, aici 42-43.

Această diferențiere – de esență ontologică – a comportamentului religios creștin s-a încetățenit atât de puternic, de-a lungul veacurilor, în teologia morală a Bisericii Catolice, încât nici papa Paul al VI-lea nu a putut face abstracție de ea, atunci când l-a beatificat pe Maximilian Kolbe, la 17 octombrie 1971, ca „*mărturisitor al credinței*” (*confessor*). În acest sens, Suveranul Pontif a insistat pe *mărturisirea explicită* a credinței catolice de către părintele Kolbe în fața crudului comandant al lagărului de la Auschwitz, Karl Fritzsch – „*Sunt un preot catolic...*” –, făcută în seara zilei de 29 iulie 1941, când a avut loc sinistru selecție a celor zece deținuți ce urmau să fie condamnați la moarte prin înfometare în celulele din subsolul lagărului, din cauza evadării unui deținut. În mod preponderent, însă, decizia papei Paul al VI-lea de a prefera titlul de *mărturisitor al credinței*, în locul celui de *martir*, a avut în vedere, pe lângă aspectul pozitiv al profesiunii de credință a părintelui Kolbe, aspectul negativ al absenței unor motive (exterioare) manifeste de *odium fidei*, reflectate în „ura față de credință” a persecutorului¹⁶.

În contextul tematic al prezentului articol, este foarte important de amintit câteva repere biografice ale ultimelor zile din viața sfântului Maximilian Kolbe. Astfel, printre cei zece prizonieri selectați de ofițerul nazist s-a aflat și un sergent polonez, Francisc Gajowniczek, de 40 de ani, căsătorit cu doi copii, pe care l-a cuprins groaza că nu își va mai putea vedea copii¹⁷. Impresionat de drama aceluia tânăr, părintele Kolbe

¹⁶ Aceeași linie teologică a fost îmbrățișată și de papa Benedict al XVI-lea, care, în *Mesajul adresat Adunării plenare a Congregației Cauzelor Sfinților*, la 24.04.2005, sublinia următoarele: „Este bineînțeles necesar să se găsească dovezi de necontestat asupra disponibilității pentru martiriu, pentru vărsarea sângelui, ca și asupra acceptării lui din partea victimei, dar este tot atât de necesar să apară, direct sau indirect, însă întotdeauna într-un mod moralmente sigur, acel *odium fidei* din partea persecutorului. În lipsa acestui element, nu va fi un martiriu veritabil, conform doctrinei teologice și juridice din totdeauna a Bisericii”. Cf. E. COSMOVICI, *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2020, 5.

¹⁷ Acest militar a trăit 93 de ani. Aceste date biografice au fost extrase din: P. BULAI, *Sf. Maximilian Maria Kolbe. Fondatorul Armatei Maicii Domnului*, Serafica, Roman 2008 și J.J. SMITH, *Saint Maximilian Kolbe – Knight of the Immaculata*, TAN Books, Charlotte, North Carolina 20122. Maximilian Kolbe a ajuns la lagărul de concentrare de la Auschwitz la 28 mai 1941 – unde, la 14 iunie 1940, Gestapo-ul a trimis primii 728 de polonezi –, după ce, în prealabil, la data de 17 februarie 1941, fusese arestat de gărzile SS de la mănăstirea *Niepokalanov*. În lagăr, a fost repartizat în *sectorul de muncă forțată pentru preoți* – unde a fost obligat să tragă carele încărcate cu pietre pentru construirea zidului din jurul crematoriului –, iar, apoi, în *sectorul 14 al muncilor agricole*. Caracterul epuizant al muncilor din lagăr amintește de „*mărturisitorii mineri*” din primele secole de prigoană anticreștină, forțați să lucreze în condiții de muncă bestiale. Cf. A.G. RICCIOTTI, *The Age of Martyrs. Christianity*

a ieșit din rând, și, scoțându-și boneta, s-a oprit în fața comandantului, spunându-i: „sunt un preot catolic polonez; sunt bătrân (47 de ani), vreau să merg eu la moarte în locul lui, pentru că el are soție și copii”. După două săptămâni petrecute în blocul morții – Blocul 11, unde în septembrie 1941 s-au efectuat primele „teste” cu Zyklon B, murind 850 de persoane –, din cei zece prizonieri au supraviețuit doar patru, printre care și părintele Kolbe. Înfuriat de această situație, Fritzsch a dat poruncă să li se facă injecții cu acid carbolic (stricnină), astfel că părintele Maximilian Kolbe s-a stins din viață în urma acestei injecții letale în celula 18, la 14 august 1941, fiind incinerat în crematoriul lagărului și risipindu-se, apoi, în văzduhul *Oswiecim*-ului.

Dat fiind exemplul uluitor de iubire față de seamănul său, în omilia rostită cu ocazia solemnității canonizării din 10 octombrie 1982, papa Ioan Paul al II-lea l-a decretat pe Maximilian Kolbe *martir al carității* (*martyr ex caritate*), contrar sugestiei¹⁸ Congregației Cauzei Sfinților: „așadar, în virtutea autorității mele apostolice am decretat că Maximilian Maria Kolbe – care după beatificarea sa era venerat ca un *mărturisitor* (*confessor*), să fie de acum înainte venerat ca un *martir*!”¹⁹.

from Diocletian (284) to Constantine (337), translated by A. Bull, TAN Books and Publishers, Rockford, Illinois 1992, 82-83. Până la mijlocul anului 1942, în așa-numita „*fază poloneză*” (*Polish phase*), „prizonierii nu au fost încă uciși sistematic, dar au murit din cauza foamei, a hărțuirilor și a condițiilor de muncă; mai mult, au fost bătuți, spânzurați și împușcați de ofițerii SS”. S. STEINBACHER, *Auschwitz. A History*, translated by S. Whiteside, Penguin Books, London 2005, 30.

¹⁸ Generalizarea distincției *mărturisitor-martir* este subliniată și într-un dicționar teologic celebru din acea perioadă – D. ATTWATER (ed.), *A Catholic Dictionary*, TAN Books and Publishers, Rockford, Illinois 1956, 114 –, unde termenul de *mărturisitor* (*confessor*) era definit în antiteză cu acela de *martir* (“...who was not the martyr”). În prezent, însă, *The Cambridge Dictionary of Christianity* explică desuetudinea definirii antitetice a binomului *mărturisitor-martir*, între termenii căruia există o relație de tip cauză-efect: „*in Biserica primară*, o persoană care a suferit pentru credința creștină fără să moară; prin urmare, nu un *martir*”. D. PATTE (ed.), *The Cambridge Dictionary of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, 264. Ținând seama de o paletă largă de sfaturi venite atât de la laicatul, cât și din spațiul ecleziastic, sf. Ioan Paul al II-lea a avertizat: „Biserica trebuie, în același timp, să fie atentă, deslușind semnul sfințeniei date de Dumnezeu slujitorului său pământesc, să nu-i scape *deplina elocvență și semnificația lui definitivă*”. Omilia din 10 octombrie 1982, Piața San Pietro, Roma: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1982/documents/hf_jp-ii_hom_19821010_canonizzazione-kolbe.html (27.09.2022).

¹⁹ *Idem*. Pentru a sublinia importanța carității în mărturia autentică a credinței creștine, Papa Ioan Paul al II-lea se întreba (retoric): „Oare nu constituie această moarte, acceptată spontan, *din dragoste* pentru om, o împlinire deosebită a cuvintelor lui Cristos, ..., o mărturie deosebit de autentică a Bisericii în lumea contemporană?”. *Idem*.

În luarea acestei decizii, cu o încărcătură teologică deosebită, Sfântul Papă a plecat de la versetul ioaneic din *In* 15, 13: „*nimeni nu are o iubire mai mare decât aceasta: ca cineva să-și dea viața pentru prietenii săi*”. Pentru el, în moartea eroică a părintelui Kolbe „se întrezărea mărturia dată lui Cristos: mărturia dată în Cristos demnității omului, sfințeniei vieții sale și forței mântuitoare a morții în care se arată puterea *iubirii*”²⁰. Prin urmare, după cum a remarcat cu justețe părintele Ioan-Irineu Fărcaș, papa Ioan Paul al II-lea a insistat pentru o lărgire a conceptul de *martir*, pe o „dilatare” a sensului său, de la înțelesul clasic de „*martir al credinței*” la cel de „*mărturisitor al iubirii lui Cristos*”²¹ sau „*martir din iubire*” (*ex caritate*). În această direcție, viziunea Sfântului Papă se înscrie în concepția mai generoasă despre *martiriul* proclamată de Conciliul Vatican II în *Constituția Lumen gentium*: „de aceea, *martiriul*, prin care ucenicul devine asemenea cu Învățătorul, care primește în mod liber moartea pentru mântuirea lumii, și se ridică la conformitatea cu El prin vărsarea sângelui, este prețuit de Biserică drept darul cel mai ales și *suprema dovadă a iubirii*” (LG, 42). Cu alte cuvinte, *iubirea* a fost reconștientizată de Magisteriu drept o componentă subiectivă esențială a *martiriului*, o dimensiune interioară constitutivă, fără de care suportarea cu stoicism a oricăror cruzimi nu mai are semnificația urmării autentice a lui Cristos – *imitationis Christi*. Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea a înțeles pe deplin această latură *agapică* a imitațiunii Mântuitorului – „*dacă mi-aș da trupul să fie ars, dar n-aș avea iubire, nu mi-ar folosi la nimic*” (1Cor 13,3) –, astfel încât a considerat că ea este suficientă și pentru a revela, *per se*, un act martiric, atunci când se oferă propria viață *din dragoste* imensă față de semenii, întocmai gestului strălucitor al părintelui Maximilian Kolbe din întunericul de la Auschwitz. „Multe lucruri, chiar și în noul secol, vor fi necesare pentru drumul istoric al Bisericii; dar dacă va lipsi iubirea (*agape*), totul va fi în zadar”²² a concluzionat marele papă polonez, la cumpăna dintre milenii, în Scrisoarea apostolică *Novo millennio ineunte* (42).

²⁰ *Idem*.

²¹ Cf. I.-I. FĂRCAȘ, „Două ideologii ale morții, nazismul și comunismul; două morți spre viață: Maximilian Kolbe și Jerzy Popiełuszko”, în: C. BĂDILIȚĂ, E. CONȚAC (ed.), *Și cerul, op. cit.*, 447-474, aici 470.

²² Un caz recent de sacrificiu suprem *ex caritate*, destul de mediatizat în Statele Unite, care arată că iubirea creștină nu a dispărut de tot din lumea noastră, este cel al ofițerului american Michael Anthony Monsoor (25 ani) din cadrul Navy SEAL. La 29 septembrie 2006, în timpul unei misiuni din Ar Ramadi, Irak, în timp ce echipa sa SEAL lucra împreună cu o unitate a Armatei Irakiene la construirea unui post de supraveghere *anti-sniper*, un insurgent a aruncat spre locul unde se afla el

Nu încapă nicio îndoială că această concepție „dilatată” asupra *martiriului* a sfântului Ioan Paul al II-lea s-a întemeiat, la rândul său, pe o înțelegere mai amplă a conceptului de *odium fidei*, legat și el, în mod intrinsec, de semnificația *martiriului* creștin. Bunăoară, în chiar omilia din ziua canonizării lui Maximilian Kolbe, Sfântul Papă a lăsat să se întrezărească ideea că regimul nazist, în totalitatea lui, prin caracterul său profund antiuman, poate fi asociat, fără probleme, cu acea *odium fidei* inerentă *martiriului*: „moartea lui Maximilian Kolbe a devenit un semn de biruință, [o] biruință asupra *întregului sistem* (s.n.) de dispreț și de ură împotriva omului și împotriva a tot ceea ce este sfânt în om”. În acest fel, semnificația clasică a conceptului de *odium fidei* a căpătat noi proporții semantice, incluzând, pe lângă actele umane manifeste ce ilustrează ura față de credința creștină, și elementele de ordin ideologic propagate la nivel macropolitic și instituțional, în mod organizat și sistematic. De altfel, chiar și Postulatorul Cauzei lui Maximilian Kolbe, plecând de la ostilitatea vădită exprimată de comandantul Fritsch și subordonații lui față de deținuții-preoți și călugări – ajungându-se de multe ori la bătăi îngrozitoare, pentru simplu fapt că un deținut era găsit rugându-se –, a susținut în procesul canonic eclezial că aceasta nu era, în realitate, decât o expresie particulară a ideologiei naziste oficiale, o versiune contemporană a *odium fidei*. „În afara unei *dispoziții mai îndepărtate* îndreptate împotriva credinței, care se regăsește în doctrina hitleristă, cu ideologia ei hipnotizant anti-creștină, se află – spunea Postulatorul – o *dispoziție proximală* în hotărârea comună de a chinui și extermina preoții din lagărele de concentrare”²³.

o grenadă cu fragmentare, care a căzut pe pieptul lui Monsoor, iar, apoi, s-a rostogolit pe jos. Deși avea o posibilitate reală de scăpare, Monsoor s-a aruncat cu corpul său peste grenada activată pentru a-i feri pe cei doi camarazi ai săi de explozia iminentă. După treizeci de minute, tânărul ofițer american a încetat din viață, însă camarazii săi și aliații irakieni au rămas toți în viață. Impresionat de acest caz contemporan, George Weigel, autorul celebrei biografii a papei Ioan Paul al II-lea – *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (2004) –, l-a considerat pe Michael Monsoor un nou *martyr of charity*, un Maximilian Kolbe contemporan. Cf. G. WEIGEL, “Navy SEAL ‘martyr of charity’?”, <https://denvercatholic.org/navy-seal-martyr-charity/> (27.09.2022).

²³ Z.J. KIJAS, “The Process of Beatification and Canonization of Maximilian Maria Kolbe”, *Studia Elbaskie* 21 (2020) 201-2014, aici 209. <http://studiaelblaskie.pl/assets/Artykuly/CB-11-A17-Kijas-Rew-1.pdf> (27.09.2022).

Argumente tomiste în sprijinul conceptului de *martyr ex caritate*

Decizia de canonizare a sfântului Maximilian Kolbe ca *martyr al carității*, chiar dacă s-a impus prin autoritatea charismatică a Sfântului Papă în plan canonic, dar, mai ales, în planul psiho-social al comunității creștine internaționale (și nu numai), nu a stins încă, pe deplin, dezbaterea de teologie morală din jurul subiectului *martiriului*. La nivel magisterial, chiar papa Francisc, prin Scrisoarea apostolică emisă ca *Motu Proprio Majorem Hac Dilectionem* (2017), și-a adus aportul la clarificarea acestui subiect, mergând pe linia deschisă de Ioan Paul al II-lea și instituind o categorie *sui generis* în cadrul procedurilor canonice de beatificare și canonizare a celor care „își oferă viața în mod liber și voluntar” și care, totodată, manifestă „o acceptare eroică *propter caritatem* a unei morți certe și în termen scurt” (art. 2 a)²⁴. Chiar dacă, la prima vedere, pare că această nouă categorie canonică este total distinctă, sub aspect conceptual, față de *martiriu*, această diferențiere este, în realitate, una strict procedurală, fără a afecta conținutul tradițional al *martiriului* creștin.

Catehismul Bisericii Catolice (2473), așa cum am mai arătat mai sus, definește *martiriul* ca „mărturie supremă dată *adevărului* credinței, ... o mărturie care merge până la moarte. Martirul îi dă mărturie lui Cristos, mort și înviat, cu care este unit prin *iubire*. Dă mărturie adevărului credinței și învățaturii creștine [și] îndură moartea *printr-un act de tărie*”. În această formulare magisterială, este, de fapt, sintetizată concepția tomistă despre *martiriu*, dezvoltată pe larg de *Doctor Angelicus* în *Summa Theologiae*, IIa-IIae, Q. 124, cu strânse conexiuni conceptuale în Q. 123 (*Despre tăria de caracter*) și Q. 139 (*Despre darul tăriei de caracter*).

În primul rând, *martiriul* este un act al *virtuții*, astfel încât „ține de rațiunea martiriului ca cineva să stea ferm în adevăr și în dreptate, în ciuda amenințării persecutorilor”²⁵. Această stabilitate atitudinală și comportamentală presupune, deci, un efort repetat al persoanei spre atingerea valorilor morale superioare, o reală obișnuință cu practicarea acestora, în special cu cele patru virtuți cardinale – *tăria de caracter, prudența, dreptatea și cumpătarea* –, datorită centralității lor: „toate celelalte virtuți, dintre care unele sunt mai principale decât altele, se reduc la cele patru

²⁴ Cf. *Maiorem Hac Dilectionem*, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20170711_maiorem-hac-dilectionem.html (28.09.2022).

²⁵ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 124, a. 1.

menționate anterior²⁶. Într-o altă ordine de idei, *martiriul* implică atât o perseverență de ordin subiectiv în cultivarea adevărilor morale revelate și a dreptății care derivă din acestea, cât și un exercițiu constant al acțiunii în vederea binelui, „fiindcă prin exercițiu actelor prin care [virtuțile] se dobândesc sunt eliminate chiar și dispozițiile contrare²⁷. Până la urmă, ca orice altă virtute, *martiriul* se fundamentează pe un lung șir de *habitus*-uri precedente, „care s-au consolidat atât de mult, încât virtuosul este înclinat să acționeze bine în mod spontan, ba mai mult, cu *dăruire*”²⁸, de maniera în care a procedat sfântul Maximilian Kolbe. Din acest motiv, în procedurile de beatificare și canonizare, inclusiv în *Majorem Hac Dilectionem*, este necesară dovedirea exercițiului virtuților creștine și a reputației sfințeniei.

În al doilea rând, *martiriul* este un act al *tăriei de caracter*, de care „ține să-l întărească pe om în binele virtuții împotriva primejdiilor, mai ales împotriva primejdiilor morții, și cel mai mult împotriva morții care este în război”²⁹. Dacă scopul ei este tocmai „binele, în care se întărește cel ce are tăria de caracter”, privită ca mijloc, prin ea „...cineva nu cedează în fața necazurilor care îl opresc [tocmai] de la acel bine”³⁰. Și astfel, „*martiriul* se raportează la credință ca la scopul în care se întărește; iar la tăria de caracter, ca la *dispoziția* care o provoacă”³¹, asimilabilă, în termeni psihologici, unui impuls interior irepresibil.

La modul general, deoarece orice virtute presupune o anumită perseverență³², aceasta, „pentru că numește continuitatea faptei bune până la sfârșit, poate fi împrejurarea *oricărei virtuți*, fiind considerată o parte a tăriei de caracter”³³. Tot o parte a tăriei de caracter o constituie și *răbdarea*, care „suportă primejdiile morții fără o întristare

²⁶ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 61, a. 2, ad 3.

²⁷ *Idem*, q. 65, a. 3, ad 2.

²⁸ B. MONDIN, *Sistemul filosofic al lui Toma d'Aquino. Pentru o lectură actuală a filozofiei tomiste*, trad. M. Mureșan, S. Mureșan, Galaxia Gutenberg, Târgul-Lăpuș 2006, 291. Cf. *CBC*, 1803-1804. Fermitatea în adevăr și dreptate implică și „a răbda cum se cuvine patimile pricinuite pe nedrept”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 124, a. 1, ad 3.

²⁹ *Ibid.*, a 2. De această tărie de caracter a dat dovadă tânărul Monsoor în războiul din Irak.

³⁰ *Ibid.*, a 2, ad 1.

³¹ *Idem*.

³² *Perseverență*, „pentru că nu renunță datorită duratei îndelungi” și *statornicie*, „pentru că nu renunță datorită oricăror altor opreliști”. *Ibid.*, Q. 128, a. 1, ad 6.

³³ *Idem.*, ad 5.

peste măsură”³⁴, indiferent de greutatea situațiilor cărora *martirul* trebuie să le facă față. Sfântul Maximilian Kolbe a suportat cu multă răbdare cele două săptămâni de chinuri cumplite din Blocul morții, fără întristare, deoarece era profund ancorat în iubirea lui Cristos, de al cărui sprijin haric era deplin convins. Mai mult, a încercat să le insuflă, cu multă dragoste, și celorlalți nouă colegi de suferință acceptarea senină a morții, în speranța luminoasă a „*veacului ce va să vină*”. Din acest motiv, Eugène Ionesco, în opera *Maximilian Kolbe* (1988), despre care a aflat de la duhovnicul și colegul său din Academia Franceză, călugărul dominican Ambroise-Marie Carré, pare să fi fost impresionat mai mult „nu atât de gestul părintelui Maximilian de a-și da viața în locul unui deținut cu familie și copii, cât de acela de a-i ajuta pe ceilalți nouă condamnați să accepte moarte”³⁵.

Analiza teologică tomistă a virtuții tăriei de caracter excepționale a *martirilor* nu poate evita problema raportului dintre *har* și *libertate*, deoarece *martiriul* este un act meritos prin excelență și orice act de acest gen implică libertatea voinței. Ca „*dar* gratuit pe care Dumnezeu ni-l dă pentru a ne face părtași de viața sa trinitară și ați să acționăm din iubire față de el” (*CBC Compendiu*, 423), *harul* poate fi împărțit în mod potrivit în *har lucrător* – „ajutorul divin prin care suntem mișcați spre a voi și a face binele”³⁶ – și *har conlucrător*, ce necesită participarea obligatorie a voinței. În scopul înfăptuirii binelui, a oricăror acte virtuozitate, Dumnezeu „ne ajută întărindu-ne voința în interior ca să poată ajunge la act și dăruindu-ne în exterior capacitatea de a acționa (*harul conlucrător*)”, dar niciodată „nu ne îndreptățește fără noi, în sensul că, prin

³⁴ *Idem.*, ad 4. „Deoarece răbdarea ajută tăriei de caracter în actul său principal – și anume acela de a suporta – este prețuită la martiri, totodată, și răbdarea”. *Ibid.*, Q. 124, a. 2, ad 3. Virtutea tăriei de caracter mai face „ca rațiunea să nu fie absorbită de durerile trupești”, de cele mai multe ori „prin *harul* supraabundent al lui Dumnezeu, care ridică mai puternic sufletul spre cele divine”. *Ibid.*, Q. 123, a. 8.

³⁵ I.-I. FĂRCAȘ, „Două ideologii, *art. cit.*, 472.

³⁶ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 111, a. 2. „Natura umană, pentru a face sau a voi orice bine, are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, ca de *primul motor*”. *Ibid.*, Q. 109, a. 2. În acest sens, „față de Dumnezeu, omul, în sine, nu poate merita nimic” (*CBCC*, 425) sau, în limbajul sfântului Toma, „nimeni nu poate merita primul *har* pentru sine”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 114, a. 5. Potrivit lui Edith Stein, „*harul* este o chemare sau o bătaie în ușă a lui Dumnezeu, iar persoana chemată trebuie să răspundă sau să deschidă”. E. STEIN, *Ființa finită și ființa eternă*, trad. P.-G. Sandu, Editura Carmelitană, București 2011, 487. Ține de erezia pelagiană că cineva poate dobândi/merita viața eternă prin ceva creat”. Cf. TOMA DE AQUINO, *De virtutibus*, 2, a. 1, ad. 12.

mișcarea liberului-arbitru, consimțim la dreptatea divină³⁷. Oricum, ca un aspect de antropologie creștină fundamentală, *Doctor Angelicus* a subliniat în prima parte a *Summei Theologiae* că „mișcând cauzele voluntare, [Dumnezeu] nu face ca acțiunile lor să nu fie voluntare, ci mai degrabă *le face să fie așa*: căci Dumnezeu operează în fiecare potrivit cu ceea ce îi este propriu aceluia³⁸. Numai în virtutea acestei libertăți constitutive a sufletului uman, el însuși *imago Dei* prin excelență, este posibilă viața morală, nemaîntâlnită nicăieri în lumea materială.

Dacă „meritul este ceea ce dă dreptul la *răsplată* pentru o acțiune bună” (CBCC, 426) prin aceea că răsplata cea mare a *martirilor* se află în ceruri este ilustrată cel mai bine ideea sfântului Toma că „obiectul meritului este ceea ce se referă la *sfârșitul* mișcării liberului-arbitru³⁹ îndrumat de Dumnezeu, dar nu și ceea ce se referă la *principiul* acestei mișcări, [adică] la perseverența <vieții aflate> pe cale, ... spre bine până la final⁴⁰, care are nevoie de asistența continuă a Spiritului Sfânt. În cazul *martiriului*, de cele mai multe ori, virtutea tăriei de caracter face „ca rațiunea să nu fie absorbită de durerile trupești, [tocmai] prin *harul supraabundent* al lui Dumnezeu, care ridică mai puternic sufletul spre cele divine⁴¹.”

³⁷ *Idem*; ad 2. Sf. Augustin spunea că „Dumnezeu lucrează ca noi să vrem, iar când vrem, conlucrează cu noi ca să ajungem la desăvârșire”, ceea ce este valabil, cu prisosință, în cazul *martiriului*. *Idem*. Conform CBCC, „harul previne, pregătește și trezește răspunsul liber al omului” (425), fără a anihila, însă, niciodată, libertatea voinței, sens în care, în consonanță cu teologia morală tomistă, este limpede că harul nu exclude meritul – cu excepția *harului inițial*, „cel care se află la originea convertirii și îndreptării” (CBCC, 427) și al perseverenței finale. Cf. P.-M. MARGELIDON, Y. FLOUCAT (ed.), *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, Millau 2011, 278. Fără a nega contribuția umană la mântuire, „principalul *focus* al învățăturilor tomiste mature despre merit este pus asupra lui Dumnezeu”. Cf. J. WAWRYKOW, “On the Purpose of Merit in the Theology of Thomas Aquinas”, *Medieval Philosophy and Theology* 2 (1992) 97-116.

³⁸ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* Ia, q. 83, a. 1, ad. 3.

³⁹ Deși voința nu cooperează cu Dumnezeu în acest act al *mișcării*, ci este simplu mișcată de El, totuși, Toma de Aquino „susține că acest act de voință rămâne încă liber”. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London and New York 2003, 389. Mai mult, pentru *Doctor Angelicus*, „însăși suportarea de bunăvoie a morții” este meritorie, precum și „timpul în care pătimește suferințele”, dacă „după ce a primit răni de moarte pentru Christos, [ajunge] să trăiască îndelungat”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 124, a. 4, ad 4.

⁴⁰ *Ibid.*, Ia-IIae, Q. 114, a. 9.

⁴¹ *Ibid.*, IIa-IIae, Q. 123, a. 8.

Poate că *martirii* devin cei mai conștienți de caracterul secundar al aportului libertății lor personale la suportarea supliciilor și, implicit, de prioritatea ontologică a harului divin în săvârșirea actele lor merituose excepționale, adică de ceea ce doctrina catehetică actuală de inspirație tomistă a Bisericii Catolice susține în felul următor: „meritele faptelor bune trebuie să fie atribuite înainte de toate harului lui Dumnezeu și apoi voinței libere a omului” (CBCC, 426). În cazul lor, „Duhul Sfânt le introduce în minte o oarecare încredere, care exclude teama contrară, și în acest sens tăria de caracter este considerată un dar al Duhului Sfânt”, având în vedere că „acea tărie de caracter care este o virtute desăvârșește sufletul în suportarea oricăror pericole, dar nu oferă încrederea în a învinge toate pericolele, ci acest lucru ține de ... *darul Duhului Sfânt*”⁴².

În teoretizarea teologică a *martiriului* făcută de sfântul Toma de Aquino acum aproape opt sute de ani se concluzionează că „*martiriul*, dintre toate faptele virtuose, dovedește cel mai mult *desăvârșirea dragostei*”⁴³, după cum zice Apostolul Paul în Col 3,4 – „*dragostea este legătura desăvârșirii*” –, iar această *perfectionem caritatis* se regăsește deplin în gestul sacrificial exemplar al părintelui Kolbe. *Martiriul* lui dă expresie, de asemenea, și unui alt considerent moral tomist, respectiv „cineva iubește un lucru, [cu atât mai mult] cu cât, pentru acesta, disprețuiește ceea ce iubește mai mult și alege să pătimească ceea ce este mai urât”⁴⁴. Din această perspectivă, „*martiriul* manifestă ambele virtuți”, dintre care dragostea îl poruncește, iar tăria de caracter îl provoacă⁴⁵.

Nu în ultimul rând, în consonanță perfectă cu ideile tomiste din *Summa Theologiae*, sfântul Maximilian Kolbe poate fi considerat, fără rezerve, un „*martir al lui Christos*”, pentru că „de adevărul credinței nu ține doar încrederea inimii, ci și mărturisirea exterioară, ..., care se face prin *faptele* prin care cineva arată că are

⁴² *Ibid.*, Q. 139, a. 1; ad. 2.

⁴³ *Ibid.*, Q 124, a. 3. Ca un principiu general, sfântul Augustin a atras atenția asupra importanței primordiale a motivului, adică a resortului interior al martiriului: „nu pedeapsa morții este cea care face *martirul*, ci *cauza* pentru care a fost omorât” („*martyres non facit poen, sed question*”). Cf. M. MURGIA, “Martyrdom”, *art. cit.*, 413.

⁴⁴ TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 124, a. 3.

⁴⁵ *Ibid.*, a. 2, ad 2.

credință⁴⁶, între care cele făcute din *caritate* ocupă un loc cu totul privilegiat. De altfel, pornind de la *Gal 5,6* – „pentru că în *Cristos Isus nici circumcizia, nici necircumcizia nu au nicio putere, ci doar credința care lucrează prin iubire*” –, sfântul Toma a înțeles că „fără caritate, credința nu produce actul meritoriu, ci, odată cu sosirea în plus a carității, actul credinței devine meritoriu⁴⁷”.

Legitimitatea conservării propriei vieți și cazul extrem al apărării ei

Fiind creat de Dumnezeu cu un statut ontologic special în *marele lanț al ființei* și destinat de la început comuniunii veșnice cu Creatorul său, omul este dator să prețuiască acest mare dar prin iubirea propriei persoane. Dintr-un astfel de unghi de vedere, „*dorindu-și propriile perfecțiuni, [omul] îl dorește pe însuși Dumnezeu, în măsura în care perfecțiunile tuturor lucrurilor sunt anumite asemănări cu ființa divină*”⁴⁸. Nu este vorba aici, nicidecum, de acea iubire egoistă, care este contrară Binelui suprem, ci despre recunoașterea valorii ontologice a naturii umane universale, despre aceea *iubire* îndreptată spre propria persoană și care constituie un caz particular al celei mai sintetice definiții morale aristotelico-tomiste: *a iubi pe cineva înseamnă, în esență, a-i vrea binele*⁴⁹. Altfel spus, actul iubirii are întotdeauna un dublu scop, fiind îndreptat „*spre binele pe care cineva îl vrea cuiva și spre cel căruia îi vrea binele*”, „*aducând binele spre acela ca și spre sine*”; rezultă de aici că „în situația în care cineva se iubește pe sine, își vrea binele propriu”⁵⁰, dependent, însă, în ordinea naturală a creației, de Binele suprem: *mântuirea sufletului*. Chiar și în cazul *martirilor din caritate*, iubirea de sine înțeasă în această cheie hermeneutică nu dispăre, deoarece binele pe care ei și-l doresc îl reprezintă salvarea vieții altor semenii, iar viața lor fizică este oferită pentru a atinge acest bine superior și, în același timp, mântuitor pentru

⁴⁶ *Ibid.*, a. 5. Sf. Toma afirmă cu claritate că „și celelalte virtuți pot fi cauza martiriului”, motiv pentru care decizia Papei Ioan Paul al II-lea de a-l declara pe Maximilian Kolbe *martir în caritate*, iar nu *mărturisitor (confessor)*, este justificată, o dată în plus.

⁴⁷ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 2, a. 9, ad 2. Sf. Augustin spunea în acest sens: „să nu cauți nici un alt mijloc de a merge în sus; străduiește-te [să ajungi acolo] prin iubire, ești răpit [și dus într-acolo] prin iubire, ajungi [acolo] prin iubire. FERICITUL AUGUSTIN, *Predici despre martiri*, trad. A. MEIROȘU, Doxologia, Iași 40.

⁴⁸ *Ibid.*, Ia, q. 6, a.1.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, Ia, q. 20, a. 1, ad 3.

⁵⁰ *Idem.*

propriul lor suflet nemuritor⁵¹. Mai mult, așa cum a remarcat sfântul Toma, „iubirea prin care cineva se iubește pe sine este forma și rădăcina prieteniei (*amicitia*), căci aveam prietenie față de alții prin faptul că o manifestăm față de ei precum față de noi înșine”⁵². Invers, cu cât iubirea și respectul nostru față de propria persoană este mai scăzută, cu atât iubirea noastră față de semenii nu poate fi mai presus de acest nivel, mai ales că însuși Cristos ne-a poruncit să ne iubim aproapele ca pe noi înșine (*Mt 22,39*).

Având în vedere aceste aspecte și, mai ales, implicarea variabilei exterioare a *harului* divin în înfăptuirea actelor *martirice*, devine limpede că regula *firescului* antropologic o constituie conservarea vieții, în timp ce *martiriul* ține de excepționalismul moral. Chiar Aquinatul reliefează foarte explicit acest lucru, spunând că „dintre toate celelalte bunuri ale vieții de acum, omul își iubește cel mai mult *propria viață* și, dimpotrivă, urăște cel mai mult însăși moartea, și îndeosebi pe cea însoțită de durerile chinurilor trupești”, respectiv că „există unele cazuri în care îndurarea martiriului *nu este necesară mântuirii*: ca de exemplu se citește despre atâția sfinți martiri care, din râvna credinței și *din dragoste frățească*, s-au dat de bunăvoie martiriului, însă acele porunci trebuie înțelese potrivit pregătirii sufletului”⁵³, variabilă de la persoană la persoană.

În anumite condiții, sfântul Toma consideră că este legitimă și *apărarea* propriei vieți prin *suprimarea* altei vieți, dar numai și numai în scop pur defensiv. În acest sens, plecând de la premisa că „nimic nu împiedică un act să aibă două efecte, dintre care doar unul să fie cu intenție, iar altul fără intenție, se ajunge la concluzia că „din actul cuiva care se apără pe sine pot să rezulte două efecte: unul, *conservarea* vieții și altul, *uciderea* atacatorului”⁵⁴, dintre care doar primul este dorit și urmărit de cel ce se apără, în timp ce al doilea depinde de acțiunea/inacțiunea agresorului. Ceea ce contează cu adevărat în legitimarea morală a unei astfel de conduite umane rezidă în necesitatea de a păstra o anumită proporționalitate între apărare și atac, de natură

⁵¹ „Căci vărsarea sângelui pentru Christos are puterea botezului”. *Ibid.*, IIa-IIae, q. 124, a. 1.

⁵² *Ibid.*, q. 25, a. 4.

⁵³ *Ibid.*, q. 124, a. 3 și ad 1. Sf. Augustin, în *Despre învățătura creștină*, I, 23, „stabilește patru lucruri care trebuie iubite din caritate, între care unul este și propriul trup”. *Ibid.*, q. 25, a. 5, sc. Prin teoria lui Karl Rahner despre creștinul anonim, orice persoană umană care se supune, *din fire*, legii morale naturale este dispensată de *martiriu*. Cf. H.U. VAN BALTHASAR, *Cordula sau marea încercare*, trad. I. Milea, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2021, 73.

⁵⁴ *Ibid.*, q. 64, a. 7.

să reflecte caracterul eminent *defensiv* al ripostei. Până la urmă, potrivit sfântului Toma, „omul este mai mult obligat să se îngrijească de viața sa decât de viața altuia”, astfel că, „dacă respinge violența cu moderație, este o apărare legitimă”⁵⁵. Nu există însă o obligație morală, în sens propriu, ca cineva să-și apere viața prin uciderea agresorului⁵⁶, rămânând intactă posibilitatea/disponibilitatea pentru a suferi o nedreptate, de obicei *ex caritate*.

Martiriul constituie o desăvârșire a legăturii iubirii, o perfecțiune consecutivă unei vieți spirituale intense, situându-se mult deasupra puterilor comune ale facultăților naturale. Virtuțile „există în noi de la natură ca aptitudini și în stare inițială”⁵⁷, însă culminarea lor (*consummatio earum*) depinde foarte mult de perseverența și eforturile noastre, de frecvența cât mai mare a actelor morale virtuozitate în viețile noastre. Numai virtuțile teologale ne sunt infuzate – fără a afecta caracterul specific voluntar al actelor morale –, iar deprinderile ce izvorăsc din ele pot „întâmpina dificultăți în a opera din cauza unor dispoziții contrare, rămase de pe urma actelor precedente”⁵⁸. Pe lângă aceste elemente interioare, prin recursul la autoritatea scrierilor pauline, sfântul Toma mai arată că există și o diversitate inter-individuală determinată de acțiunea specială diferențiată a „darurilor gratuite ale harului, care nu sunt comune tuturor și nici nu sunt egale toate în unul și același <om>”; totuși, „virtuțile toate sunt mai abundente într-un om decât în altul din cauza unei mai mari abundențe a... *carității*, în care se unesc toate virtuțile infuzate”⁵⁹.

Concluzie

Specificul naturii umane hylemorfe, înzestrată cu capacități morale (*complementum activae potentiae*) foarte diferite ca intensitate în plan interuman, precum și suveranitatea divină absolută a Creatorului în distribuirea harurilor necesare pentru desăvârșirea virtuților fac din *martiriu* un comportament uman excepțional,

⁵⁵ *Idem*. Aceste reflecții tomiste despre legitima apărare au fost preluate ca atare de Biserica Catolică în *Catheism* (2264), dar și în codurile penale ale majorității statelor lumii.

⁵⁶ K.-H. PESCHKE, *Etica creștină. Morala creștină în lumina Conciliului Vatican II*, (3 vol.), trad. I. Mitrofan, Galaxia Gutenberg, Târgul-Lăpuș 2011, 2/II, 197.

⁵⁷ *Ibid.*, Ia-IIae, q. 63, a. 1.

⁵⁸ *Ibid.*, q. 65, a. 3, ad 2.

⁵⁹ *Ibid.*, q. 66, a. 2, ad 1.

supererogatoriu, cu consecința legitimării morale (comune) a principiului *conservării* propriei vieți. Mai mult decât atât, în anumite împrejurări predeterminate moral de Magisteriu (și chiar juridic), devine legitimă inclusiv *apărarea* propriei vieți cu prețul suprimării altei vieți, fără a periclita prin aceasta securitatea soteriologică a celui care se apără. Și totuși, dispoziția noastră creaturală de bază, menirea noastră naturală este aceea de „a deveni noi înșine instrumente ale harului, pentru a revărsa caritatea lui Dumnezeu și pentru a țese legăturile carității”, cum spunea papa Benedict al XVI-lea în *Caritas in veritate* (5). Iar aceasta, cu atât mai mult cu cât însuși Isus Cristos ne-a asigurat despre potențialul nostru înnăscut universal: „*Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru ceresc este desăvârșit!*”.

PEDAGOGIA INTERVALULUI – MODELUL PEDAGOGIEI DIVINE (A EDUCA ÎN VEDEREA LIBERTĂȚII – INTERVALUL CA PEDAGOGIE DIVINĂ)

Radu-Ioan MUREȘAN*

ABSTRACT. *The Pedagogy of the Interval – Toward a Model of Divine Pedagogy (educating for freedom – interval as divine pedagogy).* This study is an attempt to substantiate human pedagogy on the model of divine pedagogy - the pedagogy of “the interval”, whose symbolic image might be “the empty space” existing between the Creator and Adam in Michelangelo's fresco *Creation of Adam*. It is the antinomic structural space par excellence, the space of freedom and lack of freedom, of order and disorder, that make the flowering of the human creativity possible, according to the logic of a harmonious life seen as a whole. Freedom includes, as a spiral of the opposites, the aspiration for freedom (the good, truth, beauty, justice, etc.) and the run away from freedom (disharmony, disorder, injustice, malice, etc.). Without the acceptance of this dramatic antinomic dynamics of pathos - passion, joy - suffering, death - life, there can be no evolution, no progress, no real foundation for a viable human pedagogy.

Keywords: interval, pedagogy, freedom, antinomy, logos, chaos, rational, irrational, signifiers of freedom

* *Lector universitar, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Departamentul Facultății Teologie Greco-Catolică Oradea, radu.muresan@ubbcluj.ro.*



O, Adame! (...) Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care tu însuși o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plâsmuitor de cinste. (...) Omului, Tatăl i-a dat la naștere semințe ce produc de toate și germeii ai vieții de toate felurile; astfel, pe oricare dintre ele le va îngriji, acelea să se dezvolte și să poarte în sine rodul lor.

Piccolo della Mirandola, *Despre demnitatea omului*

Întâlnirea cu o imagine

Acest studiu este rodul unei reflecții pe tema cunoscutei imagini ce reprezintă *Crearea lui Adam* din fresca faimoasă a lui Michelangelo Buonarroti. Plecând de la premisa că orice operă de artă poate ridica o serie de întrebări cu privire la detaliile ce o compun, la semnificațiile acestora în contextul cadrului său tematic, m-am întrebat care ar putea fi semnificația „spațiului gol” situat între degetul arătător al mâinii lui Dumnezeu, întins fără rezervă către creatura sa, și degetul arătător al mâinii lui Adam, a cărui falangă, deși îndreptată către Creatorul său este, totuși, lăsată puțin în jos. Ce poate însemna acest lucru în situația în care relația¹ de comuniune instaurată între Creator și uman (Adam²), vizibilă cu multă ușurință prin întinderea brațelor

¹ Plecând de la o intuiție pe care Isac Newton a avut-o cu privire la „numele” lui Dumnezeu, spunând că acesta este doar un cuvânt relativ (*vox relativa*), Vito Mancuso dezvoltă această idee în modul următor: „În privința numelui lui Dumnezeu, eroarea cea mai comună e aceea de a asocia acest termen cu o ființă personală, reducând orice credință sau cercetare la această entitate. Denominațiunea „Dumnezeu” nu se referă la un nume propriu de persoană, așa cum este numele nostru, nu denumește nici un lucru concret, precum „pământ” sau „fier” și nu este nici un concept abstract precum „frumusețe” sau „adevăr”. Este un cuvânt relativ, ce exprimă o relație, un raport de seniorie, de domnie, dacă e văzută de sus, sau de dependență, dacă e văzută de jos. La fel cum spunem președinte sau rege, specificând imediat al cui președinte sau rege este, la fel trebuie să-l gândim pe „dumnezeu”, specificând al cui dumnezeu sau domn este. Regele sau președintele nu pot fi ceea ce sunt doar dacă autoritatea lor se exercită asupra cuiva. La fel, entitatea pe care o numim „Dumnezeu”, nu ar fi „dumnezeul” sau „domnul” cuiva în absența lumii și a ființelor umane dacă nu ar avea cu cine să se relaționeze devenind, astfel, Domnul. În acest sens, crearea lumii coincide cu nașterea lui Dumnezeu, adică cu trecerea de la Absolut, ca Unul în afara relațiilor, la Dumnezeu ca Domn al lumii. În MANCUSO Vito, *Dio e il suo destino*, (trad. n.), Garzanti, Milano, 2017, pp. 21-22.

² În limba ebraică numele „Adam” înseamnă „uman”, excluzând ideea de persoană adultă de sex masculin, Când se vorbește de Adam nu se vorbește de bărbat, ci de uman, cel născut din pulbere, din humus (*humanum*), creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea Sa.

lor, sfârșește, totuși, prin neatingerea acestora, creându-se un „spațiu gol”, vizibil pe fundalul azurii (cosmic) al frescei. În studiul de față voi încerca să ofer un posibil răspuns, plecând de la teza potrivit căreia *spațiul gol* dintre Creator și Adam este *spațiul-interval*, *spațiul simbolic al libertății umane*. Pentru a înțelege profunda semnificație a libertății umane vom încerca să înțelegem, mai întâi, care este principiul acesteia. Vom rămâne focalizați, așadar, pe imaginea frescei *Crearea lui Adam*, pentru a propune printr-un exercițiu de intuiție argumentată, substanță acestui „spațiu gol”, bine știind că „nu există imagine adevărată a priori”³ ci, doar ceea ce se naște din impresiile sensibile ce se configurează la nivelul gândirii sub forma unor imagini⁴.

În căutarea unui principiu.

O posibilă perspectivă cosmologică asupra libertății

Azi, există tot mai multe voci care vorbesc despre o criză a umanității, caracterizată de o ruptură cu trecutul în ceea ce privește modul de înțelegere al „religiei”, al principiului acesteia. Între numeroasele voci care se înscriu în coordonatele acestui discurs, voi aminti doar pe cea a teologului și filosofului Vito Mancuso. În cartea *Il principio passione*, Vito Mancuso susține ideea că Occidentul se află într-o criză de civilizație, deoarece principiul *religio*, acea realitate cu rădăcini în logos, în care toate libertățile indivizilor sunt ținute laolaltă, într-un tot ordonat, într-un sistem operativ, a căzut. Astăzi religia nu mai este izvor de coeziune a celor mai înalte idealuri, prin urmare nu mai există nici civilizație, nici sistem, nici organizare, ci doar o masă de indivizi dezinteresați pentru a face Binele comun. Din punctul de vedere al tradiției, continuă Vito Mancuso, această criză de autoritate⁵ a pus în discuție însăși ideea de

³ WITTGENSTEIN Ludvig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad Mircea Flonta și Mircea Dumitru, Humanitas, București, 2001, p. 158.

⁴ Acest lucru îl afirmă Immanuel Kant în *Critica rațiunii pure*: „Capacitatea (receptivitatea) de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectați de obiecte se numește sensibilitate”. În KANT Immanuel, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Univers Enciclopedic Gold, București 2009, p. 71.

⁵ Massimo Recalcati este o altă voce importantă care reflectează pe tema lacaniană a evaporării „tatălui”, (legii) a autorității sale simbolice și a multiplelor efecte psihopatologice pe care această evaporare a generat-o asupra vieții noastre individuale și colective. În MASSIMO Recalcati, *L'uomo*

„principiu absolut”, care guvernează lumea, iar a face raționamente asupra acestui proces care a condus întreg Occidentul la falimentul ideii de principiu absolut, este necesar și pozitiv, deoarece constituie o etapă esențială în lunga mișcare a umanității înspre libertate⁶. Pentru depășirea crizei de identitate, care pune în pericol sănătatea umanității contemporane, autorul propune elaborarea unei noi cosmologii cu efecte concrete asupra doctrinei creștine a creației, o doctrină care „să transmită ideea că dragostea este rezultatul unei logici care guvernează lumea, nu unul oarecare, ci cea mai coerentă aplicație a sa, deoarece logica lumii este orientată înspre o tot mai complexă stare de agregare, iar dragostea este fructul cel mai frumos al unei asemenea tendințe⁷. O atare concluzie ce susține existența unui principiu al Universului guvernat nu doar de logică, ci și de sentiment, este interesantă nu doar pentru că concordă cu obiectul preocupărilor mele recente pe tema raportului dihotomic simțuri – rațiune, sensibil – suprasensibil, temă cu o lungă carieră în istoria dezbaterilor filosofice, teologice și științifice, și care a rămas încă nerezolvată cel puțin din perspectiva interdisciplinară, ci pentru că o astfel de abordare, aceea de a pune împreună logica și sentimentul, ca principii ale Universului, rezolvă implicit problema ontologică a modului de simțire al vieții, al emoției vitale pe care noi o purtăm înăuntru, a dispoziției de fond cu privire la existență și la practica de viață care rezultă. A situa logosul și sentimentul în cadrul principiului Universului e o recunoaștere constatată în propria viață, din experiența care atestă că această lume este un proces continuu de agregare și dezagregare, de entropie și negentropie, de logos și haos, ordine și dezordine într-o devenire continuă.

senza inconscio, Figure della nuova clinica psicoanalitica, Raffaello Cortina, Milano, 2010 și *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, (trad. n.), Raffaello Cortina Editore, 2017.

⁶ MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), Garzanti Libri, Milano, pp. 27, 32. Conceptul de „libertate” a stat la baza unei alte cărți a lui Vito Mancuso, intitulată *Io e Dio (Eu și Dumnezeu)*. Miza acestei cărți este aceea de a apăra ideea de „libertate”, pe care nu o vede decât în raport cu Dumnezeu. Primele pagini ale acestei cărți prezintă preocuparea autorului cu privire la starea sănătății umanității, a pericolului pe care post-umanismul îl poate aduce cu sine dacă nu se va înțelege cu adevărat faptul că „libertatea”, un concept decisiv ce stă în spatele pronumelui personal „eu”, trebuie înțeleasă în raport cu Dumnezeu, fiind o expresie a dragostei Lui. În MANCUSO Vito, *Io e Dio*, (trad. n.) Garzanti Libri, Milano, 2011, pp. 3-4.

⁷ MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), op. cit., p. 35.

Logosul-proiect

Cardinalul Carlo Maria Martini susține că între multe semnificații ale cuvântului „logos” există una care iese în prim plan prin evidența sa: „logosul lucrurilor, adică rațiunea ultimă a existenței realității”⁸. Logosul generează logică iar acest lucru poate fi întâlnit atât la nivel etimologic (logica vine de la logos) cât și la nivel filosofic, ca viziune a lumii, logosul-proiect; conceptul de logos interpretează logica cu care se mișcă natura sub stindardul optimismului, deoarece subliniază faptul că toate lucrurile sunt bune și ordonate între ele, fiind considerate cuvinte ce aparțin unui mare discurs; „logos” înseamnă deopotrivă „cuvânt” și „discurs”; înseamnă și «rațiune», ca facultate de judecare și „calcul”, „raport”, „legătură”⁹. Potrivit lui Vito Mancuso stoicii vedeau în logos valența cosmologică în formarea lumii și valența providențială în guvernarea naturii și a istoriei; punctul culminant este atins de neplatonicele Plotin, pentru care logosul «este principiu, e totul», iar despre divin considera că lucrează conform naturii sale, esenței sale, esență care vorbește prin acțiunile sale de frumusețe și dreptate; acest mod de a privi logosul și lumea are o enormă fascinație pentru minte și o putere liniștitoare asupra psihicului¹⁰. Istoria filosofiei ne arată că logosul stoicilor și al lui Plotin a dat naștere unor filosofii precum cele ale lui Spinoza („prin realitate și perfecțiune înțeleg același lucru”), Leibniz („această lume este cea mai perfectă dintre toate lumile posibile”) și Hegel („ceea ce e rațional este real, și ceea ce este real este rațional”)¹¹. Reținem până aici că sensul cuvântului „logos” este cel de *creator, organizator, de ordine supremă a lucrurilor*.

Haosul, adâncul, apele, întunericul, toposuri ale libertății

Cuvintele Bibliei „La început Dumnezeu a creat Dumnezeu cerul și pământul”, vorbesc despre același statut, prin care înțelegem intima dependență a lumii față de Dumnezeu (Logosul), deoarece toate sunt create de El. Ideea unui „logos creator” Însă prima pagină a Bibliei, dincolo de a fi interpretată doar la lumina logosului-

⁸ Idem, p. 50.

⁹ MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), op. cit. p. 126.

¹⁰ Idem, pp. 50, 52.

¹¹ Ibidem, p. 52.

creator, face o trimitere fără echivoc la ideea unei realități nedefinite și neliniștitoare, cea a „haosului”, evidențiată prin cuvintele: „Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor” (Facere 1,2). Crearea lui Adam este un moment culminant în cadrul unui proces de evoluție a creației început, după cum spune Scriptura, din adânc (abis) și din apele primordiale, din netocmire și goliciune. Ce înseamnă „pământul netocmit și gol”, „adâncul”, „întunericul”, adâncul „apele primordiale? Oare nu este vorba de o realitate simbolică originară, imperfectă, indeterminabilă, o stare primitivă neorganizată, o materie informă prielnică nașterii libertății? Potrivit lui Vito Mancuso, termenii „netocmit” (deșert), „gol” (în ebraică *tohu* și *bohu*), întunericul (în ebraică *hoshekh*), adâncul (în ebraică *tehom*), apele primordiale (*tehom* și *mayim*)”, introduc elementul obscur, „haosul”¹². Toate aceste elemente nu trebuie înțelese ca realități fizice precise, ci ca trimiteri simbolice¹³ pentru a caracteriza haosul inform originar ce exista (Fac. 1,2) înainte ca Dumnezeu să invoce Logosul creator asupra luminii (Fac 1,3).

Haosul primordial, acea „materie informă” (*amorphos hule*) de care vorbește și Iustin Filosoful și Martirul, asupra căreia Dumnezeu s-a aplecat pentru a o „plămădi și ordona”¹⁴, cum spun Clement Alexandrinul și Grigorie de Nazianz, este însăși condiția existenței libertății. Pământul „netocmit” și „gol”, „adâncul”, „întunericul”, „apele” sugerează în mod simbolic toposuri ale libertății; libertatea putând fi înțeleasă ca element structural al principiului creației. Creația este un continuu proces de organizare și rânduire a acestui haos din care s-a născut lumea și care continuă să se nască (*creatio continua*) prin intervenția Logosului care pune ordine în creație.

¹² Cuvântul *cháos* e un substantiv neutru ce derivă din verbul *cháino*, care la rândul său trimite la verbul *chásko*, ce înseamnă «mă deschid», «stau deschis», și la forma *cháσμα*, cu referință la gură, «a căsca», sau în sens tradus «strigăt»⁴. MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.) op. cit., pp. 60, 67. Dex-ul vorbește de „Stare primitivă, de neorganizare, în care, după cum presupuneau cei vechi, s-ar fi aflat materia înainte de apariția universului cunoscut de om; (în unele concepții teogonice) spațiu nemărginit, cufundat în beznă și umplut de „neguri”, în care s-ar fi găsit, într-un amestec confuz, elementele și materia înainte de organizarea lumii; stare de dezordine, primordială a materiei”. *Dicționarul explicativ al limbii române*, Ediția a II-a, Univers enciclopedic, București, 1996, p. 444.

¹³ Simbolic este și „spațiul gol” din fresca *Crearea lui Adam* de Michelangelo.

¹⁴ MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), op. cit., p. 219.

Prima pagină a Bibliei conține în mod inechivocabil o trimitere la realitatea originară nedefinită, exprimată prin cuvintele „Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor” (Fac. 1,2). Prezența apei¹⁵ la originea creației îmi sugerează o analogie cu stadiul prenatal al existenței copilului, respectiv cu lichidul amniotic în care acesta evoluează. În ambele cazuri putem vorbi de nevoia de îngrijire, de veghere. Prin naștere, copilul se află în condiția naturală a strigătului său „originar”¹⁶ (*chásma*), sugerând nevoia¹⁷ de îngrijire (*chásco*) din partea mamei. Deja această nevoie de îngrijire a copilului este experimentată de către mamă pe durata gravidității sub forma așteptării nașterii fiului. Sensul principiului matern originar poate fi extins, analogic, și la nivelul creației. Cuvintele „Spiritul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor” (Fac 1,2) pot fi înțelese ca expresii ale așteptării nevoii de îngrijire a propriei creații. Orice așteptare adevărată are o componentă a necunoscutului, se raportează conștient principiului de alteritate, care face posibilă, la fel ca și în dragoste, o altă lume, pentru că coincide cu libertatea sa proprie¹⁸. Din ambele cazuri putem extrage ideea libertății ca principiu

¹⁵ Elementul „apă” din ansamblul acestei realități originare nu se regăsește doar în cosmogonia veterotestamentară ebraică, ci și în cosmogoniile antice ale altor popoare precum sumerienii, egiptenii, babilonienii, asirienii, indienii (*hindu*), care pun în centru lor prezența apei ca element primordial indistinct, fără formă. Idem, pp. 45-46.

¹⁶ Putem vorbi despre începuturile unui nou născut ca despre începuturile unei opere de artă, de aceea vom cita din Martin Heidegger: „Origine înseamnă aici acel ceva prin care și de la care pornind un lucru este ceea ce este și este așa cum este. Numim ceea ce este ceva, în felul în care este esență a sa. Originea unui lucru este proveniența esenței sale”. HEIDEGGER Martin, *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 2011, p. 17.

¹⁷ RECALCATI Massimo, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredita del materno*, Feltrinelli, Milano, 2019, pp. 24-36.

¹⁸ Redăm mai pe larg aceste idei, pe care psihanalistul Massimo Recalcati le dezvoltă în cartea sa, evocând prin aceasta natura paradoxală a libertății experimentată în maternitate și dragoste: „Așteptarea” este forma de experiență radicală pe care o face o mamă, deoarece, în această condiție nu e pentru niciun moment stăpână pe situație. De altfel, orice așteptare adevărată are o componentă a necunoscutului. (...) Așteptarea mamei nu este un simplu eveniment ce poate să apară în lume, ci acel ceva pe care cu toate că îl poartă cu sine, înăuntrul ei, în propriul pântec, în propriile viscere, apare ca un principiu de alteritate care face posibil o altă lume. În maternitate, la fel ca în dragoste, se face experiența imanenței și a transcendenței unite împreună, precum corpul copilului care stă să se nască; chiar dacă este conținut în corpul mamei pe durata gravidității, copilul nu este din această lume. Este paradoxul maternității: pe durata gravidității, fiul este în lume doar prin intermediul corpului mamei, neavând încă, pentru această lume, calitatea de subiect. Idem, pp. 25-26.

modelator, organizator, relațional. Dumnezeu creează lumea în mod liber, prin cuvânt, dar în timp ce o creează, se separă¹⁹ de ea, pentru că o privește ca pe o alteritate ce își prezervă statutul esențial al libertății ei. Dumnezeu devine o prezență-absență (relație/pronie) în raport cu lumea creată, cu omul. La fel se întâmplă și în condiția maternității și a îndrăgostirii. Prin maternitate, (spune psihanalistul Massimo Recalcati), mama face experiența unei proximități absolut străine, o imanență și o transcendență absolute. A fi mame nu înseamnă a cultiva „propriul” ce-i aparține, ci a se deschide Altuia²⁰, a menține liber, conștient, un spațiu, o distanță care sunt inviolabile. Este sensul „spațiului gol”, al „spațiului interval” din centrul frescei *Crearea lui Adam*, „locul” simbolic al libertății vieții, al logosului -proiect - dragoste în vederea cunoașterii abisului, a domesticirii haosului, locul devenirii, al „obiectivării” prezenței²¹ *Dasein*-ului (raportul om-lume) în facticitatea sa²², a survenirii lui Dumnezeu în imanență. Cuvântul „libertate” poate fi considerat așadar cheia de lectură a argumenului nostru: *Pedagogia intervalului este modelul pedagogiei divine*. Altfel spus, pedagogia libertății este modelul pedagogiei divine. Pedagogia intervalului constituie o încercare de ancorare a principiului modelării ființei umane în pedagogia divină: a educa din iubire în vederea libertății responsabile. Principiul libertății nu face referință doar la o stare originară a creației, ci indică și starea naturii umane, însoțirea acesteia spre ideal - libertatea vieții.

Plecând de la această premisă cosmologică a nașterii libertății, ne putem întreba: cum se aplică ea în cazul umanului? Pentru a deveni o persoană, umanul trebuie să parcurgă, prin educație, drumul către libertate, potențial încifrată în însuși punctul său de plecare. Cum poate deveni persoana umană o ființă liberă, dacă nu printr-o permanentă educație (logosul - proiect) a inteligenței, a voinței și a sentimentelor sale? Educația înseamnă a te pune pe cale, a străbate un drum, drumul propriei deveniri din punct de vedere psihologic, rațional și spiritual. Este un parcurs sinuos, un travaliu

¹⁹ „În această perspectivă *Big-Bang*-ul se poate concepe ca o retragere a lui Dumnezeu dintr-o energie primordială a singularității cosmice. Dumnezeu se retrage și ființa explodează ca un copil care, rămas dintr-o dată fără părinți, explodează într-un plâns disperat în căutare de ajutor. Din această cauză fiecare fragment de materie pătruns de o tensiune nerăscumpărată, este în căutarea unei unificări originare”. În MANCUSO Vito, *Il principio Passione*, (trad. n.), op. cit, p. 211.

²⁰ RECALCATI Massimo, *Le mani della madre*, (trad. n.), op. cit. p. 27.

²¹ În mod paradoxal, marele gol al vieții pare a fi, uneori, însăși viața.

²² HEIDEGGER Martin, *Ființă și Timp*, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2012, p. 245.

pe care psihanalistul Massimo Recalcati îl numește „sacrificiu simbolic”, ce implică transformarea vieții biologice și intrarea într-un spațiu-timp al devenirii propriei vieți, a noii vieți libere. Pentru ca viața unui nou-născut, situată în irațional²³ (haosul originar), să devină rațională, guvernată de logosul – proiect, ordonator, trebuie să treacă prin experiența sacrificiului plăcerii. Cu timpul, noul născut va trebui să înlocuiască sânul mamei, la care a făcut „experiența unei limbi pe care Lacan o numește *lallangue* (o limbă făcută din carne, afecte, emoții, *lalații*, semne, sunete, gesturi, șoapte, ceva ce nu corespunde legilor limbajului”²⁴), cu limbajul (logosul), iar acest lucru va implica sacrificiul propriei plăceri.

Modelarea persoanei pe parcursul vieții prin intermediul logosului relațional (eu-tu/noi/voi), conduce inevitabil la excelență, înțelegă nu ca exemplaritate competitivă²⁵, ci ca modalitate de împlinire a propriei persoane libere. Omul împlinit înseamnă educarea propriei inteligențe, propriei voințe, propriilor sentimente, dar mai ales educarea spre libertatea care, în termeni tradiționali, era numită spiritualitate. A

²³ Iraționalul, prostia sau nebunia (înțelegă nu în sens clinic, patologic) este acea entitate care se distinge de rațiune. Pentru a înțelegă mai bine ce este nebunia, trebuie mai întâi să înțelegem ce este rațiunea. Rațiunea înseamnă o serie de reguli care ajută la conviețuirea unei familii, a unei societăți sau instituții cu cât mai puține conflicte. Rațiunea se întemeiază pe principiul *non contradicției* conform căruia un lucru este acel lucru, nimic altceva. Dar, oare, e adevărat acest principiu? Dacă luăm în mână un creion, acel creion este doar un creion pentru a scrie, sau poate avea și alte întrebuintări? Dacă ne apărăm de cineva care ne atacă, atunci creionul nu devine o armă de apărare sau chiar de atac? Putem vorbi, așadar, de o polivalență a lucrurilor și, implicit, a semnificațiilor acestora. Polivalența este cadrul în care funcționează nebunia. În vise întâlnim teatrul nebulniei întrucât regulile stabilite de rațiune nu mai funcționează: putem zbura (constanta imponderabilității), suntem spectatori și actori în același timp, categoriile spațiului și ale timpului nu mai există, etc. În limbajul îndrăgostiților expresii precum „mă înnebunește” „sunt orbit”, „mi-am pierdut capul” sunt tot atâtea expresii ce exprimă prezența nebulniei, pierderea controlului rațiunii. Nebunia stă la baza genialității, inspirației și creativității umane. Din acest punct de vedere *Elogiul nebulniei sau discurs despre lauda prostiei* a lui Erasmus de Rotterdam poate fi văzut, pe de o parte, ca fruct al creativității umane, pe de altă parte, ca operă ce prezintă două moduri diferite de a vedea lucrurile acestei lumi: unul glorios, care te îndreaptă spre deșertăciunea (nebulnia) acestei lumi, și celălalt demn de dispreț care, în realitate, are amprenta adevăratei înțelepciuni. Nu poți vorbi despre nebunie (prostie) umană dacă nu ești locuit de ea.

²⁴ RECALCATI Massimo, *Le mani della madre*. (trad. n.), Feltrinelli, 2015, p. 46.

²⁵ O instituție, fie că e vorba de familie, școală sau biserică, care își programează exemplaritatea (unor modele exemplare) produce psihotici, spune psihanalistul Massimo Recalcati.

spune spirit și libertate înseamnă unul și același lucru²⁶, înseamnă o lume în stare de deschidere, de nevoie de organizare, o lume în care logosul are libertatea de a interveni pentru a o modela, așa cum a modelat realitatea originară informă, indeterminată, asupra căreia s-a aplecat prin cuvânt: „Și a zis Dumnezeu...”, (Fac. 1,3), sau prin lucrarea mâinilor Sale (Fac. 2, 7, 21), pentru a o pune în ordine, nu doar pe durata celor șase zile²⁷, ci în mod progresiv, evolutiv²⁸, ca pe o „creație continuă”²⁹. Drumul spre libertate este sugerat într-un alt pasaj biblic, cel al istoriei poporului lui Israel. Ce a însemnat pentru poporul lui Israel porunca Domnului trimisă faraonului prin glasul lui Moise? „Lasă poporul meu să plece ca să-mi slujească în pustiu” (Exod 7,16). Ce poate să însemne, mai precis, în acest context, cuvântul „pustiu” (*tehum*)? El poate fi asociat cu cuvântul „rătăcire” și în același “libertate”. Libertatea poporului lui Israel începe odată cu rătăcirea sa prin pustiu. Am putea spune că o primă etapă

²⁶ MANCUSO Vito, *Dio e il suo destino*, (trad. n.), Garzanti, Milano, 2017, pp. 90-91.

²⁷ Lumina (zi, noapte), tăria (cerul), apele de sub cer (pământ), verdeța, pomii roditori, luminătorii (soarele, luna) stelele, vietățile din ape și deasupra apelor, omul după chipul Său. *Facerea* (1, 3 – 31; 2, 1-25). *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015. Toate citatele ulterioare vor păstra variantele acestei ediții.

²⁸ Aici se cuvine să distingem cu atenție *datul* evoluție de evoluționism. Trebuie să distingem, adică, rezultatul cercetării științifice de interpretarea acesteia sub semnul unei condiționate filosofii a naturii. (...) Evoluționismul este o filosofie a naturii care interpretează datul evoluției pe baza a două cauze: întâmplarea și selecția naturală. (...). Atunci când vorbește de originea fenomenelor, știința contemporană abandonează însă logica neodarwinistă de tip întâmplare + selecție naturală și gândește în perspectivă contrară, care s-ar putea denumi *agregare naturală*. Potrivit acesteia originea vieții e explicată prin trimitere la un ambient acvatic numit „supă prebiotică” în care se structurează o agregare progresivă a atomilor (oxigen, hidrogen, carbon, azot, fosfor) din care ar fi ieșit apoi moleculele organice necesare vieții (proteine, acizi, nucleii, zaharuri, grăsimi) până la a ajunge, printr-o situație norocoasă din punct de vedere chimic, la o compoziție în stare să se miște și să se recompună de una singură. (...) Ortodoxia neodarwinistă, în schimb, recunoaște doar întâmplarea/aleatorismul prin care apar mutațiile și secera selecției naturale, în timp ce exclude orice direcție de sens, finalitate. (...) De aceea, în ceea ce privește teoria evoluționistă, pentru filosofia naturii totul este opera întâmplării, a cazului. În MANCUSO Vito, *Il bisogno di pensare*, (trad. n.), Garzanti, Milano, 2017, pp. 87-89.

²⁹ Ideea în credința creației și în evoluție văzută ca o „creație continuă” este menționată de către Magisteriul Bisericii Catolice prin glasul Papei Ioan Paul al II-lea: „Credința în creație și teoria evoluției nu sunt contradictorii; evoluția presupune creație; creația se pune în lumina evoluției ca un eveniment ce se perpetuează în timp - ca o creație continuă - în care Dumnezeu devine vizibil ochilor credinciosului în calitate de Creator al cerului și al pământului”. MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), op. cit. p. 126.

în drumul spre libertate este rătăcirea. Dar rătăcirea în sine nu este o cale definitivă spre libertatea umană, ci o adâncire într-un haos (adânc) necontrolabil. Rătăcirea fără lege sau, mai bine spus, fără *Tablele Legii* (în cazul poporului lui Israel), nu devine o libertate responsabilă, ci rămâne haos pur. Legea este esențială pentru libertate, dar nu suficientă în sine. Fără dragoste ea devine legalism, culpabilizare, sentențiere, verdict, judecată în conformitate cu legea. Însotită de dragoste ea se schimbă din lege – a – libertății (legalism), în libertate – a – legii, punctul de suspendare a legii realizându-se în momentul interpretării acesteia în cheia dragostei³⁰. Legea dragostei lui Dumnezeu în omenire este prezentă și în pustiul rătăcirii de azi. Acesta, precum haosul primordial (adâncul) sau pustia rătăcirii poporului lui Israel, are nevoie de o deschidere spre cunoaștere, ordonare, domesticire³¹.

Ce mod de educație se propune azi în rândul tinerilor? Azi se cultivă obsesia performanței, a vedetismului, uitând că o completă educație include și dimensiunea fundamentală a rătăcirii, a falimentului, cum spune Massimo Recalcati, întrucât nu există educare la libertate responsabilă în afara experienței falimentului. Sacrificiul plăcerii nu poate fi înțeles decât în logica educației înspre libertate responsabilă, trecând de fiecare dată, într-un fel sau altul, prin experiența falimentului, a rătăcirii, precum cea a poporului lui Israel la ieșirea din sclavia Egiptului, experiența „risipirii”³², ca în parabola *Fiului risipitor*, parabolă asupra căreia vom reveni în partea a doua a acestui studiu.

³⁰ Mesajul biblic începând cu Adam și Eva, continuând cu Cain și Abel, parabola Fiului risipitor (exemplele biblice ar putea continua) este unul al dragostei, nu al legii, altfel spus, al suspendării legii, un fel de renegare a reperului Legii. Dumnezeu spune: „Din toți pomii din rai poți să mănânci. Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit (Fac. 1,16-17). Ce face Dumnezeu după ce Adam și Eva mănâncă din pomul cunoștinței binelui și răului, îi omoară? Nu! Îi îmbracă în frunze de smochin, le oferă șansa deschiderii spre relație și implicit spre istorie. Nici Cain nu este omorât de Dumnezeu, conform legii Talionului, după ce își ucide fratele Cain, ci i se oferă șansa de a-și reclădi viața: va avea un fiu, pe care îl va chema Enoh care înseamnă a reîncepe de la capăt), va construi chiar și o cetate.

³¹ Școala de azi se rezumă, în mare parte, doar la „instrucția” elevilor și studenților, neavând capacitatea de „a educa”, iar acest lucru se face ținând cont de diversitatea și specificitatea inteligenței fiecărui copil, elev, student; mai precis, fără o adecvată educație a emoțiilor și sentimentelor, inteligența umană nu se deschide. Dacă inima nu este cucerită (sedusă), nici inteligența umană nu poate fi cucerită, spune Platon.

³² PLEȘU Andrei, *Parabolele lui Isus. Adevărul ca poveste*, Humanitas, București, 2012, pp. 259-270.

Libertatea vieții

Viața și libertatea sunt teme ce au fost mereu în centrul preocupărilor umane din toate timpurile. Filosofia, teologia, artele s-au întrebat ce este mai importantă viața sau libertatea, primatul vieții asupra libertății sau viceversa? Pentru noi un lucru pare sigur: a trăi înseamnă a lupta mereu pentru salvarea vieții și a libertății, acestea fiind realități ce constituie modul nostru de a fi. De aceea, ele trebuie ținute mereu împreună, pentru a putea vorbi despre libertatea celui în viață, sau despre viața celui liber. Întreaga istorie a umanității poate fi gândită ca o luptă pentru a ține unite aceste două principii: viață și libertate. Ea a depins mereu de pericolele ce amenințau viața sau libertatea. Rezolvarea lor se poate face pas cu pas, prin discernământ, prin raportarea lor la o realitate dată (haos - caz). O acțiune înțeleaptă izvorăște întotdeauna din asocierea realității cu ideea. Când se insistă foarte mult pe realitate, neținându-se cont de idee (principiu, normă), realitatea se autodistruge, iar procesul vieții nu mai înaintează. Când se insistă doar pe idee, se trădează realitatea. Istoria ne învață ce înseamnă în anumite circumstanțe punerea principiului înaintea realității. Conducătorii revoluționarilor francezi de la 1789 au afirmat în unanimitate principiul ideii, necăutând armonizarea acestuia cu realitatea. *Libertate, Egalitate, Fraternitate* au fost cuvinte frumoase, mobilizatoare, strigate în mulțime, fără însă a se ține cont de implicațiile morale reale pe care acestea le purtau cu sine. Poate fi oare asociată ideea de libertate cu cea de egalitate, atâta timp cât există o contradicție antagonică³³ între ele? Din perspectiva libertății, cetățenii sunt egali în drepturi. Ori egalitatea în drepturi suprimă tocmai principiul libertății, deoarece libertatea nu se poate împărtăși în mod egal decât prin anularea egalității. Natura libertății este natura vieții umane, dar, pentru a funcționa, acestea trebuie înscrise în sfera unei înțelepciuni care cântărește, analizează, gândește, discerne. Se impune, cu alte cuvinte, afirmarea unui principiu sapiențial operativ, în măsură să combată orice tip de dogmatism cu privire la libertate, egalitate sau orice alt principiu. Iar acest lucru se întâmplă doar în măsura în care se armonizează

³³ Prin „contradicție antagonică” se înțelege conținutul unui proces de dezvoltare care nu se rezolvă decât prin distrugerea elementului vechi în favoarea celui nou. <https://www.qdictionar.com> (05.05.2019). De exemplu, o tendință reformatoare, de orice tip, va avea mereu de combătut în raport cu o tendință conservatoare.

studiul analitic al realității cu gradul de tensiune a ideii invocate. Acest raționament, coroborat cu principiul educării întru³⁴ libertate a persoanei, ne îndeamnă să ne întrebăm dacă există azi o armonizare a principiului privind „binele” persoanei cu realitatea, în ceea ce privește instituția școlii, familiei, bisericii, sau se perpetuează, de fapt, aceeași manieră de promovare a unui principiu inadecvat realității?

Educarea întru libertate nu se reduce doar la stipularea unor principii morale, comportamentale, sociale, ci înseamnă cultivarea unei viziuni ontologice mature asupra lumii și implicit a naturii umane, dar mai ales lămurirea modului în care Dumnezeu a fost gândit în Istorie. Teologul Vito Mancuso spune că, dincolo de conștiința pericolului catastrofelor ecologice, care planează asupra planetei, de incapacitatea etică de a fonda în conștiințe primatul binelui și al justiției, există o problemă mult mai profundă, de natură teologică; demascarea tezelor care l-au redus pe Dumnezeu la o divinitate jenantă, un Mare dictator, de care mintea trebuie să se elibereze. Este condiția indispensabilă pentru a regăsi adevărul experienței spirituale și a ne reîntoarce pentru a vorbi cu fundamentat despre bine și justiție; așa vom putea combate, cu o oarecare posibilitate de rezistență, nihilismul insidios. Ideea lui Vito Mancuso în cartea *Dio e il suo Destino* este că Dumnezeu e iubire, nu o divinitate a răzbunării, a pedepsei, a nimicirii celor păcătoși, divinitate pe care Vito Mancuso o numește „Deus”; o interpretare parțială a lui Dumnezeu condusă, în mod special, către perspectiva unei sistematice „voințe de putere” numită „omnipotență”³⁵.

Înțelegând că Dumnezeu este Dumnezeul iubirii, al libertății, vom înțelege și vom cultiva o viziune cosmologică matură, potrivit căreia libertatea este principiu fondator originar al creației. Pe structura logosului ordonator și al haosului primordial, aflate într-o logică antinomică continuă, poate fi înțeles principiul libertății, libertatea fiind condiția voită a acțiunii Creatorului (Logosului) în vederea modelării haosului. Știința mecanicii cuantice reiterează aceeași idee a existenței legilor contradictorii, antagonice dar, totodată, și a veridicității lor³⁶. În acest sens Niels Bohr spunea că: „există două tipuri de adevăr: adevăruri simple, în care contradicțiile sunt evident absurde, și adevărurile profunde, recognoscibile din faptul că opusul (contradicția)

³⁴ NOICA Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Humanitas, București, 2011, pp. 31-40.

³⁵ MANCUSO Vito, *Dio e il suo destino*, (trad. n.), Garzanti, Milano, 2015, pp. 13, 19-20.

³⁶ Se ocupă de comportamentul atomilor și a particulelor subatomice

este la rândul său un adevăr profund³⁷. Tot aici se înscrie și ideea fizicianului Brian Green, potrivit căruia teoria mecanicii cuantice (cea care explică structura materiei) și teoria relativității (cea care explică expansiunea universului) funcționează perfect fiecare în ambitusul ei, cu toate că fizicienii nu reușesc să le concilieze, deoarece sunt incompatibile între ele³⁸.

Acceptând logica adevărilor contradictorii dar, totodată, adevărate, vom putea înțelege mai bine natura antinomică a ființei umane. Erich From vorbește despre starea naturii umane (esența sufletului) ca despre o „o contradicție care își are rădăcinile în înseși condițiile existenței umane”³⁹. Există o ambiguitate de principiu care ne locuiește și căreia trebuie să învățăm a-i face față conștientizând-o prin lucrarea logosului ordonator și asumând-o la nivel corporal prin rațiune, sentiment, voință și spirit. Făcând acest lucru depășim nivelul mental al erorii logice, pe care ni-l induce contradicția. Poate că natura umană, spune Vito Mancuso, își găsește rădăcinile antinomice în însăși structura materiei acestei lumi, ceea ce face ca mintea umană să fie divizată între aleatoriu și proiect (desen), libertate și necesitate, absurd și sens, contingență și teleologie, anarhie și monarhie, punct de vedere moral și punct de vedere fizic, haos și logos⁴⁰. De aceea în fața rațiunii pot fi tot atâtea motive pentru susținerea unei teze, pe cât pot fi în favoarea antitezei. Iar acest lucru nu a fost receptat fără o oarecare preocupare (neîntemeiată, de altfel), concretizată prin evidențierea lipsei punctelor ferme în încercarea de a defini persoana umană⁴¹. Potrivit aceluiași Vito Mancuso e vorba de o preocupare neîntemeiată, nefiind vorba de existența a două căi dintre care una adevărată, ci de o necesitate structurală. Aceasta din urmă,

³⁷ MANCUSO Vito, *Il bisogno di pensare*, (trad. n.), Garzanti, Milano, 2017, p. 72.

³⁸ MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), op. cit., p. 113.

³⁹ FROMM Erich, *Sufletul omului*, Trei, București, 2017, p. 150.

⁴⁰ MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n.), op. cit., p. 113.

⁴¹ Ideea de lipsă a punctelor ferme îi aparține lui Freud și a fost expusă personal într-o conferință ținută la Universitatea din Viena, în anul 1917 prin aceste cuvinte: „nu mai știm cine suntem cu adevărat atâta timp cât omul după Copernic nu a mai rămas în centrul universului, așa cum după Darwin a pierdut poziția privilegiată între toate ființele vii, iar odată cu psihanaliza nu a mai rămas nici măcar patron în propria casă. Ceea ce Freud numea *Es* este manifestarea antropologică a *cháos*-ului (termen grecesc care înseamnă abis) din *Theogonia* lui Hesiod, a abisului primordial *tehom* (termen ebraic care înseamnă „abis”) evocat de Biblie și a supei de quark considerată de astrofizicienii începutul tuturor lucrurilor. În MANCUSO Vito, *Il bisogno di pensare*, (trad. n.), Garzanti, Milano, 2017, p. 102.

continuă Vito Mancuso, poate fi polemică și dualistă sau armonioasă și duală. Iată pe larg cuvintele lui Vito Mancuso:

„ (...) sunt două modalități diferite de a înțelege raportul dintre totalitatea ființei și lumea materială, dintre transcendență și imanență: există o modalitate polemică și dualistă și o modalitate armonioasă și duală. Modalitatea polemic-dualistă exaltă transcendența descalficând imanența, îl iubește pe Dumnezeu disprețuind lumea: este vorba de un stil de a înțelege religia, față de care sunt foarte distant. Modalitatea armonioasă și duală afirmă transcendența dar fără a disprețui materia, afirmă doar că aceasta nu e totul”⁴².

Revenind la principiul-haos ne putem întreba: de ce insistăm atât de mult pe această idee într-o lume pe care o considerăm „cea mai bună dintre lumile posibile”⁴³, o lume, potrivit tradiției creștine, ordonată și guvernată de principiul Logos? Pentru a înțelege fundamentele vieții umane e foarte important să înțelegem fundamentele creației, conform *Catehismului Bisericii Catolice* (art. 282): „doctrina creației este de o importanță capitală, ea vizează înseși fundamentele vieții umane și creștine”⁴⁴, aducând implicit o anumită antropologie și o certă idee ontologică. Într-o formulare foarte sintetică, putem spune că, din punct de vedere antropologic, se poate vorbi despre om ca natură creată pentru libertate, iar din punct de vedere ontologic, de ideea transcendenței. Antropologia și ontologia au sens doar în lumina creației la baza căreia stau logosul-proiect și principiul-haos, materia informă neplămădită (abisul). Ambele pot fi considerate elemente structurale, origine ale ordinii lumii și naturii umane⁴⁵, ale condiției vieții umane autentice. Statutul dual, antinomic al vieții și libertății poate fi înțeles doar în lumina creației. În primele unsprezece capitole, Cartea Facerii prezintă tocmai această dialectică originară a logosului (Fac 1-2) și a haosului originar (Fac. 1-3), adică viața (libertatea) văzută ca o contradicție continuă⁴⁶. În continuare, vom face o prospecție în lumea metamorfozelor

⁴² MANCUSO Vito, *Dio e il suo destino*, (trad. n.), op. cit., p. 95.

⁴³ LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Eseuri de Teodicee. Asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*, Polirom, Iași, 1997, p. 13.

⁴⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, (trad. n.) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992, p. 87.

⁴⁵ ERASMUS din Rotterdam, *Elogiul nebuniei sau discurs despre lauda prostiei*, trad. de Robert Adam, Antet, Imprimeria de Vest, Oradea, 1995.

⁴⁶ Primele două capitole prezintă creația ca fiind toată lumină, deoarece totul este bun, în timp ce următoarele nouă capitole din *Facere* vorbesc despre negativul și urâțul vieții (izgonirea din Rai,

„intervalului”, păstrând, metodologic, raportarea de tip paradoxal, conform naturii antinomice a libertății. Altfel spus, vom păstra preocuparea pentru o expunere alternativă a adevărilor contradictorii, semnificante ale libertății, conform principiului lingvistic potrivit căruia toate limbajele implică un semnificat și un semnificat.

Metamorfoze ale intervalului, semnificante ale libertății

Libertatea ca antinomie

Dacă mintea umană în fața marilor întrebări asupra existenței (de unde venim, cine suntem, încotro ne îndreptăm și, la nivel moral, de ce să alegem mai degrabă binele decât răul) sesizează antinomia, la fel se întâmplă și în cazul libertății. Termenul „libertate” înmagazinează în sine nu doar ideea dorinței de eliberare a ființei umane ci, în egală măsură, ideea de suferință, refuz, greutate, fugă de libertate. Această contradicție fundamentală o trăim adesea de-a lungul vieții. Pe de o parte, trăim libertatea ca o aspirație a ființei umane, o înălțare descătușată de orice formă de constrângere, obligații, îndatoriri. Pe de altă parte, libertatea nu mai poate fi definită ca o aspirație a naturii umane, ea fiind trăită ca greutate, suferință. Această contradicție apare de nesoluționat; nu permite posibilitatea unei sinteze. Libertatea include, ca într-o spirală a contrariilor, forța aspirației spre libertate și forța refuzului, fuga de libertate. Vorbind despre singurătate, despre frică și derută, despre sentimentul „neputinței” omului contemporan, o temă anticipată de Kierkegaard (secolul al XIX-lea), Nietzsche (nihilism) sau de Franz Kafka, Erich Fromm spune că “oamenii nu pot îndura la nesfârșit. Nu pot continua să ducă povara „eliberării de”...; trebuie să încerce să scape de libertate cu totul, dacă nu pot progresa de la libertatea negativă la cea pozitivă. Marile căi sociale de evadare în zilele noastre sunt supunerea față de lider, așa cum s-a întâmplat în țările fasciste, și conformismul compulsiv, predominant în democrația noastră”⁴⁷. E în natura

omicidiul lui Abel, unirea sexuală dintre „filor lui Dumnezeu” și „fiicele oamenilor”, potopul universal, turnul lui Babel etc). În MANCUSO Vito, *Il principio Passione*, (trad. n.), op. cit. p. 379.

⁴⁷ FROMM Erich, *Fuga de libertate*, trad. de Cristina Jinga, Trei, București, 2016, pp 143-144.

ființei umane să aspire la libertate și, în același timp, să o refuze, tocmai pentru că libertatea e suferință, greutate, responsabilitate. Ne aflăm în mijlocul unei contradicții ce sugerează o definiție de tip paradoxal: libertatea poartă cu sine condamnarea; suntem condamnați la libertate, tânjind după libertate, în același timp fugim de libertate. José Ortega Y Gasset spune că și atunci când preferăm să nu alegem, facem o alegere prin refuzul de a nu alege; nu putem evita niciodată faptul de a nu ne asuma responsabilitatea alegerilor sau a refuzurilor noastre, la fel cum nu putem spune că în viață hotărâsc circumstanțele⁴⁸.

Libertatea ca logos-proiect

Azi, poate fi oare armonizată viziunea etică, filosofică creștină, a principiului-logos (bine, justiție) cu prezența haosului identificat în plan existențial, cu răul, durerea, suferința inocenților? Poate fi menținută în ecuația creației lumii ideea existenței haosului originar (o condiție a libertății creației), ca ceva intim naturii creației, sau discursul despre haosul primordial trebuie citit doar în cheia păcatului originar, a dezordinii pe care acesta a creat-o în lume și din care trebuie să știm să extragem binele⁴⁹?

Natura umană este un loc al libertății logosului în vederea edificării personalității spirituale. Edificare înseamnă un continuu progres, o continuă itineranță spirituală, o tentativă permanentă de armonizare a lumii interioare cu cea din afară,

⁴⁸ ORTEGA Y GASSET José, *Revolta maselor*, trad. de Coman Lupu, București, Hummanitas, 2007, p. 83.

⁴⁹ Creștinismul prin Sf. Augustin (*De civitate Dei*, XI, 22) a formulat un răspuns, explicând natura dialectică a conceptului de *harmonia mundi*, cu reverberație în teoria cosmologică muzicală, utilizând instrumentul țitrei: „Dumnezeu ar fi putut elimina răul, dar atunci armonia lumii nu ar mai fi urmat frumusețea sa. Precum coardele citharei (țiterei), pe care muzicianul le acordează cu sunete înalte și melodioase dar și cu sunete joase și grave”. În SEQUERI Pierangelo, *La risonanza del sublime. L'ideea spirituale della musica in Occidente*, (trad. n.), Edizioni Studium, Roma, 2008, pp. 46. Cithara (țitra) este un instrument cu coarde foarte popular în Grecia antică, în MOUTSOPOULOS E., *Muzica în opera lui Platon*, București, Omonia, 2006, pp. 111-121. Aceeași idee a explicării (justificării) existenței răului în lume e reiterată de Sf. Augustin, și împreună cu el *Catehismul Bisericii Catolice*: „Într-adevăr, Dumnezeu omnipotent, fiind în mod suprem bun nu ar permite niciodată ca un rău să existe în lucrarea mâinilor Sale, dacă nu ar fi fost suficient de puternic și bun de a desena din rău un bine”. În *Catechismo della Chiesa Cattolica*, art. 311, (trad. n.), Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 96.

o armonizare a contrariilor, a iraționalului cu raționalul, a simțurilor cu rațiunea, a nebuniei cu înțelepciunea. Vorbind despre condiția vieții umane, psihanalistul Erich

Fromm spune că „Viața înseamnă creștere structurată și prin propria sa natură nu se supune predicției sau controlului strict. În tărâmul vieții ceilalți pot fi stimulați numai prin forțele vieții, precum iubirea, stimularea, exemplul”⁵⁰. Învățând ce-i libertatea putem deveni personalități spirituale, libere. Suntem în măsura în care suntem liberi. Fiecare dintre noi este acea parte de energie (spirit) liberă în raport cu energia materiei corporale care îl face să se miște, să trăiască, să gândească într-un mod cu totul particular, creativ. Fiecare ființă umană este propria sa interioritate liberă care nu poate fi redusă doar la materie⁵¹. Dacă am extrapola sintagma „creștere structurată” a lui Erich Fromm și am aplica-o creației, aceasta ar însemna lucrarea Logosului („Și a zis Dumnezeu”) asupra unei realități în curs de modelare: „Și pământul era netocmit și gol” (Fac. 1, 2). Hosul nu trebuie văzut ca fiind opus ființei, nici măcar ca stadiu intermediar ce stă între nimicul primordial și creație, ci ca o caracteristică intrinsecă a naturii create care e în mod structural haos+logos⁵². (logos+abis). Subliniem acest lucru, deoarece acceptând ideea unei creații aflate într-un continuu proces de evoluție, în care logosul și haosul sunt considerate componente ale principiului generativ dual (antinomic) primordial din care a evoluat lumea, vom putea înțelege taina naturii antinomice a minții și a libertății omului.

Libertatea ca forță a aspirației pentru lucrurile prezente și viitoare

Studiile de antropologie teologică ne spun că Dumnezeu a creat lumea în mod liber⁵³; pe om l-a creat „o ființă personală și liberă, (...) o ființă care se autopozează, un subiect stăpân pe sine, (...) irepetabil, capabil să-și configureze existența în mod creativ”⁵⁴. Toate aceste atribute nu sunt posibile decât din perspectiva principiului libertății, a dragostei sapiențiale a lui Dumnezeu de a-i întipări omului în suflet dorul

⁵⁰ FROMM Erich, *Sufletul omului*, op. cit., p. 66.

⁵¹ MANCUSO Vito, *Dio e il suo destino*, (trad. n), Garzanti, Milano, 2017, pp. 25-26.

⁵² MANCUSO Vito, *Il principio passione*, (trad. n), op. cit., p. 380.

⁵³ LADARIA F. Louis, *Antropologia teologică*, trad. din lb. ital. de Pr. dr. Ștefan Lupu, Sapienia, Iași, 2019, p. 157.

⁵⁴ Idem, p. 154.

propriei împliniri, expresie a libertății. Degetul mâinii lui Dumnezeu, întins cu pasiune către Adam, sugerează dorința, forța erosului creator, puterea negrăită a dorului⁵⁵ lui Dumnezeu de a trezi (nu a impune) în Adam libertatea capabilă să răspundă libertății Sale, de a descoperi glasul *voluptății lucrurilor viitoare*, cum spune *Zarathustra* lui Nietzsche. Libertatea este un proces evolutiv care se desfășoară într-un interval de timp. În perimetrul sunetelor limbajului muzical, de exemplu, suma intervalelor ce constituie o organizare sonoră (o formă muzicală⁵⁶) ce se desfășoară în timp este o constantă – unitatea intervalului. Prin unitate nu înțelegem uniformitate, ci „Unitatea Multiplului”⁵⁷, altfel spus „unificarea multiplicității fenomenelor sonore”⁵⁸. Muzica este un proces sonor temporal care se desfășoară într-un spațiu-timp bine precizat. Distanța dintre degetul mâinii lui Dumnezeu și cel al lui Adam, din fresca lui Michelangelo, poate fi cea a unei coloane sonore (organizare sonoră), expresie a libertății-vieții lui Adam în Dumnezeu, simbolul prezenței nevăzute a proniei cerești în creație mărturisit de gândirea creștină începând cu Augustin⁵⁹, continuând cu Toma

⁵⁵ Nu putem să nu amintim aici faimosul „imn” a lui *Zarathustra*, *Despre marele dor*: „O, suflete al meu, te-am învățat să spui oricărui „astăzi” cum spui „odată” sau „odinioară” și peste orice Aici și Dincolo și Acolo să treci dansând. O, suflete al meu, te-am netezit de orice cută și pulberea, paianjenii, și clarobscurul și le-am îndepărtat. O, suflete al meu, spălatu-te-am de orice searbădă pudoare și te-am convins să dănțui gol în ochii soarelui. Cu uraganul care se numește „spirit” suflat-am peste marea ta infuriată: toți norii i-am împrăștiat, l-am sugrumat chiar pe sugrumatorul căruia toți îi zic „păcat”. O suflete al meu, eu îți-am dat dreptul ca să spui Nu precum furtuna și să spui Da precum cerul fără nori; calm ca lumina stai acuma și cutreieri furtunile negației. O, suflete al meu, îți-am dat deplină libertate în privința celor create și a celor increate: cine cunoaște acum, ca tine, voluptatea atâtor lucruri viitoare?” În NIETZSCHE Friederich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2012, pp. 268-269.

⁵⁶ Potrivit *Stilisticii muzicale* „forma muzicală înseamnă modul de organizare a evenimentelor sonore, care prin derularea lor în timp, se pliază pe anumite tipare arhitectonice”. În TIMARU Valentin, *Stilistică muzicală*, vol. I, tom A, Media Musica, Cluj-Napoca, 2014, p.7.

⁵⁷ Potrivit tabloului schematic al culturilor, a lui Constantin Noica, expresia „sublimarea Unului în Multiplu”, poate fi reformulată prin sublimarea „Unului Multiplu”. NOICA Constantin, *Despre demnitatea Europei*, București, Humanitas, 2012, p. 43.

⁵⁸ SOMBART Elisabeth, *Ca sunetele să devină muzică*, Spandugino, București, 2014, pp. 33-34.

⁵⁹ În *De civitate Dei* Sf. Augustin spune: „El care a dat trupului origine, frumusețe, formă, o dezvoltare fecundă, un aspect sănătos al membrilor; El care a dat sufletului irațional memorie, sensibilitate, instinct și sufletului rațional spirit, inteligență, voință; El care nu a încetat de a furniza o armonie tuturor părților și, într-un anumit sens a dăruit o pace, nu doar cerului și pământului, îngerului și omului, dar până și membrilor mici și neînsemnate ale animalului, minusculele pene ale păsării, a florii câmpului, coroanei de frunze a copacului. Ei bine nu se poate crede că un asemenea Dumnezeu

de Aquino⁶⁰ și Hegel⁶¹.

Libertatea ca asumare lucidă a înfrângerii în luptă cu viața

Libertatea, marele dor al lui Dumnezeu sădit în om, nu are un statut definitiv, ci trebuie mereu recâștigată. De aceea tema libertății sugerează, totodată, vagul, deruta, iraționalul, inexpressivul, condiția antinomică a vieții. În lume nu există doar binele, ci și răul. Expresia degetului lui Adam, ușor lăsat în jos, poate sugera nu doar condiția omului care se autoposedă, stăpân pe sine, irepetabil, capabil să-și configureze existența în mod creativ, ci și abandonul lucid în fața sortii jalnice, crude, amăgitoare, întunecate. Toate aceste adjective creionează portretul unei existențe umane reale, înlănțuite, ce se poate transforma într-un strigăt de luptă, care poate marca începutul unui proces continuu, sau într-o resemnare lucidă, dramatică, fără speranță, ca în primul poem, intitulat *O fortuna*, din cantata scenică *Carmina Burana* a compozitorului german Carl Orff: „O soartă, asemenea lunii, ești atât de schimbătoare la înfățișare, mereu crești și descreești, într-o viață jalnică”⁶².

a putut să priveze de legile providenței Sale, regatele oamenilor, domeniile și serviciile lor”. În MANCUSO Vito, *Il Principio passione*, (trad. n.), op. cit. p. 33.

⁶⁰ „Totuși este necesar să se spună că toate se supun divinei providențe, nu numai în universalitatea lor, ci și în singularitatea lor”. În TOMA din Aquino, *Summa Theologica*, I, Q. 22, Art., 2/5, trad. coord. Alexander Baumgarten, Polirom, Iași, 2009, p. 245.

⁶¹ „Libertatea în esența sa include în sine tocmai infinita necesitate de a ajunge la conștiință, -deoarece ea este conform conceptului său, știință despre sine, și prin acesta la realitate; libertatea își este sieși scopul pe care îl înfăptuiește e unicul scop al spiritului. Către acest scop final s-a tins neconținut în cursul istoriei universale, lui i s-au adus toate jertfele de-a lungul timpurilor pe vastul altar pământesc. (...) Acest scop final este ceea ce Dumnezeu urmărește în lume dar Dumnezeu fiind desăvârșirea, el nu se poate vrea decât pe sine însuși, decât propria sa voință.” În HEGEL Georg W. F., *Prelegeri de Filosofie a Istoriei*, trad. Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Academiei R. S. România, București, 1968, p. 22.

⁶² Redăm întregul citat: „Este când nepăsătoare, când plină de grijă, în joacă, față de agerimea minții: sărăcia, puterea, le topește precum gheața. Soartă crudă și deșartă, tu roată nestatornică, situație rea, sănătate amăgitoare și pururea trecătoare, întunecată și acoperită de văluri, te încordezi chiar și împotriva mea; în joacă îndur acum, cu spatele gol, ticăloșia ta. Norocul mântuirii și al virtuții îmi este acum potrivit, dorința și neîmplinirea veșnic se află la strâmtoare. În această oră, fără întârziere, instrunați coardele lăutei! Căci prin lovitura soartei este doborât cel puternic, plângeți toți cu mine!” În TIMARU Valentin, *Stilistică muzicală*, vol. 2, tom A, op. cit., p. 429.

Libertatea ca proces continuu

Expresia libertății omului decurge din expresia vieții sale, din natura dorințelor și a tendințelor împlinite sau neîmplinite, care îl obligă să se confrunte cu realitatea și cu sine însuși. Fără jocul dorințelor naturale sau a lipsei dorințelor nu se poate vorbi de libertate. Începem să devenim liberi abia atunci când înțelegem că nu suntem liberi. Când vom accepta suma tuturor condiționărilor biografice, familiale, sociale, culturale, lingvistice⁶³, religioase, politice, etc., vom putea înțelege că libertatea este asumarea tuturor acestora, nu negarea lor. Există însă o majoritate care nu e liberă, după cum există o minoritate care, datorită conștiinței de sine, a infinitei ei nevoi de a ajunge la conștiință, cum spune Hegel, a angajamentului pentru un ideal, poate ajunge la libertate. Călea libertății este un proces de eliberare *din* înspre eliberarea *pentru*; de la eliberarea dintr-o situație la angajamentul pentru un ideal mai mare decât noi înșine. Ca să se poată cultiva dorința de a trăi, trebuie să existe libertatea de a crea și de a construi, libertatea de a te minuna și de a te aventura. O astfel de libertate necesită ca individul să fie activ și responsabil, nu un sclav sau o rotiță bine hrănită din marea mașinărie⁶⁴. Libertatea există, dar trebuie cucerită. Din punct de vedere calitativ, călea libertății nu înseamnă alegerea unei singure direcții. Este o cale a zig-zagurilor, un labirint al alegerilor reușite și eșuate cu care omul se confruntă zi de zi, ceas de ceas. La nivel afectiv, această stare a victoriilor și eșecurilor parțiale nu poate fi receptată decât prin sentimentul unei libertăți parțial câștigate, mereu în așteptarea unor noi izbânzi, a unor noi confirmări care să o împlinească și să-i confere statutul unei *libertăți depline*. Conștientizarea stadiului de libertate înseamnă un pas înainte pe drumul câștigării libertății depline. În sinuoasa itineranță spre libertate intră în joc aspectele cele mai incompreensibile ale ființei umane expresii ale libertății umane, pe care le vom numi, împreună cu Erich Fromm *unicitate, individualitate*⁶⁵ (înțelegând prin acestea potențialul senzorial, emoțional, intelectual și spiritual) și tainic (secret). Toate acestea își dezvăluie sensul odată cu drumul parcurs, cu itineranța luminoasă sau adumbrită de încercările călătoriei, de înțelegerea sau neînțelegerea unor situații experiate în spațiul-timp al parcursului vieții.

⁶³ Limbajul se naște dintr-o experiență vitală unică pentru fiecare dintre noi; un lucru e vorbirea limbii române, altul e vorbirea limbii italiene, maghiare, germane, chineze, japoneze, ruse.

⁶⁴ FROMM Erich, *Sufletul omului*, op. cit., p. 60.

⁶⁵ FROMM Erich, *Fuga de libertate*, op. cit., p. 10.

Libertatea persoanei ca unicitate, individualitate, taină (secret)

Conștientizarea stadiului de libertate atins înseamnă un pas înainte pe drumul câștigării libertății depline. Pedagogia intervalului poate însemna, cum spuneam mai sus, strategia unui detașări, a unei distanțe voite sau impuse. Pentru Erich Fromm conceptele de *unicitate* și *individualitate* definesc nu doar condiția ideală a structurii caracteriale umane, ci pun în lumină înțelegerea semnificației „libertății umane adevărate”⁶⁶, *depline*. Omul de azi, spune același Erich Fromm, despovărat de constrângerile unei societăți preindividualiste, colectivizante, care îi oferea siguranță și limită deopotrivă, nu a câștigat sensul libertății, acela de dezvoltare a sinelui său individual; deși i-a adus independență și raționalitate, libertatea l-a izolat și mai mult, făcându-l în consecință anxios și neputincios, fiind pus în situația de a fugi de povara libertății, acceptând noi dependențe și supuneri, sau de a înainta până la realizarea deplină a libertății adevărate⁶⁷. Dar au oare oamenii nevoie de libertate, în măsura în care a trăi înseamnă exercitarea condiției *sine qua non* a libertății, a faptului de a decide sau nu ceea ce vom deveni în această lume? Decizia pentru libertate sau fuga de libertate, spune Ortega y Gasset, se află mereu într-o situație limită, deoarece chiar și atunci când suntem disperați și ne lăsăm în voia sorții, având sentimentul amânării deciziei, luăm hotărârea de a nu hotărî. Prin urmare, este un mod greșit a spune că în viață hotărâsc circumstanțele, ele fiind dilemele mereu noi în fața cărora caracterul nostru, expresie a individualității sau a societății, va trebui să decidă.⁶⁸ Gabriel Liiceanu spune că majoritatea oamenilor nu au nevoie de libertate, ci mai mult ca orice, au nevoie de protecție, iar pentru a avea de la cine să învețe libertatea, au nevoie de cei ce luptă pentru libertate; pentru a nu arăta ca în comuna primitivă, specia a avut nevoie de libertate pe care a exersat-o prin agenții – puțini - ai libertății⁶⁹.

Educarea ființei umane în vederea libertății înseamnă educarea în vederea triumfului splendorii existenței unicității și individualității sale în raport cu autoritatea protectoare, despotică, cu masele (majoritatea) care, azi, în numele unei ideologii (corectitudinea politică), reclamă dreptul de aservire a majorității la minoritate.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET Jose, *Revolta maselor*, op. cit., p. 83.

⁶⁹ LIICEANU Gabriel, *Au oare oamenii nevoie de libertate?* în *Continentele insomniei*, Humanitas, București, 2017, pp. 80-81.

Triumful individualității înseamnă triumful omului mânat de propria dorință în vederea atingerii unui scop propriu. Este triumful omului în mulțimea pe care o traversează, nu fără dificultăți, știind să-și facă loc printre vecini fără a-i ciocni și să se așeze în fața lor fără a-i supăra.⁷⁰ Libertatea și autoritatea nu pot fi gândite altfel decât din perspectiva unicității și individualității ființe umane, ca „un miracol irepetabil”⁷¹, sau „existență în mister și pentru revelație”⁷². Măsura splendorii ființei umane este măsura unicității și individualității ce include nu doar „existența în mister”, ci și posedarea unui mister propriu, a unui „secret” unic al fiecărei ființe umane, semn al diferenței, tensiunii devenirii proprii vieții în raport cu sine și cu ceilalți; al distanței și apropierii, enigmă indescifrabilă care rezistă oricărui efort de interpretare exhaustivă, rațională. Nu credem a fi greșit faptul de a pune la fundamentul persoanei umane conceptele de *unicitate*, *individualitate* și *secret*, expresii incontestabile ale libertății construite, darul participării la viața comunității⁷³.

Libertatea persoanei ca relație

A defini un termen (*definitio terminorum*) înseamnă a pune limită hotarelor semnificațiilor sale, a pune margini orizonturilor de semnificație ale termenului. Care sunt limitele naturii umane, câtă vreme Revelația, cultura și știința vorbesc despre unicitatea, irepetabilitatea, individualitatea, misterul persoanei, câtă vreme misterul omului este misterul lui Dumnezeu? Ethosul ființei umane este Dumnezeu, spunea Heraclit. Câtă vreme omul e mister, cunoștințele noastre despre el vor fi mereu fragmentare, incomplete. Problema educației umane în vederea cultivării libertății privește, prin urmare, nu doar educarea emoțiilor, sentimentelor, inteligenței emotive, modului de a gândi cu propria minte⁷⁴, ci toate acestea prin prisma misterului om, a naturii sale transcendente. De multe ori, în cursul vieții se naște întrebarea, încă nerezolvată, ce este omul? În *Tractatus logicus-philosophicus*, Wittgenstein vorbește

⁷⁰ CONSTANT Benjamin, *Libertatea anticilor și libertatea modernilor*, Baroque Books & Arts, București, 2018, p. 22.

⁷¹ Formularea îi aparține lui Friederich Nietzsche, în introducere la cartea lui Schopenhauer *Arta de a fi fericit*. În SCHOPENHAUER Arthur, *Arta de a fi fericit*, Cartex, București, 2018, p. 11.

⁷² BLAGA Lucian, *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011, p. 460.

⁷³ BUBER Martin, *Eu și Tu*, Humanitas, București, 1992.

⁷⁴ LIICEANU Gabriel, *Nebunia de a gândi cu mintea ta*, Humanitas, București, 2016.

de enigma vieții, implicit de enigma omului când spune: „Dezlegarea enigmei vieții în spațiu și timp stă în afară de spațiu și timp”.⁷⁵ Omul nu este însă doar o problemă nerezolvată, o enigmă, ci constituie în sensul cel mai riguros un mister, cum spuneam, reflexie a misterului lui Dumnezeu. De aceea, cheia pedagogiei umane se află în relația creaturii cu Creatorul. În calitate de creaturi ale lui Dumnezeu, suntem fii ai Acestuia, întrucât condiția de creatură nu poate fi decât cea a unui fiu născut dintr-un tată. În viață putem evita condiția de părinte biologic, putem fi lipsiți de frați, surori, prieteni dar nu putem evita condiția de a nu fi fii părinților noștri. Provenim dintr-o relație în care doi este înaintea lui unu. Educarea persoanei include ontologic ideea propriei libertăți, într-o relație de tip *Eu-Celălalt* în năzuința pentru libertate sau fuga de libertate. Astfel, „intervalul” este simultan locul nemijlocirii sau ceea ce îl face pe Adam să fie în mod nemijlocit ceea ce este și, totodată, acel ceva care îl va face să devină ceea ce este experiind binele și răul, adevărul și minciuna, frumosul și urâtul, sănătatea și boala, împlinirea și degradarea, bucuria și tristețea, aprecierea și deprecierea, virtutea și păcatul, împlinirea și falimentul, siguranța și angoasa, îngrijorarea și anxietatea. Intervalul este locul întâlnirii omului cu sinele propriu, cu Dumnezeu (experiența mistică), este spațiu-timp al existenței umane ce integrează stadiul ontologic al esteticului, eticului și misticului în trăirea fenomenologică a acestora; este registru al temporalității și a unei restaurări înnoitoare în Hristos; „loc” ce presupune relația, dialogul, o raportare a unui *Cineva* către un *Celălalt*, a unui *Eu* către un *Tu*, a unei persoane către o altă persoană, sau a creaturii către Creatorul său. Imaginea Creării lui Adam sugerează ideea unei continue actualizări, înnoiri a creaturii, un act care se justifică prin forța mișcării sugerată de întinderea viguroasă, fără răgaz, a brațului Creatorului către creatura Sa. Ce poate însemna această continuă înnoire a creaturii dacă nu o continuă dorință de îngrijire, modelare a ființei umane, în condiția libertății autoimpuse de același Creator și exprimată atât de sugestiv prin degetul mâinii lui Adam, a cărui falangă este simultan întinsă și retrasă în fața Creatorului său.

⁷⁵ WITTGENSTEIN Ludvig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Mircea Flonta și Mircea Dumitru, Humanitas, București, 2001, p. 158.

Libertatea ca autoritate

Raportul libertate - autoritate este un raport antinomic ce scoate la lumină chipurile unor permanente tensiuni situate într-o dialectică a toleranței și intoleranței, omeniei și fanatismului, individualității creative și automatismului majoritar, conștiinței și violenței, bunăvoinței și invidiei. Stefan Zweig vorbește de tensiuni umane ce pot fi stăvilit doar prin puterea legii, a instituțiilor, a disciplinei morale; libertatea implică autoritate. Niciun popor, nicio epocă, nici o pedagogie, nicio religie, nici un om rațional nu este scutit de această demarcare mereu necesară, mereu actuală: libertate-autoritate. Fără autoritate libertatea ar fi un haos, precum fără libertate autoritatea ar deveni tiranie⁷⁶. Instituțiile, legile, cumpătarea și disciplina morală sunt o parte a libertății, nu dușmanul ei, iar eliminarea acestora conduce la anularea libertății, a identității. Din perspectiva autorității familiei, a școlii, a religiei, prin educație intrăm în posesia unei identități precis conturate, a unui unghi specific și irepetabil asupra vieții, a unei viziuni interconfesionale, interetnice, interculturale, a unei bunăvoințe totale sau parțiale pentru înțelegerea rolului instituțiilor, legilor, a cumpătării și disciplinei morale, a prezenței *celuilalt*, a existenței unei diversități culturale locale, naționale sau transnaționale. De aceea trebuie să acceptăm ideea că dobândirea unei identități culturale și religioase, acționează asupra calității de om nu într-un sens restrictiv, ci în sensul accesului la universal al unei identități bine definite. În termenii lui Constantin Noica, suntem o închidere care se deschide.

Educarea în vederea cultivării libertății **unicității, individualității și secretului** persoanei impune cu necesitate autoevaluarea statutului factorului educațional, simbol al autorității. La începutul acestui studiu susținem ideea armonizării principiului cu realitatea concretă. Educatorul va conștientiza miza profundă a misiunii sale: aceea de custode sacru al unicității, al individualității și al secretului ființei umane. În niciun caz educatorul nu poate fi profetul autoproclamat al tainei celui educat; conștient de inviolabilitatea libertății persoanei, educatorul va face *cale împreună* cu învățăcelul în vederea descoperirii de sine și a sensului propriei libertăți. Fiecare educator/pedagog va tempera în propria persoană orice pornire invazivă, proclamată chiar și în numele propriei autorități. Având conștiința misiunii, educatorul, spune

⁷⁶ „ (...) tensiuni care exprimă în fond hotărârea profund lăuntrică și strict personală specifică fiecărui ins în parte: omenia sau political, Ethosul sau Logosul, personalitatea sau colectivitatea”. În ZWEIG Stefan, *Un strigăt împotriva morții, (Castellio contra Calvin)*, Orion, București, 1992, p. 13.

Massimo Recalcati, va recepta intuitiv în persoana pe care o educă, simultaneitatea unei frumuseți strălucitoare, admirative și totodată amenințătoare; va trăi o experiență sub semnul antinomiei existențiale, admirativ și contrariat în egală măsură de frumusețea tainică, înmugurită a vieții persoanei educate, dar va fi cuprins și de o oarecare îngrijorare la apariția ideii pericolului ștergerii diferenței simbolice dintre generații⁷⁷. O astfel de atitudine nu poate porni decât dintr-o autentică raportare la inefabilul și inexorabilul acestui dat: *libertatea cultivării secretului ființei umane*. Exprimându-se cu privire la mesajul Parabolei *Fiului Risipitor*, Massimo Recalcati spune că: „ (...) darul cel mai mare pe care un părinte îl poate oferi fiilor săi este darul libertății fiului”⁷⁸. Înțelegerea acestui lucru naște în mod profund o dragoste paternă, promptă a se livra dezinteresat, discretă, iertătoare, condiție *sine qua non* a oricărei pedagogii a libertății. Aceste caracteristici confirmă dragostei statutul de Lege, iar educatorului, cel de simbol al Legii, cel care va acționa discret, detașat, păstrând - în mod dureros, dar necesar - distanța, lipsit fiind de pornirea intruzivă, invazivă, caracteristică statutului său patern, în vederea creării spațiului libertății, spațiul unicității, individualității și secretului persoanei. Darul cultivării unicității, individualității și secretului se exercită în spațiul-timp al libertății relației educator-educat, educat-educator. Orice educație își are principiul în acest dar, el fiind darul de preț pe care un *educator* îl poate oferi celui *educat*. Această teză contrazice sofismul libertății native a persoanei umane. Darul libertății este un dar în măsura în care fiecare persoană îl descoperă, îl conștientizează, iar acest lucru nu se întâmplă preponderent de unul singur, ci prin relația persoanei cu celălalt. Acesta poate fi unul dintre înțelesurile expresiei degetului lui Dumnezeu îndreptat fără rezervă către Adam: nevoia de relație în libertate. Expresia degetului lui Adam sugerează parcă mai mult dorința de libertate decât cea de relație, poate, astfel spus, o relație intermitentă, indecisă, arbitrară, liberă.

Astăzi, educația propune un alt model de pedagogie a libertății. Instituția familiei (sau orice tipuri de instituții) exaltă, ca principiu prioritar educativ, dialogul, empatia, devenită hegemonică în cadrul oricărui raționament psihopedagogic. Este vorba aici de o schimbare epocală de paradigmă survenită pe fondul apusului *vocii*

⁷⁷ RECALCATI Massimo, *Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato*, Feltrinelli, Milano, 2017, pp. 16-17.

⁷⁸ Idem, p. 19.

grave, a *privirii severe a tatălui – protector*.⁷⁹ Această paradigmă este una a dialogului, a înțelegerii reciproce, empatiei, în virtutea căreia “Tații nu mai reprezintă simbolul Legii, ci, la fel ca și mamele, se ocupă și de corp, de timpul liber și de afectele propriilor lor copii”⁸⁰. Este un model pedagogic ce se înscrie perfect în ideologia *corectitudinii politice* a lumii de azi. Paradigma vocii *grave* și cea a vocii empatice, prietenești, complice, nu corespund însă unui model educațional corect. Vocea gravă și severă a tatălui protector a apus, iar cea a tatălui *cool*, prieten al propriilor copii, este neproductivă pe termen lung. Cazul primei paradigme absolutiza un model legalist, principial, autoreferențial, care excludea aproape orice nouă survenire identitară a fiului în raport cu modelul legii invariabile, tradiționaliste. Acest lucru cere o reconsiderare din temelii a modelului educațional tată-fiu și a modelării pedagogice ce va ține cont de *enigma* fiului. Conștiința enigmei fiului va naște simultan obligativitatea conștientizării nevoii unui interval al libertății reciproce dintre tată și fiu și, implicit, implementarea unui model educațional ce va revela sensul legii nu ca lege a pedepsei, ci a dragostei, principiu de la care nu se poate face niciun rabat. Figura tatălui-educator iartă în numele unei legi a cărui fundament nu este scris în niciun cod, ci doar în însuși actul iertării, nobilă expresie a libertății Legii⁸¹. În numele acestei legi educatorul poate oferi celui educat darul libertății sale. Tatăl/educatorul nu va căuta să obțină prin dialog sau empatie consimțământul unei înțelegeri reciproce (compromis) în relație cu fiul, ci va respecta cu demnitate și în spiritul libertății enigma indicibilă a propriului său fiu.

Concluzie

În cadrul acestui studiu, *spațiul-interval* dintre Creator și Adam este *spațiul simbolic al libertății umane*. Aceasta este teza argumentată în lumina pedagogiei libertății divine. Am încercat să pătrund prin imaginație în taina Creației, să coroborez reflecția privind imaginea *Crearea lui Adam* a lui Michelangelo cu textul biblic din Cartea Facerii, acesta din urmă fiind însoțit de lupa hermeneutică a teologului Vito

⁷⁹ RECALCATI Massimo, *Il segreto del figlio*. op. cit. pp. 15-16.

⁸⁰ Ibidem, p. 15.

⁸¹ Idem, p. 16.

Mancuso. Consider că viziunea cosmologică a acestuia rezonează atât cu lucrarea logosului–ordonator, a logosului–proiect: „Și a zis Dumnezeu” (Fac.1,3), cât și cu cea a „principiului–haos”, acesta din urmă fiind considerat o realitate originară nedefinită, neorganizată, fundamentată biblic prin cuvintele: „adânc” (abis), „gol”, „întuneric”, „deșert” „ape primordiale” (Facere 1,2). Analiza raportului logos – haos m-a ajutat să înțeleg faptul că la originea Creației există o logică antinomică voită de Creator, ca o condiție a posibilității libertății. Din această logică cosmică am dedus, în consecință, existența unei logici antinomice cu privire la adevărul despre viață și om, înțelegând că modul de a gândi sensul vieții noastre, educația noastră trebuie să fie ancorat în realitate, înțelegând prin aceasta raportul antinomic cu frumusețea, dar și cu asprimea vieții și a lumii. Lumea aceasta nu este cea mai frumoasă dintre toate lumile posibile. Adevărul vieții este antinomic și nu poate fi altfel - lucru verificat inclusiv în planul marilor teorii științifice ale mecanicii cuantice și ale relativității. În planul gândirii umane, acest lucru se traduce prin libertate versus necesitate, dezordine versus ordine, frumos versus urât, bine versus rău. Toate acestea nu pot fi înțelese decât într-o dinamică relațională antinomică, în care pasiunea, expresie a libertății Iubirii creatoare originare, poate fi simultan și bucurie, și suferință. O atare logică ne poate ajuta să nu cădem pradă falselor iluzii ale vieții. Pe baza acestei concluzii am propus câteva posibile metamorfoze (semnificante) ale pedagogiei „intervalului”, urmând o desfășurare tematică conformă aceluiași principiu al antinomiei lucrurilor. Am vorbit astfel despre libertate (interval) ca antinomie, ca logos-proiect, forță a aspirației pentru lucrurile prezente și viitoare, asumare lucidă a înfrângerii în luptă cu viața, proces continuu, unicitate, taină, relație, autoritate. Pedagogia intervalului, modelul pedagogiei divine, înseamnă a educa în vederea libertății, expresie a Iubirii Creatorului pentru Creația Sa.

ETICA TRANSCENDENTALĂ ȘI „CRITICA RAȚIUNII PRACTICE” - STUDIU CRITIC

Caius Ștefan STEPANESCU*

ABSTRACT. *Transcendental Ethics and the “Critique of Practical Reason” – Critique and Evaluation.* One of the most prominent ethical system is Kant’s deontological ethics, exposed in his “Critique of practical reason”. The basis off all this ethical system relies on the categorical imperative, that is, obedience of the will by the will of obedience in itself. We consider such an ethics first of all as deceitful, because it lacks an objective basis. Kant’s only basis is his "moral faith", which lacks objectivity. On the other hand, we propose a realistic ethics based on the objective criteria of right reason. Kant’s ethics, based on the blind fulfillment of the act itself is also contrary to human nature, the latter being actually moved by a different purpose in all it’s actions. Therefore, lacking an objective basis and a purpose Kant’s ethics lacks any true obligation, therefore making the subjective intention of law obedience the only criteria in order to consider human actions as morally good. On the other hand, we consider the real human being, naturally moved by purposes in it’s actions, and who’s moral goodness depends on the object, intention and circumstances of any human action. The postulation of practical reason also presents many problems, first of all cause they are not the result of rational speculation, but an act of blind faith in one’s own will. Human liberty according to Kant presents no particular interest, cause it’s all about the noumenal human and not the real human revealed to us by our conscience. Kant’s proof of the existence of God and of the immortal nature of human soul are just a pure and absolute adherence of our faith to what our will wishes to be, therefore none is a true proof, just blind faith. We, on the other hand,

* *Doctorand în domeniul Inovație în Științele Sociale la Universitatea Pontificală din Salamanca, caius.c5rg.sem@gmail.com.*



speak about the true liberty, of the real human being, as we actually experience it. Also, we consider God and the immortal nature of human soul as truths of natural reason, proven so after applying the principle of causality to the empirical evidence.

Keywords: Kant, practical reason, ethics, categorical imperative, deontology

I. Problema generală

Prin conceptul de *rațiune practică* se înțelege *capacitatea rațiunii de a determina voința și acțiunea umană*. Obiectul acestei „critici” este rațiunea practică în general și cu predilecție rațiunea practică sub condiționare empirică, aceasta din urmă fiind cea care pretinde a condiționa prin sine însăși voința și acțiunea umană.

Critica aceasta este întocmai opusul „Criticii rațiunii pure” din următoarele motive:

1. În „*Critica rațiunii pure*” se analizează *pretenția rațiunii pure (teoretice) de a atinge prin sine însăși obiectul cunoașterii*, fără nici un fel de intervenție a experienței. În *Critica rațiunii practice*”, în schimb, se analizează *pretenția rațiunii practice-empirice (legată de experiență) de a-și depăși propriile limite legitime* aspirând la a determina prin sine însăși voința.

2. În „*Critica rațiunii pure*” Kant critică *pretențiile rațiunii teoretice de a transcende experiența*, considerând acest fapt ca fiind un *exces* al rațiunii teoretice. În „*Critica rațiunii practice*”, în schimb, Kant critică *pretențiile rațiunii practice de a rămâne mereu legată de experiență* (convertindu-se în rațiune practică-empirică), considerând acest fapt ca fiind un *defect* al rațiunii practice.

De aceea Kant intitulează acest tratat „*Critica rațiunii practice*” și nu „*Critica rațiunii pure-practice*”, în aceasta din urma neintrând și rațiunea practică-empirică. Dacă în „*Critica rațiunii pure*” Kant a limitat *rațiunea teoretică* la sfera exclusivă a *experienței*, acum, în „*Critica rațiunii practice*”, deschide *rațiunea practică* spre sfera *noumenelor*.

Rațiunea umană are o tendință naturală de a depăși frontierele impuse de către regulile cunoașterii în mediul experienței posibile. *Aceasta este pusă în mișcare de finalitatea practică a obiectelor de interes: libertatea voinței, nemurirea sufletului*

și existența lui Dumnezeu. Față de aceste trei obiecte, interesul teoretic este minim, dar trebuie să-și aibă locul în propria rațiune a omului, însă nu în folosirea ei teoretică sau speculativă, ci practică, în care își găsește fundamentul acțiunea morală umană.

Rațiunea posedă deci și o finalitate practică, rațiunea ca uz practic trebuie să răspundă la următoarea întrebare: „Ce trebuie făcut dacă voința umană este liberă, dacă există Dumnezeu și dacă există o viață viitoare?”¹

Completând cu această întrebare „Critica rațiunii pure”, Kant pretinde să fi cuprins întreaga problemă filosofică: *limitele cunoașterii* („Critica rațiunii pure”), *existența unei legi morale de necondiționat în acțiunea umană* („Critica rațiunii practice”) și *finalitatea ființei umane* („Critica facultății de judecare”). Sunt cele trei întrebări la care se rezumă în concepția lui Kant întreaga filosofie:

1. Ce pot să știu?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce pot să sper dacă fac ceea ce trebuie să fac?

În spiritul pietist în care a fost crescut și educat, cele trei întrebări sunt inspirate din cele trei virtuți teologale: *credința, dragostea și speranța*. Ca o consecință a acestei religiozități, fără de care credem că ar fi incomprehensibilă gândirea kantiană, el dă câte un răspuns de tip religios pentru fiecare dintre ele, care pretinde a fi sinteza întregii sistematizări pe care o desfășoară:

1. Putem să știm ceea ce ne furnizează știința și credința.
2. Trebuie să respectăm persoana ca atare: acest fapt implică practicarea carității față de aceasta;
3. Putem să sperăm tot ceea ce ne oferă progresul, adică libertatea, și de asemenea ceea ce ne promite speranța creștină.

Cele trei întrebări se rezumă de fapt în una singură: „Ce este omul?”

Răspunsul primei întrebări, de ordin teoretic, este tratat în „Critica rațiunii pure” și cum nu constituie obiectul lucrării noastre, nu-l vom trata, dar vom reveni

¹ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii pure*, p. 454, în https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/C.Razon_pura-Immanuel_Kant.pdf

asupra unor chestiuni datorită implicației pe care acestea o au în înțelegerea temei noastre, „Critica rațiunii practice”, deoarece nici un sector al unui sistem filosofic nu poate fi înțeles și judecat corect într-un stadiu de izolare față de întregul sistem din care face parte.

Răspunsul celei de-a doua întrebări, de ordin practic, este tratat în „Critica rațiunii practice” și constituie obiectul propriu al lucrării noastre.

Răspunsul celei de-a treia întrebări, de ordin atât teoretic, cât și practic, este tratat în „Critica facultății de judecare”. Importanța răspunsului acestei ultime chestiuni este anunțată în finalitatea practică a kantianismului, deoarece speranța tinde către fericire, iar aceasta din urma aparține ordinului practic. Speranța kantiană începe și culminează cu această concluzie: *ceva există, fiindcă ceva trebuie făcut*. Acest „ceva” este binele, a cărui determinare se găsește în legea morală. Aceasta din urmă stabilește *a priori* uzul libertății pentru o ființă rațională. Trebuie făcut ceea ce ne face demni - ca ființe umane - de fericire.

În „Critica rațiunii practice”, *rațiunea* este luată în sensul ei de *uz practic*, dar de asemenea avem de a face cu o *rațiune pură*, cea care pornind de la ea însăși trebuie să determine o obligație morală cu o gândire independentă față de experiență.

„Critica rațiunii practice” pretinde a fi o *fundamentare a eticii și o nouă încercare de a fundamenta metafizica*, dar de data aceasta *din prisma orientării morale*, nu printr-o formă de cunoaștere teoretică, ci printr-o *nouă știință* bazată în *credința practică*, aceasta din urmă fiind responsabilă de speranța și de fericirea omului. Acest aspect îl analizează Kant în alte două tratate ale sale: *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) și *Metafizica moravurilor* (1797).

Din perspectiva obiectelor tratate, „Critica rațiunii practice” se împarte în două:

1. *Analitica rațiunii practice*, al cărei scop este de a arăta și a fundamenta moralitatea ca *fapt*.

2. *Dialectica rațiunii practice*, al cărei scop este de a demonstra existența ideilor transcendente, acestea constituind obiectul metafizicii în „Critica rațiunii pure”, dar luate de data aceasta ca postulate ale rațiunii practice.

II. Moralitatea ca fapt

În „Critica rațiunii pure”, Kant a exclus din studiul teoretic ideile de *Dumnezeu*, *suflet* și *lume*, dar rațiunea în uzul ei practic și în urma avertismentului necesității acțiunii morale umane, va ajunge să descopere în același timp posibilitatea și realitatea acestor trei idei.

Kant pretinde că prin analizarea acțiunii umane să acceadă la o nouă fundamentare (practică de data aceasta) a metafizicii, într-un mod paralel celui anterior din „Critica rațiunii pure”, cu ajutorul căruia a ajuns să „demonstreze” imposibilitatea metafizicii ca știință în urma analizării procesului cognitiv uman.

Rațiunea practică este determinată *a priori* de către propriile ei principii constitutive ale acțiunii, deci Kant continuă consecvent metodei transcendente. Avem de a face deci cu o *rațiune pură practică*, aceasta fiind principiul de determinare al voinței. În aceeași măsură în care în „Critica rațiunii pure” cunoașterea speculativă conta ca un punct de plecare incontestabil, constituit prin ceea ce ne este dat într-o formă sensibilă intuiției, ca să fie acum posibilă cunoașterea practică, trebuie de asemenea să aibă un astfel de punct de plecare evident și incontestabil. Acest punct, sau fapt de necontestat, este *conștiința morală*.

Existența *conștiinței morale* în ființa umană nu poate fie explicată prin datele simțurilor și nici prin uzul teoretic al rațiunii, dar este *ceva* real, un fapt (*factum*), deoarece conține în sine *legea morală*, iar aceasta din urmă este fără nici o îndoială *ghidul acțiunii umane*. Existența conștiinței morale, în concepția lui Kant „ni se impune nouă *prin sine însăși*, ca o *propoziție sintetică-a priori*, care nu se află fundamentată în nici un fel de intuiție, nici pură și nici empirică”². *Deci, legea morală prezentă în conștiința umană (conștiința morală) ni se prezintă ca un fapt al propriei rațiuni*, și în ciuda faptului că nu este ceva de ordin empiric, este totuși cât se poate de reală, deoarece în caz contrar nu ar putea coordona acțiunea umană.

Subiectul care acționează sub coordonarea legii morale, nu este un subiect asemeni celui din „Critica rațiunii pure” (empiric, determinat de către legile psihico-fizice ale naturii). Este un subiect *autodeterminat* prin propria lege a rațiunii sale, adică un *subiect liber*. Astfel se deschide posibilitatea și realitatea unui univers inteligibil

² KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 28, în http://www.manueloslosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

dincolo de lumea *fenomenală* inclusă în exercitarea științei. Se deschide în concret posibilitatea unui nou tip de cauzalitate, peste orice fel de influență a sensibilității. *Avem de a face cu o cauzalitate bazată în libertate.*³

Rațiunea practică nu este deci aceeași cu *rațiunea empirică a științelor*, aceasta din urmă aflându-se condiționată *fenomenelor*. Dacă acțiunea umană este ceva real, atunci *rațiunea practică* trebuie să acționeze în lumea *lucrurilor în sine* (a *noumenelor*). Atunci, rațiunea pentru a se gândi pe sine însăși ca fiind *practică*, se vede obligată a se eleva în lumea inteligibilă, înțelegându-se pe sine însăși ca fiind liberă, adică acționând dincolo de limitele impuse de către determinismul sensibilității. Deci *cunoașterea speculativă* se ocupă de *lumea empirică (fenomenală)*, dar pe lângă aceasta mai avem și *cunoașterea practică*, aceasta din urmă ocupându-se cu *lumea inteligibilă (noumenală)* în care se găsește *eu-ul* determinat de către legile moralității a cărui *a priori* este *conștiința obligației*.

Revine în oarecare măsură *problema universalului și a necesarului* din „Critica rațiunii pure”, deoarece experiența ne proporționează doar *cazuri particulare* în timp ce *legile morale* trebuie să fie *valabile într-un mod universal și obligatoriu pentru toți oamenii*. Trebuie să conțină deci o obligativitate intențională (*a priori*). De aici rezultă afirmarea existenței unei *autolegilații a rațiunii pure-practice*. Această autolegilație este *autonomă* deoarece dacă acționează, nu se poate fundamenta într-o cunoaștere teoretică, aceasta din urmă neatingând nici o dată lumea reală. Ori este o exigență a rațiunii pure-practice ca aceasta să acționeze într-o lume cu adevărat reală. Kant pretinde ca astfel să depășească barierele pe care rațiunea le găsește în uzul ei teoretic și astfel să deschidă porțile *noumenului*.⁴

III. Imperativul categoric

Pornind astfel de la moralitate ca *fapt*, Kant trece la stabilirea unei justificări critice transcendente a valorii obiective, universale și necesare a acesteia: aceasta trebuie să procedeze într-o formă *a priori*, pe care Kant o denumeste *legea pură* sau *imperativul categoric* și să se bazeze pe *autonomia voinței*.⁵

³ FERNÁNDEZ, José Luis, SOTO, María Jesús. *Historia de la filosofía moderna*, ed. a 2-a., EUNSA, Pamplona 2006, p. 289-290.

⁴ *Ibidem*, p. 290.

⁵ *Ibidem*.

Să începem mai întâi cu *imperativul categoric*. În primul rând, trebuie să facem anumite specificări: ne aflăm în cadrul a ceea ce Kant denuște *principii practice*, care sunt *reguli sau determinări generale ale voinței de care depind regulile particulare*. Kant împarte principiile practice în două grupuri: *maximele și imperativele*.

1. ***Maximele*** sunt principii practice care *se aplică doar subiecților individuali care și le autoimpun*. Nu se impun tuturor oamenilor în general, prin urmare sunt subiective.
2. ***Imperativele***, în schimb, sunt *principii practice obiective și valide pentru toți*. Sunt porunci sau obligații, adică *reguli care exprimă necesitatea obiectivă a acțiunii*. Acestea la rândul lor pot fi de două clase: *ipotetice și categorice*.
 - 2.1. ***Imperativele ipotetice*** sunt acele imperative care determină voința doar în cazul în care aceasta vrea să atingă anumite obiective determinate. Sunt valide doar sub condiția dorinței obiectivului propus și tocmai de aceea sunt *ipotetice*, fiindcă au o valabilitate exclusiv în ipoteza/cazul în care se dorește acea finalitate. Dar această valabilitate este *obiectivă*, deoarece acționează asupra tuturor oamenilor care-și propun un anumit scop. Imperativele ipotetice pot fi de două feluri: *reguli ale abilității sau sfaturi ale prudenței*.
 - 2.1.1. ***Regulile abilității*** sunt configurarea imperativelor ipotetice atunci când acestea au ca scop un *obiectiv concret*.
 - 2.1.2. ***Sfaturile prudenței*** sunt configurarea imperativelor ipotetice atunci când au un *scop general*, ca de exemplu căutarea fericirii.
 - 2.2. ***Imperativele categorice*** sunt acele imperative care *determină voința ca simplă voință*, și nu în vederea atingerii unor scopuri dorite. Formula imperativului categoric este aceea de „*trebuie să faci fiindcă trebuie să faci*” sau „*trebuie și atâta tot*” pe lângă cea a imperativului ipotetic care era „*dacă vrei să ... trebuie să faci*”. Imperativele categorice sunt unicele *legi practice* cu o valabilitate necondiționată pentru ființa rațională, deci doar acestea sunt *legi morale*. Rezultatul îndeplinirii lor de către voința umană este *acțiunea prin obligație*, adică *moralitatea*, pe când rezultatul îndeplinirii imperativelor ipotetice este doar *acțiunea în conformitate cu obligația*, deci *legalitatea*.

Legile morale sunt, după cum am văzut, *universale și necesare*. Dar să nu înțelegem universalitatea și necesitatea acestora în același sens cu cea a legilor naturale. Acestea din urmă se îndeplinesc în mod necesar, în schimb pentru cele dintâi se poate să nu ajungă la îndeplinire, fiindcă voința umană nu este supusă doar rațiunii, ci și înclinațiilor sensibile, deci poate fi nesupusă imperativelor categorice. De aceea legile morale capătă numele de „imperative” sau de „obligații”. Necesitatea legilor fizice consistă în imposibilitatea nerealizării ei, în schimb necesitatea legii morale consistă în validitatea acesteia pentru toate ființele umane fără excepție. Odată stabilită legea morală ca fiind un imperativ, vine rândul să-i stabilim trăsăturile esențiale, să vedem care poate fi formularea care să o exprime într-o maniera cât mai adecvată, și care este fundamentul acestei legi.

a. *Esența imperativului categoric*

Imperativul categoric nu constă în „*a porunci anumite lucruri determinate*”, deoarece în cazul acesta ar depinde de conținut. Legile care depind de conținut se numesc în sistemul kantian *legi materiale*. Kant este de părere ca *daca am supune legea morală conținutului acesteia* am cădea în *empirism* și în *utilitarism* unde *voința este determinată de către conținut*.

Lipsindu-ne deci de materia legii, rămânem doar cu forma. *Esența imperativului categoric este deci valabilitatea în funcție de forma sa de lege. Legea morală este aceea care cere să fie respectată în virtutea faptului că este lege și posedă o valabilitate universală și fără excepții. Moralitatea unei acțiuni nu depinde deci de obiectul dorit, ci de subiect*. Kant consideră această voință ca *voință pură*, independentă față de orice fel de condiții empirice. Astfel, Kant afirmă din nou formalismul și *a priori*-smul metodei sale transcendente, de data aceasta în terenul moralei.

Pe scurt, esența imperativului categoric *nu este de a ne spune ceea ce trebuie să dorim, ci cum trebuie să dorim*.

b. *Formulări ale imperativului categoric*

Oferim aici două exemple ale imperativului categoric, formulate de Kant:

1. „Acționează în așa fel încât maxima valorii tale să poată fi mereu și în același timp principiu de legislație universală.”⁶
2. „Acționează în așa fel încât niciodată să nu iei umanitatea, nici în tine și nici în alții, ca mijloc, ci întotdeauna ca scop în sine.”⁷

Va păstra în „Critica rațiunii practice” doar prima formulare. Cea de-a doua, deși bazată pe demnitatea omului, pe care Kant o respectă, nu ajunge însă la limitele absolute ale formalismului pretins de Kant.

IV. Autonomia morală

Conceptul de *autonomie* este foarte important pentru Kant, deoarece îl utilizează pentru a face distincția între *lumea sensibilă*, a cunoașterii speculative, și *lumea inteligibilă*, a moralității. În *lumea sensibilă*, ființele umane prin natura lor sensibilă sunt supuse legilor condiționate într-o formă empirică, deci existând o *heteronomie* din punctul de vedere al rațiunii. În *lumea inteligibilă* în schimb, „natura suprasensibilă a ființelor umane este însăși existența lor după legi care sunt independente fața de orice condiție empirică, aparținând deci *autonomiei* rațiunii pure.”⁸ Legea morală care este independentă față de orice fel de condiționare empirică este întocmai imperativul categoric.⁹

Trebuie spus că în cadrul acestei formalități și autonomii pe care Kant o dă acțiunii umane și care este în același timp condiția „*sine qua non*” a unei afirmații de o valabilitate universală asupra moralității, intră existența *Binelui suprem* pe care voința este chemată a-l realiza în acțiunile sale. Tocmai sub această considerație apare posibilitatea *realității ideilor transcendente*, dar de data aceasta sub formă de *postulate*.¹⁰

⁶ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 28, în http://www.manuelosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

⁷ KANT, Immanuel. *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 42, în https://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf

⁸ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 39 în http://www.manuelosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

⁹ FERNÁNDEZ, José Luis, SOTO, María Jesús. *Historia de la filosofía moderna*, ed. a 2-a., EUNSA, Pamplona 2006, p. 290.

¹⁰ *Ibidem*, p. 291.

V. Postulatele rațiunii practice¹¹

În cea de-a doua carte a tratatului intitulat „Critica rațiunii practice”, Kant se ocupă de „Dialectica rațiunii practice”. El trebuie acum să demonstreze următoarele:

1. *Existența Binelui pe care voința este obligată să-l realizeze;*
2. *Existența unei conexiuni interne între virtute și fericire prin Binele suprem și nemurirea sufletului;*
3. *Existența libertății umane mai presus de determinismul natural;*

Să începem cu *libertatea*, fiindcă este condiția indispensabilă a celorlalte două. Se afirmă în primul rând *evidența faptului moralității*, o realitate care ni se impune ca atare. Ori *dacă omul trebuie să se supună* acestui fapt, înseamnă că *o poate și face*, deci *trebuie să fie liber*. Dacă persoana umană nu ar fi liberă, adică situată dincolo de cauzalitatea legilor empirice care leagă unele fenomene cu altele, nu ar putea fi determinată de către o maximă inteligibilă ca de pildă *imperativul categoric*, și nici nu ar putea să acționeze deci printr-o normă pur formală. Libertatea, în concepția kantiană, nu este în felul acesta demonstrabilă pe cale teoretică, dar este *postulată* pe cale *practică* pornind de la exigențele acțiunii morale.

Să trecem acum la *nemurirea sufletului*. Aceasta este afirmată prin două argumente principale:

1. *Perfecțiunea ordinii morale reclamă un premiu sau o pedeapsă*. Din câte observăm deseori în jurul nostru, *aceasta nu are loc în această viață*. Deci este necesară *existența unei alte vieți*, iar aceasta este posibilă doar prin *nemurirea sufletului uman*.
2. *Trebuie să existe Binele suprem*, pe care persoana umană este chemată să-l aplice. *Dar realizarea acestui Bine nu poate să aibă sfârșit*, de unde rezultă că *sufletul uman trebuie să aibă o existență eternă*.

Să trecem acum la *Dumnezeu*. Aceasta se revendică sub forma unui *postulat*: *existența unei ființe inteligente ordonatoare, judecătore, care să lege într-un mod definitiv virtutea cu fericirea*, pentru a justifica astfel *speranța umană*. Exigențele ordinii morale *nu se pot împlini deci fără această Ființă Supremă care să lege viața morală cu fericirea omului*.

¹¹ *Ibidem*, p. 291-292.

În felul acesta, pretinde Kant, ar rămâne postulate *existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și existența liberului arbitru*. Dar totodată nu ni s-a îmbogățit cunoașterea despre lume, suflet sau despre Dumnezeu în legătură cu *ceea ce sunt în esența lor*, ci au rămas doar *presupuse în sens teoretic în măsura în care sunt implicate în acțiune*.

Obiectul *rațiunii practice* nu este deci *obiectul cunoașterii*, ci *obiectul impus*, care trebuie să se poată realiza. Postulatele nu sunt înțelese deci ca fiind de ordin *teoretic*, ci ca propoziții în înțelesul *absolut practic*. Acestea nici nu ne îmbogățesc cunoașterea speculativă, ci doar ne „dau” o *realitate obiectivă ideilor rațiunii speculative* prin intermediul relației acesteia cu *practica*.

Înainte de a începe reflexiunea critică în amploarea ei asupra sistemului kantian expus aici, dorim să avertizăm cu anticipație marea lui problemă: aceea că în acest sistem acțiunea umană rămâne *fără niciun fundament rațional*, bazându-se exclusiv într-o *credință practică*, aceasta la rândul ei derivând din *agnosticismul teoretic* expus în „Critica rațiunii pure”.

VI. Critica eticii kantiene în totalitatea ei

Nu ni se pare deloc acceptabilă viziunea pe care o dă Kant cu sistemul eticii transcendente, sau deontologice asupra omului și a catalogării acțiunilor sale din punct de vedere moral. Considerăm etica transcendentală ca fiind:

1. Înșelătoare

Deoarece face din om un „Dumnezeu” din momentul în care îl consideră ca fiind *autorul și scopul final al legii morale*, iar *voința liberă* a acestuia ca *unică autoritate și regulă*, bazată fiind în ultimă instanță în *credința practică*.

Avem nevoie de un *criteriu obiectiv* care să măsoare rectitudinea acțiunilor morale ca fiind bune sau rele. Există o *regulă morală proximală și omogenă (rațiunea umană)* și o *regulă morală primă și supremă (rațiunea divină, a actului ființării pur)*¹². Termenul de *regulă* se referă la o *unitate de măsură*. *Regula morală este criteriul care măsoară rectitudinea acțiunilor morale, catalogându-le drept bune sau rele*. Prin

¹² D'AQUINO, Toma. *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, c.

termenul de *regulă proximă* ne referim la regula care se află în subiectul actului și la *principiul său imediat, voința*, fără ca să se interpună nimic între acestea. Prin termenul de *regulă omogenă* ne referim la faptul că atât *regula cât și ceea ce cade sub regulă* sunt de aceeași natură: *atât rațiunea cât și voința sunt facultăți raționale*.¹³

Noi afirmăm deci *rațiunea dreaptă* ca fiind *regula morală*, înțelegând prin termenul de rațiune dreaptă, *rațiunea în calitate de criteriu obiectiv*. Deși ea este facultatea cognitivă a ființei umane, *nu se identifică întotdeauna cu judecata* pe care o formulează o persoană determinată față de un comportament, fie acesta general sau concret. Judecata omului este failibilă, în schimb regula obiectivă este infailibilă. Diferența între rațiunea dreaptă ca o unitate de măsură și judecata particulară a omului este asemenea celei între *metru* ca unitate de măsură obiectivă și *felul în care omul apreciază înălțimea unui zid* de exemplu, aceasta din urmă putând fi adevărată sau falsă, în timp ce cea dintâi, fiind criteriul, este mereu infailibilă. Definim *rațiunea dreaptă* deci, ca fiind *unitatea de măsură obiectivă a valorii umane a unui comportament*. Orice acțiune în *conformitate cu rațiunea dreaptă* este *virtuoasă*.¹⁴

Problema care ni se prezintă este aceea de a determina în ce măsură vorbim de rațiunea dreaptă ca fiind *obiectivă*, fiindcă nu avem de a face cu o vreo specie de rațiune interpersonală, ci cu verdictul rațiunii umane care prezintă unei persoane concrete o acțiune ca fiind virtuoasă sau nu. Toma d'Aquino consideră rațiunea ca fiind *prin sine însăși dreaptă*.¹⁵ Pentru Doctorul Universal rațiunea eronată nu este de fapt rațiune, cum nici silogismul eronat nu este în sens propriu silogism. Adică prin eroare, subiectul cunoaște ceva, dar nu cunoaște în felul în care el crede că o face. Deci rațiunea dreaptă este ceea ce rațiunea umană discerne prin sine față de o acțiune, adică este discernământul obținut atunci când rațiunea precedă în mod corect (fără eroare de raționament), în conformitate cu legile, principiile și finalitățile care sunt proprii rațiunii ca atare, fără nici un fel de interferențe ori presiuni.¹⁶

Dar să vedem de ce considerăm că rațiunea este norma ordonatoare a conduitei umane. Pe scurt și fără să intrăm în detalii, afirmăm că începem prin a face o analiza ontologică a realității. Pornim de la *evidența lucrurilor*, și trecem la analiza ontologică a *lumii, a cauzei acesteia (pe care o numim Dumnezeu) și a omului*. Acesta din urmă

¹³ RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2004, p. 233.

¹⁴ *Ibidem*, p. 234.

¹⁵ D'AQUINO, Toma. *In II Sententiae*, d. 24, q. 3, ad 3; *In II Ethica*, lect. 2, n. 257.

¹⁶ RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2004, p. 233.

are în sine *aspirația infinitului*. Este un *fact* al experienței cotidiene că omul nu se simte pe deplin satisfăcut de către bunurile temporale limitate, și că întotdeauna aspiră la mai mult. Ori *o tendință naturală niciodată nu este în zadar*, deoarece tendința este o *potență*, ori *potența face mereu referire la un act*. Deci dacă omul are în sine potența uniunii cu Infinitul, înseamnă că actul propriu și posibil de atins al acestei tendințe și deci finalitatea ultimă și supremă a ființei raționale și libere a omului, este comuniunea cu Infinitul, cu Ființa infinită, Actul pur, Dumnezeu.

Deci omul în urma unei *reflexiuni raționale a realității* ajunge la concluzia că scopul lui final este *comuniunea directă cu arhetipul său, Dumnezeu*. Dumnezeu este binele suprem al tuturor ființelor inteligente, iar omul ca ființă inteligentă nu poate fi o excepție. Deci scopul ultim al omului este *binele suprem și specific al rațiunii*. Partea rațională a omului (inteligenta și dragostea) este *veriga între om și scopul ultim al tendințelor sale*. Deci rațiunea în calitatea ei de dimensiune superioară, cu tendința către binele infinit este cea care trebuie să-și desfășoare operațiile fără interferențe și distorsiuni, iar ceea ce nu este în om de natură rațională, să acționeze într-o formă raționabilă, deci sub direcțiunea rațiunii și în slujba acesteia. *Astfel, rațiunea este regula imediată a moralității așa cum voința este subiectul acesteia din urmă*.

Rațiunea dreaptă are trei niveluri¹⁷:

- *Intelectual*, al Primelor Principii morale, care sunt captate în mod natural de către operația naturală numită *sindereză*. Această *ratio naturalis* este cea pe care o denumim *lege morală naturală*. Legea morală naturală se definește ca fiind lumina *inteligenței în virtutea căreia realitățile morale rezultă accesibile omului*. Este cea care-l capacitează pe acesta în a avea o experiență a moralității. Nu consistă în idei înnăscute, ci într-o *capacitate naturală a omului*, analoagă limbajului. Omul are capacitatea naturală de a vorbi, și tendința naturală de a se exprima, dar nu are înnăscute cuvintele limbajului. Odată ce omul prin raționalitatea lui participă la actul infinit al rațiunii divine, atunci *legea morală naturală este participarea la legea eternă a Ființei infinite în ființa creată-rațională*. Principiile legii morale naturale pe care omul le cunoaște în mod spontan se împart în:

¹⁷ *Ibidem*, p. 237-238.

- a. *Primul principiu al rațiunii practice*: „a face binele și a evita răul”.
 - b. *Virtuțile morale* sau dimensiunea intelectuală sau normativă a virtuților morale.
- *Discursiv*, al științei morale: la acest nivel se iau ca bază principiile morale pentru a extrage toate exigențele acestora. Această operațiune poate să fie:
 - i. Spontană sau ireflexivă.
 - ii. Științifică sau reflexivă.
 - *Practic*, al prudenței: *acesta este nivelul cel mai concret, care determină și domină acțiunea singulară*. Pentru ca o acțiune să fie dreaptă nu sunt îndeajuns doar primele principii și știința morală. La nivelul principiilor, virtuțile sunt *bunuri uniforme și invariabile*, care pot fi obiectul unei înclinații virtuoză și al unei științe generale. Dar în concretizarea sa ultimă, binele moral capătă *forme multiple și variate*, și de aceea omul nu este suficient de dispus către acesta prin cunoaștere și prin dorința stabilă a *finalității virtuții*. Este nevoie de un nou tip de cunoaștere directivă și absolut particularizată, care să nu fie deja nici viziune intelectuală și nici cunoaștere științifică universală, ci *virtutea intelectuală și morală numită prudență*, care are în vedere ceea ce aici și acum ne cer virtuțile. Aceasta ia în considerare toate circumstanțele prezente, și de asemenea trebuie să depășească toate dificultățile particulare ale unei situații concrete pe care le pot suscita situația personală, anturajul și mediul înconjurător.

Din agnosticismul expus în „Critica rațiunii pure”, Kant trece la afirmarea „rațiunii practice” ca fundament al voinței umane, aceasta din urma fiind arbitru moralității. „Rațiunea practică” de fapt este o formă de credință, *credința în voința oarbă și subiectivă a omului*, fără nici o referință la obiectivitatea lucrurilor. Fundamentul eticii transcendente kantiene nu este *ființa reală care la rândul ei este fundamentul ființei cunoscute* asemeni eticii realiste aristotelico-tomiste, ci doar *ființa cunoscută, fără nici o referință la ființa reală*. Ceea ce înseamnă că, deși omul își cunoaște actele ca fiind bune sau rele, această cunoaștere nu este *obiectivă*, fiindcă nu poate să știe dacă ele chiar așa și sunt în realitatea extra-mentală, deci unica scăpare este să fac un *act de credință oarbă* (adică fără motive, lipsită de raționalitate) în propria voință și în actele sale, în loc de *rațiunea dreaptă obiectivă*.

2. Contrară naturii umane

Omul fiind rațional, dorește în mod natural să acționeze în virtutea unui scop. Iar omul destinat fericirii, găsește în această înclinație fundamentală și de neînving, indicarea scopului său final.

Dacă etica ar adopta ca punct de plecare legea sau obligația de a face sau de a omite acțiuni determinate fără indicarea unui punct sau a unui obiectiv global pozitiv și dezirabil al acțiunilor, atunci această știință s-ar transforma într-o mulțime de limite și de interdicții în slujba unui obiect parțial, limitat și limitativ. Acest fapt atrage consecințe grave, ca de exemplu întrebarea dacă merită să fie respectată. În societatea actuală este deseori pusă întrebarea: „De ce să fim morali?”, ca o consecință a eticii transcendente, care a fost incapabilă să raționalizeze un scop. În cazul eticii kantiene ne aflăm din nou în situația de a recurge la actul antinatural al credinței practice, deoarece nu există motive de acceptare în sens rațional al presupunerilor moralei transcendente.

A lua obligația drept realitate primară și esențială a moralității atrage cu sine o dublă insuficiență: în primul rând, este prea restrânsă, atingând doar anumite acțiuni și nu viața morală în integritatea ei; în al doilea rând, este un punct de vedere limitativ sau negativ care, luat ca atare, este lipsit de orice fel de motivație. Dacă norma se află în prim-plan, atunci aceasta ni se prezintă ca o limitare față de tendințele noastre pe care trebuie să o acceptăm și atâta tot. Problema nu este în a admite existența unei limite pentru a ne governa acțiunile, până aici suntem de acord, ci în a face din această limită instanța primară, unică și absolută. Pe scurt: atât din punct de vedere al amplitudinii, cât și al motivării și fundamentării, guvernarea acțiunii noastre (prin limite) presupune, se face comprehensibilă și se justifică doar în contextul guvernării vieții. Deci etica trebuie să aibă ca obiect guvernarea vieții, și nu doar guvernarea acțiunii.

De asemenea, Kant consideră că orice aspirație a omului spre fericire este o formă de hedonism și deci contrariul moralității.¹⁸ El nu neagă dorința omului de a fi fericit, ci afirmă faptul că fericirea și moralitatea sunt două realități distincte prin esența lor: fericirea nu poate să fie principiul moralității și nici moralitatea nu poate garanta fericirea. Kant, din pricina unei lipse de informație istorică, a erorii senzualiste din gândirea empiristă a lui Hume și Berkeley, precum și din viziunea negativă asupra

¹⁸ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 21-22, în

http://www.manueloslosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

ființei umane, viziune de origine protestantă, ajunge să conceapă fericirea în mod fals, ca fiind un *ideal al imaginației* care constă din *suma tuturor plăcerilor sensibile existente*.¹⁹ La toate cele menționate mai sus, adăugăm desigur și formalismul din „Critica rațiunii pure”, unde unica formă în care putem avea contact cu realitatea este aceea a *intuiției sensibile* în cazul cunoașterii și a *sentimentului de plăcere* în cazul voinței. În planul rațional în schimb, avem de a face doar cu forme *a priori*. Deci raționalul nu este obiect al dorinței, acesta din urma neavând în sine nimic de factură *rațională*, ci doar *sensibilă și empirică*. Deci bunurile în sine pot fi doar *simțite*, iar dorința acestora constituie o dorință de tip *hedonist*.

Această viziune este profund *antinaturală*, deoarece este un fapt *evident* că *orice agent acționează în virtutea unui scop*, în virtutea perfecționării sale. Omul, ca ființă rațională și volitivă are *cunoașterea adevărului drept scop propriu al inteligenței și posesiunea binelui drept scop propriu al voinței*. Ori, după cum am afirmat mai sus, adevărurile și bunurile limitate nu-l satisfac pe deplin pe om, el având o predispoziție, o tendință spre *atingerea Adevărului și a Binelui infinit*, aceasta din urmă fiind *scopul ultim al acțiunilor umane și fericirea proprie aspirațiilor omului*. Iar pentru atingerea acestui scop final stabilit de către rațiune, omul trebuie să-și stabilească pașii, scopurile parțiale care trebuie atinse până atunci, într-o ordine ierarhică, dând prioritate scopurilor superioare față de cele inferioare, renunțând la anumite bunuri pentru altele superioare și specifice esenței sale raționale, în vederea edificării acestuia ca *ființă umană*.

3. Fără nici o obligație reală

Dacă ar avea o obligație reală, aceasta ar supune o autoritate superioară distinctă față de voința-oarbă a omului noumenal, imaginar și necunoscut de către noi. Noi, din câte am demonstrat mai sus, ne bazăm autoritatea morală pe *rațiunea dreaptă*.

4. Absolut subiectivă, variabilă și contingentă în materia acesteia

Etica lui Kant este *incapabilă de a raționa*, de a da socoteală de actele pe care toată lumea le recunoaște ca *fiind bune sau rele în sine însele*, prin *obiectul* acestora, *indiferent de intenția cu care se execută*. Kant se limitează din câte am văzut de a cataloga actul uman drept bun sau rău după *intenția* pe care acesta o are. Este o viziune extrem de *limitată* asupra valorizării actului uman, prezentă și astăzi în societate. De multe

¹⁹ *Ibidem*.

ori la nivel cotidian se folosește expresia „*intenția contează*”. Dar acest criteriu de catalogare a actului uman nu ni se pare deloc valid.

Să facem mai întâi diferența între *actele omului* și *actele umane*. Cele dintâi se referă la *toate operațiile ființei umane* (atât biologice cât și raționale), iar cele din urmă doar la *acele acte sau acțiuni specifice ființei umane* (raționale). Și actele biologice pe care omul le execută în virtutea apartenenței sale la genul proxim de animal, ajung să fie considerate acte umane în măsura în care realizarea și felul în care se realizează acestea depind de rațiune și de voința.

Acțiunile umane, în raționalitatea și libertatea lor sunt susceptibile *judecății morale* pentru a fi catalogate drept *bune sau rele*. O catalogare obiectivă a acestora trebuie să ia în considerare cele *trei izvoare ale actului uman: obiectul, intenția și circumstanțele*. Pentru ca actul uman să fie *bun în sens moral*, trebuie ca *toate cele trei* elemente menționate să fie *bune*. Dacă *unul singur* este *defavorabil*, întreg actul este *rău în sens moral*. Acesta este un fapt de experiență cotidiană de necontestat. Îl vom ilustra în patru exemple:

- *Obiect bun, intenție bună și circumstanțe bune:*

Un individ iese la o plimbare (obiect bun), cu scopul de a-și odihni mintea (intenție bună), după ce și-a îndeplinit toate celelalte obligații (circumstanțe favorabile). Acțiunea este *bună*.

- *Obiect bun, intenție rea și circumstanțe bune:*

Un individ îi dă câinelui familiei sale o bucată de carne (obiect bun). Intenția tânărului este aceea de a-și învinui fratele de dispariția felinei de carne (intenție rea). Familia era înstărită și nu reprezenta o pagubă pentru aceasta (circumstanțe atenuante). Acțiunea este *rea*.

- *Obiect rău, intenție bună și circumstanțe bune:*

Un individ se îmbată la o petrecere și se urcă la volan (obiect rău). Intenția lui este de a ajunge cu bine acasă și să se culce (intenție bună). Șoseaua era liberă, drumul era drept și a ajuns cu bine ca printr-un miracol (circumstanțe atenuante). Acțiunea, imprudentă, este *rea*.

- *Obiect bun, intenție bună și circumstanțe agravante:*

Un tată își lasă copiii să iasă afară sa se joace (obiect bun). Intenția lui este ca aceștia să fie fericiți și să aibă parte de o bună dezvoltare fizică (intenție bună). Dar afară plouă și copiii sunt expuși îmbolnăvirii (circumstanțe agravante). Acțiunea este *rea*.

Sistemul moral kantian sub acest aspect este *subiectivist*, adică moralitatea unui act uman se înrădăcește exclusiv în subiect cu intențiile sale. În spatele acestei concepții, se afla următoarele erori:

a. *Nominalismul*, sistem filosofic care proclamă acțiunile umane ca fiind indiferente în sine, dar bune sau rele în funcție de voința capricioasă a legislatorului (în special Dumnezeu).

b. *Agnosticismul față de posibilitatea cunoașterii lumii externe* expus în „Critica rațiunii pure”, care, proclamând un dualism inseparabil între lumea fenomenală și cea noumenală. Acesta ajunge să proclame în „Critica rațiunii practice” *voința (voința oarbă)* ca fiind unicul criteriu de cunoaștere și deci unicul arbitru sigur și valid al acțiunii umane, după cum s-a expus mai sus.

c. *Confuzia între natura actului și statutul de culpabilitate sau de nevinovăție al subiectului*. Noi afirmăm că buna intenție a subiectului nu este îndeajuns pentru a cataloga acțiunea drept bună fără a ține cont de obiectul și de circumstanțele acesteia. Dar, acțiunea deși rea, subiectul autor al acesteia, prin buna lui intenție, poate să nu fie culpabil. Pentru ca o culpabilitate a subiectului să existe, este nevoie de trei circumstanțe: *cunoștință de cauză, libertate și avertisment prealabil*. Iar subiectul este obligat în sens moral în orice situație a vieții să acționeze în conformitate cu propria-i *conștiință*, ca normă a rațiunii practice. Considerăm că acest punct trebuie aprofundat.

Conștiința poate fi de două feluri:

1. *Conștiința habituală*: este *autocompensiunea morală a persoanei în toată generalitatea acesteia*.

2. *Conștiința morală actuală*: este *un act concret al rațiunii practice care constă într-o judecată asupra bunătății sau a răutății morale a unei acțiuni pe care ne-o propunem spre realizare sau care am realizat-o deja, considerând-o cu toate circumstanțele ei concrete*. Din pricina caracterului *singular* al acesteia, *conștiința morală* se distinge de *sindereză*, de *legea morală naturală* și de *știința moralității*.

Conștiința, la rândul ei poate să fie de mai multe feluri sub diferite aspecte:

2.1. *În relația ei față de act*, poate să fie:

a. *Antecedentă*: când precedă actului judecat;

b. *Consecventă*: când este posterioară actului judecat;

2.2. În relația față de conformitatea acesteia cu binele persoanei, poate să fie:

- a. Adevărată/Dreaptă;
- b. Eronată/Falsă, care la rândul ei poate să fie:
 - într-o eroare remediabilă;
 - într-o eroare iremediabilă;

2.3. În funcție de tipul de asentiment, poate să fie:

- a. Certă;
- b. Probabilă;
- c. Îndoielnică;

Orice persoană este obligată să-și urmeze conștiința atunci când aceasta este certă, chit că este adevărată sau într-o eroare iremediabilă. Niciodată nu este legitimă urmarea conștiinței în eroare remediabilă. Aceasta din urma nu este o normă a rațiunii drepte. Și niciodată nu este permisă urmarea conștiinței îndoielnice.

Deci, intenția prin sine însăși nu este suficientă pentru a determina actul moral ca fiind bun. Dar atunci când subiectul acționează în conformitate cu conștiința morală, aceasta din urmă putându-se afla nu doar în adevăr, dar și într-o situație de eroare invincibilă, îl scutește ce-i drept pe acesta de vina morală asupra acțiunii rele pe care a produs-o.

5. Incompletă

Deoarece exclude din sfera acțiunilor morale bune: *actele care nu sunt impuse* și acelea care sunt *parțialacompaniate de speranță sau de teama față de pedeapsă*. Asupra acțiunilor care nu sunt impuse considerăm suficiente precizările din punctele anterioare, în special cele referitoare la necesitatea unui obiect extern dezirabil (scop/finalitate) care să justifice legea. Dar să vedem cazul speranței și al fricii față de pedeapsă. Este ceea ce numim a acționa motivat de sancțiune, înțelegând prin acest termen atât latura pozitivă (recompensa), cât și pe cea negativă (pedeapsa).

A acționa motivat de sancțiune/recompensă nu reduce bunătatea actului, ci doar, cel mult și doar în anumite cazuri, meritul agentului. Pentru ca acțiunile să fie bune este îndeajuns ca voința noastră să se incline către un obiect bun în sens moral, în conformitate cu legea morală naturală. Sancțiunea reprezintă consecința necesară,

prin legea retribuției, a acțiunilor noastre morale (o perfecțiune dobândită sau pierdută, urmată de respectivele stări conștiente de bucurie sau de tristețe), care la momentul prezenței acesteia în mintea subiectului, constituie un stimulent, sau un ajutor al acestuia pe calea alegerilor drepte spre atingerea fericirii. Psihologia modernă a demonstrat că în educația din primii ani de viață, copiii acționează în conformitate cu legea doar motivați prin sancțiuni.

A acționa motivați exclusiv prin faptul că este „obligatoriu să...”, este contrar naturii umane. Destinat spre fericire, ca orice ființă către binele ei, omul nu poate să dorească nimic care să nu-i pară nu doar bun în sine, ci și bun pentru el, care să-l perfecționeze și totodată să-i transmită și sentimentul de bucurie de a fi perfecționat.

Dar ținem să menționăm că nu este totuși necesară această motivare (a muștrărilor de conștiință, a fricii față de pedeapsă, sau a bucuriei de a fi acționat în conformitate cu legea), pentru ca actul uman să fie bun. Ba mai mult, admitem că este mai demnă de merit acțiunea umană executată doar în vederea atingerii perfecțiunii, a binelui în sine, fără să se gândească la bucuria de a fi respectat legea sau la muștrările de conștiință în cazul contrar.

VII. Critica postulatelor rațiunii practice

Libertatea omului *noumenal* nu ne interesează deloc în morală, deoarece conștiința nu ni-l descoperă pe acesta, ci pe omul *fenomenal*, ori acesta din urmă nu este liber după Kant, ci determinat de către legile fizice. *Afirmările existenței lui Dumnezeu și a nemuririi sufletului* ca garanții ale uniunii între virtute și fericire, vin ca o încoronare a sistemului moral kantian cu *propria-i contradicție*, deoarece virtutea după Kant ar consta în practicarea exclusivă a legii fără a se gândi nici un moment asupra posibilității unei fericiri ca o consecință a acesteia.

Să ne oprim mai întâi asupra noțiunii kantiene de „*postulat*”, pentru ca astfel dintr-o lovitură să doborâm întregul edificiu al acestora. Postulatul nu ne mărește cunoașterea speculativă ca atare: „Pornind de la necesitatea pentru un scop practic, se poate numi chiar o credință sau o credință a rațiunii practice pure”.²⁰ Este evident că această credință morală, nu este primită din exterior, ci procede din însăși voința

²⁰ *Ibidem*, p. 127.

morală: „vreau să existe un Dumnezeu..., ca durata mea să fie infinită; ader ferm acestora și nu permit să mi se înlătore aceste credințe, fiindcă este singurul caz în care interesul meu... îmi determina într-un mod inevitabil judecata fără a da atenție subtilităților, deși nu aș fi capabil să le motivez sau să le opun altele mai specioase.”²¹

Deci fără nici un fel de dovadă se face un act de *credință față de propria voință*. Este ceea ce numim în teoria tomistă a cunoașterii *credința oarbă*, adică a *crede fără motive*, unicul „*motiv*” fiind acela că „*vreau să fie așa*”. Teoria tomistă a cunoașterii consideră că *această formă de credință este contrară ființei raționale om, deci vicioasă și contra naturii*.

Acum să trecem la analizarea postulatelor concrete:

a. Libertatea²²

Libertatea la Kant are deci în vedere doar *omul noumenal* și nu cel *fenomenal*, deci nu ne interesează. Dar să tratăm pe scurt *libertatea omului real* în sistemul aristotelico-tomist. *Libertatea* este o *caracteristică a unor acte volitive*. Captăm existența acesteia prin anumite experiențe profund-umane, ca de exemplu: absența de coacțiune, contingența acțiunilor noastre volitive, responsabilitatea, obligația împlinirii propriilor promisiuni (a promite înseamnă a mă proiecta în viitor, deci a fi stăpân al acțiunilor mele), indecizia (forma negativă de autocaptare a libertății). Libertatea este un accident de ordinul al treilea, deoarece *substanța este persoana, voința este una dintre facultățile sale, actul volitiv procede din această facultate*, iar acesta din urmă în anumite cazuri este *liber*. În general libertatea se definește ca o absență de coacțiune, sau de obligație. Coacțiunea, sau obligația, poate să depindă de diferite cauze, de aceea se disting mai multe feluri de libertate:

- *Libertatea fizică: a acționa după propria structură ontologică fără limite exterioare*. În cazul acesta structura ontologică se referă la natura individului cu toate caracteristicile lui, iar limitele exterioare se referă la acțiunea unui alt individ personal, a unei alte voințe în a bloca realizarea celui dintâi.
- *Libertatea morală: absența de obligație morală; licitudinea, posibilitatea de a face un lucru sau altul fără a greși*. Forma cea mai elevată a acestei libertăți morale este așa-numita libertate a spiritului, adică domnia rațiunii

²¹ *Ibidem*, p. 125.

²² LUCAS LUCAS, Ramón. *El hombre espíritu encarnado*, p. 140-150.

asupra pasiunii și a instinctelor. Sclavia internă poate distruge libertatea la fel ca și coacțiunea externă. Platon afirmă că nu este de nici un folos să fi stăpânul celorlalți dacă ești sclavul propriilor tale apetențe²³. Această libertate nu este în noi un dat inițial, ci dimpotrivă, ni se propune ca o finalitate a operării noastre, țelul pe care trebuie să-l atingem cu efortul moral. După cum se observă, libertatea are aici un sens pe deplin pozitiv: nu ca indeterminare a voinței, ci mai presus de toate, ca maxima determinare către bine; nu ca posibilitate de a alege între bine și rău, ci mai presus de orice lucru, imposibilitatea de a alege răul.

- *Libertatea de alegere: este capacitatea pe care o are omul de a alege între un lucru sau altul, de a acționa sau nu când subzistă toate condițiile cerute pentru a acționa.* Este întocmai lipsa de necesitate, pe care în mod obișnuit o numim „*liber arbitru*”. Poate avea două forme: *libertatea de acțiune* (a face sau a nu face) și *libertatea de specificare* (a face într-un fel sau în altul). Are de asemenea un caracter etic. În timp ce libertatea morală ni se prezintă ca fiind *finalitatea vieții morale*, *libertatea de alegere* este *condiția și posibilitatea vieții morale*. Încercarea de a demonstra existența libertății pare să nu aibă rost pentru mulți filosofi, deoarece majoritatea o consideră ca fiind evidentă, ori un lucru evident nici nu poate fi demonstrat și nici nu are nevoie să fie demonstrat, prezentându-se cunoașterii noastre într-o formă directă și imediată. Ne limităm în a combate deci opiniile contrare. În primul rând, poziția deterministă care face din om o marionetă a determinismului fizic, fiziologic, psihologic, sociologic etc. Se rezumă în felul următor: totul este determinat; orice act depinde totalmente de factorii menționați. Răspundem acestei poziții, că deși de cele mai multe ori factorii mai sus menționați *condiționează*, uneori până la a determina actele noastre, totuși *nu constituie un argument pentru a nega existența libertății*, deoarece omul, ca subiect, *gândindu-se la determinism*, îl poate judeca și poate să *adopte o poziție față de el*, să se opună lui și astfel să-l evite. Omul se opune fiindcă obiectivizarea implică o *distincție între subiect și obiect*, ori *dacă obiectul este determinismul, subiectul este liber*. Îl evită: *transformându-l în obiect*, determinismul ni se prezintă ca o *valoare particulară* și depinde de el dacă o alege sau nu. Determinismul fizic nu

²³ PLATON, *Gorgias*.

numai ca nu-i neagă omului libertatea, ci chiar i-o face posibilă, deoarece fără *legi fizice ar fi imposibilă executarea unei alegeri*.

Omul fiind totuși o *ființă limitată*, are deci și o *libertate limitată*, în conformitate cu principiul „*operari sequitur esse*” (orice ființă acționează în conformitate cu modul ei de a fi). *Libertatea se limitează deci în acțiunea în conformitate cu natura celui care acționează*. Libertatea alegerii sau liberul arbitru se justifică prin trei probe:

1. *Proba fenomenologică*: prin observarea evidenței se disting cele trei elemente ale actului liber:
 - a. *Deliberarea*;
 - b. *Judecata practică*;
 - c. *Alegerea*: în care are loc un act liber complex, compus dintr-o conjuncție între inteligență și voință.
2. *Proba morală*: prin constatarea existenței categoriilor de: merit, vină, recompensă, pedeapsă, drept, nedrept, muștrări de conștiință, satisfăcut, etc.; existență care presupune responsabilitatea propriilor acțiuni. Este o probă distinctă față de cea kantiană, deoarece *baza ei este subiectul empiric cu legea lui morală naturală și lumea empirică în care domină legea retribuției*, în schimb la Kant *baza fiind imperativul necondiționat al omului noumenal*, rezultatul este libertatea doar ca *postulat*, care este *neexperimentabilă* și de *nedovedit*, rămânând deci în aceeași sferă antinaturală a *credinței practice*.
3. *Proba metafizică*: după cum am tratat mai sus în această lucrare, omul experimentează *tendința spre binele absolut*; bunurile contingente și limitate *nu-l satisfac pe deplin*, și tocmai această nesatisfacere pe deplin din partea nici unuia dintre acestea, aceasta contingentă a lor nu doar entitativă ci și ca obiect al apetențelor noastre, face ca spiritul să *aleagă* între ele, deoarece *nu-l determină nici unul*.

b. Nemurirea sufletului

Nemurirea sufletului la Kant de asemenea este *un postulat*, deci practic *nu se demonstrează ca atare*. În aristotelico-tomism, aceasta se demonstrează (pornind de la bazele aristotelice, Toma d’Aquino corectează erorile aceluiași sistem aristotelic, iar aceasta corecție este baza desfășurării ulterioare în acest curent a acestor probe) și prezentăm următoarele probe:

- *Consensul universal*: adică prezența unei idei a imortalității, sub orice formă o fi aceasta, în aproape toate culturile, religiile și filosofii. Ori, un consens atât de generalizat *nu poate să fie rezultatul a ceea ce le diferențiază* pe acestea, ci *a ceea ce le unește*, deci al *naturii umane*. Totuși specificăm că această probă este *indirectă și extrinsecă*.
- *Proba metafizică*: a incoruptibilității și subzistenței spiritului uman datorită faptului că nu e compus.
- *Proba psihologică*: a dorinței naturale de conservare. O dorință *naturală*, după cum am mai specificat, *nu poate să fie în van*, deoarece ființa în care s-ar da ar fi atunci *contradictorie* în sens intrinsec cu sine însăși, deoarece ar spera prin propria-i natură ceva inaccesibil acesteia. De asemenea o *dorință naturală* este o *potență*, iar potența întotdeauna face referire și este definită prin actul ei propriu, deci actul de asemenea trebuie să existe.
- *Proba morală*: toate specificările sunt incluse în cazul probei morale a libertății de alegere analizate mai sus.

c. Existența lui Dumnezeu

Existența lui Dumnezeu este, prin urmare, pentru Kant, un postulat, o *adeziune prin credința a ceea ce voința ar dori*. Noi *demonstrăm* în schimb, prin *rațiune* și pornind de la evidența lumii existente, *necesitatea existenței Cauzei Prime, Act Pur sau Ființa ca ființă*, pe care am denumit-o „Dumnezeu”. Se poate face prin două clase de probe, ambele *a posteriori*²⁴, cele *cosmologice* și cele *morale*. Probele cosmologice sunt suficiente și determinante fiecare în sine, în schimb cele morale, deși valide, sunt determinante doar dacă sunt acompaniate de cele cosmologice.

i. *Probele cosmologice*

Proba *mișcării* (sau a *cauzelor eficiente ale devenirii*), proba *cauzelor eficiente ale ființei*, proba *prin contingenta ființelor pieritoare* (sau a *posibilului și a necesarului*), proba *gradelor de perfecțiune* și proba *finalității* (numită și a *ordinii lumii*, sau a *guvernării lumii*, sau *teleologică*). Toată critica pe care o face Kant acestor probe nu are nici o valoare, deoarece se bazează în concepția lui eronată asupra inteligenței, despre care afirmă că ar avea ca obiect *fenomenul* și nu *ființa*. Ori într-un sistem *obiectiv*

²⁴ O demonstrație *a priori* este în sine invalidă, deoarece pentru a concluziona existența unui Dumnezeu *real* trebuie să pornim de la existențe reale, nu ideale.

și *realist*, care ia ca bază *evidența lucrurilor*, aceste probe pornind de la această *evidență* și aplicând *Principiul de Cauzalitate*, conduc cu necesitate la concluzia existenței *Ființei ca Ființă*, pe care noi o numim „Dumnezeu”.

Baza unui argument trebuie să fie *solidă și infailibilă*, motiv pentru care aceasta poate să fie *doar experiența sensibilă*. Eroarea este fructul exclusiv al unei reflexiuni, ori simțurile externe sunt incapabile să reflecteze, motiv pentru care sunt *infailibile* asupra obiectului lor propriu. Deci baza este *evidența lucrurilor*, adică observarea unui fapt: fie că acesta este dinamismul, cauzalitatea, existența, transcendentalele ori finalitatea. De aceea argumentele pe care le acceptăm poartă numele de „probe cosmologice” *a posteriori*. Aceste probe sunt constituite din *trei momente*:

1. Constatarea unui *fapt empiric*
2. *Principiul Rațiunii de Ființă* și derivatele acestuia, în special *Principiul de Cauzalitate*
3. *Concluzia existenței necesare a lui Dumnezeu*.

Să le analizăm pe fiecare în parte.

1. *Constatarea unui fapt empiric*

În Univers găsim următoarele semnale: ființele se mișcă, se subordonează unele altora, se generează și pier, sunt limitate în gradele perfecțiunilor, nu pot da socoteală ele însele de ordinea care există în ele. Sunt baza empirică a celor cinci probe ale lui Toma de Aquino. Empiricul este *baza cunoașterii noastre*, deci orice argumentare trebuie să-și aibă argumentul ultim în *datele empirice*. Medievalii au adus filosofiei o inovație rămasă de atunci celebră, și anume, că *nimic nu se află în inteligență fără să fie trecut mai întâi prin simțuri*.

2. *Principiul Rațiunii de ființă și Principiul de Cauzalitate*

- *Enunțare*

Mișcarea inteligenței se bazează pe certitudine intuitivă, în care se exprimă o condiție indispensabilă a vieții intelectuale; este vorba despre *Principiul rațiunii de ființă*, asupra căruia se pot da mai multe formulări echivalente: „*Tot ceea ce există are o rațiune de ființă*”, „*Totul este inteligibil*”, „*Totul trebuie să dea socoteală de sine însăși inteligenței*”, „*Tot ceea ce nu are rațiunea de ființă în sine însuși o are în mod necesar în altul*” etc. Gândirea nu poate să funcționeze fără a implica acest principiu,

prin care se situează în fața adevărului ființei; dacă l-ar respinge, inteligența ar trebui să renunțe la propria-i activitate.

Când spunem că totul este inteligibil, nu ne referim la faptul că totul ar fi inteligibil în aceeași măsură. În realitate există diferite grade de inteligibilitate, obiecte care în sine însăși - și nu doar pentru noi - au o mai mare sau mai mica proporție de adevăr ontologic. Mai mult, când spunem că totul are o rațiune de ființă nu pretendem, asemeni lui Leibniz, să dăm motive a priori asupra existenței în felul ei actual și nu în altul. De aceea preferăm termenul de „rațiune de ființă” și nu cel de „rațiune determinantă”, care ar compromite existența și libertatea.

Din momentul enunțării Principiului rațiunii de ființă, putem percepe deja într-o formă confuză nivelul pe care acesta îl atinge. Inteligența funcționează într-o formă în care mișcarea ei nu se poate opri până nu găsește o rațiune de ființă care nu necesită nimic mai mult, adică o ființă care este propria ei rațiune de ființă. Principiul rațiunii de ființă este o extindere a Principiului de cauzalitate în cazul ființei și al Principiului de Finalitate în cazul operării. Primul este nervul conductor al oricărei probe a existenței lui Dumnezeu, iar cel de-al doilea intervine și el în câte o demonstrație.

Principiul de Cauzalitate exprimă că *orice ființă contingentă are o cauză*. Ființa contingentă este aceea care poate *să nu fie*. Esența ei nu determină prin sine însăși dacă să fie sau să nu fie (existența nu constituie o perfecțiune esențială a acesteia, după cum am mai afirmat), deci existența trebuie să-i fie dată de către un principiu exterior, adică de către o cauză eficientă producătoare. Ființa care poate să nu existe, nu se pune în existență prin propria-i esență, astfel încât, *tot ceea ce nu există prin sine există prin altul*, aceasta fiind o enunțare a aceluiași principiu, și care manifestă evidența acestuia. Dacă orice ființă contingentă are o cauză, la fel de adevărat este că orice ființă cauzată este contingentă: *tot ceea ce nu există prin sine însuși sau prin sine însuși putea să nu existe*.

Observăm diferența între Principiul Rațiunii de ființă (orice ființă are o rațiune de ființă) și Principiul de Cauzalitate (orice ființă contingentă are o cauză). Primul are ca subiect ființa în toată amplitudinea ei și se poate aplica inclusiv lui Dumnezeu, care este propria lui rațiune de ființă; cel de-al doilea se poate aplica exclusiv ființelor contingente și exprimă exigența unei cauze extrinsece, deci în mod clar este inaplicabil lui Dumnezeu.²⁵

²⁵ R. Descartes susținea că Dumnezeu este în oarecare măsură *propria lui cauză*, eroare susținută și de către B. Spinoza. Această afirmație presupune un unic subiect care ar fi în cazul acesta cauză și efect în același timp și înțeles, fapt care în mod evident este contradictoriu, deci imposibil. (Contradicția

Principiul de Finalitate se enunță în diferite feluri. Forma lui cea mai cunoscută este: „*Orice agent operează în virtutea unei finalități*”. O activitate nu ar avea rațiune de ființă dacă nu s-ar orienta către un bine, către obiectul unui apetit sau al unei dorințe.

Principiul de Finalitate nu este rezultatul unei opțiuni voluntare, o exigență a unui optimism nejustificat; el se impune evidenței minții: doar un apetit spre perfecțiune, de bine sau de ființă, poate explica aceasta acțiune.

Enunțarea pe care am redat-o este absolut generală, adică se aplică atât creaturilor cât și Creatorului: se aplică actului imuabil prin care Dumnezeu se gândește și se iubește pe sine însuși și care are ca finalitate, sau ca scop, binele în plinătatea sa, act care se identifică în absoluta simplitate divină cu actul creator, prin care binele se răspândește.

Dar enunțarea se poate de asemenea limita doar la creaturi, adică la ființele cu amestec de potență. În felul acesta, câmpul recent arată se află în potența recoltei pe care o va da. O ființă în potență este orientată către actul corespunzător: *potența este orientată către act*, iar aceasta prin definiție: ființa în potență se poate concepe exclusiv ca o tendință către o perfecțiune determinată.

Dar să restrângem și mai mult câmpul de aplicare al principiului la ființele dotate cu cunoaștere, în concret la oameni. Ar suna în felul următor: *O dorință naturală nu poate fi zadarnică*. Dorința este semnul unei potențe orientate către un act în apetitul ființei cunoscătoare. Această potență, tendință sau dorință care o exprimă ar fi lipsite de rațiune de ființă dacă actul spre care se orientează nu ar fi cel puțin *posibil*.

În felul acesta se aplica Principiul de Finalitate în cazul probei aspirației infinite a omului și a sancțiunii morale, probe ale existenței lui Dumnezeu care au valoare, dar numai după aplicarea Principiului de cauzalitate și al concluziei probelor cosmologice.

- Valoarea Principiului de Cauzalitate și a Principiilor Rațiunii în general

Principiul de Cauzalitate este acela care *dă putere* probelor existenței lui Dumnezeu. Dar valoarea acestuia a fost discutată de către empirism, deformată și restrânsă de către idealism.

este incompatibilă cu actul de ființă, de aceea la baza întregii realități alături de Entitate stă Principiul non-contradicției, tratat mai sus. De aceea definiția lui Dumnezeu ca „suma de contradicții” al lui Nicolae Cusanus o consider nu doar periculoasă, ci chiar absurdă).

David Hume (1711-1776) afirma că orice putere creatoare a spiritului este doar o facultate de a combina, de a transpune, de a amplifica sau de a diminua materialele pe care ni le furnizează simțurile și experiența. Iar ideea unei conexiuni între cauză și efect sau a unei forțe producătoare de efect, scapă observației. Legătura între cauză și efect ar fi rezultatul unei simple obișnuințe care ar ajunge să asocieze diferitele idei.

Noi afirmăm în contra lui Hume că nu se pot elimina din cunoașterea imediată ideile de cauză și de efect, deoarece ne sunt date de către experiență. Cauzalitatea este evidentă, *per se nota*.²⁶ Poziția lui Hume termină în negarea posibilității științei empirice și afirmarea unui profund scepticism.

Ca o reacție față de acesta din urma, idealismul lui Kant se străduiește să restabilească valoarea conceptelor, ca de exemplu aceea a legăturii între cauză și efect. Problema lui Kant a fost situarea cauzalității ca născută din inteligența pură, devenind un principiu subiectiv, a priori, destinat unificării experienței posibile, dar fără valoare în afara limitelor acesteia.

De asemenea afirmăm în contra lui Kant că este inacceptabilă reducerea puterii rațiunii afirmată de către acesta. Dacă inteligența, închisă în ea însăși, nu este deci o facultate de cunoaștere a ființei, ci doar o captează pe aceasta modelată de către formele subiective, nu se poate afirma cu adevărat că „inteligența cunoaște”, rezultând deci același scepticism. Scepticismul lui Kant în momentul demonstrării existenței lui Dumnezeu se transformă în fideism, adică o credință oarbă, pe care noi, fără nici un fel de reținere, o catalogăm din nou drept vicioasă și antinaturală.

Teoria tomistă, din contră, deschide câmpul ființei la maximum pentru inteligență. Principiul de Cauzalitate și în general, Principiile Rațiunii, au o valoare ontologică: se aplică ființei obiective; au o valoare transcendentală, în sensul că permit explorarea întregului câmp al ființei.

Valoarea ontologică a acesteia este garantată de către *teoria abstracției*. În experiența însăși, fie și în cea mai simplă, spiritul descoperă ființa universală și Primele Principii. „Ființă”, „esență”, „cauză”, „finalitate” sunt idei abstrase din obiectele

²⁶ Enumerăm trei tipuri de experiență în care se observă cauzalitatea: 1. Experiența externă, în care în mod clar distingem între cauzalitate și simpla succesiune repetitivă, ca de exemplu atunci când afirmăm că mișcarea corpurilor celeste este cauza zilei și a nopții, dar ziua și noaptea se află într-o succesiune repetitivă între ele și nu în raport de cauză-efect; 2. Experiența internă, în care eu mă percep pe mine însumi drept cauză a acțiunilor mele; 3. Experiența internă-externă, în care eu percep efectele acțiunilor mele în mediul exterior.

cunoașterii. Văzute în obiect la lumina inteligenței, sunt cele prin care acest obiect este cunoscut. Dar de asemenea depășesc și obiectul într-o manieră indefinită, deoarece ființa se aplică la tot ceea ce se poate gândi și concepe. Minte formulază Principiile în contact cu experiența pentru a-i exprima aspectele cele mai universale, astfel încât atât Primele Noțiuni, cât și Primele Principii corespunzătoare provin din realitate, deci corespund realului.

Primele Noțiuni se aplică de asemenea la tot ceea ce este real, putând să ne conducă dincolo de experiența empirică posibilă: au o *valoare transcendentă*. Aceasta este garantată de către teoria *analogiei*, despre care am tratat deja. Ființa este diversă, dar mereu ființă, deci se aplică în parte în același sens și în parte în sens diferit diferitelor forme de ființă. Aplicarea analogică a ființei întregii realități, dă o deschidere ilimitată rațiunii umane în mișcarea de iluminare a ideii de ființe. Termenii de ființă, de cauză și de finalitate, precum și adevărul, binele, unitatea sau frumusețea, acestea din urmă nefiind altceva decât aceeași ființă sub diferitele ei aspecte, li se aplică în mod formal chiar și lui Dumnezeu, chiar dacă mintea noastră rămâne incapabilă de a penetra esența divină în interiorul ei.

3. Concluzia

Dacă Principiul de Cauzalitate intervine în mod necesar în probele existenței lui Dumnezeu, acestea trebuie să conducă în mod necesar și neechivoc la existența unei Cauze Prime, supreme, care există prin sine însăși și fără de care realitatea empirică ar fi imposibilă. Pe această Cauza Prima noi am numit-o „Dumnezeu”. Este prin sine, *a se*; de unde vine și numele atributului divin fundamental: *aseitas* (*aseitatea*), care se desprinde ca o concluzie a tuturor probelor. Exigența gândirii discursive își atinge aici propriul termen natural: Dumnezeu nu poate să nu fie, El *este* în mod necesar și imuabil.

El este și face să fie. În toată realitatea experienței, principiul cel mai intim este actul de ființă, *esse*-ul. *Esse*-ul este efectul propriu al lui Dumnezeu. Orice existență finită presupune comunicarea ființei și participare la ființa lui Dumnezeu. Cauzalitatea supremă este cauzalitatea creatoare care, printr-o generozitate gratuită și liberă, scoate din nimic creaturile materiale și persoanele nemuritoare. Cauzele create, secundare deci, implică în felul lor, transmit și fac trimitere, prin analogie, la absoluta libertate a Cauzei Prime.

Cele cinci probe cosmologice care demonstrează în mod necesar existența Cauzei Prime sunt următoarele:

1. Proba mișcării (sau a cauzelor eficiente ale devenirii)
2. Proba cauzelor eficiente ale ființei
3. Proba prin contingența ființelor pieritoare (sau a posibilului și a necesarului)
4. Proba gradelor de perfecțiune
5. Proba finalității (a ordinii lumii, a guvernării lumii sau teleologică).

Toate aceste probe conțin schema mai sus descrisă. Pornesc de la *evidențe experimentale*, aplică *Principiul de Cauzalitate*, afirmă *imposibilitatea unui ciclu infinit de cauze*, deoarece acesta ar anula însăși cauzalitatea convertind orice cauză primă în secundară, deci cauzalitatea ar rămâne fără rațiune de ființă. Iar concluzia vine ca o exigență absolută a rațiunii deductive: *Existența necesară a Cauzei Prime pe care noi am numit-o „Dumnezeu”*.

Din pricina extensiunii acestei lucrări, nu vom analiza fiecare probă în parte, mulțumindu-ne cu analizarea structurii lor generale și concluzia validității necesare a acesteia, pe care am redat-o mai sus. Fiecare probă constituie o concretizare în fapt a acestei scheme, concretizare care se face în cinci feluri, după cele cinci baze empirice distincte de la care pornește, concluzia fiind în schimb aceeași. Este deci un *adevăr de rațiune*, perfect demonstrabil pe cale pur-filosofică, acela al existenței lui Dumnezeu.

ii. *Probele morale*

Proba obligației morale și proba sancțiunii morale. Ne vom opri puțin asupra acestora pentru a demonstra validitatea acestora și diferența acestora față de postulația kantiană.

Proba obligației morale absolute: omul pornește de la *observarea unui fapt*: prezența în el a *legii morale naturale*, prin care are *datoria absolută de a tinde spre bine și a evita răul*. În cazul omului, *datoria fiind absolută*, poate să provină doar din *relația voinței cu un Bine absolut*, care este unicul obiect al acesteia care o poate obliga fără condiții în a fi dorit. Această tendință nu provine din libertatea omului, ci îi este conaturală, adică este necesară în ființa umană. Fiindu-i conaturală, trebuie să se fundamenteze în *Autorul naturii*. Aici intră în joc și *probele cosmologice*. Acestea ne-au condus la existența necesară a unui *Creator al întregii naturi*, deci și a *legii morale*

naturale și al tendințelor *noastre absolute*. Planul conceput de către Inteligența infinită din eternitate pentru lumea creată se numește „*lege eternă*”, sau „*rațiune eternă*” și *participând creatura la această lege*, aceasta din urma *se transformă în creatură în „lege naturală”*, al cărui *prim precept* este acela de *a face binele și a evita răul*. A gândi asemeni lui Kant că legea morală ni se impune fără nici o referință la un bine diferit față de aceasta înseamnă *renunțarea la ea o justifica*, lăsându-ne deci din nou în sfera *credinței morale*.

Proba sancțiunii morale absolute: pornim de la *afirmația spontană a exigenței absolute față de existența unei sancțiuni drepte*, că omul care-și *indeplinește obligațiile* trebuie să atingă *fericirea*. Aducem două observații în ajutorul acesteia: în primul rând, *este un consens al tuturor oamenilor*, ori o iluzie invincibilă a spiritului în legătură cu propriul său destin ar fi ininteligibilă (de văzut și mai sus referitor la nemurirea sufletului uman și consensul universal); în al doilea rând, revine *aspectul dorinței conaturale a spiritului uman*, iar o dorință dacă este conaturală *nu poate să fie în van*, așa cum potența unui act nu poate exista fără posibilitatea de a atinge actul respectiv, după cum am demonstrat mai sus. Plus că omul *în cazul unei dorințe conaturale în zadar* s-ar afla *în contradicție cu sine însuși*. Deci fericirea spre care tinde omul este *posibilă*. Dar se poate și afirma că această fericire posibilă se realizează în mod necesar în cazul omului drept? Desigur: dacă o tendință nu-și atinge scopul este întotdeauna din cauza unei *contingențe*, care este fie de natură *materială*, fie a *libertății subiectului*, fie a *libertății altuia* (individ sau societate) de care depinde. Să presupunem un om care a acționat în mod drept: *libertatea* sa a acționat *bine*, iar ceilalți factori, *lumea naturală* și *societatea* în care se afla nu-l pot priva de răsplata cerută prin *ordinea naturală*, care în cazul acesta se numește *legea retribuției*. Societatea îl poate priva doar în mod temporal și ilegal de răsplata cuvenită, dar nu de cea cerută prin ordinea retribuției către scopul său ultim. Deci sancțiunea (retribuția) este o exigență, dar cum poate fi garantată? Se poate observa, asemeni lumii materiale, și în lumea spirituală o *ordine* care conduce spiritele către finalitatea lor. Aplicăm din nou *cea de-a cincea probă* care demonstrează că orice tip de ordine depinde de *Creatorul naturii*, deci este acesta cel care fundamentează ordinea necesară a spiritelor către un bine. Deci doar El, Autor a tot ceea ce există, controlează întâlnirile fortuite în care omul ar putea să pară doar ca o „*jucărie*” a naturii și a istoriei: *pentru El nu există hazard*, ci în virtutea perfecțiunilor stabilite în *cea de-a patra probă*, poate garanta faptul că sancțiunea va fi efectivă. Fiind *Inteligență*

infinită, poate să *prevadă* prin schimbările din lume, soarta ființelor dotate cu rațiune, prin *omnipotența* sa este capabil de a le *proteja*, iar prin *justiția* sa infinită îi dea *omului onorabil o fericire proporționată*. Totuși, în ciuda validității acestor probe, nu sunt suficiente luate în sine, ci doar însoțind *probele cosmologice*.

La Kant, în schimb, lucrurile stăteau altfel. Concepția lui teologică și antropologică este condiționată de către *spiritul protestant* în care a fost educat. Luther, prin faptul că nu a înțeles diferența dintre *omnipotența absolută* a lui Dumnezeu (poate face tot ceea ce nu este contradictoriu) și *omnipotența ordonată* a lui Dumnezeu (poate face tot ceea ce nu este contradictoriu și care se află în conformitate cu celelalte atribuții ale sale: unitate, adevăr, bunătate etc.), *neagă omnipotența ordonată*. Consecința este ca Dumnezeu are doar *omnipotență absolută*, deci nu este autoobligat (prin Bunătatea și Dreptatea lui) să-l mântuiască pe om. Așadar *omul nu poate sa fie bun prin natura lui*, ca să nu-l oblige pe Dumnezeu sa-l mântuiască. Deci *omul este rău prin natura lui*. Prin urmare, *nu poate să colaboreze cu Dumnezeu, să facă binele*, iar de fiecare dată când face ceva bun, este Dumnezeu cel care face acest bine, iar *omul este o simplă marionetă* a sa. Este ceea ce numește Luther „*Sola Gratia*”, adică *doar grația/harul lui Dumnezeu, fără merit din partea omului*. Acest aspect este prezent la Kant mai ales în tratatul intitulat „Religia în limitele rațiunii”, în care afirmă ca „*Omul este rău prin propria-i natură*”.²⁷ De asemenea este prezent acest aspect și în concepția kantiană în care *Dumnezeu ar face legătura între virtute și fericire*. Această legătură nu este garanția rațională a probelor cosmologice a cincea și a patra prin probele morale, luând în considerare și meritul omului așa cum am expus mai sus, ci este *postulatul* care are la bază *speranța voinței umane*, fără să admită o răsplată a virtuții ca o *necesitate naturală*. Ori nu este legitimă convertirea *voinței morale* în *izvorul afirmației existenței lui Dumnezeu*, deoarece prin aceasta, după cum am mai afirmat, se face un act de *credință oarbă* și nu o *demonstrare rațională*. *Credința oarbă* a lui Kant este de tot de origine protestantă („*Sola Fide*” a lui Luther).

Pe scurt, *rațiunea* în sistemul kantian se împarte în *cunoaștere* și *credință*, o *cunoaștere* care o consideră *invalidă*, deoarece niciodată nu ajunge să fie *noumenală*, și o *credință nejustificată (oarbă)*.

²⁷ KANT, Immanuel. *Religia în limitele rațiunii*, p. 41, în <http://www.amoz.com.mx/Material/KANT-Religion.pdf>

VIII. Încheiere

Am încercat să redăm pe scurt în această lucrare sistemul etic kantian cuprins în special în tratatul intitulat „Critica rațiunii practice” și totodată să demonstrăm invaliditatea acestuia, pornind de la fundamentele lui și terminând cu concluziile finale ale acestuia, postulatele. Necesitatea unei astfel de critici o considerăm ca fiind actuală, deoarece etica transcendentă sau deontologică este în continuare un sistem considerat destul de atractiv pentru mulți gânditori contemporani. Ori pentru a avea o perspectivă realistă și obiectivă asupra lumii, a societății și a rolului ființei umane în acestea, precum și a destinului final al acestuia din urmă, considerăm necesar evidențierea erorilor care stau la baza eticii transcendente.

BIBLIOGRAFIE

1. ALVIRA, Tomas, CLAVELL, Luis, MELENDO, Tomas. *Metafísica*, ed. a 8-a., EUNSA, Pamplona 2001.
2. ARTIGAS, Mariano. *Filosofía de la naturaleza*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2003.
3. COLLIN, E. *Manual de filosofía tomista*. Vol. II: *Criteriología, metodología, moral, teología natural*, Luis Gili, Barcelona 1943.
4. FERNÁNDEZ, José Luis, SOTO, María Jesús. *Historia de la filosofía moderna*, ed. a 2-a., EUNSA, Pamplona 2006.
5. GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Teología Natural*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2005.
6. GRISON, Michel. *Teología Natural O Teodicea*. Herder, Barcelona 1966.
7. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, în http://www.manuelosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf
8. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, în https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/C.Razon_pura-Immanuel_Kant.pdf
9. KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, în https://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf
10. KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, în <http://www.amoz.com.mx/Material/KANT-Religion.pdf>
11. LUCAS LUCAS, Ramón. *El hombre, espíritu encarado. Compendio de antropología filosófica*, în file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/Ramon_Lucas_Lucas_El_hombre_espiritu_enc.pdf

12. MELENDO, Tomas. *Introducción a la filosofía*, ed. a 3-a., EUNSA, Pamplona 2007.
13. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. II: *Del Humanismo hasta Kant*, ed. a 4-a., Herder, Barcelona 1988.
14. RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2004.
15. VERNEAUX, Roger. *Epistemología general*, ed. 1-a., Herder, Barcelona 1967.

STUDIA HISTORICA

SENECA, QUINTILIAN, AND PLINY THE YOUNGER, EXCEPTIONAL PERSONALITIES OF ROMAN CULTURE FROM THE 1ST CENTURY AD

Călin Ioan DUȘE*

ABSTRACT. *Seneca, Quintilian, and Pliny the Younger, Exceptional Personalities of Roman Culture from the 1st Century Ad.* In the first century AD. Roman culture managed to give the universal heritage exceptional personalities, who thru their writings influenced both contemporaries and those of the next generations. Thus, thru his vast work, Seneca will remain one of the great personalities of his time. In his writings he pursued, with priority, the improvement of moral life and therefore he managed to be over time a source of inspiration for many cultural and philosophical personalities, but also for some of the Church Fathers and Christian moralists. Quintilian is a pedagog-practitioner, who shows the means of training a good speaker, but, at the same time, builds a pedagogy with rich nuances and pragmatic openings. Quintilian's personality was appreciated not only by his contemporaries, but also by future generations. Saint Jerome (347-420 AD), Rufinus of Aquileia (345-410 AD), as well as Cassiodorus (490-580 AD), quoted from Quintilian's work. In the correspondence between Pliny the Younger and Emperor Trajan are two letters, dated 112 AD, which are important for the history of Christianity, because here we have some information about the moral life of Christians, but also about Christian worship and the Eucharistic assembly practised on Sunday.

Keywords: Seneca, Quintilian, Pliny the Younger, personalities, Roman culture, Christianity.

* Lecturer, Babeș-Bolyai University, Faculty of Greek Catholic Theology, Department of Oradea, and founding member of Centre for Patristic Studies and Ancient Christian Literature of Babeș-Bolyai University. E-mail: calin_duse@yahoo.com; calin.duse@ubbcluj.ro



Introduction

The era of Octavian Augustus initiated a period of flourishing of Roman culture, which will continue throughout the first century AD. During this period works of literature were produced, as well as artworks of great value, which have entered the universal heritage and which, over the centuries, have been models for future generations¹.

Thus, as early as the Julius-Claudian dynasty (27 BC-68 AD), Rome became one of the most important centres for the spread of Stoicism. Adherents of Stoic philosophy participated in the conspiracy of Gaius Calpurnius Piso against Nero, in April 65 AD, during the games of Circus Maximus. There were also certain situations when philosophers were expelled from Rome during the reigns of Vespasian (69-79 AD) and Domitian (81-96 AD). During the Antonine dynasty, when the attempt to give a philosophical foundation of the imperial power was stimulated, the followers of the Stoic philosophy were favoured, especially that the emperor Marcus Aurelius (161-180 AD) will become an important representative of Stoicism. It should be mentioned that the Romans, in some fields of culture, created works that have not been surpassed to this day.

1. Seneca

Lucius Annaeus Seneca was one of the greatest personalities of the first century AD. Having the same name as his father, he was also called Seneca the Younger, so as not to be confused with his father, who was a rhetorician and was named Seneca the Elder or Rector.²

Seneca was born in Corduba,³ Hispania, into a family that was part of the provincial elite. Seneca's family was part of the Annae clan and came from Roman settlers who had long settled in the southern province of Baetica. This was one of the most Romanised provinces in southern Spain.

¹ N. A. MAȘCHIN, *Istoria Romei antice*, traducere de Ion Parocescu și Anton Herescu, Editura de Stat, București, 1951, 288-293.

² Lucius Annaeus Seneca was known as Seneca the Rector, the Father, or the Elder. He lived between 54 BC. and 39 AD. and was the father of the philosopher Seneca. Seneca The Rector gives us a valuable synthesis of eloquence and rhetoric, which became known as: *Controversiae et Suasoriae*, *Controversy and Suasorii*.

³ Today it is the city of Cordoba in Spain.

Seneca the Elder, or Rector, Seneca's father, was a historian and critic of the art of oratory, but also a defender of the classical tradition. He carried out his intellectual activity both in Spain and in Rome. He was part of the equestrian order (knights) which, in the social hierarchy, was the first after that of the senators. His mother's name was Helvia, and she came from a respectable family and was of high moral standing.

There are several opinions about the date of Seneca's birth, so it oscillates between the years 1 BC. and 1 AD. He had two more siblings, one older Lucius Annaeus Novatus, who will be adopted by Senator Iunius Gallio, and over time will make an important career as a dignitary. Seneca's younger brother was Marcus Annaeus Mela; he remained a knight and was the father of the famous poet Lucan (39-65 AD).

From an early age, Seneca will be brought to Rome, where he will receive a high-quality education. Here he had the opportunity to hear the most famous Greek and Latin instructors. He will study rhetoric, but also philosophy, being attracted by the Stoic Attalus. He would attach himself to Stoic thinkers, altho his father was a conservative person, paying special attention to rhetoric and did not love philosophers. Seneca will remain attached to Stoicism, but also to his mentor Attalus. When the emperor Tiberius expelled from Rome the Stoic scholar Attalus, his instructor, Seneca will also leave Rome on his way to Egypt, to his mother's uncle, who was governor of Egypt. Seneca will remain in Egypt between 25 and 31 AD, a period in which he came into contact with Egyptian philosophy, local religious rites, but also with the teaching of Philo of Alexandria (15 BC-45 AD) and of the Greek-Egyptian Chaeremon.⁴

After returning to Rome, he would become a famous orator, and in the last years of Tiberius' reign, he would be questor. Seneca will also begin a turbulent senatorial career, so that in 41 AD he will be exiled by Emperor Claudius (41-54 AD) to the island of Corsica. He will return from exile in 49 AD. and will build its own cultural-political circle. He began a major political career during the reign of Nero (54-64 AD), becoming his most important advisor, *amicus principis* (friend of the emperor).

Starting in 61 AD, Nero will move away from Seneca's political strategy and in this context, he will withdraw from active public life.⁵ Due to Nero's abusive

⁴ Chaeremon lived in the 1st century AD and was a historian, Stoic philosopher, and priest. In the year 49 AD. together with the peripatetic philosopher Alexander of Aegae, he will come to Rome to be Nero's mentors.

⁵ Eugen CIZEK, *Istoria literaturii latine* vol. II, Societatea "Adevărul" S.A., 1994, 449-450.

behaviour, a conspiracy was formed, led by Gaius Calpurnius Piso, who plotted the assassination of Nero during the Circus Maximus Games in April 65 AD.⁶ Seneca was suspected by Nero of being involved in Piso's conspiracy against him. Altho Seneca promised him his fortune and swore on the most sacred that he was unjustly suspected, he was forced by Nero to commit suicide in 65 AD,⁷ cutting his veins.

Seneca was a writer who stood out especially for his many works and was therefore often compared to Cicero (106-43 BC) and St. Augustine (354-430 AD). Unfortunately, many of Seneca's writings have not been preserved, and of these only fragments remain. Thus, the only systematic treatise on ethics was lost: *Moralis philosophiae liber* (Book of moral philosophy), written between 63-65 AD, but also several collections of letters, as well as a monograph on Egypt, entitled: *De situ et sacris Aegyptiorum* (On the settlement and sacred rites of the Egyptians). This writing would have been interesting for the way Seneca related the knowledge of Egypt, but especially the way in which he was influenced in thought by the Egyptian philosophy and religion, during the six years he stayed here. From the partially preserved writings, it seems that Seneca was the author of a work in rather large verses.

Philosophical works, prose, tragedies, epigrams, and epistles addressed to his friend Lucilius have been preserved from him.

Amongst the writings that have been preserved we mention: *Ad Marciam de consolatione* (Consolation to Marcia), a writing that may have been published in 40 AD. In the twenty-six chapters of the book, Seneca tries to console the sufferings of the matron Marcia, for the loss of her son, Metilius, who died at the age of twenty.

De Ira (About Anger) is a dialog writing, which may have been written in 41 AD, and it is addressed to his older brother. Seneca says that man was born for mutual help, and anger for destruction. That is why man seeks society, and anger seeks isolation, because man brings benefits, and anger harms.

De providentia (About Providence), a six-chapter writing that is addressed to his good friend Lucilius. It may have been written in the first months of 42 AD, when Seneca was in exile on the island of Corsica. According to some opinions, it

⁶ Călin Ioan DUȘE, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2019, 92.

⁷ C. Tranquillus SÜTONIUS, *Viețile celor doisprezece Cesari, Nero, XXXV*, Traducerea de David Popescu și C.V. Georoc, Studiu introductiv de David Popescu, Editura 100+1 Gramar, București, 2005, 231.

was written in 63 AD. In this writing, Seneca answers the following question: why do so many misfortunes befall good men, if there is providence? To this question he says that providence tests the moral strength of good men, and they are more than a god, because they overcome these blows of fate, which do not touch the divinities. Seneca speaks in a general way, but he considers the misfortunes that have personally targeted him: the death of his wife's only son, the trial, and the exile.

De constantia sapientis (On the constancy of the sage). This writing is a dialog in nineteen chapters, which is dedicated to the Epicurean Serenus and which is said to have been written in 42 AD. According to some experts, it may have been written later. In this writing, the dialog about providence continues. Seneca claims that the *sapiens*, the sage, cannot be affected by premeditated and violent outrage, nor by involuntary harm, because the sage is invulnerable to evil.

The brevity vitae (On the brevity of life) comprise twenty chapters and it may have been written in the year 48, or 49 AD. In this dialog, Seneca addresses his friend Pompeius Paulinus, his future father-in-law, advising him to abandon political involvement. Seneca also condemns those who dedicate their entire lives to external occupations, such as: fashionable life, sports, entertainment, and philological activities, proposing them as a remedy *otium* (rest), for the purpose of moral-philosophical self-perfection.

De tranquillima animi (About the peace of the soul) is written in the form of dialog in seventeen chapters. This work is addressed to his friend Serenius and was written between 53-54 AD. In this writing he resumes the ideas from the above-mentioned work, but from a diametrically opposite point of view regarding the socio-political status of philosophy. Seneca deals with two important issues in this work. Thus, the first problem is the one related to the restlessness of the soul, being treated in the first chapter. Seneca responds to an imaginary Serenius, who complains that he has not yet been able to regain his composure since he is subjected to several temptations. This uneasiness, which Seneca describes, can be dominated only by the mastery of the soul. On the second issue, related to the withdrawal from civic life, which Athenodorus recommended,⁸ Seneca rejects his ideas, altho he did the same in his writing *De brevitate vitae*. Now, Seneca consistently recommends the exercise of

⁸ Athenodorus of Tarsus or Cannanites was a Stoic philosopher and lived between 74 BC and 7 AD. He was brought to Rome by Emperor Octavian Augustus.

human duties, but also political ones, even if he admits that sometimes disappointment is necessary.

De vita beata (About the happy life) is a writing in the form of a dialog in twenty-eight chapters. It was written in 58 AD. and is addressed to his older brother, who is now called Gallio, after being adopted by Senator Iunius Gallio. In this writing, Seneca defends himself against the accusations, brought by Suius, that he has amassed a huge fortune and practises a lot of usury in the provinces. Many senators were also unhappy that Seneca supported Nero's plan to abolish indirect taxes leased to taxpayers and to impose direct taxes on aristocratic estates.

Seneca talks about the relationship between happiness and virtue, because agreement with nature would bring man a happy and virtuous life at the same time. In the last part of the writing, Seneca defends himself, in a seemingly fictitious controversy, against the accusation that she would not live according to the precepts she supported. Thus, Seneca emphasises that he demonstrates not how he lives, but how to live. He also claims that he masters his riches, and they are not the ones who dominate or master him, because he keeps them in slavery.

De Benefitiis (About Benefits) is a seven-book book addressed to Aebutius Liberalis. It is possible that this extensive treatise was written and published between 61-63 AD, or, in some opinions, between 61-65 AD. In this writing, Seneca deals more about the exchange of benefits, or services, than about the benefits that underlie interpersonal relationships, because he wanted to humanise the morals of his time, the interfamilial relations of the Roman elite, but also those between parents and children, as well as those between slaves and their masters. He starts from the idea that people do not know how to bring, but also to receive services. Seneca shows that the value of a service does not consist in its concrete expression, but especially in the affectionate disposition of the one who intends to do it.

Naturales Quaestiones (Problems of Nature) is an extensive treatise in seven or eight books, depending on how it was published by publishers. It is addressed to Lucilius being written and published in part, between the years 62-63 AD, because, according to some opinions, it would have worked on it until the year 65 AD, when he was forced by Nero to commit suicide. In this treatise, Seneca deals with the study of nature, addressing all four kingdoms of matter. Thus, in the first two books it deals with fire, with water in the third and fourth books, with air in the fifth book, with the earth in the sixth book, and with the contemplation of the circle of the universe thru

the sky, in the seventh book. This treatise contains almost all the knowledge of the time about nature and informs readers about the scientific hypotheses that were circulating at that time. Seneca expresses his belief in the progressive development of scientific truth, which will be enriched over time from one generation to another.

Epistulae ad Lucilium (Epistles to Lucilius) is the most important work of Seneca and contains one hundred and twenty-four epistles, which would have been written between 61-65 AD, having an ethical character. From the contents of these letters there are two important aspects, namely: the predominantly philosophical content, but also the fact that Seneca was an active person, who was involved in the contemporary life of the high society of that period.

Seneca was also credited with nine tragedies, from which we can see his passion for poetry and theater, which was also confessed in his letters. Throughout his life, Seneca wrote seventy-three epigrams.⁹ He was one of the richest people of his time and borrowed money at a very high interest rate. His fortune would have been about three hundred million sesterces.¹⁰

Thru his vast work, Seneca remains one of the great personalities of his time. He pursued, with priority, the improvement of the moral life and therefore he managed to be over time a source of inspiration for many cultural and philosophical personalities, but also for some of the Church Fathers and Christian moralists.¹¹

2. Quintilian

Marcus Fabius Quintilianus was born in 35 AD. at Calagurris,¹² in the Roman province of Hispania. According to some researchers, Quintilian was born between 35-40 AD.¹³ His father was an educated man and taught rhetoric in Rome. Quintilian will come to Rome at the beginning of Nero's reign, and will benefit from a good upbringing. In the capital of the Empire he had the opportunity to hear the most illustrious teachers. In addition to the grammarian Quintus Remmius Palaemon, Quintilian had the opportunity to hear the pleadings of the famous Romanian lawyers in the forum. Thus, he heard Servilius Nonianus, who was appreciated for the vigor

⁹ Eugen CIZEK, *Istoria literaturii latine* vol. II, 450-469.

¹⁰ N. A. MAŞKIN, *Istoria Romei antice*, 353-354.

¹¹ Călin Ioan DUŞE *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*, 232-238.

¹² Calagurris is today the city of Calahorra in Spain.

¹³ C. MARESCHI, *Storia della letteratura latina*, vol. II, Milano, 1957, 21.

of talent and depth of ideas, Trachalus, who was sublime and clear, with a harmonious voice unmatched, Vibius Crispus, who was born to delight and who was unsurpassed in civil proceedings. Quintilian also had Iulius Africanus as his teacher, whom he appreciated because he was more energetic and overly careful in his choice of terms.

Of all his teachers, he most appreciated Gnaeus Domitius Afer,¹⁴ whom he said was one of the greatest speakers he had ever heard. That is why Quintilian took Afer as his role model, listening to him speak, but also how he gave speeches in court. Pliny the Younger also talks about Quintilian's affinity for Afer: "This is how I remember hearing from Quintilian, my teacher. He told the storey: *"I was accompanying Domitius Afer. While speaking in front of the cetumvirs, in a calm and serious tone (this was his way of teaching)"*.¹⁵ Having the best teachers and thirsty to know as much as possible, Quintilian managed to form a vast culture, but also to master all the secrets of oratory.

After completing his studies and the death of Afer, in 59 AD, Quintilian returned to his homeland, where he may have practised law in the courts of the province of Hispania. He returned to Rome in 68 AD as part of the suite of Emperor Galba,¹⁶ who was elected emperor by the Spanish legions. He survived the assassination of Galba on January 15, 69 AD, which leads us to the conclusion that he did not remain his advisor or close friend.

In Rome, Quintilian will practise law, and the sober attitude of his speeches, the seriousness, the depth of ideas, the well-controlled behaviour in everything, the elegance and the finesse of his style ensured him a remarkable success. Altho he came to enjoy all the esteem, Quintilian felt lone to this noisy world, bold and unobtrusive, eager especially for learning. In this situation, considering himself incompatible with this reality in the forum, but also with his oratorical ideal, he will decide to dedicate himself exclusively to teachers. Thus, he will seek to change this situation and atmosphere vitiated by incompetence thru the serious education he will give to the youth.

¹⁴ Gnaeus Domitius Afer was born in Nemausus, in the Roman province of Gallia Narbonensis. He lived between 14 BC and 59 AD., and he was a famous orator, who returned to the classicism of Cicero's eloquence.

¹⁵ PLINIUS cel Tânăr, *Opere complete*, Ep. II, 14, Traducere, note și prefață de Liana Manolache, Editura Univers, București, 1977, 79-80.

¹⁶ Galba was appointed governor of the province of Hispania Tarraconensis by Nero in 60 AD. He remained here as governor until 68 AD.

Quintilian will open a public school of rhetoric, probably from 70 AD. and will work as a teacher of rhetoric for twenty years. Emperor Vespasian would create a state higher education, under the leadership of Quintilian, who would thus be the first state-paid rhetoric teacher. He will be paid one hundred thousand sesterces annually,¹⁷ a considerable sum compared to that of private rectorors, who were paid only two thousand sesterces.

Amongst his disciples were Pliny the Younger, Tacitus, Suetonius, and Juvenal. His rhetoric lectures were much appreciated by contemporaries, so they circulated under his name in two books of rhetoric, which were published by his students, according to the course notes. He was also a great lawyer, and he excelled in the art of eloquence.¹⁸ The emperor Domitian intrusted him with the education of the descendents of his sister Domitilla,¹⁹ Vespasian and Domitian, children of Flavius Clemens, whom he adopted in order to succeed to the throne. He did not stay long with them, because in 95 AD, Domitian would order Flavius Clemens to be killed, and Domitilla would be exiled, along with her children.

In the year 88 AD. he retired from teaching and devoted himself to writing. We know too little about his personal life, so from his writing *Institutio oratoria*, we find out that he had a beautiful wife, who was an ideal mother, but who died young, before she turned nineteen. Shortly after her death, the two children died, the first at the age of five, and the one in whom he had high hopes, at the age of ten, possibly in 94 AD,²⁰ when he finished writing the fifth book of the *Institutio oratoria*. It is possible that Quintilian died after 96 AD, shortly after the completion of the valuable work *Institutio oratoria*.

During his life, Quintilian wrote a rather extensive work, but which, unfortunately, has not been preserved. Thus, the lawyer's speeches were lost, the ones in which he defended Naevius Arpinianus, who was accused of killing his wife,²¹ the one in which he defended Queen Berenice,²² sister of Herod Agrippa II, the last

¹⁷ SUETONIUS, Vespasianus, XVIII, 288.

¹⁸ Constantin CUCOȘ, *Istoria pedagogiei: idei și doctrine pedagogice fundamentale*, ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Polirom, Iași, 2017, 35.

¹⁹ M. Fabius QUINTILIANUS, *Arta oratorică*, vol. I, 4, 2, Traducere, studiu introductiv, tabel cronologic, note, indici de Maria Hetco, Editura Minerva, București, 1971, 323.

²⁰ Op. cit. vol. II, 6, 123-127.

²¹ Op. cit. vol. II, 7, 2, 24, 229-230.

²² Op. cit. vol. I, 4, 1, 19, 331.

Jewish king. Also, some speeches were lost, which were written after the course notes, and which were published by his students, but also two books *Ars rhetorica* (Rhetorical Art), which were rejected by Quintilian. During his career as a teacher, Quintilian published, possibly in 89 AD, *De causis corruptae eloquentiae* (On the causes of corrupt eloquence), in which he recommended the use of a classicising eloquence. Unfortunately, this writing was also lost.

After retiring from teaching, Quintilian was insistently asked by his friends to write a work on the art of oratory: “*After twenty years of training youth, I came to rest, when a few friends asked me to write a work on the art of oratory; I rejected this proposal for a long time, because I knew that very competent authors left to posterity, both in Greek and in Latin, a large number of very valuable works on this issue. But this motivation, which I thought came to my aid, made them even more insistent, for they claimed that it was difficult for them to make a choice between the opinions of previous authors, special and sometimes even contradictory, and that I, even if I did not bring something new, I could no doubt give them a fair appreciation of what has been written.*”²³

Thus, Quintilian will write the *Institutio Oratoria* (Principles of Oratory), the only work that has been preserved from him. This writing is conceived as a textbook for educating the future speaker, being dedicated to his friend Marcellus Vitorius, who was a famous lawyer and in love with literature. Quintilian hoped that this work would be useful for Geta, the son of his good friend, Marcellus. Quintilian worked on this work for more than two years. As he finished a book, he sent it to Marcellus, accompanied by a preface in which he made certain communications, but also certain storeys from his life.

Institutio Oratoria has twelve books and is, as I mentioned, a real textbook for educating the future speaker. This education, in Quintilian’s conception, must begin from early childhood, because: “*Man has the vivacity and ability of the mind; that is why it is believed that the origin of the soul is of a divine nature.*”²⁴ Therefore, Quintilian, in the first book, gives instructions on how to do this education, showing the criteria according to which, the nurses and preceptors of the child must be chosen: “*First of all, the language of the nurses should not be defective; Chrisip*²⁵ *demandated that*

²³ Op. cit. vol. I, 1, 1-2, 3.

²⁴ Op. cit. I, 1, 1, 11.

²⁵ Chrisip was born in 280 BC. at Soli in Cilicia. He was the foremost representative of Stoicism after Zeno. He was also a great scholar, but also a valuable theorist, who would have written seven hundred and fifty works. He died in 206 BC. Athens.

they be initiated into philosophy, if possible; In any case, he argued that we should choose the best we could. Undoubtedly, in their choice, the first criterion is the moral one; however, to speak correctly. The child will hear them speaking first, he will force himself to repeat their words by imitation, and we are very much inclined by nature to keep what we have learnt in the tender years; just as you keep the smell you soak the dishes in when they are new and just as you can't completely remove the colour given to the wool after you change its natural white, so the first habits of childhood persist the worse they are. What is good easily changes into evil; but can you ever change vices for the better? Therefore, the child should not get used, even when he cannot speak, to a language from which he will then have to learn.”²⁶

Quintilian supports the idea of the superiority of education in state schools, to the detriment of private education, which can lead to selfishness. It shows how the study should be carried out in secondary education, in addition to grammaticus. Explains the educational role of grammar, music, geometry, philosophy, thus supporting the principle of multilateral training of the student.

In the second book he talks about higher education defining the function of the rhetorician, emphasising the importance of readings from speakers and historians, but especially the implications of rhetoric. Quintilian talks about the need to have a teacher with exceptional professional and moral training: *“Therefore, we must now take greater care that the impeccable morality of the teacher is a guaranty against any harm, for the most inexperienced, and the most violent in beginnings, his seriousness to keep them away from any deviation. However, it is not enough for the teacher to set an example of self-control, but, thru the severity of the discipline, to control the morals of the young people gathered around him. First, to have parental feelings towards the students and to consider themselves the deputy of those who intrusted their children. Not to have vices and not to tolerate them. His austerity should not be gloomy, his gentleness should not be familiar, lest the former should give rise to aversion, and the latter contempt. To support his students as much as possible with advice about what is honest and correct, because the more often he instructs them, the less often he will punish them. Do not overlook anything that needs to be fixed, but never get angry. Be simple in teaching, hardworking, demanding, but without exaggeration; to answer willingly the questions asked, to challenge those who do not ask. When he praises the students’*

²⁶ QUINTILIANUS, vol. I, 1, 4-5, 12-13.

expositions, he should not be stingy, but not too generous in praise, because the first attitude gives rise to hard work, and the second to self-satisfaction. In criticising those who need to be corrected, do not be bitter, do not offend, because many are distracted from teaching by the fact that they are quarrelling in a tone of hatred. To recite something to them every day, even more, even more so for the audience to take his words with them. For, even if the reading gives them enough examples to imitate, the living speech, as they say, feeds more fully, and especially that of the teacher whom the students, well raised, of course, love and respect. It is difficult to express in words how pleasant it is to imitate the one for whom you have sympathy”²⁷

Books 3-7 are devoted to the problems of invention and the structuring of matter, but also to the authors of rhetorical treatises. Also, in the third book, Quintilian talks about the three oratorical genres: deliberative, demonstrative and legal, but also about different kinds of cases and about the kinds of judicial discourses.²⁸

Books 8-11 are devoted to eloquence, the mode of expression.

In the eighth book, Quintilian talks about the need for clarity, but also about stylistic ornaments.

The ninth book deals with different species of figures, word order and oratorical rhythm.

In the tenth book, Quintilian analyses how the rich and unsurpassed facilities of expression can be appropriated, recommending, in this sense, the Greek and Latin authors, who will have to be deepened for this purpose.

The eleventh book deals with various aspects of eloquence, such as: memory, pronunciation and gestures, as integral parts of eloquence.

The last book, the twelfth, analyses the personality of the speaker and that is why it is entirely dedicated to him. Thus, Quintilian emphasises that a good orator must have a thorough knowledge of history, law, and philosophy, which are basic disciplines in the art of oratory, but especially that he must have an impeccable moral conduct.²⁹

From what is presented, it can be stated with certainty about Quintilian that he is a pedagog-practitioner, who shows the means of training a good speaker, but, at the same time, builds a pedagogy with rich nuances and pragmatic openings. In this regard, he makes many arguments in favour of the full unity between professional success and

²⁷ Op. cit. vol. I, 2, 3-8, 131-132.

²⁸ Eugen CIZEK *Istoria literaturii latine* vol. II, 535-540.

²⁹ QUINTILIANUS, V-XXXVI.

character traits, arguing for a cultured speaker, but especially with an impeccable moral attitude.³⁰

Quintilian's personality was appreciated not only by his contemporaries, but also by future generations. From Quintilian's work St. Jerome (347-420 AD) and Rufinus of Aquileia (345-410 AD) quoted, but also Cassiodorus (490-580 AD). Also, *Institutio Oratoria* can be considered the first systematic treatise on pedagogy, a cornerstone for mediaeval schools of rhetoric, but also for those of the Renaissance period. Quintilian was an opponent of philosophers and their claims that only they can raise a wise man. He says that a truly trained orator is a rational man who does his duty and can be as wise as philosophers.³¹

Many of the methodical rules and didactic principles promoted by Quintilian are still valid today, and therefore, we can rightly consider him as a forerunner of modern pedagogy.

3. Pliny the Younger

Gaius Plinius Caecilius Secudus was born between 61-62 AD, in the town of Novum Comum,³² in the former province of Gallia Cisalpina. The most important source for knowing the life of Pliny the Younger³³ are his letters, because they contain some biographical details. It is possible that his father's family, Caecilii, settled in Comum during the time of Julius Caesar. His father was part of the Equestrian Order, and the paternal and maternal families, thru the positions held by some of its members, had a very good material and social situation. Unfortunately, Pliny the Younger's father died when he was eight years old. He will come to Rome and be raised by his

³⁰ Constantin CUCOȘ, *Istoria pedagogiei: idei și doctrine pedagogice fundamentale*, 35-37.

³¹ N. A. MAȘCHIN, *Istoria Romei antice*, 355.

³² Nouum Comum is today the city of Como, located in the province of the same name in Italy.

³³ Pliny the Younger was so named to distinguish him from his uncle Pliny the Elder, who was one of the most famous orators of his time. Pliny the Elder was a follower of Stoicism, but also a famous personality, due to his erudition. He was the author of several works of science, of which only the *Naturalis Historia* (Natural History) has been preserved. Pliny the Elder lived between 23-79 AD. and died on August 24, during the eruption of Mount Vesuvius, suffocated by the gases emitted by it. When the volcano Vesuvius erupted, Pliny the Elder was with his nephew Pliny the Younger on the deck of a ship in the estuary of Pompeii. During this period Pliny the Elder was the prefect of the Roman fleet in the port of Misenum.

mother's brother. Here, under the guidance of Pliny the Elder, he will benefit from a high-level education, attending the courses of the best rhetoric educators of the time, Quintilian, Nicetas of Smyrna, but also the Stoic philosopher Musonius Rufus. After the death of his wife, he married Calpurnia, a serious young woman who showed great understanding for his oratorical activity, but also for the literary works of Pliny. They had a happy marriage, but unfortunately, they had no children.

After completing his studies, Pliny's basic activity will be oratory, becoming a famous lawyer. Having a good financial situation, from 89 AD, Pliny will begin a brilliant senatorial career. In the last years of Domitian's reign, when he began the persecution against the senators, between 96-97 AD, Pliny no longer held any office.

After Domitian's tyranny, starting with the Antoninian dynasty, a period of civic peace, personal security, but also a freedom of speech and thought will be established. Thus, during the reign of Nerva and Trajan, Pliny the Younger will begin an exceptional career in the legal field as a lawyer of great value. He also asserted himself as a man of culture, and writers and many influential people gathered in his cultural-political circle. Politically, he held several important positions, and from 111 AD Emperor Trajan appointed him governor of Bithynia province, where he may have died in 113 AD.

Throughout his life, Pliny the Younger established himself as a good writer. Unfortunately, much of his writing has not been preserved. From childhood he showed an attraction to poetry, and of the poems he wrote during his life, only a few fragments were preserved, which he reproduced in his work *Letters*.

During his career as a lawyer, Pliny gave several speeches before the full courts, which he began to publish in 96 AD. Of all these discourses, only *Traiani Panegyricus* (Trajan's Panegyric) has been preserved, which was published in 101 AD. This speech was delivered on the occasion of the inauguration of his mandate as consul, on September 1, 100 AD. The eulogy has ninety-five chapters, in which Pliny the Younger thanks Emperor Trajan, proclaiming him "*optimus princeps*" the best prince.

In *Panegyric* are presented the facts of great value of the emperor Trajan: justice, philanthropy, but also humanity manifested by him, and, to better highlight the personality of Trajan, he put him in antithesis with Domitian. Thus, from a historical standpoint, the *Panegyric* has a great value, because it is a document that gives us information about some institutions, about Domitian's tyranny, but also about the reaction that took place after his death. Also, the Panegyric presents us with the most important information from the first three years of the reign of Emperor Trajan.

The most important literary work of Pliny the Younger is *Epistulae* (The Letters). They contain nine books in which are grouped two hundred and forty-seven letters, which are addressed to relatives and friends, public figures, cultural figures, but also several acquaintances. The tenth book contains the correspondence of Pliny the Younger with the emperor Trajan, during the period when he was governor of Bithynia.³⁴ The nine books of the Letters were published between 97-110 AD. The tenth book was published after 113 AD. or, according to some opinions, even after the death of Emperor Trajan in 117 AD.

The nine books of the Letters present a very diverse theme. They show us the Roman life of the time, but especially the social one. At the same time, we can say that this work is almost equivalent to press articles, covering all areas of social and cultural life. We can see that four of these areas stand out, those related to social and economic life, cultural life, the characters of the time, but also to the matter of Christianity.³⁵

There are two letters in the correspondence between Pliny the Younger and Emperor Trajan, from 112 AD, which are important for the history of Christianity, because, as a governor, but also as judge, Pliny was puzzled about the legal proceedings on to apply them to the Christians he was to judge.³⁶ Thus, Pliny wrote to the emperor Trajan, asking for his advice: *“It is a natural thing for me, master, to turn to you whenever I am in balance. For whom better than you to guide me when you hesitate, or to advise me when I do not know how to proceed?”*

I have never taken part in investigations against Christians, so I do not know what facts and to what extent they are usually punished or prosecuted. That is why I have been very hesitant whether a distinction should be made according to age, or whether I should not make any difference between the very young and the ones in their prime, whether the repentant should be forgiven, or whether the one who was once a Christian it is of no use to him that he denies, if only the name of a Christian should be punished, even if he has not committed any crime, or the crimes that are related to the name of a Christian.

³⁴ Bithynia was a country in Asia Minor, near Pontus and Cappadocia in present-day Asian Turkey.

³⁵ Eugen CIZEK, *Istoria literaturii latine* vol. II, 541-549.

³⁶ Pr. Conf. Dr. Marius ȚEPELEA *Texte alese din istoria bisericească universală*, Editura Universității din Oradea, 2008, 89-90.

For the time being, I have proceeded as follows with those who have been denounced to me as Christians. I asked them if they were Christians. To those who recognised, I asked them a second and third time, threatening them with death; I sent those who remained steadfast in their statements to their deaths. For whatever their confession was, I did not doubt for a moment that at least their unwavering stubbornness and stubbornness should be punished. There were some of the same madness, which, because they were Roman citizens, I wrote down, to send them to Rome. Soon, the very fact that they were being followed, as is usually the case, led to an increase in crimes and different cases arose.

An anonymous letter was circulated, containing the names of many people. To those who denied that they are, or they were Christians, invoking the gods according to the formula spoken by me and bringing offerings of wine and incense to your statue, which I had commanded to be brought for this purpose with the statues of the deities, if they blasphemed Christ, which is said that those who are truly Christians cannot be forced to do anything, I thought I could let them go. Others, who were denounced, said that they were Christians and then denied, saying that they had indeed been, but that they had not been, some for about three years, others for many years, and some for more than twenty years. And they all worshipped your statue and the statues of the gods and blasphemed Christ.

But they claimed that their only fault or mistake was that they used to gather on a certain day at dawn, to sing hymns to Christ as a god, that they were bound by oath not to do any iniquity, but not to commit any theft, robbery or adultery, not to break their word, not to deny justice if they received something in custody. After all this the custom was to part and gather again to eat together, an innocent food; nor did they do it after my edict by which, according to your instructions, I had forbidden eterias. Even more so I thought it necessary to investigate even thru torture, to discover the truth, two slaves who were said to be servants of the cult. I found nothing but a devoid of judgement, exaggerated superstition. That is why, suspending the investigation, I ran for your advice. For the circumstance seemed to me worthy of your advice, given the large number of those involved; there are many people of all ages, of all categories, men, women, who are and will be overwhelmed by this danger. And the plague of this superstition spread not only in the cities, but also in the villages and in the fields; I think it can be stopped and prevented. In any case, the temples that were almost deserted are beginning to be sought,

*the solemn ceremonies, long interrupted, are resumed; meat from sacrifices, which had hitherto been difficult to find, was sold everywhere. From where it can be easily deduced how many people could go, if they were given the opportunity to repent.*³⁷

From the letter we notice that during this period there were some investigations against Christians, but Pliny the Younger did not take part in any of them, and consequently did not know what the deeds for which Christians are accused. Being puzzled and weighed, he appealed to the imperial authority. He tells Emperor Trajan that the accusation against Christians is the name, the mere fact of calling themselves Christians. In this regard, Pliny asks Emperor Trajan whether only the name of a Christian should be punished, even if he has not committed any crime, or whether the crimes related to the name of a Christian should be punished. He also had this perplexity since there was a Roman legal practise, a century ago, in a *senatus-consultum*, which was issued regarding astrologers. According to this decision, punishments were provided for them, without the need for them to have committed other deeds that were reprehensible. The same was done for the Epicureans, who were expelled from some cities, just because they were Epicureans.³⁸

Another dilemma of Pliny was that, by means of an anonymous letter, the names of several Christians had been denounced. Also, especially that, the age of the denounced would have been the first reason for hesitation, because some were very young and others in their prime, and so Pliny asks the emperor Trajan if any distinction should be made by age.

Thru the severe measures taken by Pliny, many Christians were martyred, but there were some who apostatised. He sent those who were Roman citizens to Rome because this Roman citizenship gave them the right to appeal to the emperor's judgement. This letter gives us some information about the antiquity of Christianity in this province, when it tells us that some have been Christians for more than twenty years, that is, thru the 80s AD. Also, from this letter we learn that, during this period, Christianity had spread widely in towns, villages, but also in the fields.

It also gives us some information about the moral life of Christians, but also about Christian worship, the Eucharistic assembly that is practised on Sundays. At the end of the letter, Pliny informs Emperor Trajan that some of the measures he

³⁷ PLINIUS, Ep. X, 96, 343-344.

³⁸ E. J BICKERMAN, *Traian, Hadrian and the Christians*, in: RFIC, 19/1968, 294.

took have led to a revival of traditional religion, because the temples that have been abandoned are beginning to be sought and the pagan ceremonies that have been interrupted for a long time. resumed.

Emperor Trajan's response to Pliny the Younger's letter was short and dictated by administrative needs. He considered that the bloody repressions against Christians would have complicated the situation, which was quite dangerous for the Empire in the context in which, as we have seen, the number of Christians was increasing.

Emperor Trajan answered Pliny the Younger thus: *"You did the right thing, my dear Secundus, investigating the cases of those who had been denounced to you as Christians. For no principle can be established which is somewhat generally valid. You do not have to search with all your heart; if they are denounced and found guilty, they must be punished, but in such a way that he who promises to be a Christian, and makes manifest proof of this by deeds, that is, by offering sacrifices to our gods, is forgiven for repenting, even in the past was suspected. But anonymous allegations should not be considered in any accusation, as they would be a reprehensible and inappropriate example of our times."*³⁹

Emperor Trajan tells Pliny that a principle that is generally valid for Christians cannot be established. In these circumstances, he will establish a conduct towards Christians, saying that they should not be sought insistently, and when they are denounced, only if they are found guilty, then they will have to be punished. Those who deny that they are Christians should be forgiven even if they have been suspected of being Christians in the past.⁴⁰

What is quite remarkable and worthy of appreciation from the answer of Emperor Trajan is the recommendation he makes to Pliny the Younger, not to follow the anonymous denunciations because they: *"would be a reprehensible and inappropriate example of our times."* It is a recommendation of extraordinary moral value for that time, we could even say unbelievable for a pagan, but which shows the exceptional personality of this great emperor.

³⁹ PLINIUS, Ep. X, 97, 344-345.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Aurel JIVI, *Studii de istorie bisericească*, Editura Universității „Lucian Blaga” Sibiu, 2001, 47-61.

From the writings left by Pliny the Younger we have a real source of information for the knowledge of Roman life during the reign of Emperor Trajan,⁴¹ so they show us the mood of the nobility in the Senate, the literary concerns of this group, the way of life, but also the daily concerns. Pliny the Younger was a rich man, being the owner of beautiful villas, a good manager, but at the same time, as we saw in his work, he was an admirer of literature, recited verses and hoped for literary glory⁴² as he stated in one of the letters to Suetonius.⁴³

Conclusions

The Roman people were formed over the centuries thru the conquests and assimilations of the Italic peoples, but also of other populations, thus managing to express their lucid, rational, practical, and organisational genius in their cultural creations thru which they enriched the world cultural heritage. They managed to transmit to Europe the legacy of the civilisation and culture of Antiquity in the beautiful Greco-Roman synthesis.⁴⁴

Due to the fact that Seneca gave priority, in his writings, to the improvement of the moral life, he managed to be a source of inspiration over time for many cultural and philosophical personalities, but also for some of the Church Fathers and Christian moralists.⁴⁵

Many of the methodical rules and didactic principles promoted by Quintilian are still valid today, and therefore, we can rightly consider him as a forerunner of modern pedagogy.

From the writings left by Pliny the Younger we have a real source of information for the knowledge of Roman life during the reign of Emperor Trajan. Also, in the correspondence between Pliny the Younger and the emperor Trajan remained two letters, from the year 112 AD, which are important for the history of Christianity.

⁴¹ PLINIUS, 1977, 5-27.

⁴² N.A. MAȘCHIN *Istoria Romei antice*, 355.

⁴³ PLINIUS, Ep. VII, 33, 236.

⁴⁴ Ovidiu DRIMBA, *Istoria culturii și civilizației II*, Editura SAECULUM I.O. București, 2013, 342.

⁴⁵ Călin Ioan DUȘE, *Imperiul Roman și creștinismul în timpul Părinților Apostolici*, 232-238.

Therefore, we can say with certainty that: Seneca, Quintilian and Pliny the Younger were exceptional personalities of Roman culture in the first century AD. Thru their writings, they managed to influence both contemporaries and those of future generations, thus making an important contribution to the development of Roman culture, but also universal.

DESPRE PICTORUL NICULIȚĂ (NICOLAE) POP (1907-1995) – AMINTIRI

Blaga MIHOC*

ABSTRACT. *Memories of the Painter Niculiță Pop from Beiuș.* The creation of the painter Niculiță Pop is located in the so-called "idiomatic" area, an area of creators who are circumscribed to a certain ethnological space that is limited, in this case, to the rustic world of the "Stone Land" ("Țara Moșilor"). Although it belongs to history, this land is revived in our imagination by the paintings of an artist who embraces lovingly and joyfully everything that surrounds him.

Keywords: Niculiță Pop, Beiuș, painter, Țara Moșilor

Familia pictorului Niculiță (Nicolae) Pop locuia pe un deal, situat la marginea nord-estică a orașului Beiuș. Tatăl pictorului, Ioan (Jani) Pop era un proprietar de pământ destul de înstărit, deoarece deținea un teren de vreo 50 de hectare, plantat, în majoritate, cu viță-de-vie, situat în jurul unei case cu cinci camere, așezată pe coasta lină a dealului și înconjurată de un parc, în care se afla un șir de arbori exotici, cu ramuri încolăcite, ce închipuiau o alcătuire acoperitoare, având în mijlocul ei o fântână arteziană, cu filigorie și statuete de sfinți, plăsmuiți din ipsos și ciment.

Ioan Pop avea trei copii: pe Irina (1905-1989), pe Niculiță (26 mai 1907-30 septembrie 1995) și pe Ioan (1909-1990). Irina se căsătorise cu Gheorghe Sima, un român venit din Ungaria, ajuns diriginte de poștă în Beiuș, iar Ioan, de profesie comerciant, și-a luat de soție o evreică. Pictorul Niculiță a urmat școala primară și

* *Profesor universitar pensionar.*



liceul în Beiuș, în ctitoria întemeiată de Samuil Vulcan, al cărui nume îl purta pe atunci, și-l poartă și astăzi. A avut o garnitură de profesori foarte buni, între care și renumitul Ioan Bușiția (1875-1953), o figură renașcentistă, distingându-se deopotrivă în mai multe „discipline”: pictură, sculptură, muzică, anatomie. Mergea adeseori cu elevii în excursii prin împrejurimi, făcându-i să-și cunoască locurile natale și să îndrăgească natura.

Prin clasa a V-a de liceu Niculiță a rămas corigent la disciplinele *fizico-chimice*, pe care le făcea cu un profesor mai tânăr și sever, numit Traian Tămaș (1890-1960). În aceste condiții, le-a spus părinților că a bucat la materiile lui Butea, pentru că așa-l porecliseră elevii pe profesorul Tămaș, și că nu mai vrea să meargă la „școală”. „Bine fătu-meu”, a zis tatăl său, „atunci te dau inăș (adică ucenic n.n.) la măcelarul Vaida Virgil”. A doua zi dimineața, împreună cu tatăl său, s-a prezentat la *atelierul* măcelarului, aflat lângă podul din centrul Beiușului, în stânga Văii Nimăieștilor. Acolo a învățat Niculiță să taie porci, viței ba chiar și boi. Dimineața încărcă două *coșuri de braț* cu cârnați, caltaboși și carne și mergea cu ele prin oraș, pe la casele unor *abonați*. Se oprea în pauzele orelor de curs, pe sub geamurile liceului și vorbea cu colegii lui, arătându-le bunătățile pe care le transporta. După vreo lună și jumătate, la o oră de desen, Bușiția a verificat câteva coli, cu schițe mai vechi, executate de elevii săi. A dat de una făcută de Niculiță și, nevăzându-l printre elevi, s-a adresat responsabilului de clasă cam așa: „Mă cacavelă”, căci așa le spunea elevilor, nu cu dispreț, ci oarecum în glumă, „unde-i Niculiță mă?” „Îi inăș la Vaida Virgil: mănăcă cârnați și caltaboș, până nu mai poate”, au spus colegii lui.

Duminică, la biserică, Bușiția s-a întâlnit cu tatăl lui Niculiță și i-a zis: „Măi Ioane, da' ce-ai făcut cu pruncu, mă?! „D' apoi dom' profesor, l-a bucat *Butea* la *fizico-chimice*, și l-am dat inăș, să se facă măcelar”. „Mă, trimite pruncu la școală, mă, auzătu-m-ai!” A doua zi, cei doi, tatăl și fiul, s-au prezentat la școală. Bușiția i s-a adresat lui Niculiță astfel: „Mă, du-te la domnu doctor Nestor, să-ți dea testimoniu c-ai fost biteag!” „Nu mărg”, a răspuns Niculiță, „că io n-am fost biteag!” „Bine mă, atunci du-te în clasă!” În pauza mare Bușiția a vorbit cu Tămaș, care-i fusese elev, și acesta i s-a plâns că Niculiță nu vrea să învețe. Bușiția i-a spus: „Amu să-l treci, că mai prost ai fost tu la învățătură ca el, care-i foarte talentat la desen”. Cu aceasta lucrurile s-au aranjat: Niculiță a promovat la *fizico-chimice* și a rămas în liceu, urmând apoi Facultatea de arte plastice din Cluj. Revenind însă, la părinții lui, trebuie să precizăm că locuința noastră se afla nu departe de cea a familiei Pop, la marginea sud-estică a orașului.

Casa în care locuiam fusese mutată acolo în 1949, de pe strada Română, după ce tata a cumpărat-o de la Gheorghe Cristea, un preot ortodox, ajuns prin 1968, la vârsta de aproape 100 de ani (când l-am întâlnit pentru ultima oară, cu ocazia aniversării a 140 de ani de la întemeierea Liceului Samuil Vulcan, la care funcționasem ca profesor de istorie timp de trei ani).

La vremea când ne-am mutat cu locuința în zona amintită, adică pe strada Mizieșului, nr. 36 (astăzi str. 1 Decembrie 1918), Niculiță Pop se afla la închisoare, în timp ce soția lui, doamna Maria (1901-1991), profesoară de desen cu studii superioare, fusese dată afară din serviciu. Ca să se întrețină, lucra ca zilieră la *gostatul* (Gospodăria Agricolă Colectivă), întemeiat pe fosta moșie a lui Nerva Traian Cosma, din nordul Beiușului, situată de-a lungul Văii Nimăieștilor. În acest *gostat* era inclus și *tâniarul* sau ferma unui general, ginerele farmacistului Erdelyi, alias Ardeleanu din Beiuș, constând din teren arător și o crescătorie modernă de vite de rasă, cu grajduri încăpătoare și locuințe pentru proprietar și pentru slugi.

Arestarea lui Niculiță Pop se datora faptului că în timpul guvernării Antonescu-Horia Sima, adică din septembrie 1940 până în ianuarie 1941, ocupase funcția de primar al Beiușului. Fusese numit în această funcție în locul unui bun prieten al său legionar, Virgil Cosma (1912-1995). Acesta trebuia să ocupe postul amintit, dar pentru că nu avea studii superioare încheiate, a fost înlocuit de Niculiță Pop. În treacăt fie spus Virgil Cosma, pe care l-am cunoscut în perioada 1985-1995 foarte bine, era un om cult, ba chiar cu oarecare talent literar, trecut prin mai multe facultăți, fără să fi absolvit vreuna. El fusese arestat după asasinarea lui Armand Călinescu (1893-1939), și pus pe listele celor care urmau a fi împușcați (după criteriul câte doi din fiecare localitate). Nu se știe cum se face, însă, că a scăpat de execuție, și în septembrie 1940 și-a rugat prietenul, adică pe Niculiță Pop, care, deși era simpatizant al mișcării legionare, nu era legionar și nici nu avea veleități politice. Simpatiile sale legionare datau din vremea studenției. Mi-a povestit că atunci, prin 1927-1929, activa la Cluj o „organizație” studențească, care dorea aplicarea aceluși nefericit *numerus clausus* în privința accesului la facultăți a tinerilor din România. Ea era preocupată să obstaculeze accesul în instituțiile de învățământ superior a evreilor, socotind că lor trebuia să li se permită intrarea în acestea pe un număr de locuri proporțional cu procentul pe care-l reprezentau din numărul locuitorilor. Astfel, dacă, să zicem totalul evreilor din România era de patru procente, studenții din organizație cereau ca fiii acestora să poată ocupa, în facultățile din țară, doar patru procente din numărul locurilor.

Organizația respectivă a obținut, de la decanatele facultăților clujene, dreptul de a verifica și parafa legitimațiile celor înscriși la concursurile de admitere. Niculiță, atras de propaganda acestor studenți extremiști, a participat și el la activitatea de verificare amintită mai sus. Candidații erau invitați de membrii organizației într-o cameră situată lângă poarta universității, pentru verificarea legitimațiilor de intrare la examenele de admitere, înainte de a pătrunde în sălile de examinare cu o jumătate de oră. Niculiță mi-a spus că, dacă cei care verificau documentele, vedeau că un candidat este, de exemplu evreu, îl închideau în camera respectivă, până trecea timpul destinat examenului. E de prisos să mai spun, și a recunoscut aceasta și Niculiță, că această „activitate” contravenea, ba chiar era incompatibilă, cu o societate democratică, lovind în drepturile cetățenești, prevăzute în constituție. Ea era un fel de barbarie, iar cei care au practicat-o niște exaltați violenți, ale căror fapte puteau fi scuzate cu greu, și doar dacă cei care le studiază le acordă „îngăduință pleneră”, ținând cont de „vârsta păcătoasă a tinereții”. Prietenul său știa despre legăturile lui Niculiță cu organizația clujeană amintită mai sus și de aceea îl socotea un apropiat de mișcarea legionară, propunându-l, în septembrie 1940, să fie primar.

Ca primar al Beiușului Niculiță Pop s-a purtat cu modestie, fără excese, deși era vremea acestora, neprofitor și simplu, refuzând, de exemplu, să fie transportat de acasă până la serviciu cu trăsura primăriei, așa cum se obișnuia, și preferând să meargă pe jos, sau cu bicicleta personală. În vatra lui 1941, după o concentrare de câteva luni, a plecat pe front în Rusia, unde a rămas până în 1944, când s-a făcut armistițiul. Era sublocotenent, comandant al unui pluton de mitraliere, și mi-a povestit, peste ani, după eliberarea din pușcărie, că se afla, în momentul armistițiului de la 23 august 1944, încheiat fără garanții temeinice, ci doar „pe bază de încredere”, postat cu mitralierele sale, lângă un pod de pe malul dinspre țară al Prutului, cu ordinul de a asigura paza acestuia. Au venit acolo, zicea Niculiță Pop, mai mulți ofițeri superiori români, în frunte cu un general, și cu stegulețe albe în mâini au pornit să treacă podul. Din partea cealaltă venea un grup strâns de ofițeri și soldați sovietici, chipurile pentru „a se înfrăți” cu noii aliați. Bruscu, însă, aceștia au deschis focul asupra „delegației” românești aflate pe pod, culcând pe pavimentul acestuia, pe câțiva dintre membrii săi. Niculiță a făcut câțiva pași înapoi, pentru a lăsa spațiu liber mitraliorilor săi, ordonându-le să deschidă focul. După câteva clipe tot puhoiul de sovietici, care umpluseră podul, au fost secerăți de gloanțe. A fost, însă, obligat să se retragă repede de acolo, pentru că ostașii sovietici trecuseră râul prin alte locuri și „căzuseră”, astfel, în spatele trupelor românești.

Niculiță și ai săi au pornit cu iuțeală spre vest, deplasându-se pe furiș prin grădinile unor locuitori din localitățile străbătute cu viteză. A intrat, spunea el, într-o casă a unui român moldovean și s-a rugat, fără succes, de acesta, să-i dea haine civile. Putea și trebuia, zicem noi, să i le ia cu forța, dar n-a făcut-o. În seara acelei zile a fost capturat de ruși, și cu toate că se făcuse armistițiul, a fost dus în prizonierat în Siberia, la Mănăstirka. În lagărul de acolo se aflau prizonieri de mai multe naționalități, toți ofițeri, cu grade de la sublocotenenți la colonei. Deși convențiile internaționale, semnate și de sovietici, prevedeau că ofițerii prizonieri nu pot fi obligați să muncească, sovieticii i-au forțat să facă acest lucru, sub pretext că practică „autoservirea”, adică „treburi de gospodărire” în folosul propriu. De fapt „autoservirea” însemna, pentru sovietici, „tăierea și fasonarea” lemnelor din pădurile înconjurătoare, o muncă, precum se știe, dintre cele mai grele. Lemnele trebuiau făcute metri steri și așezate unele peste altele, așteptând sosirea camioanelor, pentru a fi duse la gară, și de acolo în alte părți ale Uniunii Sovietice. Transporturile se făceau la intervale de timp foarte mari și de aceea lângă lagăr se adunaseră șiruri foarte lungi de lemne.

Chestiunea era, însă, că „tăietorii acestora”, prizonierii ofițeri, adică, aveau stabilite norme zilnice de lemne ce trebuiau tăiate și fasonate, și acestea nu erau mici, în așa fel încât aproape niciodată nu puteau fi îndeplinite. Cei care le îndeplineau uneori, adică destul de rar, erau doar prizonierii nemți, în frunte cu un colonel sobru, militaros. Într-una din zile Niculiță Pop, care începuse să vorbească, cum necum, desigur, limba lui Tolstoi, a observat că, după stivuirea lemnelor tăiate în ziua aceea de echipa sa, soldatul sovietic însemna cu cretă, pe ultimele bucăți de lemne stivuite, câte două linii încrucișate, pentru ca să poată aprecia a doua zi seara, cantitatea materialului lemnos tăiat și stivuit de lucrători în acel schimb. Rusul nu asista la stivuirea lemnelor, deoarece obișnuia să plece, de regulă, pe la bucătărie sau pe la „club”, tândăbind, astfel, toată ziua și prezentându-se doar seara, să aprecieze cantitatea lemnelor așezate în șir, în ziua aceea, de către tăietori.

Lui Niculiță Pop i-a venit brusc, după cum mi-a povestit, cu haz desigur, la mulți ani după eliberarea din pușcărie, ideea de a păcăli administrația lagărului. A șterpelit, adică, de la soldatul rus o bucată de cretă, ceea ce n-a fost, spunea el, prea greu, pentru că acesta era un om „îngăduit”, ba chiar cam bleg, după care a șters semnele făcute de acesta pe lemne, mutându-le mai în spate, ca să arate astfel că echipa sa de tăietori a îndeplinit, ba chiar depășit, norma cerută. Conducerea lagărului a început să-i laude pe români, și ceea ce era mai important să le dea rațiile de hrană întregi, care și așa

erau destul de precare. Ungurii și italienii, informați de români, au procedat la fel, nemții din foști fruntași în îndeplinirea normelor, rămânând acum codași între prizonieri. Din condescendență, întrebat de colonelul neamț, cum se face acum că ei, adică românii, realizează normele, Niculiță Pop, care o „rupea” pe nemțește, i-a explicat cum stau lucrurile. Acesta a ascultat explicația „pe obiect”, cum se zice, adică la fața locului, după care a spus: „Domnule, dar ăsta e furt”, și după o pauză, privind surâsul oblic al lui Niculiță Pop, a adăugat grav: „Eu sunt colonel în Wehrmacht și nu pot face astfel de lucruri”, preferând, astfel, ca el și conaționalii săi să fie codașii lagărului, și în consecință să rabde de foame. Așadar, românii, maghiarii și italienii „au mutat semnele”, iar germanii nu. Acest gest preferăm să nu-l comentăm. Niculiță Pop s-a întors din prizonierat în toamna anului 1946 și a mai apucat să funcționeze, încă aproape doi ani, ca profesor de desen la Liceul „Samuil Vulcan”, unde se titularizase din 1937, după pensionarea lui Ioan Bușiția. În mai 1948 el a fost arestat. În casa sa de pe deal, un fel de vilioșoară cu etaj, construită nu departe de cea părinților săi, despre care am pomenit mai sus, au fost instalați chiriași, adică trei familii, dintre care două, fără copii: o pereche de tineri căsătoriți, Gheorghe și Maria Mada, din satul Mizieș, cu un copil mic, în beciul rudimentar al acesteia, familia unui plutonier, adică soț și soție, cu numele de Pioraș (și mai nu știu cum) și, în fine, o altă familie fără copii (Florian și Maria Jurcuț), pe care copil fiind, i-am cunoscut bine. Doamna Maria Pop, soția lui Niculiță, era terorizată de aceștia, obligată fiind să locuiască la etaj, un fel de mansardă, destinată, la construcția casei, spre a fi, și a și fost, atelierul pictorului Niculiță Pop. De menționat că în prezent casa se află în proprietatea unei verișoare de a celui ce scrie aceste rânduri, numită Rodica Demian.

De fapt casa lui Niculiță Pop fusese construită în anii 1937-1938, din banii obținuți de pictor în urma vânzării de tablouri, după o expoziție prodigioasă organizată în toamna lui 1936 în clădirea actualului Muzeu memorial „Ady Endre”, care pe atunci aparținea Episcopiei Ortodoxe din Oradea și găzduia „tipografia diecezană” a acesteia. Cu acea ocazie, în numai o lună și jumătate, cât a durat expoziția, toate tablourile lui Niculiță Pop s-au vândut, în special intelectualilor români din Oradea, dar și altor orădeni. Într-una din încăperile Episcopiei Ortodoxe, în care se organizase un mic muzeu, am văzut, în urmă cu vreo patruzeci de ani, un tablou pictat de Niculiță Pop, reprezentând o bisericuță de lemn și câteva cruci de morminte, răsucite de vitregia vremurilor. Tabloul datează cu siguranță din vremea în care a fost organizată expoziția amintită, fiind dăruit instituției de pictorul beiușan. Tablourile expuse atunci erau

inspirate din „idiomaticul” țării moților, prezentând oameni în haine țărănești de epocă, într-o dinamică din care privitorul simțea lentoarea, osteneala de pe urma lipsurilor de tot felul, a deplasărilor nesfârșite pe cărări de munte și, nu în ultimul rând, o potrivire de ritm cu mersul cailor lor, împovărați de desagii cu bucate sau de chișițele de cofe și ciubere.

Unul dintre aceste tablouri din expoziție fusese pictat după o schiță executată în piața mare din Oradea, situată pe atunci în actualul Parc 1 Decembrie 1918. Soseau acolo sute de care și căruțe, cu tot felul de mărfuri, moți cu cai, ciubere și cercuri pentru acestea, însoțiți uneori și de copilașii lor.

Într-o zi de luni Niculiță Pop, care din octombrie 1935 era profesor de desen la Liceul Emanuil Gojdu, a ieșit din clădire în târgul aflat în apropiere, ducând cu sine trepiedul, un mic șevalet și câteva coli de hârtie și creioane. S-a așezat într-un loc mai liniștit, ocupat de câțiva moți cu caii și mărfurile lor. În scurt timp a observat în apropiere „un pui de moț”, adică un copil de 12-14 ani, costumat, după obicei, cu cioareci, sumănel, opinci și pălărie. Acesta a luat un ciubăr ceva mai mărișor și, așezându-și-l în față, cu fundul în sus, și un altul mai mic, în spate și la fel, pe care s-a așezat. A început, apoi, să scoată, pe rând, din buzunarele sumănelului banii pe care-i avea, și să-i numere pe fundul ciubărului din față. În timp ce-i număra, calul, un bălan deșelat de poverile purtate de-a lungul anilor, s-a apropiat de copil și-a început să miroase, mișcându-și nările, mărunțișul numărat pe fundul ciubărului. Privind acest animal nu te puteai gândi la idealul cabalin sau la eidolonul platonian, după asemănarea căruia divinitatea a creat restul cailor din lume, și mai ales pe cei impunători, aprigi, nestăpâniți. Era, în această scenă, un gest de comuniune blândă între cal și copil, un semn de prietenie adâncă, care l-a impresionat pe Niculiță Pop. Acesta a întocmit cu rapiditate o schiță, iar mai apoi a pictat un tablou în ulei pe pânză după ea, expus ulterior în expoziția amintită. Soției sale i-a plăcut foarte mult acest tablou și a așezat sub el, în expoziție, o etichetă pe care scria *rezervat*.

În sfârșit, după ce s-au vândut aproape toate tablourile, în sala de expoziție a intrat un „domn în palton de piele”, cam la 40 de ani, însoțit de o cucoană ceva mai tânără, soția lui. Aceasta a spus că dorește să cumpere tabloul sub care scria „rezervat”, insistând să afle cui și cu cât a fost vândut. Văzând că pictorul refuză să i-l vândă, a oferit pe el un preț enorm, ce nu putea fi refuzat, egal aproape cu prețul obținut pe toate celelalte tablouri la un loc. Mai târziu Niculiță a aflat că cel care a cumpărat tabloul era un medic român, renumit în județ, pe nume Victor Gherman. Cu suma

obținută din vânzarea tablourilor, așa cum am spus, pictorul Niculiță Pop și-a edificat casa amintită mai sus, zidită de către unul dintre meșterii din familia italiană Quai, stabilită în Beiuș în anii 1885-1886, cu ocazia construirii căii ferate Oradea-Vașcău.

Gonită uneori de către chiriașii Pioraș și Jurcuț, din propria casă, soția pictorului poposea pe la părinții mei și aceștia îi dădeau să mănânce, iar câteodată rămânea la ei peste noapte, dormind în pat cu mine și soră-mea, pe atunci copii de 7-10 ani. Doamna Maria mi-a adus să citesc, pe lângă o Biblie ilustrată, tradusă din limba germană, un volum de istoria artei, scris de Oreste Tafrales, și *Satyriconul* lui Petronius. Într-una din zile, cred că prin 1953, a venit la noi cu o hârtie în mână și i-a spus mamei mele că i-a fost trimisă din pușcărie, de la Gherla, cu solicitarea să o semneze. În ea se specifica că „acceptă” să divorțeze de soțul ei, promițându-i-se în schimb că, dacă e de acord cu divorțul, i se va da o catedră la una din școlile din Beiuș.

„Aurina, dragă”, s-a adresat doamna Maria mamei mele, „ce spui tu, să divorțez eu de Nicu meu?” Răspunsul a venit prompt: „Doamna Maria, dar cum să divorțați dumneavoastră de domnul Pop, când mi-ați spus mereu ce bine s-a purtat el totdeauna cu dumneavoastră și cât de frumos știe să picteze?! Cum s-ar simți el acolo unde suferă atâta, când ați face acest gest?!” „Așa spui tu, Aurina dragă?”, a fost răspunsul doamnei Maria, „atunci iacă ce fac eu”, a mai adăugat ea, rupând cu ciudă în bucățele hârtia ce i se trimisese s-o semneze.

La închisoare, sau mai precis în închisorile prin care a trecut, pictorul Niculiță s-a purtat cu demnitate. Vina lui era că fusese, cum am arătat, primar pe timpul guvernării legionare, fără însă a i se imputa fapte concrete, așa cum s-a întâmplat cu mulți alții dintre cei închiși. Într-o vreme se afla în închisoarea din Gherla, unde lucra la o fabrică de mobilă și de alte obiecte din lemn, învățând astfel, vrând-nevrând, o „meserie nouă”, pe care de voie-de nevoie a practicat-o și după eliberare, deoarece nu i s-a mai permis să predea în vreo școală din țară, așa cum îl îndreptățea calificarea. Brutali și fără milă, securiștii care-i supravegheau pe arestați la Gherla, pretindeau ca, atunci când îi întâlneau, deținuții să-i salute cu „să trăiți domnule ...”, adăugând și gradul pe care-l aveau. Într-o zi, pe scările ce duceau către celulă, Niculiță Pop l-a întâlnit pe un locotenent evreu, cu numele de Florea, schimbat din Blumenfeld, un individ trufaș, care obișnuia să-i bată pe deținuți, fără vreo vină anume, ci doar din plăcere sadică. Niculiță l-a salutat, spunându-i, desigur nu cu plăcere, „să trăiți d-le locotenent ...”, la care Florea, alias Blumenfeld, i-a întors-o cu o înjurătură: „te bag în ...! De-ai trăi tu cât îmi dorești mie să trăiesc”!

Peste câteva zile cei doi s-au întâlnit din nou, și Niculiță nu l-a mai salutat. Florea a zbirat la el din răspuțeri: „Mă, banditul, nu cunoști gradele, nu știi cine sunt eu”? Răspunsul a venit prompt: „Pentru mine dumneavoastră nu sunteți ofițer, ci doar un gardian”. Urmarea a fost introducerea „vinovatului” la „neagra”, adică la izolare, fără hrană caldă zilnică, ci doar cu „apă, pâine și sare”. Acolo nu exista pat, ci se dormea pe jos, după ce seara deținuțul primea o pătură. Niculiță mi-a povestit, însă, că de fiecare dată, în pătura ce i se aducea, se afla câte o pâine neagră, caldă, ajunsă la el prin grija deținuților legionari, organizați în așa fel încât ei coceau, între altele și pâinea pentru arestați. În sfârșit, prin vara lui 1955 Niculiță Pop a fost anunțat că și-a ispășit pedeapsa și că va fi eliberat. În acel moment el se afla în închisoarea de la Oradea, renumită prin regimul aspru, distrugător, aplicat deținuților. Plini de bucurie, el și alți deținuți au fost conduși la poarta închisorii, adică exact unde se află și astăzi, cu un bilet de eliberare în mână, pe care scria „ireeducabil”. Aici îl aștepta, însă, o surpriză mare, adică un milițian mai în vârstă, cu față de om bun, atât cât îi permitea, desigur, funcția. Acesta l-a anunțat, pe el și pe alți „eliberați”, că de fapt sunt obligați să meargă „în Bărăgan”, în „domiciliu obligatoriu”, dar că vagonul-dubă pentru transportul lor va sosi în gară abia în seara următoare. În aceste condiții milițianul, „îngăduitor” cum era, a conces să-i lase, pe cei din părțile mai apropiate de Oradea, pe la casele lor, cu promisiunea, din partea acestora, că se vor afla, în seara următoare, la orele 19, în gara orașului. Cu cel mai apropiat tren Niculiță a plecat la Beiuș, să-și revadă soția. Mi-amintesc că mă aflam cu vaca la păscut, pe șanțul de lângă *Competrol*, fosta *Distribuție* din Beiuș, de pe Strada Mizieșului, nu departe de casa părintească, când doamna Maria Pop și-a făcut apariția însoțită de soțul ei, un bărbat foarte înalt, mi s-a părut mie, pentru că aveam atunci vreo 12-13 ani, cu mustață și față surzătoare. M-a prezentat, spunând: „Blăguța dragă, (așa îmi spunea mama, diminutivându-mi numele) vino să te prezint soțului meu!” Niculiță mi-a pus palma pe creștet, mi-a surâs larg și mi-a dăruit un Crist pe cruce, cam de mărimea palmei mele, sculptat în os, în timpul detenției, desigur. Mi-a plăcut „obiectul” acela foarte mult, încât îl așezam lângă mine când mă culcam, dar în cele din urmă, nu știu cum și nu știu când, l-am pierdut. Niculiță Pop a plecat în domiciliu obligatoriu în Bărăgan, lângă o comună, nu-mi amintesc care, deși doamna Maria îi pronunțase numele adeseori, stabilindu-se într-o căsuță făcută de sârbii „titoști”, aduși aici cu forța înainte cu câțiva ani.

Doamna Maria a mers, cu acceptul miliției, desigur, în mai multe rânduri la el. Într-una din zile a intrat la noi în casă și i-a povestit mamei că are nevoie de o mașină de tocat și de un „umplător de cârnați” pentru a le trimite soțului ei în Bărăgan. Ai mei i-au dat cele cerute și ea le-a dus personal lui Niculiță Pop. Ne-a povestit, la întoarcere, că locuitorii din comuna învecinată, cărora Niculiță le pictase niște icoane, l-au invitat, într-o bună zi la tăiatul porcului. Cei de acolo nu știau pregăti slănina, nici șuncile, obișnuiți fiind să belească șoricul de pe animal, să taie carnea de pe șunci și s-o pună la păstrare în borcane, în saramură, iar slănina s-o topească, transformând-o în „unsoare”. Perioada de ucenicie a pictorului la măcelarul din Beiuș, ca „inaș”, despre care am pomenit mai sus, s-a dovedit a-i fi acum de folos, pentru că știa să prepare porcii tăiați, ca la carte, ardeleneste, tradițional, ceea ce, pentru locuitorii de acolo, era o noutate. Așa se face că a fost chemat, pe rând, de către aproape toți locuitorii din comună să le prepare porcii tăiați, și bineînțeles răsplătit din belșug, cu ceea ce era pentru el mai important, hrana, proviziile.

Niculiță Pop a fost eliberat din domiciliu obligatoriu abia în vara lui 1964, hârtia de eliberare, reiterând ce se spunea în cea din 1955. Acest lucru i-a fost de prost augur, ca să nu zic fatal, pentru că trebuise s-o prezinte ori de câte ori cerea să fie reprimis în învățământ și răspunsul inspectoratului era întotdeauna un refuz categoric. De aceea a fost obligat să lucreze ca simplu tâmplar până la pensionarea, survenită nu peste multă vreme, la Întreprinderea „7 noiembrie din Beiuș”, aflată pe strada care ducea spre gară. Avea o pensie foarte mică, ceea ce însă nu l-a împiedecat să picteze zi și noapte, parcă dorind să recupereze anii pierduți în „nelucrarea” forțată de împrejurări. După „revoluție”, adică după 1989, i s-a acordat, pentru anii de detenție, și erau cum am văzut foarte mulți, deoarece, așa cum obișnuia el să spună, îi luaseră miezul vieții, lăsându-i numai coaja. Nu i-au putut lua, însă, elanul creator, și ca atare a pictat cu pasiune nepotolită până aproape de moarte. Tablourile lui se recunosc ușor, în ele fiind reprezentați mai ales oameni, respectiv moți, cu cășorii lor cârcești, împuținați și ei de greutățile vieții. Apar, în aceste tablouri, însă, și indivizi surprinși în activitățile lucrative, fasonând lemnul pentru obiectele pe care le comercializau, dar și în deplasările pe drumurile șerpuite din munți, ori așezați pe ciubere, la umbra firavă a unor arbuști, loviți și ei parcă de secetă și de nerodirea pământului.

Am fost, pot afirma cu mâna pe inimă, în perioada dintre 1970-1995, foarte apropiat de Niculiță Pop. Îl întâlneam săptămânal la părinții mei acasă, de la care se aproviziona cu lapte, pentru că aveau o vacă, dar și pe deal, acasă la el. Am mers

împreună în mici excursii pe dealurile de pe lângă Beiuș și atunci mi-a povestit viața sa, despre care, la rândul meu, povestesc acum și aici. Era un om plăcut, vorbăreț și vesel, iar când povestea o întâmplare hazlie, râdea cu lacrimi în timp ce vorbea, astfel încât cel care-l asculta se molipsea de veselie. Într-una dintre excursiile făcute împreună mi-a „cântat” colinda „O brad frumos”, pe un text improvizat la închisoare de către Nichifor Crainic, din care îmi amintesc și acum câteva versuri: „O brad frumos/ Ce scump erai/ În altă sărbătoare/ Mă văd copil cu păr bălai/ Cu ochii de cicoare/ Azi nu mai vine Moș Crăciun/ Ca-n seara de cenușă/ Azi doar tristețile s-adun/ Să-mi plângă lângă ușă/ Scrașnește lacătul de fier/ Se curmă parc-o viață/ S-aude pas de temnicer/ Pe lespeda de gheață/. Mărturisesc că în timp ce el cânta mi-au dat lacrimile.

Altădată mi-a povestit că, pe când era student, într-o vacanță de iarnă, tatăl lui i-a spus că cineva vine noaptea și-i fură fânul, strâns în cele câteva clăi din apropierea casei. „Lasă tată că prind eu hoțul, a zis Niculiță”, după care, în seara aceea, a luat *bitușa* și pușca, deținută cu permis de tatăl lui, după care s-a dus și s-a culcat lângă una dintre clăile de fân. Pe la orele două-trei noaptea a auzit pași și a observat două siluete, care se apropiau de locul în care se afla. Aveau cu ei *lipideie* mari din pânză de cânepă și după ce le-au întins pe jos, au început să smulgă fân din căpițe și să-l așeze în acestea. Niculiță Pop, pe atunci în vârstă de vreo 23 de ani, a sărit brusc în picioare, și s-a repezit înspre cei doi hoți, somându-i să se oprească. Aceștia au luat-o la fugă, unul într-o direcție, iar celălalt în alta. Niculiță l-a urmărit pe unul dintre ei, care a fugit spre gară, peste terenurile virane de la marginea de sud-est a Beiușului, și după vreo șase-șapte sute de metri l-a ajuns. Cum individul nu se oprea, l-a lovit cu patul puștii în umăr, atingându-i și țeasta, nu prea grav, dar făcându-i, totuși, o tăietură în partea din spate a scalpului.

Când l-a ridicat de jos și l-a privit, a observat, deși era întuneric, că era un individ mai în vârstă din Mizieș, pe nume Hinț Gheorghe, care lucra ca argat pe lângă gospodăria părinților lui. A văzut că acesta avea hemoragie și l-a dus acasă. Bătrânul Ioan Pop s-a mirat văzând cu cine are de-a face și i s-a adresat astfel: „Măi Gheorghie, măi, da ce fel de om ești tu? De ce nu mi-ai cerut fân, că-ți dădeam, dacă cereai? Ce ești tu hoț sau om de omenie?” Au urmat, din partea celui apostrofat, cuvinte de regret, de iertare. La lumina lămpii, bătrânul a văzut că omul avea o tăietură serioasă în scalp și după ce a aruncat pe rană țuică din belșug, s-a adresat lui Niculiță, spunând: „Dragu tații, du-te prinde caii la birjă și du-l pe Gheorghia la doctorul Nestor să-l coase”! Așa s-a și întâmplat, pentru că peste o oră pacientul era acasă la doctorul Nestor, care „l-a

cusut” și i-a dat o injecție antitetanos: costul acestor operațiuni, nu mic, ci destul de mare, l-a suportat familia Pop. De acolo, cu birja, „hoțul” a fost dus până acasă, fără a fi obligat să plătească ceva, deoarece era sărac lipit și nu avea de unde. De altfel bătrânul Jani a uitat repede faptul reprobabil făcut de către Hiniț Gheorghe, acceptând, în continuare ca acesta să lucreze ca zilier, pe lângă gospodăria lui. Se înțelege de aici că bătrânul Pop nu era un om rău, ba din contră, bun, generos. Îndemnat de către protopopul Valeriu Hetco (1877-1959), el se obișnuise ca după fiecare treierat să prindă caii la căruță, pe care o încărca cu saci de grâu și să-i ducă pe Strada Plopilor, locuită de țigani și de oameni mai săraci, dându-i gratuit acestora. Generos, ba chiar foarte generos era și Niculiță Pop, pentru că-și vindea tablourile foarte ieftin și, în plus, multe dintre ele le-a oferit gratuit Muzeului municipal din orașul Beiuș. În ce mă privește am achiziționat contra cost de la el, dar am și primit câteva gratuit, mai multe tablouri, peste 12 cred, din care însă, mai am astăzi doar 4, deoarece pe celelalte le-am oferit ca „atenție” pe la diferiți medici, pentru că, în anii 2000-2010, mi-au tratat părinții bolnavi în ultimii ani de viață. Am avut ocazia să particip la două „simpozioane” dedicate lui Niculiță Pop: „unul în mai 1991, când împlinea 84 de ani, și celălalt în 1992, tot în mai, când a aniversat 85. La simpozionul din 1991 am rostit un discurs, care se prezenta astfel:

„Copilăria noastră, a celor de vârsta a doua, (aveam pe atunci doar 48 de ani, nu 80, câți am acuma n.n.) care ne bucurăm și măcar pentru simpla supraviețuire, cum spunea un poet bihorean, a stat, între altele, sub semnul absenței. Absente erau îmbrăcămintea și hrana, absenți erau mulți dintre părinții, frații sau surorile noastre. Într-un astfel de cronotop al absenței l-am cunoscut pe pictorul Nicolae (Niculiță) Pop, ajuns astăzi la venerabila vârstă de 84 de ani. Viața sa stă și ea, pe de-a întregul, sub zodia absenței: concentrarea și cei patru ani de front, distrugătorul prizonierat rusesc și mai ales o crâncenă detențiune de 16 ani, în închisorile comuniste, care așa cum spunea domnia sa, i-au răpit miezul vieții, lăsându-i doar coaja, cu gustul ei amar. Nu i-au putut răpi, însă și harul creator, marele său talent, care l-a hărăzit unei creații longevive. Niculiță Pop face parte din acea categorie de creatori, pentru care niciunul dintre meșteșugurile artistice nu este străin; am primit în copilărie, prin intermediul soției sale, o mică sculptură cu subiect religios, executată din os, de pictorul Niculiță Pop, la închisoare; am admirat în atelierul său, în mai multe rânduri, câteva sculpturi executate din lemn de tei și nuc, am văzut tocuri și rame de ochelari confecționate în condițiile precare de pușcărie, din lemnul patului de pușcă „oferit” de gardieni deținutului artist.

Creația pictorului Niculiță Pop se situează în așa-numita arie a „idiomaticului”, a creatorilor circumscriși unui anumit spațiu etnologic, limitat, în cazul de față, la lumea agrestă a Țării Moților. Iată, în tablourile sale, cadrul familiar de multiplă puigenză umană, în care moțoaica își duce existența, cu piciorul pe leagăn, cu brațele neodihnite pe tort sau împletitură și, în fine, cu ochii îngăduitori îndreptați spre „înpisoiatul” său fiu, înveșmântat doar într-o cămășuță de in; iată închipuirea ocupațiilor de interior, ciubărăritul tradițional, efectuat cu brațe butucănoase și vânjoșie neodihnită și, în fine, iată seria deplasărilor ecvestre, pe drumuri de munte, spre târguri de câmpie, cu marfa de lemn curat și popasurile negustorești, în care se derulează, în posturi diferite, imagini de cai și siluetele cu mișcări încordate ale moților „presărați” pe de lături. Caii aceștia nu sunt ca alții, căci mizeria traiului zilnic, acea mizerie curată de munte – despre care vorbea cândva Geo Bogza – a așternut peste chipul lor o blazare de trudnici și ne îndeajuns de răsplățiți Sisifi, purtători de poveri uriașe. Acești cărceloși căișori, dacă ar fi ca în lumea de apoi să existe numai ei, n-ar putea „acoperi”, pe de-a întregul, în imaginația privitorului, imaginea ideală a calului, *eidolonul* numitului animal, așa cum l-a imaginat anticul Platon. Ei constituie, însă, o „populație” de bază a creației lui Niculiță Pop, și nu credem că în zugrăvirea lor, la dimensiunea specială pe care le-o dă, să mai aibă aiurea pereche. Priviți „serile” sale cu cai moțești, în variatele „încremeniri” ce i-au ieșit de-a lungul vremii de sub penel, în repausul odihnitor, sau în mersul pe coamele reci ale platourilor maiestuoase, împovărați de chișițele de ciubere, sau de traistele cu bucate, și rugați-vă marelui Dumnezeu al Munților ca ei să devină aievea, și să ne populeze satele, căci puțini dintre tinerii de azi i-au cunoscut în realitate, moțul ciubărar cu calul său mult răbdător fiind astăzi subiect de amintire muzeală! Dar cum această reînviere nu este posibilă, să ne mulțumim doar a-i ura distinsului pictor, viață îndelungată, spre a ne putea dărui ceea ce am pierdut pentru totdeauna, imaginea lumii revolute a ruralității moțești, cu aceeași bucurie și dragoste pe care o manifestă față de tot ce-l înconjoară”.

La cel din 1992 un altul, după cum urmează:

„Aniversările cinstesc în general scurgerea timpului și îmbătrânirea eroilor. Fenomenul în sine, îmbătrânirea adică, aduce pentru subiect, vorbind la modul ideal, pe deoparte câștigarea înțelepciunii, pe de alta greutățile împușinării. Atunci când eroul câștigă înțelepciune, e adus de destin în fruntea propriei comunități, care-l ascultă și-l cinstește. Iar când împușinarea, concretizată prin tarele bătrâneții, își domină subiectul, societatea este datoare să-l sprijine, să-i acorde recompensa târzie a meritelor din tinerețea sa. Există, însă, cazuri fericite, în care eroii ajung, prin timp, la senectute, cu firea întreagă, senini și înțelepți, oferind semenilor lor, aceeași forță de creație, îmbogățită de trecerea anilor, întocmai ca vinul cel vechi, păstrat în *răcoarea*

pământului. În această categorie de firi omenești îl putem așeza pe cel sărbătorit astăzi, pe pictorul beiușan Niculiță Pop. Domnia sa a ajuns la ceea ce, un mare psihiatru și om de cultură român înțelegea prin noțiunea de senescență, în care licărul forței creatoare arde de-a pururi, din perspectiva, de acum pe veci câștigată și nealterată de scurgerea vremii. Ca prieten al sărbătoritului, cum îndrăznesc să mă consider, dacă ar fi să-i așez portretul în canoanele unor notații personale, m-aș încumeta să afirm, așa cum am spus-o și cu altă ocazie, că viața lui Niculiță Pop stă sub semnul a două zodii distincte: cea a *Marginei* și cea a *Absenței*. Prima pornește de la însăși determinația spațială a habitatului domniei sale, în casa cea frumoasă din deal, care, nouă beiușenilor de vârstă mijlocie, prin pitorescul așezării sale la marginea de est a orașului Beiuș, ne-a fermecat copilăria.

Pe sub streășina acelei case și pe lângă geana ochiului său artistic s-au scurs, în decursul anilor, *popoare întregi de țărani*, cu ocupațiile, obiceiurile și portul lor minunat, pe care pictorul i-a încremenit în splendidele sale pânze și cartoane, într-un monument de revolută etnografie artistică. Postura aceasta i-a dat, asupra tuturor, putința perspectivei, spațiul de observație minuțioasă, și o cunoaștere și înțelegere deplină. Și, în sfârșit, cea de-a doua dintre zodii, a *Absenței*, se leagă de destinul său special, de îndelungata sa absență dintre cei dragi, adusă de încercările crâncene prin care i-a fost dat să treacă; războiul ucigător, prizonieratul distrugător, și pușcăriile infernale ale regimului comunist. Din această ultimă ipostază, eroul nostru de astăzi, sărbătoritul intelectualității beiușene, de orice neam ar fi ea, a ieșit oțelit și încrezător în arta sa. Tânăr și acum, senin și împăcat cu lumea, el ni se înfățișează aici cu o parte a bilanțului creației sale, întinse pe mai bine de 60 de ani. Dumnezeu să-l țină și să-l binecuvânteze”!

Și, în fine, tot la aniversarea a 85 ani de viață a pictorului, stimulat de poezii bihoreni Viorel Horj și Nicolae Brânda, am compus ad-hoc, următoarea poezie, de care nu sunt mândru, dar, ca istoric, nici nu mă jenez:

„Din munți coboară caii cu coamele pleoștite
Mai triști ca dimineața, cea de după potop
Iar moții strâng în târguri, revolte nerostite
Încremeniți în pânze de Niculiță Pop.

În trupuri colțuroase și tari ca stânca dură
Se urcă și astăzi seva aceluiași avânt
Trec moții cu ciubere pe cai cu coama sură
Și cârceloși ca vrejul ce iese din pământ.

Popoare în morminte, de daci cu plete blonde
Au dispărut sub solul agrest și nefertil
Sub glie se ascunde a aurului holde
Belșugul lor băieșul îl seceră tiptil.

Din el, coroana pură, de aur și petale
Îl împletesc azi moții lui Niculiță Pop
Pygmalion ce-i taie din creștet până-n poale
Cu dalta-i colorată și forță de ciclop.

Ca apa ce coboară din râuri și pâraie
În luncă, la câmpie, s-adună moți-n mai
Pe Pictor să-l salute, cu buciumul cel mare
Ce cântă, peste veacuri, „Pe un picior de plai ...”

Bătrănu-nțelepțește, din mână face semne
Și vin în rânduri moții, și-i intră în penel
Pe șpaclul de culoare, el trupul le așterne
Și îl turtește aspru, pe pânza întinsă-n lemn.

Vor sta ca trași pe roată, depozit de simțire
Acolo-n pânze, moții, lui Niculiță Pop
Din ziua cea de astăzi și până-n nemurire
Când vor veni să-n vie cu caii lor cu tot”.

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA SECULARIZARE ȘI ANTICLERICALISM IV/2. ROMANUL MĂNĂSTIREA DIN PARMA DE STENDHAL

Ovidiu Horea POP*

ABSTRACT. *Considerations on secularization and anticlericalism IV/2. The Novel The Charterhouse of Parma by Stendhal.* Henri-Marie Beyle, Stendhal's real name, would not have published anything if the Empire had not fallen, the writer being closely related to Napoleon. For this reason, Stendhal comes to literature so late and somewhat by accident, writing essays on painting and music in 1817 with his first book *Rome, Naples and Florence*. We find here impressions about Italian society, written at the beginning of a seven-year stay in Italy, in Milan. His critical reflections will continue in the *Promenades dans Rome*, in 1829 and in the *Memoirs of a Tourist*, in 1838. They would have continued in posthumous volumes as intimate notes, memories, diaries and would have remained in manuscript if, at the age of forty-four, Stendhal had not discovered himself by chance, a novelist.

Keywords: anticlericalism, secularization, Restoration in Italian Duchies, Stendhal, *The Charterhouse of Parma*

În partea a doua, a romanul descrie cum, cu câteva luni înainte de arestarea lui Fabricio, ducesa de Sanseverina a intrat în legătură cu un proscris, care trăia în pădure și fura la drumul mare. Ulterior, a promis ducesei răzbunare și deci o ieșire din situația

* Conf. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, ovidiu.pop@ubbcluj.ro.



ei înjositoare față de principe, o ieșire din neputința ei și din felul în care a fost trasă pe sfoară. Era convinsă că principele a înșelat-o în chip nevrednic, iar contele Mosca i-a cântat în strună. De îndată ce răzbunarea s-a pus la cale, ducesa s-a simțit puternică. Omul acesta a fost primul care a pomenit de evadare. A identificat un turn medieval, situat pe moșia ducesei și înalt de peste o sută de picioare și, în prezența ei, a coborât cu ajutorul unei frânghii cu noduri. După mai multe încercări de a coborî, ducesa i-a vorbit lui Fabricio despre evadare. Atunci când contele Mosca i-a făcut cunoscută ducesei convorbirea pe care, la nunta surorii marchizului Crescenzi, procurorul Rassi a avut-o cu principele, complotiștii s-au hotărât să treacă la acțiune. Funiile cu noduri erau împletite cu mare grijă, jumătate din mătase și jumătate din cânepă, în așa fel încât susțineau o greutate de opt chintale. Clelia a luat de la ducesă pachetele cu frânghii și i-a făgăduit să le introducă în Turnul Farnese. În dimineața zilei următoare nunții, Clelia a expediat o scrisoare lui Fabricio. Aici i-a explicat că evenimentele petrecute fără voia ei, dar cu prilejul îndeplinirii unui plan pornit de la ea, s-a legat cu jurământ la altarul preacuratei Fecioare că dacă tatăl ei scapă, nu se va opune voinței lui și că se va mărita cu marchizul Crescenzi, în timp ce pe Fabricio n-o să-l mai vadă niciodată. Duminica viitoare Fabricio urma să meargă la liturghie, la intervenția Cleliei, care i-a recomandat să țină penitență înainte de a porni în această periculoasă încercare. De fapt tabăra liberală dorește să-l aibă la mână pe suveran cu ajutorul unei mârșăvii, care să-l despartă de contele Mosca. În concluzie nu exista vreo altă scăpare decât fuga. Duminică seara, pe la miezul nopții, clipa hotărâtoare va fi dată de strălucirea unei luminițe la fereastra Cleliei. În duminica respectivă se va celebra liturghia, urmată fiind apoi de un *Te Deum*, iar seara se va da o petrecere cu prilejul însănătoșirii guvernatorului. Tot seara vor avea loc focuri de artificii, iar în sălile de jos ale palatului va fi împărțită o cantitate de vin, de patru ori mai mare decât cea îngăduită de guvernator. S-au primit, de la un necunoscut, și câteva butoaie cu rachiu, desfundate imediat. De porția de vin au avut parte și sentinelele, care făceau de strajă în jurul palatului, iar de la miezul nopții ele primiră și câte un pahar de rachiu, în timp ce sticla era uitată lângă gheretă. Generalul a poruncit ca două sute de soldați să ocupe corpul de gardă, abandonat de multă vreme, în timp ce Clelia a început să creadă că sosirea soldaților se datora providenței, care nu-i îngăduia să-l elibereze pe Fabricio. Totuși la Parma toată lumea vorbea de apropiata moarte a întemnițatului. Chiar și la nunta familiei Crescenzi s-a vorbit de acest trist episod. Faptul că pentru o lovitură de spadă dată unui actor, un om de rangul lui Fabricio nu era pus în libertate după nouă luni de închisoare, cu toată protecția

primului ministru, dovedește că povestea aceasta avea un substrat politic. Cu alte cuvinte dacă stăpânirii nu-i vine la socoteală să-l execute pe un dușman al ei în piața publică, înseamnă că acesta va muri de boală. Un lăcătuș chemat la palatul generalului Conti a vorbit despre Fabricio ca despre un deținut trimis demult pe lumea cealaltă, dar a cărui moarte este ascunsă din motive politice. Afirmatia aceasta a determinat-o pe Clelia să se implice în evadarea lui Fabricio.

Cu ajutorul frânghiilor și al ceții, Fabricio a ajuns la baza Turnului Farnese, unde a fost recuperat de oamenii ducesei, tocmiți pentru reușita evadării. Conte Mosca, ministrul Poliției, s-a implicat și el în salvarea lui Fabricio, considerându-se îndatorat în aceasta, întrucât viața lui Fabricio era în primejdie din vina lui. La sfârșitul acțiunii contele a trebuit să recunoască că ducesa n-a fost trădată de nimeni, iar el, ministrul Poliției, n-a aflat nimic. Fabricio și ducesa s-au urcat apoi într-o trăsură și au plecat în goana cailor către Pad, în timp ce contele a rămas singur lângă fortăreață încă două ore, timp în care nimic nu s-a clintit în jur. Deși evadarea a fost descoperită la orele șase dimineața, abia la orele zece a fost adusă la cunoștința suveranului. La orele patru ducesa și Fabricio au trecut Padul și au ajuns la controlul pașapoartelor, iar seara la șase au intrat în Piemont, în deplină siguranță. Ducesa și Fabricio au poposit la Belgirato, în Piemont. Dar o mahnire de moarte o aștepta pe ducesă: Fabricio era complet schimbat, deznădăjduit că nu se mai afla în temniță. Omul acesta atât de plin de viață și atât de deosebit de ceilalți, stătea acum cufundat în visări adânci. Îi plăcea să rămână mai mult singur decât să stea de vorbă cu cea mai bună prietenă a sa. Ar fi fost gata de o mie de ori să-și dea viața pentru ea, dar inima îi era în altă parte. În loc să-i vorbească despre cele nouă luni petrecute în închisoare, acum nu găsea decât cuvinte puține și sărace. Ducesa descoperă că ființa care-l cufunda pe Fabricio în neobișnuita lui visare era Clelia Conti, fata cucernică, despre care Fabricio nu vorbea nimic, dar care își trădase tatăl, îmbătând garnizoana. Apoi ducesa a hotărât ca Fabricio să fie instalat la Locarno, orașel elvețian situat în nordul lacului Maggiore. În fiecare zi ea se ducea să-l ia cu barca și apoi făceau plimbări lungi pe lac. Trecându-i într-o zi prin gând să urce până la dânsul, i-a găsit camera împodobită cu vederi din Parma, oraș pe care ar fi trebuit să-l urască. Abia ajuns într-un loc unde se putea simți în siguranță, cea dintâi grijă a lui Fabricio a fost să-i scrie generalului Conti o scrisoare, cerându-i iertare că fugise din închisoare. El își justifică fuga, spunându-i că bănuise că un subaltern de-al lui fusese însărcinat să-l otrăvească. El spera, de fapt, ca scrisoarea să fie văzută și de Clelia. În încheiere îndrăznește să spună

că, odată ajuns în libertate, i se întâmplă să tânjească după cămăruța din Turnul Farnese. Trimitea, în același timp, mulțumiri lui don Cesare, duhovnicul care i-a împrumutat cărți teologice. A comandat, apoi, la Milano, operele sfântului Ieronim, ca să le înlocuiască pe cele împrumutate în închisoare, pe marginile cărora își notase zi de zi un jurnal, cu tot ce i se întâmplase acolo. Notițele nu reprezentau altceva decât înflăcărare avânturi de dragoste divină. Dacă cineva ar fi citit textul margine cu margine, ar fi văzut că într-o zi, crezându-se otrăvit, deținutul se considera fericit că moare la mai puțin de patruzeci de pași de tot ceea ce iubise mai mult pe lume. Clelia a cerut volumul cu însemnările lui Fabricio, descoperind însemnările zilnice ale iubirii ce stârnise. Fuga lui Fabricio îl îmbolnăvise pe tatăl fetei, care fusese cât pe ce să-și piardă locul, generalul scăpând datorită intervenției contelui Mosca, care era mai liniștit să-l aibă în castelul din fortăreață, decât potrivit în lumea din jurul palatului. Când lucrurile s-au îndreptat, Clelia s-a adresat tatălui său, spunându-i că e dispusă să se căsătorească cu marchizul Crescenzi. Generalul s-a bucurat, văzând acum că nu va mai fi silit să se mute la catul al doilea, în cazul în care ar rămâne fără slujbă. Ca urmare, Fabricio a fost înfierat și de adevărații liberali, fiindcă pricinuisese moartea a opt dintre soldații care înlesniseră fuga sa. În concluzie putem afirma că autorul ne arată cum micile despotisme anulează valoarea opiniei publice.

În mijlocul acestei dezlănțuiri generale, numai arhiepiscopul Landriani a rămas credincios cauzei prietenului său. El reamintea, chiar la curtea prințesei, principiul de drept, potrivit căruia, la proces, trebuie ascultată părerea care ar veni în apărarea celui ce nu este de față. După fuga lui Fabricio și a ducesei Sanseverina s-a pornit un potop de indignare, ce a cuprins cugetele pline de respect față de așezările obștești, atunci când s-a aflat de obrăznicia iluminării castelului ducese de la Sacca. Chiar și adevărații liberali au socotit că gestul ei înrăutățește soarta oamenilor bănuți de complicitate și aruncați în închisoare, și că el otrăvea inima suveranului. Fabricio era ferm hotărât să se întoarcă la Parma de îndată ce avea să-i fie cu putință. A scris o scrisoare arhiepiscopului și a primit o lungă epistolă în latinește trimisă de cinstita față bisericească. El a mai trimis Cleliei Conti informații prin care voia să-i arate că undeva bătea o inimă ce-i rămăsese credincioasă. Din fortăreața din Parma, el a primit trista veste că, hotărârea cu privire la căsătoria Cleliei cu marchizul Crescenzi fusese definitiv luată. Duceseii îi era groază de Parma: însă pentru Fabricio tot ce-i amintea de acest oraș era sublim și înduioșător. Ducesa se gândea la răzbunarea sa, pusă la punct încă înainte de evadarea lui Fabricio și spera ca acest lucru să-l bucure când va afla că în

curând va fi răzbunat. Ducesa și Fabricio continuau să se vadă zilnic, plimbându-se patru sau cinci ore cu barca pe lac, fără să-și spună un cuvânt. Acest gest dovedea bunăvoință desăvârșită din partea lui Fabricio. Gândul lui zbură, însă, în altă parte, iar inima, neștiutoare și simplă, nu găsea nimic de spus. Lucrul acesta era pentru ducesă un chin.

Ca măsură de prevedere ducesa a închiriat pentru Fabricio un apartament la Locarno. Într-o seară, ducesa, cu marchiza și cu cele două fiice și surori ale acestuia, petreceau împreună cu arhiepiscopul locului și cu parohul din localitate. La acea petrecere arhiepiscopul a anunțat brusc că prințul Parmei a murit. Ducesa l-a privit pe Fabricio și a constatat că era mai puțin îngrijorat decât arhiepiscopul sau parohul. După moartea prințului s-a deschis posibilitatea ca ducesa și Fabricio să se poată întoarce la Parma. Între timp la Parma mulțimile s-au răscolit. Poporul se pregătea să-l măcelărească pe procurorul general Rassi, apoi să dea foc porților fortăreței, ca să încerce să elibereze deținuții. De asemenea se intenționa să se facă țândări statuia răposatului principe. Situația a fost salvată de intervenția energetică a contelui Mosca, care a făcut ca mulțimea să renunțe la intenție. Intervenția contelui a fost catalogată crudă de către liberalii din Parma. După înăbușirea răscoalei, ducesa a primit o scrisoare de la noul principe, Ranucio-Ernest al V-lea, prin care o anunța că a numit-o ducesă de San-Giovanni și mare maestră de ceremonii a principesei mame. Judecând după aceste scrisori se părea că ducesa se bucura de o mare trecere. Însă din scrisorile contelui Mosca ducesa a tras concluzia că ar fi bine să-și întârzie întoarcerea la Parma cu câteva zile. Totuși ea și Fabricio au plecat imediat către Parma și au avut o călătorie foarte veselă. La un han de poștă, înaintea de Parma, Fabricio s-a oprit ca să-și pună veșmintele de slujitor al Bisericii, întrucât de obicei umbla ca un om în doliu. El s-a lăsat convins de ducesă ca să aștepte câteva ceasuri ștafeta de la contele Mosca.

Mosca a lăudat faptul că l-a determinat pe Fabricio să-și amâne intrarea în Parma. A vorbit despre reacțiunea în desfășurare. De fapt s-a tras cu buretele peste tot ce s-a petrecut aici. Un funcționar de la închisoare, spânzurat în timpul revoltei oamenilor, a fost declarat că a murit într-un accident de trăsură. La atacul statuii principelui mort, din grădina palatului au fost loviți de gloanțe peste șaiszeci de oameni, Oficial s-a declarat că ei sunt teferi și se află în călătorie. Contele Zurla, ministrul de interne s-a dus la locuința fiecăruia și a dat familiei câte cincisprezece galbeni, cu porunca să spună că mortul este plecat în călătorie. Un trimis al Ministerului Afacerilor străine s-a dus la Milano și Torino. Întâlnindu-i pe ziariștii de acolo, au încercat să-i convingă să nu vorbească în niciun fel de nefericita întâmplare. Același

om a mers apoi la Paris și la Londra, ca să dezmință, în toate ziarele și aproape oficial, tot ce s-a putut spune despre tulburările din Parma. Un alt agent s-a dus la Bolonia și Florența. Noul ministru de Justiție a rămas tot Rassi. Mosca n-a putut să anuleze sentința împotriva lui Fabricio așa cum a intenționat. Sentința a rămas executorie și este bine că acesta n-a venit oficial la Parma.

De unde această schimbare de atitudine? Ea provine din faptul că principele a fost informat cu privire la schimbarea contelui Mosca. Acesta își dădea aere de dictator și de izbăvitor al patriei, intenționând să-l manipuleze pe principe, pe care îl considera doar un copil. Contele îi aprecia totuși unele calități, cum ar fi curajul în mijlocul primelor gloanțe, iar în comparație cu tatăl său socotea că e mai presus. În adâncul inimii principele era cinstit și bun, chiar dacă inima aceasta sinceră și tânără se mânie când i se aduc la cunoștință diferite tertipuri. Contele Mosca a început să exprime regrete după moartea principelui răposat, care luptase în război și comandase trupe, ceea ce îi dădea o anumită ținută. Avea stofă de suveran în el, pe când fiul și succesorul său era un copil de treabă și cu inimă bună. Dar el n-a fost în stare să se țină trei zile în șir de o hotărâre luată. Neștiutor și cucernic fiind, nu părea capabil să țină piept capcanelor meșteșugite de care era înconjurat. Din acest motiv salonul marchizei Raversi este mai puternic ca oricând. Acest salon a descoperit că Mosca este un liberal îndârjit, că a dorit să impună o constituție, că a pus să se tragă asupra poporului și că era hotărât să ucidă trei mii de oameni, numai ca să nu se atingă cineva de statuia fostului principe. Întorcându-se ducesa ca doamnă de onoare în aripa palatului stăpânit de principesă, adică de mama suveranului, a constatat că mărturia acesteia se pliază pe afirmațiile contelui Mosca. Credința principesei era că zilele ei negre vor reîncepe și deci că fiul se va purta mai rău ca tatăl. Atunci ducesa a confirmat că amândouă sunt amenințate de cele mai mari primejdii. Ducesa a menționat că sentința judecătorească împotriva lui Fabricio n-a fost încă anulată. A reluat și ea ideea cu privire lipsurile principelui actual față de principele răposat. Dacă fostul suveran avea o oarecare personalitate, pentru ca actualul să nu se schimbe trebuie să-i fii mereu în preajmă și să nu-l lași să vorbească cu nimeni. Acest lucru nu va fi greu de descoperit, iar noul partid arhireacționar, avându-i în frunte pe Rassi și pe marchiza Raversi, va căuta să mențină atitudinea principelui neschimbată. De aceea salonul principesei mame, la sugestia ducese, ar trebui să fie singurul în care suveranul să se distreze. Odată trasă această concluzie, ducesa a trimis o ștafetă să-l vestească pe Fabricio că se poate întoarce la Parma, dar în ascuns. El a venit și-și petrecea tot timpul, îmbrăcat țaran, la intrarea în fortăreață, în baraca unui negustor de castane.

Ducesa a organizat serate foarte plăcute la palat, unde nu se mai pomenise atâta veselie. Tânărul principe venea devreme la seratele mamei sale, care îi repeta mereu că trebuie să analizeze și să rezolve rapoartele, pentru a nu fi considerat un rege trândav. Considerațiile mamei aveau neajunsul că erau făcute în momente neplăcute, cum ar fi pe timpul unor jocuri de societate, dar acceptate cu plăcere de către principe. Apoi, de două ori pe săptămână aveau loc serbări câmpenești, la care erau admise cele mai frumoase femei din rândurile burgheziei; Ducesa însă, nădăjduia ca acestea să povestească principelui despre abuzurile ministrului. Rassi avea discernământ și a simțit cât de primejdioase erau pentru el aceste strălucite serate de la curtea principesei, conduse de dușmana lui, ducesa Sanseverina. El n-a voit să-i dea contelui Mosca sentința pronunțată împotriva lui Fabricio: trebuia, așadar, ca de la curte să dispară ori el ori ducesa. Rassi își dădea foarte bine seama că în fiecare zi, la curtea principesei mame se făcea haz pe socoteala lui. El a început să cerceteze dinamica mișcării populare, pe care curtea o nega. A aflat, astfel, cercetând casele cele mai năpăstuite din oraș, că s-au împărțit bani poporului în ziua când avusese loc răscoala. Inițiatorul mișcării populare vânduse mai multe diamante, care aparținuseră ducesei, iar cele rămase vor fi analizate de un bijutier local, nimeni altul decât fratele lui Rassi. Ducesa a mărturisit contelui Mosca că a încercat să-l convingă pe un apropiat al ei să-l facă să dispară pe omul care voia să-l otrăvească pe Fabricio. După ce principele și curtea se obișnuiseră cu veselia, ducesa s-a prefăcut bolnavă, și timp de opt zile a lipsit de la serate. Această întrerupere a apărut în ochii principelui ca fiind drept o plictiseală, ceea ce a dat o lovitură creditului de care se bucura ministrul de justiție. Suveranul a înțeles ce viață anostă îl așteaptă în cazul în care ducesa ar fi părăsit Parma, sau ar fi încetat veselia de la curte. La reluarea seratelor, principele și-a arătat dorința de a juca și el în piesele aflate pe rol. El a jucat foarte bine și a primit numeroase aplauze, deoarece avea talent literar și în plus o înfățișare plăcută; pe scenă principele juca rolul unui îndrăgostit de ducesă, chiar dacă aceasta nu mai era frumusețea uluitoare de altădată: întemnițarea lui Fabricio și mai ales șederea pe malul lacului Maggiore, cu un Fabricio tăcut, o îmbătrâniseră cu zece ani pe frumoasa Sanseverina. Aceasta a surprins faptul că Rassi caută să joace atât principesei, cât și ducesei o simplă festă. Lăsat să joace fără Sanseverina piesele programate, s-a observat că principele juca foarte prost, iar după primul act a cerut ducesei să-l ajute să se retragă. A cerut apoi sfatul ducesei în legătură cu declarațiile aduse de Rassi, de la o sută optzeci și doi de martori, privitoare la niște preinși ucigași ai tatălui său. Alături de declarații a mai înaintat un act de

acuzare de peste două sute de pagini. Ducesa a dat o soluție imediată, afirmând că din ziua în care va fi pus în spânzurătoare un singur liberal, Rassi va fi legat de minister cu lanțuri de fier, lucru pe care îl urmărește și el. La fel urma ca principele să nu poată merge la plimbare, dacă anunța acest lucru numai cu două ore înainte de ora plecării. La insistențele principelui și a mamei sale de a vorbi, ducesa a propus să fie citită o fabulă de La Fontaine, *Grădinarul și Boierul*, care concluziona că *Dreptatea celor mari - vedeți de-aici - mai rea-i ca nedreptatea celor mici*¹. În final ducesa a propus ca documentele adunate de Rassi să fie azvârlite și arse imediat în cămin. De asemenea a replicat că folosirea unor colaboratori porniți de jos, expresie plăcută principesei, care era convinsă că ducesa și contele Mosca prețuiau exclusiv inteligența, poate fi considerată vară primară cu iacobinismul. Până la urmă fabula a biruit în cugetul principesei și a poruncit ca mapele predate de Rassi să fie aruncate în foc. În ziua următoare ducesa este sfătuită să ceară constituirea unui plen, format din doisprezece magistrați, care să-l judece pe Fabricio. Urma ca neîntârziat să i se supună spre semnătură principelui o scurtă ordonanță scrisă, în care se spunea că prima sentință se anulează. Fabricio urma să se constituie prizonier la închisoarea orașului, aflată în subordinea contelui Mosca, deoarece se presupunea că în fortăreață ar putea fi otrăvit de către Rassi. Pe de altă parte Fabricio trebuia să fie judecat cât mai solemn, pentru a nu fi urmărit toată viața de acest episod. Până la urmă ducesa a descoperit că Fabricio se constituise prizonier în fortăreață, la câțiva pași de Clelia. Ducesa a alergat la fortăreață cu gândul de a-l putea vedea pe Fabricio, însă generalul Conti s-a împotrivit, întemeindu-se pe prevederile legilor militare, conform cărora nimeni nu poate pătrunde într-o închisoare de stat, fără un ordin semnat de suveran.

Sosirea lui Fabricio la Turnul Farnese o aduse pe Clelia în culmea deznădejdiei. Ea nu putea să-și ascundă convingerea că nu va fi niciodată fericită departe de Fabricio. Jurase, însă, Sfintei Fecioare să facă voia tatălui ei, măritându-se cu marchizul Crescenzi, și să nu-l mai vadă niciodată pe tânăr. Ea reia, totuși, plimbările prin palatul închisorii și ajungând la bucătărie, este informată de o bătrână că de data aceasta Fabricio nu va mai ieși din cetățuie. Atenționarea aceasta a pus-o în gardă. A încercat să obțină fără succes sprijin de la medicul închisorii și de la abatele don Cesare pentru a lua legătura cu Fabricio. A intrat în partea unde se găsea celula acestuia și a forțat pătrunderea în camera lui. La primul schimb de discuții avut, a aflat că acesta nu mâncase nici la prânz

¹ Ibidem, II, pp. 264-266.

și nici la cină, de frică să nu fie otrăvit. Conversația dintre cei doi a fost întreruptă de apariția intempestivă a generalului Fontana, aghiotantul principelui, venit să-l salveze pe Fabricio. Venirea lui Fontana s-a datorat insistențelor ducesei și a demersurilor nebunești ale Cleliei, pe lângă principesă, continuate apoi pe lângă marchizul Crescenzi și încheiate pe lângă suveran. Ducesa era convinsă că la palatul închisorii se urzește otrăvirea lui Fabricio și de aceea căuta mutarea lui din Turnul Farnese, insistând pe lângă principe să-l elibereze din închisoare. Pentru a obține eliberarea lui, principele a solicitat ducesei să-i dăruiască un ceas din viața ei. Ea a jurat că este de acord, călcându-și demnitatea de femeie, dar aceasta a mai adăugat să fie numit coadjutor al arhiepiscopului Landriani, cu drept de a-i urma în scaun. Scăpat din închisoare, Fabricio a fost adus în fața suveranului, unde a fost îndemnat să circule pe străzile Parmei fără pază, iar seara să se prezinte la închisoare, pentru judecarea procesului. Principele era îmbătat de succesul în fața ducesei și timp de cincisprezece zile a fost un alt om, dovedindu-se atent la toate argumentele generoase și fiind un om de caracter. A ars diploma de conte pregătită pentru Rassi, care aștepta de o lună semnătura lui, și l-a destituit pe generalul Fabio Conti. Apoi aceștia au fost exilați în Piemont, generalul stând acolo până la nunta Cleliei cu marchizul Crescenzi. Ceva mai complicat a fost procesul lui Fabricio, deoarece judecătorii voiau să-l achite prin aclamații, chiar la prima înfățișare. A fost necesară intervenția contelui Mosca și insistența lui, pentru ca procesul să țină cel puțin opt zile, iar judecătorii să asculte toți martorii. A doua zi după achitare, Fabricio del Dongo a ocupat postul de mare vicar al arhiepiscopului Landriani, iar principele a semnat scrisorile necesare pentru ca să poată fi numit coadjutor, cu drept de succesiune la jilțul arhiepiscopal. Lumea o felicita pe ducesă pentru aerul recules al nepotului, chiar dacă Fabricio era cuprins de deznădejde. După trimiterea în surghiun a generalului Conti, Clelia s-a adăpostit la mătușa ei, contesa Contarini. Fabricio a închiriat o cameră peste drum de palatul Contarini, încercând să păstreze contactul cu Clelia. El nu se bucura de achitare și nici de instalarea într-un post cu înalte atribuții. Locuia un apartament cochet în palatul Sanseverina, acum recunoscându-i-se drept virtuți tot ceea ce era neclintit în firea lui, dar care altădată îi indigna pe curteni. Fabricio se simțea mai nenorocit în apartamentul somptuos și cu zece lachei purtând livrea casei, decât în celula de scânduri din Turnul Farnese. Mama și sora lui au venit la Parma să-l vadă în plină glorie. Odată sosite, ele au fost izbite de adâncă lui tristețe. Mama lui, marchiza del Dongo, a fost foarte speriată, încât a crezut că în Turnul Farnese i s-a dat o otrăvă care lucra cu încetul. Toate beneficiile care urmau strălucitei

sale situații, nu produceau asupra lui nicio impresie, ci cel mult îl îndârjeau. La inițiativa contelui Mosca a fost tradusă în italiană genealogia familiei Valserra del Dongo, publicată în latinește de arhiepiscopul Parmei, Fabricio. Volumul era somptuos, cu textul latin alături, cu gravuri litografiate, executate la Paris. La începutul volumului străjuiau două portrete, față în față, unul al lui Fabricio, iar celălalt al bătrânului arhiepiscop. Traducerea aceasta i-a fost atribuită lui Fabricio, ca fiind făcută pe timpul primei întemnițări. Însă totul era mort în inima lui, chiar și vanitatea, și nu-și dădu osteneala să citească o singură pagină din lucrarea ce i se atribuia. A fost silit de situație să dăruiască un exemplar principelui. Acesta s-a socotit dator să-i acorde o despăgubire pentru moartea care trecuse la un pas de el, acordându-i dreptul de a intra oficial în camera sa, favoare ce-i conferea titlul de excelență.

Singurele clipe când Fabricio își permitea să iasă din restriște, erau cele petrecute în dosul ferestrei de la cămăruța situată peste drum de palatul Contarini, unde locuia acum Clelia. Tatăl acesteia era surghiunit la Torino și nu se putea întoarce la Parma decât în ziua căsătoriei ei cu marchizul Crescenzi. Ea a descoperit că Fabricio o pândea de la fereastra de peste drum de palatul Contarini. Avea, însă, încredere în ajutorul sfintei Fecioare, singurele mijloace de luptă cu ea însăși. În adâncul sufletului era îndurerată că nu-și poate respecta tatăl. Viitorul soț îi părea cu desăvârșire șters și pe potrivă felului de a fi al oamenilor. Pe de altă parte iubea din toate puterile un om pe care nu trebuia să-l mai vadă niciodată. Într-o zi Fabricio a intrat la Clelia și așteptând în anticameră acceptul ei, a început să mediteze la situația imposibilă în care se găsea. *Ca să pun capăt tuturor îndatoririlor plicticoase cu care mă copleșește noua mea demnitate, am să descotorosesc biserica de un preot nevrednic și, sub un nume de împrumut, am să-mi caut adăpost într-o mănăstire*² și-a spus Fabricio. A fost primit de Clelia, și printre reproșuri cei doi au ajuns să-și declare dragoste. Fabricio a povestit adevărul asupra surghiunului tatălui ei. Ducesa nu era vinovată; ea nu crezuse nicio clipă că planul otrăvirii ar aparține generalului Fabio Conti, ci era convinsă că făcea parte din arsenalul de luptă al taberei Raversi, aceștia dorind să-l alunge pe contele Mosca. Don Cesare s-a deplasat până la Torino, să-și caute fratele, iar la întoarcere s-a înfățișat ducesei. I-a destăinuit că generalul a socotit de datoria sa să se răzbune, îndemnat de o greșită interpretare a cerințelor onoarei și crezându-se înfierat în ochii lumii de pe urma fugii lui Fabricio. La aceste afirmații ducesa a

² Ibidem, II, p. 304

replicat cu rugămintea de a grăbi căsătoria Cleliei cu marchizul Crescenzi spunând că după aceasta generalul va fi primit înapoi, socotindu-se că se întoarce dintr-o călătorie. După ce a fost informată de don Cesare, Clelia, și-a vizitat tatăl care se afla ascuns într-un sat de lângă Torino, pe jumătate nebun. I-a scris lui Fabricio o scrisoare de veșnică despărțire. La primirea scrisorii Fabricio s-a dus la mănăstirea Velleja, aflată în munți, la zece leghe de Parma. Din îndepărtata sihăstrie, Fabricio și-a dat consimțământul pentru căsătoria ei cu marchizul Crescenzi. Clelia a fost cea care a stabilit ziua căsătoriei, iar fastul acestei nunți urma să sporească și mai mult strălucirea curții din Parma, în iarna respectivă. Ranucio-Ernest al V-lea era un om foarte zgârcit, dar în același timp și foarte îndrăgostit de ducesă. Spera mult s-o poată statornici pe lângă el, folosindu-se de implicarea ei la serbările finanțate de principe care aveau loc la curtea Parmei.

Îndatoririle îl chemaseră la Parma pe coadjutor, adică pe Fabricio, însă el a declarat că, din motive de cucernicie, își va prelungi sihăstria în micul apartament pus la dispoziție de protectorul său, monseniorul Landriani, unde se instalase cu un singur servitor. În felul acesta Fabricio nu lua parte la niciuna din strălucitele serbări de la curte, și acest lucru i-a asigurat la Parma și în viitoarea-i eparhie un renume de mare sfințenie. Sihăstria care se datora doar tristeții adânci și deznădăjduite, a avut o urmare neașteptată. Arhiepiscopul Landriani, care ținuse neconținut la el și care avusese cel dintâi gândul de a-l face coadjutor, a simțit trezindu-se în el un început de pizmă. Landriani socotea că trebuie să se ducă la toate recepțiile de la curte, îmbrăcând veșmintele de mare ceremonie, aproape aceleași cu odăjdiiile îmbrăcate atunci când slujea în catedrală. Aprecierile ce se făceau în șoaptă că arhiepiscopul se duce la bal, iar monseniorul del Dongo nu iese un pas afară din cameră, au făcut să se sfârșească trecerea de care se bucurase Fabricio, la arhiepiscop. Purtarea sa era dictată de deznădejdea pricinuită de căsătoria Cleliei și era considerată o dovadă de cucernicie a unui suflet simplu. Cei bisericosi citeau traducerea genealogiei familiei del Dongo drept un îndreptar al bunului creștin, chiar dacă printre rânduri se putea observa o înfumurare nemărginită. Apariția unor litografii după portretul lui Fabricio, împodobite cu o mulțime de ornamente, cu care nu se pot împodobi decât portretele episcopilor, făcuse ca mânia arhiepiscopului să nu cunoască margini. Arhiepiscopul l-a chemat la sine și l-a mustrat în termeni care au ajuns aproape de grosolanie. Fabricio l-a ascultat cu toată umilința și i-a spus adevărul cu privire la genealogie, întocmită din ordinul contelui Mosca și pe timpul primei sale întemnițări, având scopuri deșarte și nepotrivite cu o față bisericească. Însă toate aceste explicații, date pe

un ton potolit, au intensificat mânia arhiepiscopului, până la al acuza de fățarnicie. Concluzia acuzatului a urmat rapid, arătându-i ce înseamnă oamenii de jos, chiar atunci când sunt deștepți.

Fabricio era îngrijorat în zilele acelea de scrisorile ducesei Sanseverina, care îi cerea stăruitor să se reîntoarcă la apartamentul din palatul Sanseverina, sau cel puțin să treacă pe la ea s-o vadă. El era sigur că avea să audă vorbindu-se despre strălucitele serbări date de marchizul Crescenzi, cu prilejul căsătoriei lui cu Clelia. Atunci când căsătoria avusese loc, Fabricio fusese cufundat de opt zile în tăcerea cea mai adâncă, după ce poruncise servitorului său și personalului arhiepiscopiei din jurul său să nu-i adreseze niciun cuvânt. Auzind de această hotărâre, arhiepiscopul Landriani l-a chemat la el pe Fabricio, mai des ca oricând, având cu el lungi convorbiri și silindu-l să stea de vorbă cu unii preoți de țară, care erau nemulțumiți și considerau că arhiepiscopia le-ar fi încălcat unele drepturi. Fabricio și-a răspuns că cel mai bine ar fi pentru el să se facă călugăr, la Villeja în creierul munților, unde n-ar suferi atâta. A vizitat-o și pe mătușa sa, dar în timpul îmbrățișării nu și-a putut stăpâni lacrimile. Ducesa l-a găsit foarte schimbat și cu o înfățișare foarte vlăguită, cu un veșmânt negru de preot simplu. Atunci când a înțeles că schimbarea se datora căsătoriei Cleliei, a fost copleșită de simțăminte la fel de aprige ca și acelea ale arhiepiscopului. Ea s-a dovedit mai îndemnatică în a și le ascunde, însă a stăruit asupra încântătoarelor petreceri date de marchiz. Chiar în clipa respectivă a intrat contele Mosca, iar ceea ce i s-a înfățișat l-a vindecat cu totul de gelozia pe care Fabricio i-o stărnise. A insistat să-l ajute cu ceva, cu bani sau cu putere. Mosca i-a lăudat purtarea, considerând-o capodopera celei mai subtile politici și pregătindu-și un viitor foarte plăcut. Ce i-a spus: *Principele te respectă, poporul te privește cu sfințenie, iar haina ponosită îl împiedică pe monseniorul Landriani să doarmă. La curte se vorbește foarte mult de tine, iar succesul acesta se datorează modestului veșmânt negru.* Contele nu-l lăsa să plece fără să-i spună că, în ciuda sihăstriei vremelnice, lumea ar putea lua purtarea lui drept o exagerare, dacă nu l-ar vedea la curte de ziua de naștere a principesei. La serata de la curte a fost primit cu toată cinstirea, iar în momentul în care a considerat că ar putea să plece, îndeplinite fiind îndatoririle de curtean, a fost anunțat de șambelanul de serviciu că a fost desemnat să joace whist cu principele. Invitația aceasta era o cinste deosebită, cu mult mai presus de rangul pe care-l avea un coadjutor în societate. Rămânând la serată, șederea sa coincise cu cea a starețului fraților minoriți și chiar cu a marchizei Crescenzi, adică a Cleliei. Cu acea ocazie ochii marchizei, plini de lacrimi, îi întâlniră pe aceia

ai lui Fabricio, aflați într-o stare asemănătoare. Biata femeie a venit la recepție numai silită de bărbatul ei, deoarece avusese de gând să se retragă după o jumătate de oră, pe motiv că nu se simte bine. Marchizul i-a declarat însă că plecarea ei după doar o jumătate de oră, când alte trăsuri abia soseau, ar fi fost împotriva tuturor uzanțelor. De mai multe ori ea și Fabricio s-au privit, și-au vorbit după care totul s-a schimbat dintr-o dată în ochii lui Fabricio. De a doua zi el s-a hotărât să pună capăt sihăstriei vremelnice și să se reîntoarcă la apartamentul din palatul Sanseverina. Arhiepiscopul a crezut și a și spus tuturor că favoarea suveranului care îl îngăduise pe coadjutor la masa de joc, îl făcuse pe acesta să-și piardă capul. Ducesa a priceput că se înțelege cu Clelia, iar gândul acesta, unit cu chinul cu care-și amintea de o anumită făgăduială făcută principelui, a hotărât-o să plece o vreme din Parma.

Convorbirea dintre ducesă și conte a avut loc a doua zi, după întoarcerea lui Fabricio la palatul Sanseverina. Ducesa se afla sub impresia bucuriei ce se vedea din purtarea nepotului ei. Zvonul pregătirilor de plecare de la palatul Sanseverina îi ajunsese la ureche. Atunci Ernest al V-lea își îngădui o încercare: suveranul se duse să o viziteze pe ducesă în palatul ei. Aici i-a propus să-și asume un alt rol. I-a cerut să se căsătorească cu el, chiar dacă este constrâns de situația de a fi cel din urmă coborâtor din spița sa care va mai putea domni și a vedea îndurerat cum, încă din timpul vieții sale, marile puteri erau cele care hotărau cine îi va fi urmașul său la tron. Ducesa insista asupra faptului că făgăduiala făcută este groaznică în ochii săi, fiindcă ar expune-o propriului dispreț. Din contră, dacă suveranul va insista să se respecte jurământul, ducesa va părăsi numaidecât Parma și nu se va mai întoarce niciodată. Principele era încăpățânat precum toate ființele slabe, și era rănit în mândria de bărbat și de suveran, din cauza respingerii cererii în căsătorie. Ducesa insista pe disprețul principesei mame, care ar vedea în ea o josnică intrigantă. Până la urmă întâlnirea a avut loc la orele zece seara, iar la orele zece și jumătate, ducesa s-a urcat în trăsură, pornind spre Bolonia. Câteva zile mai târziu la Perugia avea loc căsătoria ducesei Sanseverina cu contele Mosca, într-o biserică unde se aflau mormintele strămoșilor acestuia.

Clelia se purta ca și cum nu-și mai amintea de dragostea pe care s-ar fi zis că o împărtășise la un moment dat. De aceea sufletul lui Fabricio a fost copleșit de o jale întunecată, fără ca suferința să-l trimită din nou în sihăstrie. El începea să creadă că era despărțit de Clelia pentru totdeauna și deznădejdea îi cuprindea tot mai mult inima. Principele se purta față de el într-un chip foarte deosebit, așezându-l pe prima treaptă la curte, trecere care se datora în bună parte lui însuși. Rezerva lui Fabricio

izvora din nepăsare, mergând până la silă, față de toate maimuțările sau patimile mărunte din care este țesută viața oamenilor. Ea a ațâțat ambiția tânărului suveran, care spunea că Fabricio e la fel de deștept ca mătușa sa. Nimeni din jurul principelui nu se afla în starea sufletească a lui Fabricio. Prețuirea de care se bucura el nu era deloc aceea a unui coadjutor, ci întrecea chiar cinstirea dată de suveran arhiepiscopului. La curtea din Parma miniștrii chemați să înlocuiască echipa Mosca au transformat treburile statului într-o harababură. La curtea principesei, unde domnea o plictiseală de moarte, s-a stabilit ca nimeni să nu se înfățișeze aici dacă nu poate dovedi că are opt grade de noblețe. La invitațiile ducesei de a fi vizitați la Neapole, lui Fabricio nu-i trecea prin cap să răspundă. Ducesa îi scrie lui Fabricio și-l sfătuiește cum să se comporte la Parma. Ea spune că după admirația atât de mare a principelui, trebuie să urmeze o dizgrație. El se va preface că nu-l ia în seamă, iar curtenii îi vor arăta și ei cel mai cumplit dispreț. Despoții mărunți sunt schimbători ca moda, dintr-o singură pricină, plictiseala. Sprijinul împotriva toanelor suveranului nu poate fi găsit decât în predică. Fabricio se hotărăște, deci, să predice, și succesul lui, a fost asigurat dinainte de slăbiciunea și de veșmântul lui ponosit. Din vorbele lui se desprindea un iz de tristețe adâncă. Lucrul acesta se adăuga chipului său plăcut și șoaptelor despre înalta trecere de care se bucura la curte, făcând să cucerească inima tuturor femeilor. Locurile în biserică începuseră să fie reținute dinainte, unde el urma să predice. La un moment dat a predicat într-o bisericuță a călugărițelor, situată în apropierea palatului Crescenzi. Aproape la aceeași oră s-a ținut spectacolul la teatrul cel mare, unde un tenor, care făcea săli pline în fiecare seară, stârnise o vâlvă mare. Marchiza Crescenzi, ca orice suflet în suferință, a fost tulburată de muzică, dar și mai mult de golirea sălii de spectacol. Ea s-a opus cu hotărâre stăruințelor marchizului, care ținea cu tot dinadinsul să audă și predica. Se spunea că Fabricio îl întrecea chiar și pe cel mai bun tenor din Italia. Dacă Clelia spunea că este pierdută dacă-l vede, Fabricio rostea predici tot mai strălucite fără a izbuti să o zărească pe marchiză.

Privind chipurile femeilor care-l ascultau, Fabricio a descoperit o tânără frumoasă, ai cărei ochi împrăștiau văpăi. Tânăra, numită Anetta Marini, urma să se căsătorească cu fiul cel mare al amintitului Rassi ministrul justiției. Ascultând predicile monseniorului Fabricio, aceasta se îndrăgostește de el și refuză căsătoria proiectată. Fiindcă nu avea nicio nădejde să se poată mărita cu omul la care ținea, dorea ca privirea să nu-i fie jignită de mutra tânărului Rassi. Povestea face ocolul întregului oraș și de ea se vorbește chiar la palatul Crescenzi. Clelia n-a amintit despre acest

subiect în salonul ei, chiar dacă s-a deplasat în duminica următoare la biserica de care ținea Marini. Ea a plecat, însă, înainte de terminarea slujbei, fără să-l vadă pe Fabricio. Prietenii care veneau să-și petreacă serile la palatul Crescenzi au povestit cum tânăra Marini a comandat un portret al *domnului del Dongo*, adică a lui Fabricio, îmbrăcat în negru și nu în veșminte preoțești.

Ultimul capitol începe cu prezentarea speței de curteni prezenți la palatul principelui din Parma. Dreptul unui mic nobil de a lua parte la ceremonia sculării din pat a suveranului era înainte de toate susținut de faptul de a nu fi deschis niciodată o carte de Voltaire sau de Rousseau. Apoi participantul trebuia să vorbească cu grijă de guturaiul alteței-sale, sau cu admirație de ultima ladă primită din Saxa pentru colecția principelui de mineralogie. Pe lângă toate acestea, trebuia ca participantul să nu fi lipsit de la biserică nicio zi pe an, și în plus printre prietenii săi intimi, să poată fi numărați doi sau trei călugări cu vază. Celui care îndeplinea aceste cerințe suveranul se îndupleca să-i adreseze cuvântul o dată pe an, ceea ce-i dădea o mare greutate în parohia de care ținea, iar receptorul nu îndrăznea să-l necăjească, dacă era în întârziere cu suta de franci anuală, cu care îi erau impuse proprietățile. La palatul Crescenzi aveau loc întruniri în fiecare seară. Printre subiectele discutate era și cel în care se vorbea despre tânăra Anetta Marini, lucru ce o smulgea din visare pe marchiză. Tot în salonul marchizei s-a exclamat zgomotos că portretul monseniorului del Dongo a fost văzut și cu această ocazie s-a spus că coadjutorul este îndrăgostit de Marini. Afirmările acestea au stârnit gelozia Cleliei. Ea s-a gândit că trecuseră paisprezece luni de când nu-l mai văzuse pe Fabricio. A început să se întrebe dacă n-ar fi cazul să stea în biserică ca să asculte un predicator celebru. Se gândea că va sta departe de amvon și se va uita la acesta o dată la venire și o dată la sfârșitul predicii. Își repeta în gând că nu va merge la biserică să-l vadă pe Fabricio, ci să-l audă pe predicatorul fără de seamăn. Ca să-și mai împace cugetul s-a gândit s-o chestioneze despre acest lucru pe cea dintâi femeie care va veni la ea în seara respectivă. În vizită a venit marchiza Raversi, iar la întrebarea Cleliei aceasta i-a răspuns că-l socotise pe Fabricio în trecut un mic intrigant, croit după același calapod cu mătușa sa, contesa Mosca. Însă la ultima predică, spunea ea, acesta a fost atât de sublim, încât, după ce l-a ascultat, îl consideră omul cel mai plin de elocință pe care l-a văzut vreodată. După această discuție, Clelia a decis să meargă și ea la biserică. Fabricio a urcat în amvon, slab și tras la față, făcând ca ochii Cleliei să se umple imediat de lacrimi. Fabricio a citit o rugăciune foarte încet, dar când a ajuns la jumătatea rugăciunii, toată lumea plângea. Deși se

adresa întregului auditoriu, nu părea să vorbească decât Cleliei. A sfârșit predica mult mai repede ca de obicei, iar cu toată opoziția lui, lacrimile îl podideau. Ascultând rugăciunea, Clelia, a socotit că făcuse o crimă cumplită stând paisprezece luni fără să-l vadă. I-a scris și l-a invitat în sera cu portocali. Ea a repetat jurământul făcut Sfintei Fecioare *de a nu-l vedea* și de aceea l-a primit în beznă³. I-a cerut să nu mai predice în fața Anettei Marini, iar el a promis că nu va mai predica în fața nimănu.

Se trece peste povestire o perioadă de trei ani. Acum contele Mosca se afla din nou la Parma, în calitate de prim-ministru și mai puternic ca oricând. Marchiza avea un copil de doi ani, însă în inima lui Fabricio se ivește un capriciu: copilul era bucuria mamei și stătea tot timpul lângă ea sau pe genunchii marchizului Crescenzi. Fabricio nu-l vedea niciodată și nu se putea împăca cu gândul că băiatul ar îndrăgi alt tată. De aceea a plănuit să-l răpească pe copil, înainte ca acesta să poată rămâne cu vreo amintire limpede. De ochii lumii copilul a căzut bolnav, marchizul a chemat medicii cei mai vestiți, dar Clelia se afla în fața unei încurcături. A oprit medicamentele prescrise pentru copil, apoi, l-a ținut prea mult la pat și copilul s-a îmbolnăvit de-a binelea. Fabricio nu putea să renunțe la silnicia pe care o făcea Cleliei și nu putea renunța la planul său: se strecura în fiecare noapte la căpătâiul copilului bolnav. Marchiza venea să-și îngrijească fiul, iar Fabricio o vedea la flacăra lumânărilor, lucru ce părea un păcat cumplit în cugetul Cleliei. Marchizul a fost răpit la întoarcerea la Parma, timp în care palatul său a fost înveșmântat în negru, iar căsenii au rămas copleșiți de întristare. Copilul a fost transferat într-o altă casă, unde marchiza se ducea să-l vadă aproape zilnic. După câteva luni copilul a murit, iar ea n-a supraviețuit decât două luni fiind convinsă că pronia cerească o pedepsea pentru încălcarea făgăduielii făcută Sfintei Fecioare. După moartea Cleliei, Fabricio a făcut fiecăruia dintre servitorii săi și lui însuși câte o pensie de o mie de franci. Contesa Mosca, mătușa sa, a primit câteva moșii, care aduceau un venit de peste o sută de mii de franci pe an; aceeași sumă era dăruită mamei sale, iar ceea ce mai rămânea din averea părintească era donată uneia din surorile sale. Fabricio și-a dat demisia din postul de arhiepiscop, iar a doua zi s-a retras la Mănăstirea Parma, aflată în pădurile din vecinătatea Padului.

³ Această afirmație ar putea părea neverosimilă, dar în memoriile lui Atanasie Maxim sunt prezentate precauții asemănătoare: *în provincia Muncaciului nu se mânca carne. Afară de mănăstire mâncau bucuos. Duceau cu sine și în mănăstire, dar ca să observe regula deschideau fereastra și mâncau carnea aplecați pe fereastră afară, deci nu în mănăstire., în Maxim Atanasie, Memorii, Editura Scriptorium, Baia-Mare, 2009, p. 106.*

Contesa Mosca nu s-a mai întors la Parma, ci s-a stabilit pe malul stâng al Padului, în statele Austriei. Fabricio o vizita zilnic la reședința ei, însă fericirea lor a durat puțin, deoarece el n-a mai trăit decât un an în mănăstire, iar contesa Mosca, la rândul ei, i-a supraviețuit puțină vreme.

2. Concluzie

Terminată lectura romanului lui Stendhal, *Mănăstirea din Parma*, putem face o apreciere generală; deși romanele nu sunt o reconstruire istorică, ne permit să formulăm anumite stări sufletești, care constituie un fapt istoric. La lectura acestor cărți, citite de milioane de cititori, se va răspândi ideea sau imaginea Bisericii, comună în secolul al XIX-lea: oamenii aveau o Biserică ipocrită, care confunda politica cu religia și care se folosea de religie pentru a obține și păstra putere, bogăție și plăceri.

Putem spune că, dacă Imperiul francez nu ar fi căzut, Stendhal nu ar fi publicat probabil nimic și ar fi trebuit descoperit din hârtiile sale postume. El ajunge la literatură târziu și din întâmplare; la început scrie eseuri despre pictură și despre muzică, pentru ca în 1817 să-i apară prima carte intitulată *Rome, Naples et Florence*, alcătuită din impresii despre societatea italiană, redactate în jurnalul său la începutul sejurului în nordul Italiei, și mai ales la Milano. După căderea lui Napoleon, el rămâne la Milano șapte ani. Cu acea ocazie se declara milanez și poate s-ar fi stabilit pentru totdeauna la Milano, dacă poliția austriacă nu l-ar fi trimis, în 1821, cu forța în patria proprie. Romanul *Mănăstirea din Parma* a apărut la Paris, în 1839, după ce, între 1831-1836, autorul fusese consulul Franței la Triest și Civita-Vecchia, și unde răsfoise arhivele orașului, transpunând acțiunea în epoca sa. Este atras de Italia, aceasta devenind un fel de patrie de suflet. A cerut de altfel să i se scrie pe mormânt: *Henry Beyle, milanez*.

Romanul reprezintă un nou prilej pentru Stendhal de a înfățișa, cu asprimea cunoscută, societatea contemporană lui. El este un om nou și vrea să intre în viață fără să abdice de la prerogativele propriei clase, burghezia. El nu este marcat de nicio idee preconcepută, ci un om fără venerări ereditare, un spirit sec, mobil, treaz, așternut peste o *tabula rasa*, neastâmpărat, dornic să trăiască, să iubească, să simtă și să guste. Vrea să fie omul unei societăți noi, fără nobili, fără preoți. Stendhal este un ins fără prejudecăți ereditare, profesionale sau politice, disponibil la ordinea nouă. El nu-și

facea probleme de conștiință religioasă: *Ceea ce-l scuză pe Dumnezeu, spune el, este că nu există*. Fără să adopte un limbaj prea dur în anticlericalismul său, este constant în dușmănia pe care o arată preoțimii, chiar dacă era străin sensibilității religioase.

Teoretician al nașterii anticlericalismului îl avem pe Lamennais (1782-1854), contemporan cu Stendhal. Este preot catolic, dar după ruptura cu Roma, trasează un cadru al anticlericalismului, care din multe aspecte era obiectiv. El consideră că decreștinarea societății și anticlericalismul nu se nasc din ura nutrită de dușmanii lui Dumnezeu, ci din infidelitatea Bisericii față de misiunea sa, din compromisul făcut cu puterea, din uitarea virtuților evanghelice, și din neînțelegerea adevăratelor influențe a ideilor vehiculate în epoca respectivă. Clerul s-a separat de națiune, de interesele sale, de aspirațiile sale, de experiențele sale, de trecutul său, precum și de viitorul său. El s-a vândut puterii, pentru a beneficia de favorurile acesteia și a devenit un instrument al ei. Puterea a devenit liberă de barierele de odinioară și s-a transformat în despotism. Clerul prezenta, în numeroase cazuri, scandalul unei vieți mondene, inactive și uneori coruptă. Partidul anticreștin se prezenta ca apărător al libertăților și promotor al științelor, în timp ce clerul era cuprins de idei contrare, amestecate cu erorile unei filosofii ateiste, refuzând ceea ce era drept și pur în cauza susținută de respectiva filosofie. Prin urmare, clerul și-a asociat interesele cu cele ale despotismului, a instaurat împotriva adversarilor, rigori inchizitoriale, crezând în forța edictelor regale și în eficacitatea unor decrete ale parlamentelor, mai mult decât în cele inspirate de adevăr, creditând prejudecata de a vedea în Biserică dușmana culturii, a discuțiilor, a cercetărilor rațiunii, pe care o considera sprijinul natural al tiraniei.

Opera lui Stendhal este imensă, dar contemporanii nu au înțeles-o. Ea a găsit o rezonanță în public numai peste douăzeci de ani. Influența sa a rămas vie și ea nu s-a epuizat nici până astăzi.

THE METAMORPHOSES OF MATTEO RICCI: A CASE STUDY ON RELIGIOUS VISUAL COMMUNICATION

Kenan WANG*

ABSTRACT. *The Metamorphoses of Matteo Ricci: A Case Study On Religious Visual Communication.* The Jesuit missionary Matteo Ricci's consecutive adoption of three different Chinese attires was crucial to the establishment of the Catholic Church in Late Ming China. An appropriate cultural contextualization suggests its nature and contributes to a better understanding of its consequences and relevance to the Church in our times.

Keywords: Catholicism in Late Ming China, Jesuit Missions in the Far East, Catholic-Confucian Dialogue, Catholic-Buddhist Dialogue, Inculturation, Matteo Ricci, Michele Ruggieri, Alessandro Valignano.

In nature, the appearance of an animal – its color, its pattern, its body shape, the form of its fur and hair, etc. often transmits a message to its fellow herd and potential threats. The appearance may also be a disguise. This also applies to human society since its very early stages. Unlike in the realm of animals, humans, as self-staging and self-reflecting beings, strive to imitate models – which are generally established by the society in which they live, and the imitation of the model's appearance, especially their clothing, is an essential part of human's effort to be

* *Doctorand al Școlii Doctorale de Istorie a Universității din București. kenanwang2015@gmail.com.*



“better”¹. Consequently, the appearance of a society’s “countermodels” could cause its imitators’ ignorance and marginalization by mainstream society, becoming an obstacle that negatively affects their communication.

This was particularly true in pre-modern Chinese society. In traditional Chinese philology, there is even an interpretation that equates the term “China (华夏)” with “The land of solemn rites and refined clothes”². In addition to its practical function, clothing had at least three functions in pre-modern Chinese society: The political function, which separates the Chinese and the “Barbarians”; The social function, indicating the social hierarchy of its bearer; and the cultural function, which testifies one’s adherence to Chinese cultural practices³.

Considering these aspects, we could expect that any foreign element introduced to pre-modern Chinese society to be accepted by the general population should have passed through a Sinicizing process, not only in the content but also in the appearance; Christianity wouldn’t have been an exception. Early examples of Sinicized Christianity include the “Nestorian” texts from the Tang Dynasty (618-690, 705-907), which adopted the Sinicized Buddhist religious terminology⁴. We can also find the Chinese-Buddhist-styled Manichaean icon of the “Buddha Jesus” realized during the Southern Song Dynasty (960-1279)⁵.

Although the first Catholic Church in China was built in Beijing in 1299, during the time of the Yuan Dynasty (1271-1368), by the Franciscan missionary and later Archbishop of Beijing Giovanni da Montecorvino⁶. As a consequence of the

¹ R. Meinhold, *Fashion Myths, A Cultural Critique*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2013, pp. 37-38.

² The Orthodox Exposition of the Commentary of Zuo on the Spring and Autumn Annals [春秋左传正义], vol. 56, v. 17. <<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=398740&remap=gb#p18>>

³ This culminated at its apex during the early period of the Ming Dynasty (1368-1644) when the three functions were codified, and punitive measures were instituted for those who dared to dress in an “improper manner”. History of Ming [明史], vol. 41-44.
<<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=144164&remap=gb>;
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=450806&remap=gb>;
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=758293&remap=gb>;
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=602372&remap=gb>>

⁴ H. Chen, “The Connection Between *Jingjiao* and Buddhist Texts in Late Tang China”, R. Malek, P. Hofrichter (eds.), *Jingjiao: the Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2006, pp. 93-113.

⁵ Z. Gulácsi, “A Song Dynasty Manichaean Painting of the Buddha Jesus”, *The Study of Art History*, vol. 10 (2008), Center for the Study of Art History at the Sun Yat-Sen University, pp. 139-189.

⁶ J. Charbonnier, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris, Desclée, 1992, pp. 61-67.

religious intolerance and the purge campaign against the foreign elements conducted by the Ming rulers during the transitional period between the Yuan and the Ming Dynasties, the origins of the existent Catholic Church in China could be traced only to the Jesuit missionary works of the late period of the Ming Dynasty⁷.

The establishment of new contacts between the West and the East during the Age of Discovery resuscitated the Catholic Church's ambitious plan to convert China to Christianity. Well-known Francis Xavier intended to evangelize in China, although he could not reach the Chinese Mainland and died on its shores on 3 December 1552 while waiting for a boat that would have sailed to the Mainland. In 1557 the Portuguese were permitted by the Ming authorities to establish their commercial colony in Macau - which was the first permanent contact point between Europe and China since the end of the Yuan Dynasty. Thenceforth the Jesuits from Macau and the Augustinians and Franciscans from Manila attempted to obtain residence permits in the Chinese Mainland. But they were expelled and, in many cases, maltreated by the authorities⁸.

Their failure could be attributed to their ignorance of the Chinese culture and language, which practically made their communication with the general local population impossible⁹. The personage who observed this barrier and intervened with proposals for solutions was Alessandro Valignano, who in 1572 was appointed Visitor of East India by Everard Mercurian, the Superior General of the Jesuits. During his mandate, the policy of inculturation of Catholic missions in the Far East was promulgated: Firstly, Valignano required that the new coming missionaries from Europe should have spent at least eight months learning the local language¹⁰; He founded the Saint Paul's College of Macau after the model of the University of Coimbra and dedicated it to the study and research of the Far Eastern Civilizations¹¹;

⁷ J. Motte [穆启蒙], *History of the Catholic Church in China* [中国天主教史], Taipei [台北], Kuangchi Cultural Group [光启文化事业], 1971, pp. 26-27.

⁸ *ibidem.*, pp. 32-41.

⁹ For example, in Macau, the Chinese Catholics were required to have a Portuguese name and to adopt European attire and customs. J. Sebes, "The predecessors of Matteo Ricci [利玛窦的前辈]", *Cultural Magazine of Macau* [澳门文化杂志], vol. 21 (1994), pp. 54-55.

¹⁰ K. Keulman, *Critical Moments in Religious History*, Mercer University Press, 1994, pp. 78-88.

¹¹ Li Xiangyu [李向玉], "The Role of the College of Saint Paul in the Cultural Dialogue between China and the West and its influence in our modern education [圣保禄学院在中西文化交流中的作用及其对我国近代教育的影响]", *Studies on Qing History* [清史研究], vol. 4 of 2000, p. 48.

He cultivated the formation of local clergy and admitted the first Chinese Novices into the Company of Jesus¹².

In this context, Valignano entrusted the objective of establishing a permanent mission in the Chinese Mainland to Michele Ruggieri and Matteo Ricci. The first was an Apulian Jesuit born in 1543, a laureate *in utroque iure* from the University of Naples, who served in the Court of Philip the Prudent. The second was born in 1552 in Macerata, a graduate of the Roman College, where he dedicated his studies not only to Philosophy and Theology; but as a pupil of Christopher Clavius, he learned mathematics and astronomy; later, such knowledge helped him to integrate into the Late Ming intellectual circles. Both were willing to learn about foreign cultures; they served in the Indian Mission before being assigned to the Chinese Mission and spent time learning the Chinese language in Macau¹³.

After three failed attempts from 9 March 1582 to 10 August 1583¹⁴, on 22-26 August of the same year, Ruggieri and Ricci were received into an audience with the Prefect (知府) of Zhaoqing (肇庆) Wang Pan (王泮); in which occasion, the Jesuits expressed their intention to live in China. The Prefect was benevolent and promised to intercede for their cause in front of the Viceroy (总督) of Liangguang (两广)¹⁵. On 14 September 1583, Feast of the Exaltation of the Holy Cross, they were granted permission to reside in the city, and on the following day, the Prefect indicated where they were going to build their mission¹⁶.

The Jesuit Mission in Zhaoqing was the first permanent Catholic mission in Ming China; this success was due to Ruggieri and Ricci's knowledge of Chinese culture and language and their adoption of Chinese costumes. At the very beginning (before they were granted permission to reside in Zhaoqing), when they first entered into contact with the locals, they most probably dressed in the ceremonial attire of the ordinary Chinese: "Quello con che mostrorno i Cinesi tutti molto contento, fu

¹² L. Pfister [费赖之], *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773* [明清在华耶稣会士列传及书目], Beijing [北京], Zhonghua Book Company [中华书局], 1995, p. 70.

¹³ Regarding the early life of Ruggieri: F. A. Gisondi, *Michele Ruggieri, Missionario in Cina e primo sinologo europeo e poeta cinese*, Milano, Jaca Book, 1999, pp. 19-42; Regarding the early life of Ricci: R. P.-C. Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City, Matteo Ricci 1552-1610*, Oxford University Press, 2010, pp. 1-50.

¹⁴ Fonti Ricciane, vol. 1, pp. 159-175.

¹⁵ *ibidem.*, pp. 180-182

¹⁶ *ibidem.*, pp. 187

il vestirsi i Padri, con tutta la gente di sua casa, a guisa delle persone più oneste di questa nazione, per esser la veste loro modesta e lunga con le maniche anche lunghe, non molto diversa dalla nostra.”¹⁷

This passage indicates the Jesuits’ first metamorphosis and is often underestimated in the secondary sources, which emphasize their second (Buddhist monk’s attire) and third metamorphoses (Confucian scholar’s attire) because no other primary source mentions it. The term “persone più oneste di questa nazione”¹⁸ may erroneously lead us to interpret it as referring to the Confucian scholars, but if that was the case, why they later adopted the Buddhist monk’s attire? And why no primary source mentions this passage after they later officially adopted the Confucian scholar’s attire? It also can’t refer to the Buddhist monk’s attire, for in the same source, Ricci lamented the immoral lifestyle of the Chinese Buddhist monks.”¹⁹

“A guisa delle persone più oneste di questa nazione” most probably refers to *Shenyi* (深衣), the ceremonial attire of the ordinary Chinese. The *Shenyi* was intended to be worn during ceremonies, universally and indiscriminately, both by men and women of any social status, from the Emperor to the most humble person. It reflects the Confucian spirit of solemnity, restraint, and steadiness, and since its origins can be traced to the “Book of Rites”²⁰ and was devoid of any foreign element, it enjoyed extraordinarily high esteem during the Ming Dynasty, of which the cultural policy of its first decades was quite hostile toward foreign elements²¹. The universal and identitarian characters of the *Shenyi* explain the phrase “i Cinesi tutti molto contento”. But this was probably also one of the reasons behind the Jesuits’ second metamorphosis. They sought an elitist approach to evangelizing, and since *Shenyi* was a popular attire, it should have been substituted with an attire capable of demonstrating its bearers’ social status.

For the elitist approach to be fruitful, the Jesuits had at least two aspects to consider: Namely, who were the elite of Chinese society, and what could have provoked their attention? The Pre-Modern Indo-European social stratification was

¹⁷ *ibidem.*, pp. 192

¹⁸ In one of the Chinese translations, “persone più oneste di questa nazione” was erroneously translated as “ordinary Chinese people”. 利玛窦 [M. Ricci], *Della entrata della Compagnia di Giesù e della Christianità nella Cina* [耶稣会与天主教进入中国史], Beijing [北京], The Commercial Press [商务印书馆], 2017, p. 111.

¹⁹ *Fonti Ricciane*, vol. 1, pp. 125-126.

²⁰ The Classic of Rites: *Shenyi* [礼记: 深衣], *passim*. < <https://ctext.org/liji/shen-yi/zhs> >

²¹ Hu Minghui, “The Scholar’s Robe: Material Culture and Political Power in Early Modern China”, *Frontiers of History in China*, vol. 11 (3), 2016, pp. 339-375.

almost identical: In Medieval Europe, it consisted of *oratores*, *bellatores*, and *laboratores*; in India, it was divided into *Brahmins* (priests), *Kshatriyas* (warriors), *Vaishyas* (merchants), and *Shudras* (laborers). Both societies had an admiration for ascetical practices and contemplative lifestyles. Accordingly, the Jesuits in India appropriated the lifestyle of the *Brahmins*; the most prominent figure of this attempt was Roberto de Nobili, who lived among the *Brahmins* and learned Sanskrit, Hindu rituals, and ascetical practices²².

In Japan, the situation was different but similar. Francis Xavier arrived in Japan in August 1549. After a year, he realized that the Japanese despised his black cassock and mantle – the symbol of poverty that the Jesuits professed to assume; for in the Japanese culture, poverty is not an evangelical counsel for those willing to be perfect, but a lack of respect to the others and a proof of being marginalized by mainstream society. Because of this, Xavier decided to dress in a more solemn way²³, thereupon he got dressed in his liturgical vestment when he was received into an audience with Ōuchi Yoshitaka (大内義隆), the *daimyō* (大名) of Suō Province (周防國); who was enchanted by the beauty of the Catholic vestment of the epoch of the Counter-Reformation; he applauded and considered Xavier as “a living image of the gods in which we believe”²⁴.

Since the Buddhist monasteries were also lords of feudal estates in Pre-Modern Japan, the Buddhist monks enjoyed high prestige, although it was usually below the one enjoyed by the Japanese *bellatores*²⁵. Likewise, the Japanese had a cultural sensibility toward solemn rituals and decorated temples²⁶. Xavier observed it and began to dress in a silk Buddhist monastic robe named *kesa* (袈裟). This practice was followed by other Jesuits in Japan but was contested and forbidden by

²² R. P-C, Hsia, *A Jesuit in the Forbidden City*, p. 50.

²³ According to the Portuguese Jesuit and interpreter João Rodrigues “Tçuzu”, Francis Xavier was maltreated by the Japanese in Yamaguchi (山口) because of his humble appearance. “As he despised all the things of the world, the Japanese despised him as despising the wandering beggars. So he decided to follow the Japanese costumes, as long as they were not sinful.” J. Rodrigues Tçuzu [ジョアン・ロドリゲス], *Ecclesiastical History of Japan* [日本教會史], vol. 2, Tokyo [東京], Iwanami Shoten [岩波書店], 1979, pp. 447-448.

²⁴ L. Fróis [ルイス・フロイス], *History of Japan* [日本史], Tokyo [東京], Heibonsha [平凡社], 1987, p. 101.

²⁵ K. Toshio, S. Gay, “Buddhism and Society in the Medieval Estate System”, *Japanese Journal of Religious Studies*, vol. 23 (1996), no. 3/4, pp. 287-319.

²⁶ J. Rodrigues Tçuzu [ジョアン・ロドリゲス], *Ecclesiastical History of Japan* [日本教會史], vol. 2, Tokyo [東京], Iwanami Shoten [岩波書店], 1979, pp. 447-448.

Francisco Cabral, who arrived in Japan in the spring of 1570 as the Superior of the mission; for the reason that he considered it to be in contradiction with the vow of poverty and ordered the Jesuit missionaries in Japan to re-adopt their black cassock and mantle; but with the exception of the Portuguese Jesuit Baltasar Lopes, all the missionaries were against his decision²⁷. This situation lasted until 1579 when Alessandro Valignano came to the Japanese mission and decided to adopt a compromised way; the Jesuits in Japan were to dress in black *kesa*, which was not made with silk; he also emphasized that since the Japanese highly appreciated physical cleanliness and the Buddhist monks observed it, the Jesuits should have the same behavior²⁸.

Being unaware of the cultural differences between China and Japan, Valignano applied this rule also to the Jesuit Mission in the Chinese Mainland²⁹. Actually, the Chinese were also unaware of the religious differences between the Catholics and the Buddhists, they observed many apparent similarities between the Jesuits and the Buddhist monks: both of them renounced the world to adopt a spiritual lifestyle, both were celibates and had tonsure on their head, etc; Catholics believe in the Holy Trinity, and Buddhists believe in the *Triratna* (Three Jewels, the enlightened person as *Buddha*, his teachings as *Dharma* and his disciples as *Sangha*), both Catholics and Buddhists believe in the *post-mortem* heaven and hell, Catholics practice asceticism and almsgiving, have commandments and common prayers, so do the Buddhists³⁰.

²⁷ K. Takase [高瀬弘一郎], *The Company of Jesus and Japan* [イエズス会と日本], Tokyo [東京], Iwanami Shoten [岩波書店], 1988, pp. 124-125.

²⁸ A. Valignano [ヴァリニャーノ], *Memories of the visit to Japan* [日本巡察記], Heibonsha [平凡社], 1985, p. 121.

²⁹ Huang Zhengqian [黄正谦], *The Prologue of the Introduction of the Western Science in the East - A New Study on the History of the Company of Jesus during the Late Ming and Early Qing period* [西学东渐之序幕——明末清初耶稣会史新编], Hong Kong [香港], Chung Hwa Book Company [中华书局有限公司], 2010, p. 8. There is no direct primary source that confirms the Jesuits' Japanese experience as the origin of Ruggieri and Ricci's adoption of the Buddhist monk's attire. But it was obvious since Valignano's jurisdiction included China, and he always instructed the Jesuits in China through letters. Zhang Fengzhen (张奉箴), "The Predecessors of Matteo Ricci's entrance to China [利玛窦来华前驱]", *Theological Studies of the Fu Jen Catholic University* [辅仁大学神学论集], vol. 56 (1983), pp. 159-160. Augusto Luca considers Valignano's decisions on the Japanese Mission as the source of inspiration for Ricci and other Jesuit missionaries in the Far East. A. Luca, *Alessandro Valignano (1539-1606), La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Bolgona, Editrice Missionaria Italiana, 2005, p. 6.

³⁰ J. Gernet [谢和耐], *Chine et christianisme: La première confrontation* [中国与基督教: 中西文化的首次撞击], Beijing [北京], The Commercial Press [商务印书馆], 2013, pp. 110-111.

Another reason behind the second metamorphosis was the urge of the Ming authorities. In addition to the aforementioned similarities, it was easier for the Chinese officials to incorporate the Jesuits into existent categories of Chinese society than to create new categories and new rules especially made for them. In a letter dated 7 February 1583 addressed to Claudio Acquaviva, the Superior General of the Jesuits, Ruggieri mentioned that Chen Rui (陈瑞) the Viceroy of Liangguang urged the Jesuits to adopt the attire of the Chinese Buddhist monks, a proposal which he accepted enthusiastically in order to “*Ut Christo Sinas lucrifaciamus*”³¹. When this happened, Ricci was in Macau, and he appreciated Ruggieri’s acceptance to adopt the Buddhist monk’s attire, considering it “the best attire that he (the Viceroy) could have granted to the fathers”³².

However, the effects of this adoption were totally contrary to their intentions and adverse to their mission. In contradistinction to Japanese society, where the official religion was Shintoism, the official ideology of Chinese society was Confucianism. Indigenous Shintoism is a nature religion with a non-exclusivistic approach to other religions and lifestyles because it does not possess clear and well-defined dogmas and ethics. While Confucianism was rather a political ideology and ethical code than a religion. Consequently, the Buddhist monks were not part of the Chinese ruling class, as they were in Japan; actually, they were a marginalized social category in Chinese society.

From the Confucianist perspective, the ideal ruler of a state should be, above all, the ideal head of his own family³³; for the state is seen as an extension of the family³⁴, this is called Family-State Isomorphism (家国同构) in Chinese political tradition. Also, many practices of the Buddhist monks are seen as directly confrontational with Confucianist familial ethics: The Buddhist monks are hairless, and long hair and beard

³¹ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J. (Kuangchi Cultural Group Edition) [利玛窦全集 (光启文化事业版)], vol. 4, p. 451.

³² *ibidem.*, vol. 3, p. 40

³³ “The ancients who wished to illustrate illustrious virtue throughout the kingdom, first ordered well their own states. Wishing to order well their states, they first regulated their families. Wishing to regulate their families, they first cultivated their persons... Their persons being cultivated, their families were regulated. Their families being regulated, their states were rightly governed. Their states being rightly governed, the whole kingdom was made tranquil and happy.” The Classic of Rites: The Great Learning [礼记: 大学], v. 2. <<https://ctext.org/liji/da-xue/zhs?en=on>>

³⁴ “Mencius said, ‘People have this common saying, “The kingdom, the State, the family.” The root of the kingdom is in the State. The root of the State is in the family. The root of the family is in the person of its Head.’” The Works of Mencius: Li Lou I [孟子: 离娄上], v. 5. <<https://ctext.org/mengzi/li-lou-i/zh?en=on>>

were symbols of filial piety, which is an essential virtue according to the Confucianist political teaching³⁵; the Buddhist monks are celibates, and absence of descendants was seen as the greatest confrontation to filial piety³⁶. That is to say, the Buddhist monks were marginalized by mainstream Chinese society because they didn't follow the greatest precepts of its official ideology; although, throughout history, the Chinese Buddhists adapted many of their teachings to the Confucianist teachings³⁷. But the essential message of Buddhism, the search for *post-mortem* liberation, remained the same and incompatible with Confucianism.

On the other hand, due to the drastic transformations of the Late Ming Society, which was two-dimensional – the “traditional” social collapse of the late period of the Chinese Dynasties and the proliferation of commercial activities which threatened the traditional agricultural lifestyle; Buddhism became a more “secularized” religion, consolidating its influence in the lower categories of Chinese society; this “secularization” was the cause of many of its problems that affected their reputation in the higher categories of the society. The situation was observed by Ricci: “Questi ministri sono, e sono tenuti, per la più bassa e vitiosa gente della Cina... E così nè sanno lettere, nè politia... E, sebene non hanno moglie, sono queglii che manco guardano la castità; sebene, quanto tocca a cosa di donne, lo fanno quanto più nascostamente possono...”³⁸

Ruggieri and Ricci observed that their Buddhist monk-liked appearance was not beneficial at all to the promotion of Catholicism among the Chinese, and the hostility of the locals toward them was at least partially caused by this appearance. In a letter dated 30 May 1584 to Claudio Acquaviva, Ruggieri complained that “The

³⁵ “Our bodies - to every hair and bit of skin - are received by us from our parents, and we must not presume to injure or wound them. This is the beginning of filial piety. When we have established our character by the practice of the (filial) course, so as to make our name famous in future ages and thereby glorify our parents, this is the end of filial piety. It commences with the service of parents; it proceeds to the service of the ruler; it is completed by the establishment of character.” The Classic of Filial Piety [孝经], v. 1. <<https://ctext.org/xiao-jing/zh?en=on>>

³⁶ “There are three things which are unfilial, and to have no posterity is the greatest of them.” The Works of Mencius: Li Lou I [孟子: 离娄上], v. 26. <<https://ctext.org/mengzi/li-lou-i/zh?en=on#n1696>>

³⁷ Chen Deng [陈登], “A Comparative Study of the Confucianization of Buddhism and Christianity [基督教与佛教的儒学化比较]”, Journal of Hunan University (Social Science Edition) [湖南大学学报 (社会科学版)], vol. 15, no. 3, 2001, pp. 76-77.

³⁸ Fonti Ricciane, vol. 1, pp. 125-126. These were very accurate descriptions, confirmed even by Buddhist sources. 卍Xu Zang Jing [卍续藏经], vol. 114, Taipei [台北], Shin Wen Feng Print co. [新文丰出版公司] 1983, pp. 726-741.

locals have no idea about our identity and status and didn't sympathize with us. They thought we were just some lustful avaricious people.³⁹ In another letter dated 29 October 1586, Ricci complained to Ludovico Maselli that: "The Buddhist monks are so vile and unrespected in this country, that is why despite all the honor rendered to us, we are still despised by all. The injuries we endure are indescribable and should not be written in this letter."⁴⁰ This situation was observed also by Valignano⁴¹.

Even before their third metamorphosis, the missionaries attempted to demonstrate their distinctions with the Buddhist monks. In August-October 1589, when Ricci and António de Almeida were introduced by a servant of Lv Liangzuo (吕良佐), the *locum tenens* of the Prefect of Shaozhou (韶州) to the Nanhua Temple (南华寺) near Shaozhou, they refused to venerate the statues, neither to stay there overnight. Ricci later explained to Lv Liangzuo the difference between them and the Buddhist monks, the latter was astonished since he didn't even know the existence of other religions than Buddhism⁴².

Finding himself in these circumstances, Ricci felt the clamant necessity of a re-stylization. There were at least two sources that inspired him to adopt the Confucian scholar's attire, in addition to his personal observation of the reverence the Chinese had for their *literati*⁴³.

In 1584, one year after Ruggieri and Ricci obtained the residence permit in Zhaoqing, the new Prefect of the city Zheng Yilin (郑一麟), suggested that they adopt the attire of the Confucian scholars. This was recorded and submitted to Valignano paradoxically by Francisco Cabral⁴⁴, who objected to Xavier's practices of inculturation and asserted the primacy of the Jesuit identity in the Far Eastern missions⁴⁵. He wrote a letter to Valignano on 5 December 1584: "The Chinese are suspicious... The fathers should be like the Chinese, dressed with the Chinese robe

³⁹ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 4, pp. 460-461.

⁴⁰ P. d'Elia, "I Primordi delle Missioni Cattoliche in Cina", *Civiltà Cattolica*, vol. 4 (1935), pp. 29-37.

⁴¹ S. De Ursis, *P. Matheus S.J., Relação escripta pelo seu companheiro P. Sabatino de Ursis: publicação commemorativa terceiro centenário da sua morte (11 de maio de 1910) mandada fazer pela missão portuguesa de Macau*, Roma, Tipografia Enrico Voghera, 1910, pp. 20-21.

⁴² Fonti Ricciane, vol. 1, pp. 283-284

⁴³ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, p. 153.

⁴⁴ Cabral may have obtained confirmation of this information (the relevance of the Confucian scholar's attire in Chinese society) from some Chinese converts to Catholicism in Macau.

⁴⁵ P. Correia, "Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): Two different perspectives of evangelization in Japan", *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, vol. 15 (2007), pp. 47-77.

and the high quadrate headgear⁴⁶, in order to dissipate the suspicion of the Chinese. This was what they were told by the Prefect⁴⁷.” His suggestion was declined and ignored by Valignano, probably because this could have been seen as a confrontation with the Visitor’s authority.

At the end of 1590, Ricci received a new disciple, who decisively influenced his third metamorphosis, named Qu Taisu (瞿太素), a young Confucian scholar and son of Qu Jingchun (瞿景淳), Vice-Minister of Rites (礼部侍郎), who was very influential in the Chinese intellectual circles due to the connections of his defunct father. Qu Taisu was “the most intelligent son of Qu Jingchun” but followed an unorthodox lifestyle and didn’t participate in the Imperial Examinations (科举). When he noticed that Ricci settled in Zhaoqing, he came to the Jesuit with precious gifts such as silk and jewelry, and following the Chinese costume, he did a triple prostration in front of Ricci, asking to be a disciple because he initially believed that Ricci possessed the mysteries of alchemy. Later Qu Taisu got baptized and learned European science and even translated the first volume of Euclid’s Elements into Chinese. He noted everything he learned from Ricci and promoted it among the Chinese intellectuals; consequently, he constructed Ricci’s reputation as “The Scholar from the Far West (泰西儒士)”, which was extremely beneficial to the Jesuits’ mission because it placed the missionaries into the category of the Scholars (士人), instead of the monks (僧人)⁴⁸.

On the Chinese New Year (18 February) of 1592, with the occasion of a festival visit to the residence of the *locum tenens* of the Prefect, Qu Taisu proposed to Ricci: “Since you keep the moral purity and strive yourself on the road of perfection, serving the true Lord of Heaven, there is an abysmal difference between you and the Buddhist and Taoist monks who worship idols made from earth and wood. Why don’t you dress as a Confucian scholar, letting your hair and beard grow, to distinguish yourself from the band of monks?⁴⁹”

⁴⁶ “The high quadrate headgear” certainly can’t be referring to any Buddhist monastic headgear, but the *Si Fang Ping Ding Jin* (四方平定巾), the headgear of the Ming *literati*.

⁴⁷ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 4, p. 471.

⁴⁸ Fonti Ricciane, vol. 1, pp. 295-303; Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, pp. 187, 205-206; Ricci was appreciated even by Zhang Benqing (章本清), rector of the White Deer Grotto Academy (白鹿洞书院), extremely influential among the Late Ming *literati*. Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, pp. 178, 210-212.

⁴⁹ K. Takase [高瀬弘一郎], *Culture and Diverse Aspects of the Christian Era* [キリシタン時代の文化と諸相], Tokyo [東京], Yagi Bookstore [八木書店], 2002, p. 116.

According to a biographer of Ricci, Giulio Aleni, Qu Taisu proposed it because he wanted to join the mission of Ricci⁵⁰. This explains his personal motivation because Qu Taisu was financially dependent on the connections with Chinese intellectuals, which he inherited from his father or constructed by himself⁵¹. Since he already had a bad reputation due to his unorthodox lifestyle, if he was found in constant company with a “barbarian monk (番僧)”, this would have aroused the risk of losing those vital connections. However, if Ricci had adopted the Confucian scholar’s attire, their relationship not only wouldn’t have been reproved but appreciated by the others⁵².

Ricci accepted his disciple’s proposal; in a letter dated 15 November of the same year to Claudio Acquaviva, he described the courtesy with which he and Qu Taisu were treated during the visit to the *locum tenens* of the Prefect and stressed the relevance of this type of treatment in their missionary activities in China; he argued that: “Since foreigners, Buddhist and Taoist monks are not respected in this country, so we can’t afford to appear like them anymore.”⁵³

Sometime after 24 October 1592⁵⁴, when Ricci went to Macau to treat the wounds he suffered on his hands and feet from the anti-Christian thugs in June of that year⁵⁵, he explained to Valignano the necessity of the third metamorphosis, which the Visitor accepted and submitted to the Superior General of the Jesuits and to the Pope: “Per questo avisò il P. Valignano che pareva totalmente necessario lasciarsi I Nostri crescer la barba et anco I capelli; posciachè quel modo che usavano allora I Nostri gli avviliava molto e dava occasione a molti di pensare che erano idolatri; perciocchè il radersi la barba e I capelli nella Cina è segno della setta degli idoli, e nessuno si rade se non *osciano* (和尚) che adora gli idoli. Oltre di questo,

⁵⁰ G. Aleni [艾儒略], *The Deeds of Master Li from the Far West* [大西西泰利先生行迹]. <<https://zh.m.wikisource.org/wiki/%E5%88%A9%E7%91%AA%E7%AB%87%E8%A1%8C%E5%AF%A6/%E5%A4%A7%E8%A5%BF%E8%A5%BF%E6%B3%B0%E5%88%A9%E5%85%88%E7%94%9F%E8%A1%8C%E8%B9%9F>>

⁵¹ *Fonti Ricciane*, vol. 1, p. 296.

⁵² Ji Xiangxiang [计翔翔], “The definition of the time when Matteo Ricci wore Confucian clothes [关于利玛窦衣儒服的研究]”, *Studies on World Religions* [世界宗教研究], no. 3, 2001, p. 78.

⁵³ *Complete Works of Fr. Matteo Ricci*, S. J., vol. 3, p. 124.

⁵⁴ The date when Valignano arrived in Macau from Japan. J. Dehergne [荣振华], *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800* [在华耶稣会士列传及书目补编], vol. 2, Beijing [北京], Zhonghua Book Company [中华书局], p. 695. We don’t know if their meeting happened before or after the letter to Acquaviva.

⁵⁵ *Complete Works of Fr. Matteo Ricci*, S. J., vol. 3, p. 127, vol. 4, p. 510.

avvisò che era necessario avere I Nostri un vestito proprio, di seta⁵⁶, per le visite de' magistrati et altre persone principali, che vengono a casa a visitar con vestito di cortesia⁵⁷, con la sua propria berretta⁵⁸... Tutte queste cose erano sì bene fondate in ragioni e tanto necessarie che il P. Valignano diede ai Padri ampla facoltà di farlo, pigliando sopra suo carico scriver sopra ciò al P. Generale et al Papa, poichè tutto si faceva per magior servitio di Iddio⁵⁹."

Although Valignano "diede ai Padri ampla facoltà di farlo" and on 7 July 1594, Lazzaro Cattaneo announced to Ricci Rome's approval on the matter of adopting the Confucian scholar's attire⁶⁰, the third metamorphosis didn't happen too soon. Firstly Ricci's status as established by the Viceroy of Liangguang was that of a monk, and the corresponding attire was conceded by the Viceroy himself. If Ricci had changed it without further approval, the gesture might have been seen as an affront to the Ming Authorities. Also, in the province of Guangdong (广东), the Jesuits were known as Buddhist monks, and a change of appearance may have provoked the risk of aggravating the suspicions of the locals⁶¹. Secondly, as Ricci has observed, the people of Guangdong were particularly hostile to foreigners due to the frequent pirate attacks they suffered⁶². In fact, the local *literati* were the main xenophobic factor⁶³. Being conscious of the vestimentary rules of Ming society and its symbolic function in the social hierarchy⁶⁴; Ricci didn't know what to expect from the local *literati* if he adopted their attire, and consequently, he wouldn't have dared to proceed imprudently in that matter. Our protagonist needed a special circumstance

⁵⁶ At the beginning of the Ming Dynasty, silk clothes were reserved for those who had passed the Imperial Examinations. Its usage was extended to most people during the late period of the Dynasty, but the silk material remains the textile of excellence to demonstrate solemnity and respect.

⁵⁷ The Ming officials had at least five types of attires: the court dress (朝服), the sacrificial dress (祭服), the official dress (公服), the ordinary dress (常服), and the conceded dress (赐服). "Vestito di cortesia" probably refers to the official dress (公服), proper for the occasions as described by Ricci.

⁵⁸ The Ming official headgear (官帽), similar to a berretta.

⁵⁹ Fonti Ricciane, vol. 1, pp. 336-337.

⁶⁰ S. De Ursis, P. Matheus S.J., *Relação escripta pelo seu companheiro P. Sabatino de Ursis: publicação commemorativa terceiro centenário da sua morte (11 de maio de 1910) mandada fazer pela missão portuguesa de Macau*, Roma, Tipografia Enrico Voghera, 1910, p. 26.

⁶¹ This was what happened to Lazzaro Cattaneo in Shaozhou. Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, p. 202.

⁶² Fonti Ricciane, vol. 1, p. 202.

⁶³ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 4, p. 409.

⁶⁴ *ibidem.*, vol. 3, p. 202.

that would have allowed him to legally leave Guangdong and a safe scene to test the possible reactions of the Confucian scholars to his proposed third metamorphosis.

The opportunity occurred in May 1595 when a retired Vice-Minister of War (兵部侍郎) named Shi Xing (石星) came to Ricci at Shaozhou, asking the Jesuit to cure the psychic illnesses of his Twenty-one-year old son, resulted in consequence of a failure at a session of the Imperial Examinations. Ricci agreed but explained that he needed more time to stay with Shi Xing's son and asked permission to go to Jiangxi (江西) and ultimately to Beijing (北京), which was granted by the Vice-Minister⁶⁵. At this point, Ricci obtained the right to legally leave Guangdong and to become unsurveilled by his old acquaintances; so he secretly ordered a Confucian scholar's robe made from silk and a quadrangle headgear and let his beard grow⁶⁶.

Ricci and Shi Xing traveled together until Jian (吉安) when the retired Vice-Minister of War was constrained to part with the Jesuit under the pressure of some of his colleagues; because they considered it inopportune to introduce a foreigner to Beijing during a "tempo tanto sospettoso"⁶⁷.

Some days before 20 May 1595⁶⁸, Ricci went to Zhangshu (樟树), also in Jiangxi, where he met with a friend of the missionaries, Xu Daren (徐大任), the prefect of Shaozhou, who was staying in his hometown after a visit of work report to Beijing. During this meeting, he already adopted the appearance of a Confucian scholar and explained to his host the reasons behind it: "Because we do the work of the scholars, dedicating ourselves to the Lord of the Heaven, and we excel in our learning. When we came to Zhaoqing, we were unaware of the Chinese costumes, so we adopted the attire of the Buddhist monks, but our dogmas and disciplines are completely different from theirs⁶⁹." The reaction of the prefect was extraordinarily positive; he not only received the Jesuit with much more respect, he even dispensed Ricci from prostration⁷⁰.

This reaction was possible not only due to the prefect's personal sympathy toward the missionaries and the fact that he was not originally from Guangdong, but it should also be attributed to the cultural context of the Late Ming Society. At least

⁶⁵ Fonti Ricciane, vol. 1, pp. 338-340.

⁶⁶ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, p. 202.

⁶⁷ Fonti Ricciane, vol. 1, p. 345. Referring to the Japanese invasions of Korea (1592-1598).

⁶⁸ The date when Ricci arrived in Nanchang (南昌), about 90km northeast of Zhangshu. Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, pp. 154-155.

⁶⁹ *ibidem.*, p. 154.

⁷⁰ *ibidem.*, p. 158. During the Ming Dynasty, the right to not prostrate when a person met an official was a privilege of the *literati*; this gest meant that the prefect accepted Ricci as a Confucian scholar.

beginning from the reign of the Wanli Emperor (万历皇帝) from 1572 to 1620, due to the proliferation of commercial activities and the development of the urban lifestyle; fashion became more complex, luxurious materials such as silk and bright colors were used more frequently than before; the vestimentary code as established at the early period of the Ming Dynasty was relaxed, for example, actors were allowed to dress any attire proper to their roles during the stage, even the imperial vestments⁷¹.

Since then, our protagonist realized his third metamorphosis and completed it with supplementary measures: he ordered his servants to call him “Master (先生)” and dress in a long robe typical of the Chinese servants and begun to travel on a litter (轿)⁷²; when he entered into a new town, he didn’t establish firstly a church, but a predication hall (布道厅), similar with the learning halls (讲学厅) of the Confucian scholars⁷³.

Ricci’s move was beneficial to his mission and to the establishment of the Catholic Church in China. He was received into an imperial audience on 24 January 1601 and was granted permission to establish a Church in the capital⁷⁴; this was the first permission granted to the Catholics in Beijing since the beginning of the Ming Dynasty. One of the churches established by Ricci, the Catholic Church of the Xuanwu Gate (宣武门天主堂), remained until today and is the Cathedral of the Archdiocese of Beijing. Ricci was also granted to right to be buried in Beijing, being the first foreigner to enjoy such honor, which inaugurated precedence for other missionaries who died in the Chinese Mainland, and the Emperor even conceded him a large and luxurious burial site⁷⁵. One of the disciples of Ricci, named Xu Guangqi (徐光启), later became the Minister of Rites (礼部尚书), whose family remained Catholic, and whose estate “Xu Jia Hui (徐家汇)” was chosen in 1824 to be the headquarter of the Jesuits in Southern China and was transformed into an important center of Catholic Culture in the Far East.

But was Ricci’s mission – the propagation of the Catholic Faith successful? Ricci himself recognized it was not the case⁷⁶; actually, in order to dissipate the suspicions of the Confucian scholars, the Jesuit even avoided talking about his true mission with

⁷¹ Qian Hang [钱杭], Cheng Zai [承载], *Society and Lifestyle of the Seventeenth Century Jiangnan [十七世纪江南社会生活]*, Popular Publisher of Zhejiang [浙江人民出版社], 1996, pp. 251-260.

⁷² Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 3, pp. 176-177, 202-203.

⁷³ *ibidem.*, p. 236.

⁷⁴ Fonti Ricciane, vol. 2, pp. 152-161.

⁷⁵ *ibidem.*, pp. 564-632.

⁷⁶ Complete Works of Fr. Matteo Ricci, S. J., vol. 4, p. 256.

most people he met⁷⁷. Likewise, the adoption of the Confucian scholar's attire meant necessarily also the adoption of their discourse; as a "Scholar from the Far West", Ricci couldn't publicly speak about "the subjects on which the Master did not talk"⁷⁸; he was expected to promote only those things considered interesting by the Chinese *literati*, namely European science, culture, and philosophy – especially ethics.

As we can observe, after more than four centuries, Catholicism – and Christianity in general, still remains not only a minority but also a marginalized religion in China. Ricci and others' efforts to adapt it to the Chinese culture were not fruitful, no matter how many external assimilations were realized – from the Confucian scholar's attire, traditional Chinese style church architecture, and liturgy in the Chinese language to the "Catholic Ritual of Ancestor Veneration (天主教祭祖礼仪)" among others. Because the basis of the Chinese identity is not the same as the European one. The Chinese mainstream society doesn't accept a person as its member just because he or she speaks Chinese and adheres to its external cultural practices; it is neither race-based. Confucian ethics are the core spirit of Chinese civilization, and it is completely focused on social relationships, especially the maintenance of a certain social order, called "rites (礼)".

Ricci's intention was to introduce Christianity as a structure over Confucian ethics; so a Chinese convert didn't need to renounce the latter but to "complete" it. Indeed, Confucian ethics are not necessarily contradictory to Christianity, but it constitutes an obstacle to the search for *post-mortem* liberation. A Christianity "superimposed" over Confucianism is nothing but a Christianity obstructed to explore its vertical dimension. Certainly, it is not impossible to reconcile both, as Ricci himself (almost) did; but in this case, the Christian Faith becomes just a private matter, as wished also by the radical secularists of Contemporary Europe.

On the other hand, Ricci's metamorphoses should provoke us to reflect on Church's approach to contemporary secularized Post-Christian societies. To what extent could the *aggiornamento* be beneficial to the Church's mission in the world? It is imperative to find an equilibrium in this process in order to avoid the danger of prioritizing the social relevance of the church instead of her mission to propagate the Words of Salvation.

⁷⁷ *ibidem.*, p. 257. The scholar Li Zhi (李贽) met three times with Ricci and was still unable to know the Jesuit's true motivations. Li Zhi [李贽], *Xu Fen Shu* [续焚书], Beijing [北京], Zhonghua Book Company [中华书局], 1975, p. 35.

⁷⁸ "The subjects on which the Master did not talk were: extraordinary things, feats of strength, disorder, and spiritual beings." Analects: Shu Er [论语: 述而], v. 21. < <https://ctext.org/analects/shu-er/zhs?en=on#n1271> >

STUDIA PAEDAGOGICA

PREMISE ALE GÂNDIRII CRITICE

Florica BODEA*

ABSTRACT. *Prerequisites for Teaching Critical Thinking.* Our contemporary society is characterised by increasingly rapid, complex and intense change that require a reshaping of the educational vision. Globalization, cultural diversity, the impossibility of staying locked up in their own ideas, attract the need to accept different opinions, ideals, innovative future projects. We need to educate young people to be able to assess differences, in respect for their own vision in order to develop interpersonal skills that enable them to communicate effectively through the spectrum of ethnicity, nationality, language, culture, values and political ideology. It is necessary to overcome the simple joining in the diversity, the cold tolerance of the other and to discover diversity as a mutual wealth.

Keywords: critical thinking, habits of mind, solving problems, questions, creativity, inventivity.

Definirea și importanța gândirii critice

„Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură: însă e o trestie gânditoare... întreaga noastră demnitate constă în gândire... Să învățăm, așadar, să gândim bine!” (Blaise Pascal).

Gândirea critică poate fi definită ca o abilitate care ne ajută să decidem în mod rațional și reflexiv ce să credem și ce să nu credem. Mai precis este „un proces mintal folosit pentru evaluarea gândurilor și ideilor proprii sau ale celor din jur, care

* Profesor învățământ primar la Școala Gimnazială Silvania, Șimleu Silvaniei. Email: floricalupau@yahoo.it.



ne permite să gândim mai independent și să recunoaștem preconcepțiile noastre sau ale altora, ne ajută să facem față complicațiilor, dezordinii și complexității problemelor de zi cu zi”.¹ Este, de asemenea, o modalitate care ne ajută să gestionăm gândirea proprie astfel încât emoțiile, intuițiile sau senzațiile să nu obstacoleze raționamentul.

„Pentru a ajunge la cunoașterea unui anumit domeniu de studiu este esențial să gândim critic.” (Consiliul Național pentru Excelență în Gândirea Critică din SUA).

Gândirea critică este o gândire abilă și responsabilă care face posibilă judecata corectă întrucât se fundamentează pe criterii, se autocorectează, este sensibilă la context. Persoanele cu o astfel de gândire se definesc prin caracteristici precum: sunt oneste cu sine însele, rezistă la manipulări, reușesc să depășească confuziile, își pun întrebări, își întemeiază raționamentele pe evidențe clare, caută conexiuni între diverse argumente, prezintă independență intelectuală.² De asemenea un gânditor critic prezintă atribute de tipul următoarelor: pune întrebări pertinente, analizează plauzibilitatea afirmațiilor și argumentelor, este capabil să accepte sau să admită lipsa unor informații sau a înțelegerii corecte, are simțul curiozității, e interesat să găsească noi soluții, este capabil să definească în mod clar un ansamblu de criterii în analiza unei idei, este dornic să examineze afirmații, ipoteze sau opinii și să le cântărească pe baza faptelor, îi ascultă cu atenție pe ceilalți și e capabil să-și exprime propria poziție, e conștient că gândirea critică e un proces de autoevaluare permanentă, suspendă judecata până ce se încheie luarea în considerare a tuturor faptelor și argumentelor, caută evidențele ca suport al ipotezelor și opiniilor, e capabil de adaptarea opiniilor atunci când se găsesc fapte și argumente noi, caută probe, examinează problemele cu atenție, este capabil să refuze informațiile incorecte sau nerelevante.

Ce face un cititor critic în timp ce lecturează ceva? Reflectă asupra ideilor citite, e capabil să rezolve probleme prin prisma celor citite și nu să înmagazineze pur și simplu niște date care trebuie memorizate, gândește logic, extrage ceea ce este adevărat, caută puncte de vedere alternative, este deschis chiar și unor opinii contrare față de cele proprii, recunoaște propriile erori, ia poziție critică asupra problemelor, pune întrebări tranșante și face reflecții provocatoare în evaluarea ideilor, e capabil să reevalueze un punct de vedere când apar noi variabile, stabilește conexiuni cu alte argumente și cunoștințe provenite de la alte discipline sau surse de lectură.³

¹ HASSEL, C. A. (1992). *Why critical thinking*. Minnesota Extension Service. University of Minnesota, p. 35.

² RUGGIERO V. (1998). *Art of thinking*. New York: Harper & Row, 2nd ed., pp. 200-202.

³ SCHUMM, J. S., & POST, S. A. (1997). *Executive learning*, p. 282.

Experții în studiul gândirii critice arată că aceasta ne ajută să ne înțelegem mai bine propria gândire, să ne gestionăm propriile abilități cognitive, să ne evaluăm ideile, să înțelegem limitele propriei gândiri, să gândim mai independent, să facem față complexității problemelor de viață, să putem controla emoțiile, intuițiile și senzațiile prin intermediul rațiunii, să sporim probabilitatea unui rezultat dorit, să calculăm probabilități și să luăm decizii. Gândirea critică ne ajută să conceptualizăm, să aplicăm, să analizăm, să sintetizăm informații obținute prin observații, experiențe, reflecții, gândire sau comunicare ca și ghid în ceea ce credem și facem. Cine gândește critic are mintea mai deschisă, se bazează pe argumente mai mult decât pe emoții, este precis, este conștient de propriile prejudecăți și tendințe, gândește în mod abil și responsabil, își întemeiază gândirea pe criterii clare, se autocorectează, este sensibil la context, este onest cu sine însuși, rezistă la manipulări, depășește confuzia, pune întrebări, emite judecăți bazate pe evidență, caută legături între argumente, este independent intelectual.

De asemenea, un gânditor critic este capabil să analizeze fapte, să genereze și să își organizeze ideile, să apere anumite opinii, să confrunte, să facă inferențe, să evalueze argumente, să rezolve probleme. Gândirea critică ne ajută, de asemenea, să facem distincții între fapte și opinii sau sentimente personale, judecăm și inferențe, argumente inductive și deductive, obiective și subiective, să rămânem deschiși la informațiile noi, la metode, sisteme culturale, valori și credințe, să ne putem detașa de înșelăciuni și falsități, să avem simțul curiozității, să nu emitem judecăți până ce nu cunoaștem toate informațiile sau considerațiile, să refuzăm informații greșite sau nerelevante, în timpul lecturii să putem evalua și rezolva probleme mai mult decât să ne informăm asupra unei serii de fapte ce trebuie memorizate. Dacă gândim critic avem dorința de a ne exprima propria părere în privința unui argument, luăm poziție critică asupra problemelor, punem întrebări tranșante și formulăm reflecții provocatorii pentru a evalua idei, suntem dispuși să ne reevaluăm propriile puncte de vedere.

Gândirea critică este un mod de a gândi disciplinat, autocontrolat, cu următoarele trăsături: claritate, precizie, specificitate, acuratețe, relevanță, coerență, logică, profunzime, caracter complet, onestitate și pertință.⁴

⁴ PAUL, R., BINKER, A. J. A. & WEIL, D. (1990). *Critical thinking handbook: K-3*. Rohnert Park, CA: Foundation for Critical Thinking, p. 361.

Dispozițiile mentale, anticameră a gândirii critice

Ne întrebăm adesea cum trebuie să ne comportăm pentru a rezolva problemele în mod eficient. Cum rezolvăm problemele în mod inteligent? Există anumite caracteristici ale gânditorilor eficienți, iar aceștia nu sunt neapărat oameni de știință, artiști, matematicieni sau oameni de afaceri, ci astfel de comportamente sunt prezente în muncitori, dascăli, comercianți, întreprinzători sau părinți – cu alte cuvinte, în persoane obișnuite din toate sectoarele vieții.

Vom prezenta în continuare câteva dispoziții mentale, adică acele comportamente specifice pe care persoanele le aplică atunci când răspund în mod inteligent la probleme. De obicei, aceste dispoziții le manifestăm în gol sau alteori mai multe dintre aceste înclinații le folosim în diverse situații. Când ascultăm cu atenție, bunăoară, implicăm flexibilitate, capacități metacognitive, limbaj precis și, poate, întrebări. Există în mod natural mai multe moduri în care oamenii își manifestă inteligența.

Perseverența

Persoanele care rezolvă problemele în mod eficient rămân asupra sarcinii până la finalizarea ei și nu o întrerup cu ușurință. Sunt capabile să analizeze o problemă și să dezvolte un sistem, o structură sau strategie de a o înfrunța. Ele dispun, de obicei, de o paletă de strategii alternative de rezolvare. Adună probe pentru a demonstra că strategia lor de rezolvare de probleme funcționează; dacă o strategie nu funcționează, știu cum să se întoarcă înapoi și să încerce alta. Ele știu când o teorie sau o idee trebuie neglijată sau susținută. Știu de unde să înceapă, ce pași trebuie să urmeze sau ce informații trebuie adunate. Au capacitatea de a rezolva în timp o anumită problemă, rezistă situațiilor ambigue.⁵

Elevii care nu dețin perseverență întrerup sarcina dacă rezolvarea ei nu se produce imediat. Uneori rup foile și le aruncă spunând: „Nu sunt capabil, e prea greu” sau scriu orice răspuns numai ca să termine cât mai repede posibil. Unii elevi nu își pot concentra atenția, lăsându-se distrași cu ușurință. Alții nu dețin abilitățile necesare pentru a rezolva problema, iar dacă prima lor strategie nu funcționează, nu au alternative.

⁵ A. L. COSTA (2002). *Developing Minds. A Resource book for teaching thinking*. Alexandria, VA: ASCD. p. 82.

Gestionarea impulsivității

Persoanele eficiente au un simț înalt de reflecție: gândesc înainte să acționeze. Își formează intenționat o viziune despre un produs, despre un plan de acțiune, despre un obiectiv sau despre o direcție înainte de a începe. Încearcă să își clarifice și să înțeleagă direcțiile, își stabilesc o strategie pentru a depăși o problemă și se abțin să judece imediat valoarea unei idei înainte de a înțelege pe deplin. Persoanele reflexive iau în considerare alternativele și consecințele anumitor posibile direcții înainte să întreprindă o acțiune. Limitează nevoia de a acționa prin încercare și eroare, adunând informații, luându-și timp să reflecteze asupra unui răspuns înainte de a-l da, asigurându-se că au înțeles orientările și ascultând puncte de vedere alternative.

Adesea elevii dau primul răspuns care le vine în minte. Uneori încep de-a dreptul să lucreze fără a înțelege în profunzime ceea ce li se cere și înainte să aibă un plan organizat prin care să înfrunte problema. Ascultă prima sugestie primită sau operează în baza ideii celei mai evidente și simple care se creează, în loc să țină cont de alternativele mai complexe și de consecințele diverselor direcții posibile.

Ascultarea celorlalți – cu înțelegere și empatie

Persoanele eficiente dedică o cantitate enormă de timp și de energie ascultării.⁶ Unii psihologi consideră chiar că abilitatea de ascultare și de a empatiza cu ceilalți, de a le înțelege punctele de vedere este una dintre expresiile cele mai înalte ale comportamentului inteligent. A fi capabili să parafrazăm ideile unei alte persoane, a descoperi indicatorii (semnalele) stărilor lor emotive sau ale sentimentelor lor în limbajul oral și al corpului (empatie) și interpretarea atentă a conceptelor, emoțiilor, problemelor lor - sunt toate indicii ale comportamentului de ascultător, pe care Piaget le numea „depășirea egocentrismului”. Persoanele care prezintă această capacitate sunt capabile să își asume perspective diferite de ale altora. Ele își demonstrează cu amabilitate înțelegerea și empatia pentru o idee sau pentru o emoție, parafrazând-o în mod atent, construind pe ea, clarificând-o și dând-o ca exemplu.

⁶ COVEY, S. (1989). *The seven habits of highly effective people*. New York: Simon & Schuster, p. 12.

A asculta în profunzime înseamnă, de fapt, a acorda o foarte mare atenție la ceea ce se spune printre cuvinte.⁷ Se ascultă nu numai ceea ce cunoaște cineva, dar și ceea ce el încearcă să reprezinte.

Ascultarea este una dintre abilitățile cele mai puțin învățate în școală. Unii elevi râd de ideile altora, le întrerup și nu sunt capabili să aprecieze cât sunt de importante punctele de vedere ale altora. Când reflectă, ascultă, adesea repetând în mintea lor ceea ce va urma să spună imediat.

Am dori ca elevii să învețe să dedice energiile lor mentale ascultării celorlalți care vorbesc și să reflecte asupra pozițiilor lor. Ne-am dori elevi care să rămână legați de valorile lor, de judecățile lor, de opiniile și de prejudecățile lor cu scopul de a se putea întreține cu ideile altor persoane. Aceasta este o abilitate foarte complexă care solicită capacitatea de monitorizare a propriilor gânduri în timp ce se acordă atenție cuvintelor altcuiva. Aceasta nu înseamnă că trebuie să fim mereu de acord; un ascultător bun caută pur și simplu să înțeleagă ceea ce spune celălalt.

Flexibilitate în gândire

O descoperire surprinzătoare asupra creierului uman este plasticitatea acestuia, adică capacitatea sa de a se „reconecta”, de a se schimba și de a se recorecta pe sine pentru a deveni mai inteligent. Persoanele flexibile recurg la un repertoriu de strategii de rezolvare de probleme și își adaptează stilul lor la situație, știind când anume trebuie să fie ample și globale în gândire și când să aplice precizie analitică. Astfel de persoane pot relua problema dintr-o nouă perspectivă folosind o nouă abordare.⁸ Acestea iau în considerare perspectivele alternative și sunt în formă consultând mai multe surse de informație deodată. Mintea unor astfel de persoane este deschisă la schimbare, luând în seamă informațiile suplimentare sau raționamentele care sunt contradictorii cu opinia lor.

Gânditorii flexibili demonstrează încredere în intuiția lor. Suportă confuzia și ambiguitatea până la un anumit punct, sunt dornici să scape de o problemă, înțeleg că subconștientul lor va continua să lucreze în mod creativ și productiv asupra acesteia.

⁷ SENGE, P., ROSS, R., SMITH, B., ROBERTS, C., & KLEINEN A. (1994). *The fifth discipline fieldbook: Strategies and tools for building a learning organization*. New York: Double-Day / Currency, p. 132.

⁸ Această nouă abordare este denumită de De Bono ca fiind gândire laterală. În DE BONO, E. (1970). *Lateral Thinking. Creativity step by step*. New York: Harper Row, p. 5.

Elevii care nu posedă flexibilitate ca atitudine mentală percep situațiile dintr-un punct de vedere foarte egocentric. Consideră că abordarea lor asupra soluției problemei este singura acceptabilă.

Abilitățile metacognitive: a fi conștient de propria gândire

Capacitatea metacognitivă presupune o elaborare mentală care se produce în zona neocorticală a creierului și este responsabilă de cunoașterea a ceea ce se știe și a ceea ce nu se știe. Este abilitatea noastră de a elabora un plan pentru a produce informațiile necesare, de a fi conștienți de pașii noștri și de strategiile de urmat în timpul rezolvării problemelor, precum și de a reflecta și evalua randamentul gândirii proprii. Este o însușire cheie a gândirii abstracte ce debutează pe la 11 ani.

Componentele sale principale constau în elaborarea unui plan de acțiune, în menținerea sa pe o perioadă de timp și evaluarea realizării sale. A pregăti o strategie înainte de a intra într-o secvență de acțiuni directe ne ajută să rămânem conștienți în secvența comportamentului planificat pe parcursul activității. Aceasta facilitează emiterea de judecăți în diferite momente și comparativ, să evaluăm cu promptitudine diferitele activități și să ne monitorizăm interpretările, percepțiile, deciziile și comportamentele. Dascălii competenți dovedesc această abilitate zilnic când proiectează o strategie de predare-învățare pentru fiecare lecție, țin cont de ea în realizarea scenariului didactic efectiv, iar ulterior caută feed-back asupra eficienței sale în ce privește rezultatele obținute. Persoanele inteligente planifică pentru, reflectă despre și evaluează calitatea abilităților și strategiilor lor de gândire.

Strădania de perfecțiune și precizie

Orice activitate pentru a fi excepțională are nevoie de abilitate de execuție, de stăpânire, de a fi impecabilă și de economie de energie. A fi un bun meseriaș înseamnă a fi mândru de propria meserie, a căuta în permanență perfecționarea, a căuta atingerea celor mai înalte standarde posibile și a urma o învățare continuă pentru a menține atenția focalizată asupra realizării sarcinii.

Persoanele care apreciază perfecțiunea, precizia și competența dedică timp pentru a-și verifica rezultatele, revăd regulile ce trebuie respectate, modelele și viziunile

de urmat, criteriile de aplicat și verifică dacă produsul lor finit răspunde într-adevăr tuturor criteriilor. După cum se spune, competența necesită muncă susținută.

Elevii cărora le lipsește această abilitate predau lucrările realizate cu aproximație, incomplet sau incorect. Sunt mai preocupați să termine lucrarea decât să o verifice sub aspectul calitativ al corectitudinii. Pentru ei utilitatea este mai importantă decât excelența.

Capacitatea de a pune întrebări și probleme

Una dintre caracteristicile ființelor umane care le deosebesc de alte ființe vii este tocmai abilitatea de a descoperi probleme ce trebuie rezolvate. Persoanele capabile să rezolve probleme știu cum să pună întrebări pentru a umple golurile între ceea ce cunosc și ceea ce nu cunosc.

Persoanele care caută, recunosc discrepanțele și fenomenele din mediul lor și cercetează cauzele acestora. „De ce pisicile torc?” „Până la ce înălțime zboară păsările?” „De ce părul capului meu crește atât de repede față de părul de pe mâini și de pe picioare care crește mult mai lent?” „Ce se întâmplă dacă se pune un pește de apă sărată într-un acvariu cu apă dulce?” „Care sunt soluțiile alternative la conflictele internaționale pentru a nu se ajunge la război?” Persoanele eficiente în acest sens sunt înclinate să ridice o multitudine de întrebări. De exemplu, solicită informații care să susțină concluziile și afirmațiile altora punând întrebări de genul: „Ce dovezi există? De unde știi că e adevărat? Câtă încredere se poate avea în această sursă de informații?”. Astfel de persoane cercetează punctele de vedere: „Din ce perspectivă se observă, citește sau observă? Se poate examina această situație din alte unghiuri?”. De asemenea, impun chestiuni care stabilesc conexiuni cauzale și relații: „Ce relație există între aceste persoane, evenimente sau situații? La ce a dus această conexiune?” Creează scenarii ipotetice caracterizate de întrebări cu „dacă”: „Ce crezi că s-ar întâmpla dacă?”.⁹

Unii elevi pot înțelege că întrebările variază prin complexitate, structură și finalitate. Când întrebările lor nu solicită informațiile dorite, pot să le lipsească strategiile de reformulare pentru găsirea de soluții

⁹ COMOGLIO M., *Insegnare a riflettere e a pensare in modo critico*, vol. I, Roma, LAS, 2003, p. 7.

Recurgerea la cunoștințele mai vechi pentru a le aplica la situații noi

Ființele umane inteligente învață din experiență. Când se confruntă cu o problemă nouă și incertă, se întorc adesea în trecutul lor pentru a găsi o îndrumare. Apelează la arhiva lor de cunoștințe și experiențe, găsind surse de informații și procese care să-i ajute să rezolve orice nouă sfidare. De fapt, aceste persoane sunt capabile să găsească semnificație abstractă dintr-o experiență, o duc înainte și o aplică într-o nouă situație. Explică ceea ce fac, stabilind analogii sau făcând referire la experiențe anterioare: „Aceasta îmi amintește de...” sau „Aceasta este ca și când eu....”

De foarte multe ori elevii în fața unor sarcini de învățare se comportă ca și cum ar fi niște table albe. Dascălii sunt surprinși când îi invită pe elevi să-și amintească cum au rezolvat altădată o problemă asemănătoare, iar elevii nu-și mai amintesc nimic. S-ar părea că fiecare experiență ar fi fost sigilată și nu mai are vreo legătură cu ceea ce s-a întâmplat înainte sau cu ceea ce urmează să întâmple. Acest mod de gândire este numit de psihologi ca o înțelegere episodică a realității.¹⁰ Persoanele care văd evenimentele ca fiind separate, discontinue și fără legătură cu alte evenimente par a fi incapabile să învețe din propria experiență și să aplice cele învățate într-un alt context.

Gândire și comunicare clară și precisă

Precizia limbajului are un rol critic în îmbunătățirea hărților cognitive ale persoanelor și ale abilităților acestora de gândire critică. Toate acestea sunt de fapt baza unei acțiuni eficiente. Îmbogățind complexitatea și specificitatea limbajului simultan se produce o gândire mai eficientă. Limbajul și gândirea sunt strâns legate. Un limbaj imprecis reflectă o gândire confuză, tot așa cum limbajul clar reflectă o gândire clară (chiar dacă nu neapărat concretă).

Persoanele inteligente caută să comunice clar atât în scris, cât și oral, având grijă să definească termenii și să folosească un limbaj precis, nume corecte, indicatori universali și analogii corespunzătoare. Caută să evite generalizări excesive, distorsiuni sau omisiuni. Din contră, își susțin afirmațiile cu explicații, cu confruntări, cu cuantificări și cu evidențe.

¹⁰ FEUERSTEIN, R., RAND, Y.M., HOFFMAN, M.B., & MILLER, R. (1980). *Instrumental enrichment. An intervention program for cognitive modifiability*. Baltimore, MA: University Park Press, p. 74.

Obținerea de informații prin intermediul tuturor simțurilor

Creierul este în fond reducăionist. Reduce lumea la părțile sale elementare: fotoni de lumină, molecule de miros, unde de sunet, vibrații de percuție – care trimit semnale electrochimice celulelor singulare ale creierului care arhivează informații cu privire la linii, mișcări, culori, mirosuri și alți stimuli senzoriali.

Persoanele inteligente știu că toate informațiile intră în creier prin canalele senzoriale: vizual, tactil, chinestezic, auditiv, olfactiv și gustativ. Cea mai mare parte a învățării lingvistice, culturale și fizice provine din mediu prin intermediul observației sau afluxului de informații furnizat de simțuri. Pentru a cunoaște un vin, trebuie să-l bem; pentru a cunoaște un rol, trebuie să-l interpretăm, pentru a cunoaște un joc, trebuie să-l jucăm; pentru a cunoaște un dans, trebuie să-l executăm, pentru a cunoaște un scop, trebuie să-l înfruntăm. Cei care au canalele senzoriale deschise, sensibile, acute, absorb mai multe informații din mediu decât cei ale căror canale sunt mai insensibile și incapabile să-și amintească stimulii senzoriali.

Unii școlari merg la școală, din păcate, fără să-și amintească caracteristicile, ritmiile, structurile, sunetele și culorile care se află în jurul lor. Ei operează în limitele unui arc restrâns de strategii senzoriale pentru rezolvarea problemelor dorind parcă „să-l descrie, dar nu să-l ilustreze sau să acționeze cu el” sau „să asculte, dar nu să participe”.¹¹

Creativitate, imaginație și inventivitate

Toate ființele umane au capacitatea de a crea produse, soluții, tehnici originale, inteligente și geniale. Persoanele creative, însă, încearcă adesea să conceapă soluții la probleme în mod diferit, examinând posibilități alternative din mai multe perspective. Ele caută să se proiecteze pe sine în roluri diferite folosind analogii.

Persoanele creative își asumă riscuri și extind adesea granițele limitelor percepute.¹² Ele sunt motivate mai mult în sens intrinsec decât extrinsec, lucrează asupra sarcinii mai mult pentru frumusețea sfidării în sine decât pentru recompensa

¹¹ COMOGLIO M., *Insegnare a riflettere e a pensare in modo critico*, vol. I, Roma, LAS, 2003, p. 410.

¹² A. L. COSTA (2002). *Developing Minds. A Resource book for teaching thinking*. Alexandria, VA: ASCD. p. 85.

materială. Persoanele creative sunt adesea critice. Ele își expun produsele lor judecății altora și caută feedback într-un efort tot mai mare de perfecționare a tehnicii lor. Nu se simt confortabil în a nu face nimic și a se mulțumi cu lucrurile așa cum sunt.

Entuziasm și simplitate

Gânditorii buni au întotdeauna pasiune pentru ceea ce fac. Persoanele eficiente au nu numai atitudinea lui „eu pot”, ci și un sentiment care se exprimă în „sunt mulțumit”.¹³ Lor le face plăcere să inventeze probleme pe care să le rezolve singuri, se bucură când înțeleg lucrurile singuri și continuă să învețe pe tot parcursul vieții.

Unii copii și adulți, însă, evită problemele și sunt „fără vlagă” în privința învățării. Ei fac comentarii de tipul: „Nu sunt la înălțimea unor astfel de situații care solicită creierul”, „Când voi putea face acest lucru?”. Pentru multe persoane gândirea este o activitate grea și se retrag din fața unor situații care implică reflecție.

Ne dorim ca elevii noștri să fie curioși și să fie în comuniune cu lumea care îi înconjoară – să fie fascinați de înmugurirea copacilor, de geometria trasată de pânza unui păianjen sau de aripile unei păsări colibri. Elevii își pot găsi motivație într-o poezie sau eleganță într-o ecuație de matematică, pot recunoaște misterul și ordinea dintr-o reacție chimică sau pot fi în comuniune cu seninătatea unei constelații foarte îndepărtate. Încurajându-i pe elevi să fie entuziaști și simpli, îi ajutăm, de fapt, să se simtă motivați, captivați și pasionați de învățarea prin descoperire și de stăpânirea conținuturilor.

Implicații și sugestii pentru practica educațională

Una dintre sfidările majore ale lumii actuale este de a recunoaște că munca viitorului va fi una intelectuală, bazată pe raționament, pe autoformare, pe autodisciplină și nu în ultimul rând pe conversie profesională. Una dintre posibilitățile de înarmare este dezvoltarea gândirii critice la elevi de la cele mai fragede vârste. Unul dintre dușmanii cei mai puternici este abordarea mnemonică a învățării, așa că ar trebui să reducem la minimum ponderea memorizării și a reproducerilor mecanice din partea

¹³ BRIGGS, T. W. (1999). Passion for what they do keeps alumni on first team. *SUA Today*, p. 1.

elevilor care transformă mintea într-un depozit de cunoștințe inerte, neeficiente, decontextualizate și care se uită repede. Menționăm câteva sugestii practice, aplicabile încă din primele clase, universal valabile.

- Acordare mai mare importanță întrebărilor „De ce?”. Trebuie nu să furnizăm răspunsuri simple și de-a gata, ci să-i conducem pe elevi să descopere ei posibile soluții. Din contră, le putem spune că inclusiv părerea sau răspunsul nostru, al dascălului, este doar o parte „a versantului”, care poate fi chiar greșită sau nesemnificativă și că numai descoperirea împreună pe bază de argumente solide ne poate furniza un răspuns trainic.
- Mai mult dialog cu elevii. Dialogul pe marginea complexității vieții noastre și a lor îi poate ajuta pe elevi să-și descopere propria capacitate de gândire și încrederea în ea. Trebuie să-i facem responsabili de propria gândire și nu capabili să răspundă în mod mecanic. Avem nevoie să înțelegem mai bine punctele lor de vedere și să-i ajutăm ca ei să înțeleagă mai bine punctele de vedere ale altora. Să-i ajutăm să-și identifice propriile opinii, să-și clarifice conceptele, să pună în discuție inferențe obișnuite. Să-i ajutăm să înțeleagă că gândirea critică va deveni parte integrantă a vieții lor.
- Educarea capacității de autoeducare. Atât managerii, cât și muncitorii trebuie să învețe să-și disciplineze gândirea în lumina unor concepte precum claritate, precizie, relevanță, profunzime și coerență. Leaderii de pe piața muncii ar trebui să pună accentul pe programe care să cultive capacitatea de gândire a muncitorilor. Pentru a răspunde cerințelor de pe piața muncii trebuie să știm să învățăm tot timpul, să ne actualizăm în mod constant, să ne îmbunătățim tot timpul capacitatea de raționare.
- Schimbarea mentalității dascălilor. Pornind de la dictonul „un orb nu-l poate călăuzi pe un alt orb”, ar trebui pus accentul pe schimbarea gândirii dascălilor sau mai bine zis pe educarea gândirii critice a acestora din urmă dacă vrem ca la nivelul elevilor să se producă schimbări în acest sens¹⁴.

Tot mai mult este subliniată importanța metacogniției adică a reflectării asupra propriului mod de gândire. Strategiile metacognitive includ planificarea de activități de rezolvare de probleme, control și înțelegere, evaluarea rezultatelor față

¹⁴ REICH, R. (1993). *The work of nations*. New York, NY: Vintage Books, pp. 89-90.

de obiectivele stabilite, evaluarea eficacității strategiei de soluționare a problemei și eventuale modificări ale acesteia.

Mulți cognitiviști recomandă dascălilor educarea unor trăsături cognitive care duc la formarea gândirii critice precum: modestie intelectuală (recunoașterea limitelor propriei gândiri), curaj, empatie, integritate, perseverență, încredere în rațiune, imparțialitate.

De asemenea au fost identificate așa-numitele elemente ale gândirii critice de care un gânditor trebuie să fie conștient pentru a facilita procesul de gândire. Astfel orice act de gândire:

- are un scop
- e o tentativă de a înțelege ceva, de a pune o întrebare, de a rezolva o problemă
- se bazează pe ipoteze
- constă într-un punct de vedere
- se bazează pe date, informații sau probe ale realității înconjurătoare
- este exprimat prin și e modelat de concepte și idei
- conține inferențe din care se trag concluzii și se atribuie semnificații faptelor
- duce la ceva, are implicații și consecințe.

Dezvoltarea capacității de gândire critică ar trebui să devină efectiv un obiectiv prioritar al educației din zilele noastre deoarece așa cum afirma un gânditor american „nivelul de dezvoltare a unei națiuni e determinat în mare măsură de dezvoltarea inteligenței acesteia”.

BIBLIOGRAFIE

- A. L. COSTA (2002). *Developing Minds. A Resource book for teaching thinking*. Alexandria, VA: ASCD
- BRIGGS, T. W. (1999). Passion for what they do keeps alumni on first team. *SUA Today*
- COMOGLIO M. (2003). *Insegnare a riflettere e a pensare in modo critico*, vol. I, Roma, LAS

FLORICA BODEA

- COVEY, S. (1989). *The seven habits of highly effective people*. New York: Simon & Schuster
- DE BONO, E.(1970). *Lateral Thinking. Creativity step by step*. New York: Harper Row
- FEUERSTEIN, R., RAND, Y.M., HOFFMAN, M.B., & MILLER, R. (1980). *Instrumental enrichment. An intervention program for cognitive modifiability*. Baltimore, MA: University Park Press
- HASSEL C. A. (1992). *Why critical thinking*. Minnesota Extension Service. University of Minnesota
- PAUL, R., BINKER, A. J. A. & WEIL, D. (1990). *Critical thinking handbook: K-3*. Rohnert Park, CA: Foundation for Critical Thinking
- REICH R. (1993). *The work of nations*. New York, NY: Vintage books.
- RUGGIERO V. (1998). *Art of thinking*. New York: Harper & Row, 2nd ed.
- SENGE, P., ROSS, R., SMITH, B., ROBERTS, C., & KLEINEN A. (1994). *The fifth discipline fieldbook: Strategies and tools for building a learning organization*. New York: Double-Day / Currency

RECENZIE – BOOK REVIEW

Amos Oz, *Cum să lecuiești un fanatic*, Ed. Humanitas, București 2011, 124 p.

Cartea cuprinde trei eseuri și un interviu, grupate nu doar din rațiuni editoriale, ci și dintr-o logică internă. Primul eseu, care dă și numele cărții, prezintă esența fanatismului și remediul lui, iar următoarele îl completează. Al doilea eseu (*Între dreptate și dreptate*) oferă o soluție pentru ca dreptatea să nu-i transforme pe toți în fanatici atunci când ambele părți ale unui conflict au dreptate. Fragmentele autobiografice din al treilea eseu, *Plăcerile secrete*, ilustrează situațiile concrete în care apare fanatismul, dar și cum să-l previi, apropiindu-ți străinii prin imaginație. *Ordinul linguriței*, a patra parte a cărții, este un interviu în care ideile din cele trei eseuri (inițial conferințe ținute în 2002) sunt confruntate cu schimbările politice din Israel și din lume. Titlul eseului exprimă ideea autorului despre contribuția pe care fiecare individ poate să o aducă la rezolvarea unei probleme globale, a unei probleme care-l depășește cu mult. Oricât de puțin ar contribui, fie și numai cu o linguriță de apă împotriva unui incendiu, nu este în zadar, fiindcă în cele din urmă, nenumăratele intervenții bune, mărunte și anonime, pot zădărnici un rău foarte mare.



Forma de expunere, eseul, îi permite autorului să se apropie de esența fanatismului fără anchete sociologice, obiectivitatea metodei științifice este suplinită cu succes de talentul de a recunoaște semnificativul în experiențele cotidiene ale unui locuitor al Ierusalimului, locul prin excelență al întâlnirii și confruntării între religii și între civilizații. Eseurile se citesc foarte ușor, aproape fără să-și dea seama, cititorul a trecut prin câteva dintre cele mai importante teme ale filosofiei: dreptatea, libertatea, relația individ – comunitate, valorile sociale pentru care merită să-ți riști viața.

Fanatismul apare în spațiul domestic din sentimentul superiorității și dorința de a-l schimba pe celălalt. Fanaticul este sentimental (ascultă prea puțin de rațiune) și este dezgustat de această lume pe care ar schimba-o bucuros cu paradisul de după moarte. Este altruist și generos, vrea să te salveze, chiar dacă asta înseamnă să moară sau să te omoare.

Tot în familie poate să înceapă vindecarea fanatismului prin recunoașterea și acceptarea alterității celuilalt, iar pentru aceasta trebuie recunoscută și acceptată o realitate antropologică: omul are deopotrivă o identitate colectivă și una individuală, este membrul unei colectivități, dar și un individ autonom, omul este o peninsulă, cum zice Oz, cu o parte este legat de continentul identității colective, cu o parte este deschis spre nemărginire, iar aici se manifestă unicitatea individului, în felul în care fiecare contemplă infinitul, am putea spune că aici se exprimă sufletul.

Expunerile pleacă mereu de la conflictul dintre evrei și palestinieni, atât de profund, încât depășirea lui este posibilă doar prin înțelegerea profundă a omului și a raportării lui la societate și la viață, astfel încât soluțiile propuse sunt valabile pentru orice situație conflictuală. Nu este, însă, o carte de geopolitică, ci o carte despre om, despre căutările și blocajele lui. Cititorul este confruntat cu propriile încrâncenări, depășirea lor fiind lingurița de apă pe care fiecare o poate aduce pentru a preveni sau stinge un incendiu de violență care-i ignoră pe oameni în numele dreptății sau al altor valori.

Ionuț Mihai POPESCU

*Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea,
Universitatea Babeș-Bolyai, E-mail: ionut.popescu@ubbcluj.ro*

RECENZIE – BOOK REVIEW

**Laurent Alexandre, Jean – Michel Besnier, *Pot face roboții dragoste?* -
12 întrebări despre transumanism, Ed. Humanitas,
București 2019, 140 p.**

Laurent Alexandre și Jean-Michel Besnier, un chirurg prezent pe canalele media (șaiszeci de mii de abonați pe Twitter, fondator al siteului *Doctissimo*, unul dintre cele mai vizitate siteului francezești cu sfaturi pentru sănătate și întreținere), încrezător în viitorul unei vieți tot mai tehnologizate și un profesor emerit de filosofie la Paris-Sorbonne, atașat de înțelegerea omului ca ființă intermediară între animal și transcendent, prezintă miza întâlnirii tehnologiei cu dorințele omului de a fi mai capabil, mai sănătos și chiar nemuritor: ameliorarea permanentă a omului va duce la dispariția lui, în favoarea transumanului.

Întâlnirea nanotehnologiilor cu biotehnologiile, cu informatica și cu științele cognitive anunță posibilitatea acestor schimbări radicale. Deși nu este pusă în mod explicit, întrebarea *sunt acestea mijloace pentru atingerea unui străvechi țel uman?* este abordată implicit în mai multe din cele douăsprezece întrebări. Omul este o ființă perfectibilă și dintotdeauna a încercat să-și dezvolte mintea și trupul (imunizarea prin vaccinuri este un exemplu familiar tuturor),



iar dezvoltarea inteligenței artificiale îl provoacă pe om să-și facă din tehnologie o doua natură fiindcă fără proteze tehnologice ar fi neajutorat în fața unei inteligențe artificiale cu scopuri proprii, despre care specialiștii ne anunță că va apărea în mai puțin de jumătate de secol.

Omul este ceea ce este în urma unei lungi evoluții bazate pe caracterul său finit. Dorința de o viață mai bună ajunge în cele din urmă la nemurire, posibilă prin protezarea trupului și funcționarea la infinit a minții. Acesta ar schimba însă tot ce azi înseamnă a fi uman: viața, moartea, iubirea și cultura. Adesea considerăm iubirea o ultimă reductă a umanității, cea pe care inteligența artificială nu o va atinge niciodată, însă întrebarea despre dragostea dintre sau față de o entitate inteligentă artificială ajunge la chestionarea a iubirii umane al cărei specific este legat tocmai de finitudinea pe care vrem să o depășim cu ajutorul tehnologiei. Chestionarea „robotului” relevă și automatismele omului, astfel încât provocările aduse de inteligența artificială este pentru om un prilej de a se (re)descoperi pe sine.

Prin prezentarea informațiilor concrete și a perspectivelor în care acestea se înscriu, dialogul celor doi configurează un orizont plauzibil al consecințelor augmentării capacităților omului și ale dezvoltării IA. Temerile față de schimbări radicale sunt temperate de argumentul că nu se vor întâmpla decât dacă vor fi dorite de aproape toți oamenii (fiindcă ceea ce consideram că este specific uman ținea de fapt de limitele noastre), dar și de argumentul că scenariile în care IA va controla oamenii sau în care unii oameni se vor folosi de tehnologie pentru a fi nemuritori și a controla alți oameni depind încă de multe variabile despre care orice predicție este hazardată.

Ionuț Mihai POPESCU

*Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea,
Universitatea Babeș-Bolyai, E-mail: ionut.popescu@ubbcluj.ro*