

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

**1-2/2017**  
**January-December**

**EDITORIAL BOARD**  
**STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI**  
**THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS**

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

**EDITOR-IN-CHIEF:**

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,  
Babeş-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 DUŞE  
Lect. dr. CONSTANTIN ILIEŞ  
Lect. dr. RADU IOAN MUREŞAN  
Lect. dr. IONUŢ MIHAI POPESCU  
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ŢUPLEA

**SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:**

NICHITA ANIKÓ

**CONTACT:**

20<sup>th</sup> Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953  
[http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th\\_gr\\_cat\\_var/](http://www.studia.ubbcluj.ro/serii/th_gr_cat_var/)  
[studiavaradiensis@gmail.com](mailto:studiavaradiensis@gmail.com)

YEAR  
MONTH  
ISSUE

Volume 62 (LXII) 2017  
DECEMBER  
1-2

**S T U D I A**  
**UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI**  
**THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS**  
**1-2**

---

Desktop Editing Office: 51<sup>st</sup> B.P. Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264 405352

---

**SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT**

**STUDIA THEOLOGICA**

- VASILE COSTEA, Postul mare - „leacul sufletelor noastre”. Postul mare în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur \* *Lent – “The Cure of Our Souls”. Lent in John Chrysostom’s View*..... 5
- CRISTIAN TISELIȚĂ, Commentaire de l’article 2 du credo : le Fils, de la même nature que le Père ou le Fils consubstantiel au Père ? \* *Commentary to Article 2 of the Creed: The Son, of the Same Substance with the Father or the Son - Consubstantial with the Father?* ..... 17

**STUDIA PHILOSOPHICA**

- CRISTIAN BĂLĂNEAN, Identitatea metafizică umană și funcțiile identitare ale memoriei senzitive în antropologia tomistă \* *The Human Metaphysical Identity and the Identitary Functions of Sensitive Memory in the Thomistic Anthropology* ..... 27

- BOGDAN VASILE BUDA, La trata de seres humanos en la legislación española e internacional, la doctrina y la jurisprudencia \* *The Human Trafficking in the Spanish and International Legislation – Doctrine and Jurisprudence* ..... 57
- DIANA KORPOS, Mircea Braga – izvor de hermeneutică \* *Mircea Braga – Source of Hermeneutics* ..... 69
- MARIUS-MARIN NICOARĂ, Repere ale gnosticismului \* *Benchmarks of Gnosticism* .. 87

### **STUDIA HISTORICA**

- DIANA IANCU, Realități ale anului 1940 oglindite într-un raport întocmit de episcopul greco-catolic Ioan Suciu \* *Realities of the Year 1940 Reflected in a Report of the Greek-Catholic Bishop Ioan Suciu* ..... 105
- OVIDIU HOREA POP, Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism IV/1. Romanul *Mănăstirea din Parma* de Stendhal \* *Considerations on Secularization and Anticlericalism IV/1. The Novel the Charterhouse of Parma by Stendhal* ..... 117

### **STUDIA PAEDAGOGICA**

- FLORICA BODEA, Importanța învățării prin descoperire în școala de astăzi \* *The Importance of Learning Through Discovery in the School of Today*..... 143

## **STUDIA THEOLOGICA**

### **POSTUL MARE - „LEACUL SUFLETELOR NOASTRE”. POSTUL MARE ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR**

**VASILE COSTEA\***

**ABSTRACT.** *Lent - “The Cure of Our Souls”. Lent in John Chrysostom's View.* The present research is a reexamination of the theme of Lent out of a Christological perspective with a view to a research that would constitute the foundation of the analysis on the fundamentals of Lent tradition within the Greek-Catholic Church in Romania. As a consequence, in a few pages, we will review the message of the Church and tradition as seen in the writings of John Chrysostom about Lent.

**Keywords:** *theology, Lent, John Chrysostom, christology, tradition, Greek-Catholic Church*

#### **Introducere**

De-a lungul timpului, în conștiința creștină, Postul Mare a primit diferite valențe teologice și spirituale<sup>1</sup>. Însă, în societatea de azi, de cele mai multe ori, postul

---

\* Doctorand la Școala Doctorală a Facultății de Teologie Romano-Catolică a Universității din București; vasilecostea\_73@yahoo.com.

<sup>1</sup> *Stricto-sensu*, Postul Mare este o perioadă de șapte săptămâni în care credinciosul contemplă faptele Mântuitorului, învățăturile și patimile Sale. Metaforic, Postul Mare a fost văzut ca o armă duhovnicească contra patimilor. Părintele Alexander Schmemmann consideră Postul Mare ca fiind o călătorie spre Înviere, un preambul al bucuriei pascale. Titu Berinde, „Postul Mare”, *Dumineca – organ de propagandă religioasă și morală*, 12 (1937), 1-2, aici 1; Danion Vasile, *Repere. Duhovnicul, rugăciunea, postul*, Egumenița, București, 2007, 46, Alexander Schmemmann, *Postul cel Mare*, Editura Univers enciclopedic, București, 1995, 11.

în general și Postul Mare în special și-a pierdut sensul<sup>2</sup>. Majoritatea oamenilor nu-l mai caută pe Dumnezeu, nu se mai roagă, nu mai postesc, deoarece nu găsesc un sens bine-întemeiat în acest scop<sup>3</sup>. Setea omului de spiritualitate a fost înăbușită de setea de putere, de tehnologizare sau de erotism<sup>4</sup>. Nevoia omului de spiritualitate nu a dispărut, dar a fost reprimată. Posibilitatea ca ea să cunoască un reviriment constă în a-i oferi sens. Omul din epoca postmodernă are nevoie să știe motivul pentru care postește. Iar fundamentele teologice ale postului au fost conturate de către Părinții Bisericii în primele secole ale Bisericii. În scrierile lor, Sfinții Părinți subliniază foloasele postului atât din punct de vedere spiritual, cât și din punct de vedere trupesc<sup>5</sup>. Ei identifică numeroase exemple biblice în folosul postului și oferă sens acestei nevoințe ascetice. În concepția Părinților, Postul Mare este un leac pentru sufletul nostru împovărat de păcate și, mai mult decât atât, este o revenire la starea paradisiacă pe care a pierdut-o Adam<sup>6</sup>. În decursul Postul Mare, omul ajunge să-și cunoască slăbiciunile, să-și redescopere sensul vieții și apartenența sa la Dumnezeu<sup>7</sup>.

Despre Postul Mare vorbesc majoritatea Sfinților Părinți. Ei abordează problema Postului din diferite puncte de vedere (alimentar, ascetic, eclesologic). Iar din panopia Sfinților Părinți se remarcă Sfântul Ioan Gură de Aur, marele retor antiohian. El abordează problema Postului în multe din omiliile sale. Argumentele pe care le aduce în folosul postului au adesea un caracter pragmatic, iar datorită acestui

---

<sup>2</sup> Postul și-a pierdut dimensiunea ascetică chiar și pentru unii creștini. În concepția multora, postul este considerat drept perioada în care trebuie să îndeplinească obligația de a se împărtăși. Schmemmann, *Postul*, 54.

<sup>3</sup> Schmemmann, *Postul*, 54.

<sup>4</sup> Cf. Ernest Berea, *Preludii. Îndemn la simplitate. Cel ce urcă muntele. Treptele bucuriei*, Predania, București, 2011, 89.

<sup>5</sup> Spre exemplificare, a se consulta în volumele din Filocalia după cum urmează: Evagrie Monahul, „Schiță monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim și să ne liniștim”, în *Filocalia 1*, trad. Dumitru Stăniloae, Harisma, București, 1993, 71; Casian Romanul „Despre înfrânarea pântecului”, în *Filocalia 1*, trad. Dumitru Stăniloae, Harisma, București, 1993, 133; Diadoh al Foticeei, „Cuvând ascetic”, în *Filocalia 1*, trad. Dumitru Stăniloae, Harisma, București, 1993, 433; Grigorie Sinaitul, „Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii”, în *Filocalia 7*, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, 185; Ioan Scărarul, „Scara”, în *Filocalia 9*, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1980, 219; Nichita Stithatos, „Cele 300 de capete”, în *Filocalia 7*, trad. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1977, 290 și altele.

<sup>6</sup> Cântările din Postul Mare amintesc de căderea lui Adam și ne îndeamnă să nu urmăm neascultării sale. A se vedea Sfântul Andrei Cretanul, *Canonul cel Mare*, trad. Bartolomeu Anania, Renașterea, Cluj-Napoca, 2006; Makarios Simonopetritul, *Triodul Explicat – mistagogia timpului liturgic*, trad. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2008, 42.

<sup>7</sup> Schmemmann, *Postul*, 112.

fapt, el parcă se adresează și societății de azi, care caută tot timpul scopuri clare. Prin urmare, în studiul de față încercăm să valorificăm ideile Sfântului Ioan Gură de Aur despre Postul Mare și să subliniem relevanța lor pentru contemporaneitate.

## 1. Pregătirea pentru Postul Mare

Omul nu poate să-și schimbe modul de viață de pe o zi pe alta. Nu poate să treacă brusc de la o stare spirituală la alta. Din acest motiv, mai înainte a începe propriu-zis calea Postului Mare, Biserica ne pregătește și ne introduce într-o atmosferă propice rugăciunii, ascezei și postului<sup>8</sup>. Pe lângă aspectul spiritual în care ne introduce, în ultima săptămână de dinaintea Postului Mare, Biserica a rânduit să ne obișnuim și trupul cu nevoița postului. În acest scop, ea a rânduit „Duminica Lăsatului sec de carne”. Potrivit cercetărilor, această duminică a fost instituită în secolul al VI-lea, având rolul de a pregăti organismul pentru post<sup>9</sup>, astfel încât să se intre în post firesc, fără o îmbuibare în prealabil.

În timpul Sfântului Ioan Gură de Aur (secolul al IV-lea) încă nu fusese instituită acea săptămână de dinaintea Postului Mare, în care credincioșii se abțineau de la carne. Oamenii făceau greșea ca înainte cu o zi de Postul Mare să mănânce din belșug și să bea. În acest fel considerau ei că trebuie să se pregătească să intre în Postul Mare. În această situație, Sfântul Ioan Gură de Aur tratează postul în două moduri diferite, dar pedagogice. Pe de o parte, el arată că oamenii „privesc postul ca pe o fiară sălbatică, cu care trebuie să se lupte, și deci se înarmează cu îmbuibarea, se înveselesc cu lăcomia și cu îmbuibarea și așa așteaptă venirea postului, care totuși nu este sălbatic și înfricoșat, ci înfățișarea lui este blândă și lină”<sup>10</sup>.

Din această perspectivă, în ochii Sfântului Ioan Gură de Aur, Postul Mare nu reprezintă o corvoadă. Dimpotrivă, el este blând, lin și benefic pentru fiecare credincios. Nu trebuie să ne raportăm la el ca la o competiție grea, ca la o activitate neplăcută, ci trebuie să îl primim firesc. Însă mulți dintre contemporanii săi nu

---

<sup>8</sup> Această perioadă de pregătire începe din Duminica Vameșului și Fariseului, se continuă cu Duminica Fiului Risipitor, cu Duminica Înfricoșătoarei Judecăți (denumită și Duminica Lăsatului sec de carne și Duminica Izgonirii lui Adam din Rai (denumită și Duminica Lăsatului sec de brânză). Simonopetritul, *Triodul*, 289.

<sup>9</sup> Simonopetritul, *Triodul*, 290.

<sup>10</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Duminica Lăsatului sec de brânză*, Comorile Pustiei 19, Anastasia, București, 1997, 18.

priveau astfel Postul. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur era contrariat de faptul că unii se îmbată pentru că în următoarea zi încep postul<sup>11</sup>. Încep cu suflet necurat acest demers ascetic, care vizează tocmai dobândirea curăției.

Pe de altă parte, marele retor antiohian se adresează la modul imperativ foarte ferm, spunând: „dezbracă grijile cele vremelnice, căci timpul postului este un timp de luptă, înarmează-te cu armele spiritului, căci nouă ne stă înaintea un greu război împotriva satanei și a puterii lui”<sup>12</sup>.

Prin urmare, pentru Postul Mare este necesar un preambul, o perioadă de pregătire. În cadrul acesteia omul se pregătește atât spiritul cât și fizic pentru a fi cât mai receptiv la rugăciunile din post și pentru a-și putea învinge poftele trupești. În urma acestei pregătiri, credinciosul începe Postul în mod firesc, dar și înarmat cu armele duhului.

## 2. Postul Mare – „leacul sufletelor noastre”

După ce ne-am pregătit trupește și sufletește, pornim în călătoria Postului Mare. În cadrul acestei călătorii ne îndreptăm atenția asupra păcatelor noastre, ne străduim să le îndepărtăm și să le înlocuim cu virtuțile. Sufletul nostru se îmbolnăvește din cauza patimilor<sup>13</sup>.

Patimile, ca boli spirituale, nu au făcut parte din firea omului în Rai. Ele se dovedesc a fi o consecință a păcatului strămoșesc<sup>14</sup>. Iar motivul principal pentru care omul s-a cufundat în patimi este pentru că nu a ținut post. În Rai, prima poruncă pe care a primit-o Adam, a fost aceea de a păzi postul (Cf. Fac 2,16-17)<sup>15</sup>. Până să încalce această poruncă, el a trăit în comuniune cu Dumnezeu și nu a cunoscut răul, nu a cunoscut păcatul. Însă din cauza neascultării sale, a intrat în lume păcatul, și prin păcat moartea<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Duminica Lăsatului sec de brânză*, 18.

<sup>12</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt la Duminica a patra a Sfântului și Marelui Post*, Comorile Pustiei 19, Anastasia, București, 1997, 36.

<sup>13</sup> „Patimile îi produc sufletului o stare de suferință asemănătoare celei pe care o pot produce în trup bolile fizice”. Jean Claude-Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Sofia, București, 2001, 122.

<sup>14</sup> Cf. Claude-Larchet, *Terapeutica*, 110.

<sup>15</sup> Simonopetrul, *Triodul*, 92.

<sup>16</sup> „Dacă și în rai era nevoie de post, cu atât mai mult este nevoie în afara lui. Dacă înainte ca omul să fie rănit sufletește, postul era pentru el medicament, cu atât mai mult este medicament acum, când sufletul său este rănit de păcat. Dacă înainte să înceapă războiul poftelor era absolută nevoie de



Omul a fost creat să lucreze virtuțile. Virtuțile țin de firea omului<sup>17</sup>. Iar Postul Mare este tocmai procesul prin care omul încearcă să își revină în fire, să-și vindece sufletul de bolile spirituale. Acest fapt l-a determinat și pe Sfântul Ioan Gură de Aur să afirme că „Sfântul Post al patruzecimii este leacul sufletelor noastre”<sup>18</sup>. El ne vindecă de păcate și ne reazăză în comuniune paradisiacă.

În decursul Postului Mare, prin pocăință, omul se vindecă de relele spirituale. Este perioada în care îndreaptă defectele și greșelile. Omul îndepărtează păcatele și le înlocuiește cu virtuți. Postul este cu adevărat rodnic numai dacă în cadrul său se corectează gresajele:

*„Eu am avut un dușman – spune sfântul Ioan Gură de Aur – eu m-am împăcat cu el. Eu aveam obiceiul de a vorbi de rău, eu m-am corectat. Eu huleam, acest obicei detestabil este schimbat. Ce importanță ar avea o lungă navigare, dacă corabia va intra goală în port? Ce importanță ar avea postul parcurs cu râvnă, dacă el nu va schimba sufletul nostru spre fapte bune? Căci, dacă noi vrem adevăratul leac al relelor noastre duhovnicești, să-l cerem prin milostenie, care singură îi dă aurului nostru siguranța sa și rodirea sa. Vai, totul ne răpește acest aur: patimi, lume, fiscul, hoții”<sup>19</sup>*

Întreaga atmosferă liturgică a Postului Mare de astăzi validează cuvintele Sfântului Ioan Hristosom. Canonul Sfântului Andrei Cretanul, spre exemplu, ne așază în față numeroase personaje biblice dintre care pe unele ne îndeamnă să le urmăm, iar pe altele nu. Ne face să conștientizăm păcatul și ne îndeamnă la pocăință. Ne duce cu gândul până la perioada edenică și ne artă ceea ce am pierdut, chemându-ne să facem fapte vrednice de pocăință și virtute<sup>20</sup>. Rugăciunea Sfântului Efreem Sirul este, de

---

post, cu atât mai multă nevoie este acum, când suntem în război cu diavolul. Dacă Adam se supunea acestei porunci, nu ar mai fi auzit «pământ ești și în pământ te vei întoarce» (Fac 3,19). Pentru că Adam nu s-a supus, au urmat moartea, grijile, suferințele și o viață mai grea decât orice moarte. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, trad. Cristian Spătăreanu și Daniela Filioareanu, Egumenița, Galați, 2007, 349.

<sup>17</sup> Claude-Larchet, *Terapeutica*, 110.

<sup>18</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, PSB 21, trad. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, 31.

<sup>19</sup> Jean Doublet, *Bogățiile oratorice ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. Gheorghe Băbuț, 468.

<sup>20</sup> Cf. Schmemmann, *Postul*, 67-9.

asemenea, o rugăciune specifică Postului Mare<sup>21</sup>. În cadrul ei nu facem altceva decât să-i cerem lui Dumnezeu ca „duhul trândăviei, al grijii de multe, al iubirii de stăpânire și al grăirii în deșert” să nu ni le ofere. În schimb, se înlocuiește aceste patimi cu virtuțile, oferindu-ne „duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei”. Iar la sfârșitul rugăciunii, îi cerem lui Dumnezeu să ne vedem propriile greșeli și să nu îl judecăm pe fratele nostru”, adică să ne cunoaștem pe noi înșine, să ne cunoaștem nevrednicia și să nu îl disprețuim pe aproapele. Judecarea aproapelui duce la pericolul ca toate cererile din rugăciunea Sfântului Efreim Sirul să nu aibă nici un efect<sup>22</sup>.

Neîmplinirea postului l-a scos pe om din proximitatea lui Dumnezeu. Acum, tot postul este antidotul prin care omul se poate întoarce în Rai<sup>23</sup>. „Moartea a intrat în om pentru că a nesocotit postul și este scoasă din el prin post”<sup>24</sup>.

Dar pentru a avea roade, postul trebuie să îndeplinească anumite criterii. Dacă este privit asemenea unei diete alimentare, nu are nici un folos<sup>25</sup>. Dacă în perioada postului nu avem o stare de pocăință, nu simțim că postim. Dacă frecventăm mai des biserica sau dacă ne rugăm mai mult fără să fim atenți la slujbe sau la rugăciune, nu am dobândit nici un câștig duhovnicesc. Postul presupune, în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, un progres pe calea spirituală. Acest progres se face anevoie, cu trudă și cu zdrobire de inimă. Mai concret, în drumul spre Paști, credinciosul trebuie să se apropie mai mult de Dumnezeu printr-un mod de viață ales.

Dar ce presupune acest mod de viață? Presupune faptul că mâncarea și băutura de post duce la curățirea minții pentru a fi mai receptivă la rugăciune<sup>26</sup>; presupune o continuă încercare de îndreptare a păcatelor și de lucrare a virtuților; presupune sinceritate și atenție în rugăciune și la slujbele bisericii; presupune cercetarea cugetului<sup>27</sup> și analiza faptelor noastre bune sau rele pentru orânduirea

<sup>21</sup> Alexander Schememann a numit această rugăciune drept „rugăciunea Postului Mare”. Schememann, *Postul*, 35.

<sup>22</sup> Simonopetrul, *Triodul*, 138-9.

<sup>23</sup> Simonopetrul, *Triodul*, 92.

<sup>24</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, 349.

<sup>25</sup> „Este știut că nu folosește la nimic a posti dacă cineva se mărginește la o simplă abținere de la hrană”. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Primele patru omilii despre statui*, trad. Stoescu Apostol, Editura Noua Tipografie Profesională Dimitrie C. Ionescu, București, 1908, 58.

<sup>26</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 32.

<sup>27</sup> Pentru modul în care lucrează conștiința umană a se vedea: Ioan Bunea, *Fenomenologia conștiinței morale*, Limes, Cluj-Napoca, 2010, 19; Spiridon Căndea, „Examenul de conștiință, element important în pregătirea penitentului pentru Sfânta Mărturisire”, *Mitropolia Ardealului*, 9-12 (1962), 711.

vieții<sup>28</sup>; presupune acte de milostenie și o atitudine de iubire față de aproapele. În sfârșit, modul nostru de viețuire din post presupune ca întregul nostru organism să fie angrenat în împlinirea voinței lui Dumnezeu:

*„Cinstea postului nu este abținerea de la mâncare, ci fuga de la păcate. A nu vedea în post decât o simplă abținere de la mâncare, înseamnă a-l batjocori. Tu postești? Arată-mi prin faptele tale! Care vor fi aceste fapte, mă veți întreba. Dacă vezi un sărac, ai milă de el; dacă vezi pe dușmanul tău, împacă-te cu el; dacă fratele tău săvârșește o faptă vrednică de laudă, nu-l invidia; dacă ochii zăresc o femeie frumoasă, treci înaintea. Nu numai gura noastră trebuie să postească, ci și ochii, urechile, picioarele, mâinile, toate membrele noastre. Mâinile noastre să postească, adică să fie curate de orice răpire sau avariție lumească; picioarele noastre să postească, adică să se abțină de la a alerga la spectacole nepermise; ochii să postească, adică să se deprindă a nu arunca niciodată priviri îndrăznețe, a nu privi cu curiozitate scene imorale [...] Gura să postească, abținându-se de la orice vorbire necinstită și batjocoritoare”<sup>29</sup>.*

Trebuie să ne străduim să împlinim toate cele expuse mai sus pentru ca postul să aibă rod în sufletele noastre. Pentru că este de prisos să postim trupește, dacă nu postim și sufletește. Toate nevoințele trupești trebuie să aibă un substrat sufletețesc. „Când postim, nu ajunge să ne abținem de la diferite mâncăruri, ci trebuie să postim și sufletește”<sup>30</sup>. Altminteri este posibil ca postul să nu aibă nici un efect. Fără să ne ținem departe de păcat, ne ținem zadarnic departe de mâncarea de dulce<sup>31</sup>.

Postul este un timp binecuvântat, „mai ales fiindcă ne folosește să recunoaștem, să plângem, să ștergem păcatele noastre”<sup>32</sup> și să ne orânduim viața. Împlinind aceste criterii ale postului, ne vom bucura de nenumărate daruri și folosuri spirituale. Pentru că prin post aflăm liniște și împăcare în viața noastră, în familia noastră și în societatea în care trăim<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 130.

<sup>29</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Primele patru omilii despre statui*, 60.

<sup>30</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, 351.

<sup>31</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, 351.

<sup>32</sup> Jean Doublet, *Bogățiile oratorice*, 468.

<sup>33</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cinci cuvântări despre Ana și Samuel*, Omilii și cuvântări despre educația copiilor, trad. Marcel Hancheș, Editura Marineasa, Timișoara, 2005, 7.

### 3. Postul – paradigme scripturistice

Pentru a sublinia importanța și folosul postului, Sfântul Ioan Gură de Aur recurge adesea la anumite paradigme scripturistice, dintre care unele pozitive, iar altele negative. Adam este prima persoană care a trebuit să postească. Postind de la pomul cunoștinței binelui și răului, el se mântuia<sup>34</sup>. Însă el a fost învins de poftă și a călcat porunca. Drept consecință, el a fost scos din rai și a osândit la moarte. Iată că din pricina îmibuibării cu mâncare a intrat moartea în lume. Mai târziu, Sodoma și Gomora și-au atras mânia lui Dumnezeu din pricina neînfrânării lor<sup>35</sup>.

Prin exemplul cărții lui Iona, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că postul este cel prin care putem să obținem iertare de la Dumnezeu. În *Omilia despre profetul Iona și despre post*, el relatează pe larg întâmplările din Cartea profetului Iona. El evidențiază pe de o parte pocăința ninivitenilor și păcatul prorocului Iona pe de alta. Ninivitenii s-au pocăit puține zile, dar foarte intens. Pentru aceasta Dumnezeu i-a iertat. Acest fapt – susține Sfântul Ioan Gură de Aur – trebuie să ne întărească și pe noi pentru a nu cădea în deznădejde. Oricât de multe păcate am avea, Dumnezeu le iartă. De la niniviteni trebuie să mai învățăm să fim prompti în actul pocăinței. „Un om leneș și delăsător, deși are timp de pocăință, totuși nu săvârșește nimic însemnat [...]; pe când dimpotrivă, cel râvnitor și dispus la pocăință, în timp scurt poate face îndestulare pentru păcatele multor ani”<sup>36</sup>.

Prorocul Iona a păcătit prin faptul că nu a ascultat porunca lui Dumnezeu. În loc să meargă înspre cetatea Ninive, el a pornit în partea opusă. A încercat să fugă de la fața lui Dumnezeu, dar „al Domnului este tot pământul” (Ps 138,7). Nu avea cum să se ascundă. Totuși el s-a urcat pe corabie și a pornit spre Tarsis. Dumnezeu pornește o mare furtună în timp ce el era pe mare. Drept consecință, pentru a nu muri, corăbierii au aruncat sortii și sortile au căzut pe Iona. Acesta trebuia aruncat de la bordul corabiei. După ce, în final, corăbierii îl aruncă, prorocul este înghițit de un „monstru” (chit) marin, în pântecul căruia el stă trei zile. Chitul îl aduce din nou la Ninive și de data aceasta el merge să vestească ninivitenilor mesajul lui Dumnezeu.

---

<sup>34</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, 349.

<sup>35</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, 33.

<sup>36</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia despre profetul Iona și despre post*, Comorile Pustiei 19, Anastasia, București, 1997, 13.

Dumnezeu avea intenția să piardă cetatea din cauza păcatelor locuitorilor ei. Însă, când ninivitenii au auzit cuvintele lui Iona

*„nu le-au nesocotit, ci s-au grăbit îndată la post, bărbați și femei, și robi și stăpâni, căpetenii și supuși, copii și bătrâni; ba chiar nici animalele cele fără de minte n-au fost scutite de păzirea acestei datorii. Pretutindeni se vedeau haine de pocăință, pretutindeni cenușă, pretutindeni lacrimi și suspine, însuși împăratul s-a pogorât de pe tron, a depus coroana sa și s-a îmbrăcat în veșmânt de pocăință; și cu chipul acesta ei au mântuit cetatea de piere. Aici s-a putut vedea ceva rar, adică porfira stând îndărăt, în dosul hainei de pocăință”<sup>37</sup>.*

Văzând că Dumnezeu i-a iertat pe niniviteni, Iona s-a aprins de mânie. Însă, prin vrejul care s-a ofilit, Dumnezeu i-a oferit o lecție lui Iona, zicându-i în final: „Tu ți-ai făcut necaz pentru acest vrej pentru care nu te-ai trudit și nici nu l-ai crescut, care și-a luat ființă într-o noapte și într-alta a pierit! Dar Mie cum să nu-Mi fie milă de cetatea cea mare a Ninivei cu mai mult de o sută douăzeci de mii de oameni, care nu știu să deosebească dreapta de stânga lor, și cu un mare număr de dobitoace? (Iona 4,10-11).

Alte personaje biblice pe care Sfântul Ioan Gură de Aur le amintește când vorbește de post sunt: Moise, Ilie<sup>38</sup>, Daniel, cei trei tineri din cuptor (Dan 3). El arată că „prin post, Moise dă legea poporului lui Dumnezeu. Prin post, Ilie merită mărirea carului de foc, Daniel împlânzește leii, iar cei trei tineri evrei ce postesc împlânzesc flăcările focului prin virtutea lor de cumpătare și de post”<sup>39</sup>.

Modelul desăvârșit de post rămâne Însuși Mântuitorul nostru Isus Cristos. Pe de o parte, El însuși a postit, iar pe de altă parte ne-a învățat cum să postim. În *Omiliile la Matei*, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că Mântuitorul „a postit patruzeci de zile, ca să ne arate leacurile mântuirii”<sup>40</sup> (cf. Mt. 4,2). El nu a postit mai mult decât

---

<sup>37</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia despre profetul Iona*, 17.

<sup>38</sup> „Vă amintesc că cei doi mari proroci ai Vechiului Testament, Moise și Ilie, cu toate că aveau mare îndrăzneală la Dumnezeu, prin virtuțile lor, posteau adesea, iar postul îi apropia de Dumnezeu”. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, 348.

<sup>39</sup> Jean Doublet, *Bogățiile oratorice*, 469.

<sup>40</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, PSB 23, trad. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, 154.

Moise sau Ilie pentru a nu se pune la îndoială adevărul întrupării. Prin întrupare, el a luat toate afectele noastre. Iar acest fapt se poate deduce din afirmația că după cele patruzeci de zile „a flămânzit”<sup>41</sup>. După această perioadă de patruzeci de zile, El a fost ispitit de diavolul, însă a reușit să-l biruie. Prin aceasta ne-a învățat și pe noi să alergăm la Dumnezeu și să disprețuim bogățiile acestei lumi pentru că în acest fel îl vom birui pe diavol. În aceeași Omilii, Sfântul Ioan Gură de Aur dezvoltă și învățătura Mântuitorului despre post (cf. Mt 6,16). El ne îndeamnă să nu fim ipociți sau fățarnici în post<sup>42</sup>. Să avem grijă să nu ne mândrim că postim.

Dacă analizăm slujbele de azi din Postul Mare, vom observa că sunt marcate de lecturi biblice. Se citesc în special următoarele cărți ale Sfintei Scripturi: Facerea, leșirea, Isaia, Iezechiel, Proverbele lui Solomon, Iov, Sfintele Evanghelii și Epistolele Pauline<sup>43</sup>. De asemenea, ne sunt puse înaintea câteva modele scripturistice atât din Vechiul cât și din Noul Testament, după care să ne orientăm în timpul Postului Mare<sup>44</sup>. Acestea atestă încă o dată actualitatea operelor Sfântului Ioan Gură de Aur. La fel ca în rânduiala liturgică de azi, marele retor antiohian a căutat să pună înaintea credincioșilor exemple pe care ei să le urmeze pe drumul spre înviere.

## Concluzii

Astăzi, când societatea postmodernă caută un sens pentru a posti, este utilă reîntoarcerea la Sfinții Părinți. Aceștia, școlii fiind la cele mai mari instituții de învățământ din timpul lor, au căutat să arate motivele pentru care postul este benefic vieții duhovnicești și trușești.

Sfântul Ioan Gură de Aur este reprezentant de seamă al „epocii de aur a Bisericii”. Pentru el, postul în general și Postul Mare în special era un „leac al sufletului”. Dacă căutăm să-i oferim trupului cele mai costisitoare leacuri, cu atât mai mult sufletului. Iată că postul este, în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, leacul prin care noi putem reveni la comuniunea edenică cu Dumnezeu, comuniune pe care a pierdut-o Adam tot din cauza postului.

---

<sup>41</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 155.

<sup>42</sup> Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, 261.

<sup>43</sup> Simonopetrul, *Triodul*, 149-57.

<sup>44</sup> Simonopetrul, *Triodul*, 96-99.

Postul Mare este o călătorie adesea dificilă spre praznicul Învierii. Pentru a porni în această călătorie avem nevoie de o anumită pregătire. Trebuie să creem o stare de rugăciune și de asceză. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur ne îndeamnă să nu ne îmbuibăm înainte cu o zi de a începe Postul Mare.

Pe parcursul postului este necesar să ne străduim să ne îndreptăm viața noastră. Aceasta presupune un proces care cuprinde întregul nostru organism psiho-somatic. El trebuie să plece de la cercetarea cugetului și a faptelor și să ajungă până la toate mădularele trupei (mâini, picioare, ochi, gură).

Pentru a-i încuraja pe credincioșii timpului său, Sfântul Ioan Gură de Aur le pune înaintea diferite modele scripturistice. Prin intermediul lor le arăta care sunt foloasele postului, dar și care sunt pedepsele pentru nerespectarea lui.

Prin urmare, prin pregătirea necesară, prin înțelegerea corectă a postului și prin asumarea unor paradigme scripturistice legate de post, noi vom ajunge să simțim cu sufletul nostru se curăță de păcate. Iar prin faptul că se curăță, se face loc într-însul luminii Învierii Domnului.





## COMMENTAIRE DE L'ARTICLE 2 DU CREDO : LE FILS, DE LA MÊME NATURE QUE LE PÈRE OU LE FILS CONSUBSTANTIEL AU PÈRE ?

CRISTIAN TISELIȚĂ\*

**ABSTRACT.** *Commentary to Article 2 of the Creed: The Son, of the same Substance with the Father or the Son - Consubstantial with the Father?* The Trinity's dogma of consubstantiality established at the first Ecumenical Council of Nicaea, in 325 AD, is a fundamental truth of the Christian faith. It guarantees the divine identity of Christ, the perfect and substantial unity of the Holy Trinity, but also the identity of the Church which has a Trinitarian origin and mission. If the Greek and Latin text created at the Ecumenical Council of Nicaea is unchanged, the French version of the Faith Symbol was changed in 1964. The expression "Son, of the same substance as the Father" was changed to another expression which does not underline enough the divinity of Christ "Son, of the same nature as the Father". The philosophy's exam proves that the term *nature* is ambiguous, because it can be applied to human being, to the entire creation and to God. Beginning with the first Sunday of the Advent 2019, the French version of the Faith Symbol will reinstate the term used since 325, "Son, of the same substance as the Father" (*homoousios*). The testimony of the Trinitarian faith cannot be changed in its basis, it supposes an exact terminology.

**Keywords:** *Creed, Faith Symbol, Council of Nicaea, nature, homoousios, Christ*

*« Il faut ... signaler une faute de traduction qui n'est pas seulement une inexactitude plus ou moins grave, mais une erreur purement et simplement inadmissible. Je sais bien que cette erreur sera certainement corrigée dans une future édition révisée »<sup>1</sup>.*

Ce sont les paroles du philosophe chrétien Jacques Maritain adressées au pape Paul VI dans un *Mémoire* sur le *Credo du peuple de Dieu*, rédigé en début

---

\* Preot, doctor în filosofie la Institutul Catolic din Toulouse, spiritual la Liceul Teologic Greco-Catolic Iuliu Maniu din Oradea; cristiantiselita@yahoo.fr.

<sup>1</sup> Maritain J., *Œuvres complètes*, vol. XVI, Paris/Fribourg, 2000, p. 1115.

de l'année 1968. La réflexion porte sur le remplacement du mot *consubstantiel* retenu jadis par le Concile de Nicée (325) par l'expression de la *même nature*. Le vœu de Maritain est réalisé 50 ans plus tard, car à partir du premier dimanche de l'Avent de l'année 2019, l'affirmation *le Fils, consubstantiel au Père* sera rétablie dans la profession du *Credo*.

A vrai dire, ce n'est pas seulement une affaire de vocabulaire. Sont en jeu, au-delà de l'utilisation des mots justes, les vérités elles-mêmes de la foi chrétienne. En effet, ce n'est pas la même chose d'affirmer que *le Fils est consubstantiel au Père* ou que *le Fils est de la même nature que le Père*. La différence est de taille. Comme nous allons le voir ultérieurement, on peut considérer que nous avons la vie avec Dieu en commun, et que par conséquent, nous sommes d'une même nature vivante. En revanche, nous ne pouvons jamais soutenir que l'être humain est constitué de la même substance que Dieu.

Bon nombre de théologiens et philosophes chrétiens ont exprimé leur désaccord avec cette malheureuse traduction qui ne respecte pas la foi chrétienne. Les philosophes Jacques Maritain et Etienne Gilson, les deux plus importants commentateurs de saint Thomas, avaient fermement réagi lorsque le changement de la version francophone du *Credo* a été approuvé par la *Conférence épiscopale* en 1964. Ils reçoivent rapidement le soutien de théologiens de marque comme Henry de Lubac ou Yves Congar. Maritain, en qui le pape Paul VI voyait un maître à penser, s'indigne profondément devant cette concession au langage contemporain : « *Il est cependant bien évident que pour exprimer une réalité absolument unique, il faut un mot lui-même unique. Ou bien faudra-t-il remplacer aussi le mot Trinité lui-même, ou le mot Eucharistie, par des mots du langage de tous les jours ?* »<sup>2</sup>. Il tire encore le signal d'alarme dans son dernier livre *Le paysan de la Garonne*, lorsqu'il dénonce la tentation pour l'Église et le chrétien de s'agenouiller devant le monde, car le chrétien, affirme-t-il, doit s'agenouiller uniquement devant Dieu<sup>3</sup>.

Il a fallu cependant un demi-siècle pour que les arguments de ces éminents penseurs chrétiens soient entendus. Cependant, en 1996, le saint pape Jean Paul II avait déjà souhaité réciter le *Credo*, dans la cathédrale de Reims, en utilisant le terme consubstantiel. Dernièrement, les efforts du cardinal Sarah, préfet de la *Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements*, ainsi que la lettre

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Gilson E., *La société de masse et sa culture*, Paris, Vrin, 1967, p. 130.

apostolique *Magnum principium* sur les traductions liturgiques dans les langues vernaculaires signée par le pape François en septembre 2017, ont favorisé ce changement voté par l'*Assemblée plénière des évêques de France* en novembre 2018. Il est cependant vrai que la question du terme *consubstantiel* se pose particulièrement dans la version francophone du *Credo*, car les versions latines et grecques, ainsi que les textes anglais, italiens et espagnols ont gardé d'une manière interchangeable le mot *consubstantiel*.

La question que nous nous proposons d'examiner aujourd'hui porte sur l'adéquation et l'importance du changement de l'article 2 du *Credo* : *Le Fils est consubstantiel au Père*. Pour approfondir cette perspective, je vous propose d'abord une approche historique, spécialement sur la mise en place du dogme de la *consubstantialité au Père* lors du Concile de Nicée, ensuite, une approche philosophique pour définir notamment les termes de nature et de substance, et, enfin, une approche dogmatique qui nous permet de conclure, comprendre et confesser le *consubstantialem Patri*.

## 1. Approche historique

La notion de consubstantialité, en latin *consubstantialis*, est utilisée pour la première fois par Tertullien pour combattre un certain penseur Hermogène qui prétendait que la matière est éternelle. Appliquée aux Personnes de la Sainte Trinité, la consubstantialité rendrait compte, d'après Tertullien, de l'unité et la relation éternelle d'amour et de vie entre le Père, le Fils et le Saint Esprit. En grec, le terme équivalent est *homoousios* qui se traduit par la même substance (homo-la même ; ousia-substance).

Ce mot grec avait figuré dans le texte officiel du premier concile œcuménique qui s'est déroulé à Nicée, en 325. Dès les premiers temps, les chrétiens ont ressenti le besoin d'exprimer leur foi au Christ dans des formules universellement reconnues faisant autorité pour tous, ainsi que le permettent les Conciles œcuméniques c'est-à-dire les Conciles rassemblant des évêques du monde entier pour préciser et définir les vérités de la foi. Au long de l'histoire chrétienne, il y a eu au total 21 Conciles œcuméniques en incluant le Concile Vatican II, mais seuls les 7 premiers de 325 à 787, sont reconnus aussi bien par les Eglises chrétiennes orientales que par l'Eglise catholique latine. Or, c'est pendant les deux premiers conciles œcuméniques à savoir le Concile de Nicée, en 325 et le Concile

de Constantinople, en 381 que les points fondamentaux ont été formulés. La quintessence de ces vérités dogmatiques est exprimée par la foi trinitaire comme nous la professons dans le Credo : *Je crois en Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit.*

Il convient de faire une petite remarque : notre foi peut également être exprimée par deux symboles (CEC 194-195) :

*« Le Symbole des apôtres, appelé ainsi parce qu'il est considéré à juste titre comme le résumé fidèle de la foi des apôtres. Il est l'ancien symbole baptismal de l'Église de Rome. Sa grande autorité lui vient de ce fait : " Il est le symbole que garde l'Église romaine, celle où a siégé Pierre, le premier des apôtres, et où il a apporté la sentence commune " (S. Ambroise, symb. 7 : PL 17, 1158D). Le Symbole dit de Nicée-Constantinople tient sa grande autorité du fait qu'il est issu des deux premiers Conciles œcuméniques (325 et 381). Il demeure commun, aujourd'hui encore, à toutes les grandes Églises de l'Orient et de l'Occident ».*

La question de la divinité du Fils de Dieu, qui nous intéresse particulièrement, a été une de pierres angulaires lors du Concile de Nicée dans un contexte assez troublé par l'hérésie arienne. Cette hérésie, répandue à travers tout l'empire romain, déniait la divinité du Fils de Dieu : elle considérait que le Christ a été engendré et adopté par le Père, qu'ayant eu un commencement, Il ne peut pas être Dieu, Il ne peut pas avoir la même substance divine que Dieu le Père. Arius fut un prêtre d'Alexandrie de la fin du IIIème siècle et du début du IVème siècle dont la doctrine propagée dans tout l'empire romain, devint l'une des plus grandes hérésies que connut l'Église. Il a fait trébucher la foi chez les chrétiens d'une manière plus intense que pendant les trois premiers siècles de persécutions. Nous savons que la liberté religieuse prend acte en 313 lors de *l'Edit de Milan* quand l'empereur Constantin institue la religion chrétienne dans l'ensemble de l'empire<sup>4</sup>. Constantin exile le prêtre Arius et convoque, en communion avec le patriarche d'Alexandrie et les évêques des alentours, le premier grand concile où participent les évêques d'Orient, mais aussi d'Occident.

---

<sup>4</sup> L'empereur Constantin, d'après les récits historiques-chrétiens, serait converti en 312, avant la bataille contre l'empereur romain Maxence, lorsqu'il a vu une croix dans le ciel avec l'inscription *par ce signe tu vaincras*. Constantin est considéré dans les Eglises orientales comme étant égal aux apôtres.

C'est précisément lors de ce Concile de Nicée que la foi dans la divinité du Christ a été professée solennellement. Le Concile le plus important de l'Église avait donc débattu et tranché sur le sujet dont le mot *consubstantiel* résumait à lui seul les principaux enjeux. Les Pères de ce Concile, comme saint Athanase et saint Hilaire, se sont beaucoup battus contre le danger de l'arianisme pour sauver la divinité du Christ en employant le terme *homoousios*, c'est-à-dire *de la même substance*. Le Concile œcuménique suivant qui a eu lieu au Constantinople en 381, avait défini le dogme de la Sainte Trinité. Si la divinité du Fils n'était plus en cause, celle de l'Esprit Saint posait encore problème. Le patriarche de Constantinople Macédoine récusait la foi dans la divinité de l'Esprit-Saint. Les Pères cappadociens, notamment Grégoire de Nazianze qui a présidé ce Concile, a beaucoup insisté sur l'unité et l'identité de Trois Personnes divines. Le terme *homoousios* était encore déterminant car il a permis de professer que l'Esprit est de *la même substance* divine que le Père et le Fils. Saint Grégoire de Nazianze suppliait les catéchumènes de garder la foi trinitaire :

*« Avant toutes choses, gardez-moi ce bon dépôt, pour lequel je vis et je combats, avec lequel je veux mourir, qui me fait supporter tous les maux et mépriser tous les plaisirs : je veux dire la profession de foi en le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Je vous la confie aujourd'hui. C'est par elle que je vais tout à l'heure vous plonger dans l'eau et vous en élever. Je vous la donne pour compagne et patronne de toute votre vie ... »<sup>5</sup>.*

Certainement, le *Credo* est notre trésor de la foi, gardé d'une manière intacte au long des siècles. Il constitue d'après saint Augustin *l'expression de la foi de l'Église notre Mère, foi établie solidement sur le fondement inébranlable : Jésus-Christ, Notre Seigneur*. En conséquence, affirma récemment le pape Benoît XVI dans *Porta Fidei* (n° 9) : *« la connaissance des contenus de la foi est essentielle pour donner son propre assentiment, son adhésion, avec l'intelligence et la volonté à tout ce qui est proposé par l'Église »*. C'est pourquoi, déclare également le pape *« Aujourd'hui aussi, nous avons besoin que le Credo soit mieux connu, compris et prié. En particulier, il est important que le Credo soit, pour ainsi dire, reconnu. En effet, connaître pourrait être une opération uniquement intellectuelle, tandis que reconnaître veut signifier la nécessité de découvrir le lien profond entre les vérités que nous professons dans*

---

<sup>5</sup> Grégoire de Nazianze, *Discours* 40 cité dans CEC 256.

*le Credo et notre existence quotidienne ... Dans le Credo se greffe la vie morale du chrétien, qui trouve en lui son fondement et sa justification »<sup>6</sup>.*

## 2. Approche philosophique

La philosophie a sa propre autonomie, mais elle est *servante de la théologie*, selon la belle expression attribuée au grand théologien saint Thomas d'Aquin. La philosophie, peut aider la théologie dans l'expression de la foi, pour la défendre et pour contribuer à son intelligibilité<sup>7</sup>. Le rapport entre la foi et la raison est intrinsèque à notre nature spirituelle, comme le souligne le saint pape Jean Paul II dans l'encyclique *Fides et ratio*. C'est pourquoi, la pensée chrétienne a pu si bien se fonder sur le socle de la culture philosophique grecque et de la culture latine.

Quelle distinction la philosophie opère-t-elle entre les concepts de nature et de substance qui revêtent une telle importance théologique dans le dogme trinitaire du *Credo* ?

La nature peut requérir deux significations principales : la première se rapporte à l'ensemble des êtres créés, la totalité des choses qui existent et qui convergent en dernier ressort vers un ordre qui a son principe et sa finalité transcendante en Dieu. La seconde signification concerne un sujet déterminé comme tel avec ses caractéristiques générales. Aristote envisageait la nature comme le principe de l'être en tant que caractérisé notamment par la matière et la forme, mais aussi par son ordination à une fin ce qui pour lui faisait dire que : *la nature ne fait rien en vain*<sup>8</sup>. Boèce, à son tour identifiait la nature à la différence spécifique qui donne sa forme à chaque chose, alors que saint Thomas rattachait sa définition à l'essence des choses. En essayant de résumer le concept de nature, on peut affirmer qu'il désigne un certain nombre de caractéristiques essentielles qui font qu'une réalité est ce qu'elle est. Cependant, elle n'implique pas une identité d'être, mais plutôt les propriétés de l'être. Dans ce sens on peut parler de la nature des vivants, des non vivants, de la nature humaine et animale, et implicitement de leurs propriétés générales.

---

<sup>6</sup> Benoît XVI, *Audience générale*, 17 octobre 2012.

<sup>7</sup> Clément d'Alexandrie considérait que (*Stromates* 1, 5) : "Avant la venue du Seigneur, précisait-il, la philosophie était indispensable aux Grecs pour les conduire à la justice, maintenant elle devient utile pour les conduire à la vénération de Dieu. Elle sert de formation préparatoire aux esprits qui veulent gagner leur foi par la démonstration. Elle ouvre la route à celui que le Christ rend ensuite parfait".

<sup>8</sup> Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1253 a 2-10.

En ce qui concerne la réalité de *substance*, en grec *ousia*, elle désigne ce qui existe *par soi et en soi*, ce qui reste permanent dans tout changement accidentel. Cette définition d'Aristote approfondie dans son ouvrage les *Métaphysiques*, a perduré à travers les siècles. Ce qui donne l'identité à un être, ce qui fait qu'il s'agit de cet homme précis ou de cet animal est effectivement la substance sur laquelle se greffent les divers accidents caractéristiques. En reprenant cette acception d'Aristote, saint Thomas identifiait la substance première au sujet c'est-à-dire à l'individu subsistant qui existe concrètement<sup>9</sup>. Il distingue également les substances composées de matière et de forme dont font partie les humains, de substances immatérielles que sont les anges et de la substance divine.

Nous pouvons principalement retenir que si la nature exprime surtout un ensemble de caractéristiques de l'être, la substance désigne l'identité du sujet, l'individu concret subsistant comme tel. En conséquence, on comprend que ce n'est pas la même chose d'affirmer *de la même nature* et *de la même substance*. Si on a la même substance, on a forcément la même nature, mais si on a la même nature on n'a pas nécessairement la même substance.

Par exemple, un petit écureuil a la même nature que ses parents, mais il n'a pas la même substance, puisqu'il est unique et différent de ses parents. Socrate a les mêmes propriétés universelles de l'être humain, c'est-à-dire la même nature que par exemple Mbappé ou Céline Dion, mais il n'a pas la même substance unique et incommunicable que Mbappé ou Céline Dion, il n'a pas la même identité qu'eux. Les trois appartiennent au genre humain, mais par leur identité substantielle ils sont uniques et différents les uns des autres. C'est dans ce sens qu'Etienne Gilson s'interrogeait :

*« Deux êtres de même nature ne sont pas nécessairement de même substance. Deux hommes, deux chevaux, deux poireaux, sont de même nature, mais chacun d'eux est une substance distincte, et c'est même pourquoi ils sont deux. Si je dis qu'ils ont même substance, je dis du même coup qu'ils ont même nature, mais ils peuvent être de même nature sans être de même substance. Suis-je encore tenu de croire que le Fils est consubstantiel au Père ? Suis-je au contraire tenu de les croire seulement de même nature ? »<sup>10</sup>.*

---

<sup>9</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 29, a. 1.

<sup>10</sup> Gilson E., « Suis-je schismatique », in *La France Catholique*, n° 970, 2 juillet 1965.

En schématisant encore une fois, la nature signifie essentiellement les propriétés universelles de l'être, la substance –l'identité de tel être. Appliquons cela au dogme de la Sainte Trinité.

### 3. Approche dogmatique

A la première question si la formule *le Fils est de la même nature que le Père* est-elle adéquate dans le *Credo*, la réponse est négative. Le terme *nature* reste incomplet pour définir l'unité trinitaire.

Affirmer que le Fils est de la même nature que le Père, est insuffisant pour sauvegarder à la fois l'identité divine du Fils et l'unité de la Sainte Trinité. A contrario, proclamer que le Fils a la même substance avec le Père c'est proclamer que le Fils est Dieu et le même Dieu comme le Père et le Saint Esprit. L'unicité de Dieu Trine est primordiale même dans le rapport avec les autres religions comme affirme Maritain dans le Mémoire adressé au Pape Paul VI sur le *Credo du peuple de Dieu*<sup>11</sup>. Gilson à son tour tire le signal de l'alarme : « *le dogme de la Sainte Trinité, pierre angulaire du christianisme, est aussi la pierre d'achoppement qui bloque toute possibilité d'accord avec le Judaïsme et l'Islam. Pour ces deux religions, le Christianisme est un polythéisme. Le chrétien pouvait jusqu'ici répondre que non, puisque les trois personnes divines ne sont qu'un seul et même Dieu ; il ne le peut plus, s'il est français, car si les trois personnes n'ont en commun que la nature, non la substance ou l'être, chacune d'elles est un Dieu comme les deux autres* »<sup>12</sup>.

Il existe beaucoup de ressemblances entre Dieu et sa création. Les vivants, par exemple, ont en commun avec Dieu la nature vivante, les hommes et les anges la nature spirituelle, alors que le chrétien par la grâce est enfant de Dieu, déclare saint Jean (1 Jn 3, 2). Plus encore, saint Pierre affirme dans sa deuxième lettre que le chrétien est participant à la nature divine (2 P 1, 4). Par conséquent, le Fils de Dieu, comme tous les baptisés, sont à travers la grâce baptismale de la même nature que le Père des cieux. La différence avec le Fils de Dieu est toutefois incommensurable.

---

<sup>11</sup> Le texte du *Credo du peuple de Dieu* a été prononcé par le pape Paul VI le 30 juin 1968 sur la Place Saint Pierre pour la clôture de l'Année de la foi.

<sup>12</sup> Gilson E., *La société des masses et sa culture*, op. cit., p. 127.



Le cardinal Journet réagit fermement à ce sujet :

*« Jésus-Christ est Fils unique : le chrétien est fils par adoption. Jésus-Christ est Fils de Dieu par nature, le chrétien l'est par grâce. Méconnaître cette distinction, ce serait méconnaître qui est Jésus-Christ. Oublier cette distinction, ce serait oublier qui est Jésus-Christ. La mettre entre parenthèses, ce serait – sans même qu'on y songeât- mettre entre parenthèse ce qui est Jésus-Christ. Un seul mot suffit pour exprimer cette distinction. Jésus Christ est consubstantiel au Père. C'est la définition du premier des conciles œcuméniques, celui de Nicée, en 325 »<sup>13</sup> .*

Il s'avère en conséquence judicieux de professer comme il a toujours été fait depuis le Concile de Nicée que le *Fils est consubstantiel au Père* et non que le *Fils est de même nature que le Père*. On peut retenir, en somme, trois implications essentielles de cette profession trinitaire :

- le dogme de la consubstantialité au Père sauve l'identité divine du Fils de Dieu, comme elle fut sauvée au Concile de Nicée, alors que l'arianisme, la plus importante hérésie de l'histoire chrétienne niait la divinité de Jésus.

- le dogme de la consubstantialité sauve également la foi dans la Sainte Trinité qui jouit de toute éternité d'une parfaite unité de vie, d'amour, de substance entre les trois Personnes divines : Père, Fils et Saint Esprit.

- enfin, le dogme de la consubstantialité sauve l'identité de l'Eglise qui a une origine trinitaire par sa vie et sa mission divine. Dans ce sens, on peut mieux comprendre l'adage de saint Cyprien : « *On ne peut pas avoir Dieu pour Père si on n'a pas l'Eglise pour Mère* ».

## **Conclusion**

Sur ces considérations, nous pouvons admettre sans aucune réserve que le changement opéré dans le *Credo* n'est qu'un retour à la source apostolique et patristique de notre foi telle que les textes grecs et latins ont su les préserver de toute modification. Les vérités de la foi contenues dans le *Credo* sont les repères

---

<sup>13</sup> Journet C., *Correspondance Charles Journet- Jacques Maritain*, lettre 1738a.

essentiels pour tous les chrétiens. Elles retracent le mystère de la création et de la rédemption de l'homme qui s'éclairent dans le mystère du verbe Incarné consubstantiel au Père. Le fondement de notre foi est toujours trinitaire comme nous le rappelle le catéchisme de l'Église catholique (CEC 234) :

*« Le mystère de la Très Sainte Trinité est le mystère central de la foi et de la vie chrétienne. Il est le mystère de Dieu en Lui-même. Il est donc la source de tous les autres mystères de la foi ; il est la lumière qui les illumine. Il est l'enseignement le plus fondamental et essentiel dans la " hiérarchie des vérités de foi " (DCG 43). " Toute l'histoire du salut n'est autre que l'histoire de la voie et des moyens par lesquels le Dieu vrai et unique, Père, Fils et Saint-Esprit, se révèle, se réconcilie et s'unit les hommes qui se détournent du péché " (DCG 47) ». C'est pourquoi, « Nous ne confessons pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes : " la Trinité consubstantielle " (Cc. Constantinople II en 553 : DS 421) » (CEC 253).*

Pour accueillir dans notre foi et dans notre vie le mystère de la Sainte Trinité nous pouvons prendre comme modèle la Vierge Marie. C'est elle qui a accepté et le mieux compris le mystère de l'Incarnation divine, ainsi que le mystère de la Croix et de la Résurrection. En effet, la Vierge Marie est pour nous une Mère et un modèle. Le pape François parle de Marie comme le *miroir de la Sainte Trinité*<sup>14</sup>. Le pape Benoît XVI l'avait précédemment désignée comme le chef d'œuvre de la Sainte Trinité :

*« Parmi toutes les créatures, la Vierge Marie est le chef d'œuvre de la Très Sainte Trinité: Dieu s'est préparé une demeure digne, dans son cœur humble et rempli de foi, pour mener à bien le mystère du salut. L'Amour divin a trouvé en Elle la correspondance parfaite et, en son sein, le Fils Unique s'est fait homme. Tournons-nous vers Marie, avec une confiance filiale, afin de pouvoir, avec son aide, grandir dans l'amour et faire de notre vie un chant de louange au Père par son Fils et dans l'Esprit Saint »<sup>15</sup>.*

---

<sup>14</sup> Pape François, Angélus, 2 mai 2016.

<sup>15</sup> Benoît XVI, Angélus, 11 juin 2006.

## **STUDIA PHILOSOPHICA**

### **IDENTITATEA METAFIZICĂ UMANĂ ȘI FUNCȚIILE IDENTITARE ALE MEMORIEI SENZITIVE ÎN ANTROPOLOGIA TOMISTĂ<sup>1</sup>**

**CRISTIAN BĂLĂNEAN\***

**ABSTRACT.** *The Human Metaphysical Identity and the Identitary Functions of Sensitive Memory in the Thomistic Anthropology.* The article aims to recover – in the context in which the concepts of *memory* and *identity* are approached, most often, in the Eastern European cultural space, in terms of their collective dimension – their original anthropological meanings, through the prism of *Aquinas's thought*. In this thematic direction, the ontological identity of the human being is analyzed with priority, starting from the Aristotelian solutions to the problem of *identity*, after which the Thomistic conception of sensitive and intellectual memory is effectively debated, including the subsistence of the latter in the separate soul *post mortem*.

**Keywords:** *identity, memory, individuality, soul, sensitive, intellectual, personal, psychological, being.*

**REZUMAT.** *Identitatea metafizică umană și funcțiile identitare ale memoriei senzitive în antropologia tomistă.* Articolul își propune să reliefeze – în contextul în care conceptele de *memorie* și *identitate* sunt abordate, de cele mai multe ori, în spațiul cultural est-european, sub aspectul dimensiunii lor colective – semnificațiile lor originare *antropologice*, prin prisma gândirii sf. Toma de Aquino. În această direcție tematică, este analizată cu prioritate identitatea ontologică a ființei umane, pornind

---

<sup>1</sup> Acest articol a fost prezentat de autor, într-o formă mai restrânsă, la Conferința „*Memorie și identitate*”, desfășurată sub egida *Societății Internaționale „Toma de Aquino” – Secția Română*, între 11-12 mai 2018, la București.

\* Preot greco-catolic, doctor în teologie fundamentală al Universității din București, cu o teză de antropologie filosofică. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

de la soluțiile aristotelice la problema (generală) a *identității*, după care este dezbătută efectiv concepția tomistă despre memoria senzitivă și intelectuală, incluzând subzistența acesteia din urmă în sufletul separat *post mortem*.

**Cuvinte-cheie:** *identitate, memorie, individualitate, suflet, senzitiv, intelectual, personal, psihologic, ființă.*

*Motto:*

„si memoria accipiat solum pro vi conservativa specierum,  
oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte.  
Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum,  
ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit,  
sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium”.<sup>2</sup>

(Toma de Aquino,  
*Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q.76, a.1; q.79, a.7, ad 3)

„...dar puțința de a-și reaminti (*ἀνάμνησις*) nu o are nici unul  
dintre viețuitoarele cunoscute, în afară de om”.

(Aristotel, *De memoria*, 2, 453b)

## Introducere

În abordările din mediile universitare și mass-media din România, dar și în cele din alte țări din Estul Europei, conceptele de *identitate* și *memorie* continuă să vizeze, de cele mai multe, diferitele paliere ale vieții colective (istorice, politice, culturale), spre deosebire de lumea occidentală, unde modernitatea politică a subminat treptat influența societății asupra individului, care mergea, deseori, până la predeterminarea socială (aproape completă) a identității individuale, și a restabilit centralitatea persoanei umane în universul vieții comunitare. Într-o altă ordine de idei, „identitatea individuală a avut întotdeauna o componentă colectivă și una individuală”, iar din punct de vedere sociologic, „identitatea individului a fost

---

<sup>2</sup> „Dacă luăm memoria numai ca o putere de conservare a speciilor, trebuie spus că există memorie în partea intelectuală, în schimb, dacă luăm memoria astfel încât obiectul ei să fie trecutul ca trecut, atunci memoria nu se va găsi în partea intelectuală, ci numai în cea senzitivă, aceea care percepe particularele”.  
TOMA DIN AQUINO, *Summa Theologica*, I<sup>o</sup>, trad. Al. Baumgarten (ed.), Polirom, Iași 2009.

dominată în cea mai mare parte a istoriei de componenta sa colectivă, adică de acele note ale identității pe care individul le primește de la comunitate”, fie că este vorba despre roluri și statusuri sociale, „fie că este vorba despre conținuturi ale inconștientului colectiv, în felul în care este descris de Jung”<sup>3</sup>.

Totuși, în ciuda popularității de care se bucură analiza conceptelor de *memorie* și *identitate* în țările est-europene în domeniul științelor politice, sociologiei și psihologiei sociale, pe un fundal de istorie recentă dramatică<sup>4</sup>, ele nu pot fi înțelese și aprofundate corespunzător în aceste ramuri, fără recursul la semnificația lor primordială, *antropologică* și metafizică, profilată în gândirea aristotelică și reformulată, ulterior, în filosofia medievală de către sf. Toma de Aquino. Pentru că fiecare persoană umană, deși este un *zoon politikon*, construită și constituită într-o matrice a unei existențe comunitare complicate, prin mijlocirea unor factori socio-culturali și istorici specifici, cu rol *identitar*, ea este înainte de toate o *ființă* individuală, determinată, un *hoc aliquid* – în limbaj tomist. Spre deosebire de toate celelalte entități create (cu excepția *îngerilor*), există în fiecare ființă umană, în afară de materia biologică proprie – supusă ea însăși individuării materiale – ceva unic și ireductibil, ceva ce îi conferă individualitate și identitate ontologică în ansamblul speciei umane<sup>5</sup>: *sufletul uman*, ca formă substanțială subzistentă. Iar această marcă

<sup>3</sup> I. M. POPESCU, „Constituirea identității colective în modernitatea reflexivă”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, 2 (2007) 151-160, aici 151.

<sup>4</sup> În timpul comunismului, atât memoria individuală, cât mai ales cea colectivă, au fost supuse unui proces sistematic de distrugere, în încercarea de a crea „omul nou”, desprins complet de orice legături cu istoria reală anterioară comunismului. Însă, tocmai această încercare de anihilare a memoriei exprimă, paradoxal, importanța ei antropologică fundamentală: „importanța memoriei poate fi măsurată și invers, prin eforturile care s-au depus pentru distrugerea ei”. A. BLANDIANA, „La ce folosește memoria?”, în: R. RUSAN (ed.), *Școala Memoriei. Sighet 2002*, Fundația Academia Civică, București 2002, 265-282, aici 265.

<sup>5</sup> Aici este vorba despre identitatea persoanei umane cu sine însăși (*ipse*), în sensul *identității numerice ontologice* de la Aristotel. „*Identice în sine* se zice despre lucrurile a căror materie e una, fie ca specie, fie ca număr, cât și despre acelea a căror substanță este una”, iar substanța la Aristotel are sensul de „subiect ultim, care nu mai e afirmat despre niciun altul”. ARISTOTEL, *Metafizica*, V, 1018a; 1017b. La Aristotel, acest tip de identitate „este obținut printr-o considerare a identității mai degrabă la nivelul ontologic decât la cel logic” și „este echivalent cu [sensul] cel al identității «*ipse*» așa cum era înțeleasă de medievali, reprezentând identitatea (atât formală, cât și materială) unui lucru cu el însuși”. G. ȘTEFANOV, „Problema identității la Aristotel”, în: <<http://filosofie.unibuc.ro/~stefanov/papers/aristot.html#%204>> (28.04.2018). Stagiritul considera că „materia este substratul numărului, adică ceea ce face ca un subiect să fie numeric același, ... atunci când este unitate de formă (definiție) și materie (număr)”. D. BĂDĂRĂU, „Nota 63 la Cartea X”, în: ARISTOTEL, *Metafizica*, trad. Ș. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București 2010, 376. În cartea a X-a a *Metafizicii*, dedicată analizei raportului dintre *Unul și Multiplu*, Aristotel atribuie identității (*ταυτόν*)

antropologică identitară *sui generis* se adaugă atributelor bio-psiice comune oricărui om – „căci *humanitas* desemnează (calitatea) datorită căreia omul este om”<sup>6</sup> –, precum și multitudinii de proprietăți particulare (*forme accidentale*)<sup>7</sup> ce diferențiază și, în același timp, caracterizează oamenii. Din perspectiva gândirii sf. Toma, identitatea individului uman precedă identitatea colectivă<sup>8</sup>, cu atât mai mult cu cât fundamentul metafizicii tomiste este *Esse Absolutum*, iar revelația pozitivă cuprinsă

---

trei înțelesuri, dintre care cel de-al doilea se referă la identitatea *ipse*: „în al doilea sens se ia când există unite atâtea în definiție, cât și în număr; de pildă, *tu ești identic cu tine însuși* prin formă și materie” (s.n.). ARISTOTEL, *Metafizica*, X, 1054a. Sf. Toma, însă, susține primatul ontologic al *formei* în raport cu materia, iar acest principiu metafizic devine unul fundamental în cazul ființelor umane: „de vreme ce nu forma există datorită materiei, ci mai degrabă materia datorită formei, de la formă trebuie luată cauza pentru care materia este așa cum este, și nu invers” („cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 76, a. 5, co.

<sup>6</sup> „Humanitas enim significat id unde homo est homo”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 1 [255]. În sens tomist, identitatea individuală a omului diferă de *quiditatea* sa, deoarece aceasta din urmă este comună întregii specii, în timp ce identitatea umană intra-specifică se face numai prin *individuare*. „Întrucât *umanitate* cuprinde în conceptul său numai ceea ce conferă omului (calitatea) de a fi om, devine limpede că din acest concept materia desemnată este exclusă sau îndepărtată” („ergo humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet quod sit homo, patet quod a significatione eius excluditur vel praeciditur materia designata”). *Ibid*, 2 [265]. Pentru filosofia medievală, în general, orice individ aparținând unei specii determinate „este înțeles ca lucru concret, purtător particular al unei *esențe universale*, care în el se concretizează în mod unic și irepetabil”. E. MUNTEANU, „Note și comentarii”, în: THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, ediție bilingvă, trad. E. Munteanu, Polirom, Iași 1998, 103-164, aici 119 (Nota 40). Dar, pentru că la sf. Toma de Aquino, în afara intelectului divin, există doar universalii *in re* și *post rem*, într-adevăr, când vorbim de comunitatea *humanitas*-ului la specia umană, acesta nu are consistență metafizică *per se*. Ca atare, „aplicarea esenței la universal este un artificiu logic și nu are o valoare ontologică propriu-zisă” (T.-B. PALADE, *Manual de filozofie primă*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2010, 204) sau „ultimul termen de referință al universaliiilor este individul substanțial (*suppositum*). W. DANCĂ, *Logica filosofică*, Polirom, Iași 2002, 105. Și Aristotel vorbește în *Topica* (7, 103a) despre identitatea numerică *specifică* și *generică*, referindu-se la lucrurile care cad sub aceeași specie sau gen, ceea ce înseamnă că fiecare ființă umană aparține speciei *άνθρωπος*, respectiv genului *ζῷον*.

<sup>7</sup> Stagiritul distinge între *Identical în sens accidental (Același)* și *Identical în sine*: „Într-adevăr, [omul] Socrate și cultul Socrate par a fi identici, dar cuvântul Socrate nu denotă o pluralitate, și de aceea nici nu se poate spune *orice* Socrate, cum se poate spune, de pildă, *orice* om”. ARISTOTEL, *Metafizica*, V, 1018a. Practic, fiecare lucru existent în realitatea spațio-temporală este identic numai cu sine, este *unic*, deși anumite accidente pot fi împărțite de nenumărați alți indivizi – cazul *identicalului în sens accidental* ori, într-o altă subclasificare, identicul după *specie* și după *gen*. Prin această distincție conceptuală, Aristotel a reușit să salveze atributul persistenței identității *ontologice* a unui lucru cu sine însuși de la amenințarea creată prin paradoxul lui Heraclit.

<sup>8</sup> Pentru Aristotel, „statul este din natură anterior individului, căci întrucât individual nu-și este suficient, el este față de stat ca mădulelele unui corp față de acesta”. ARISTOTEL, *Politica*, 1, 12.

în scrierile biblice constituie temelia întregului său sistem filosofic și teologic. Așadar, și în materia antropologiei, „adevărul revelat despre om constituie cel mai solid fundament al atitudinii de identitate umană”<sup>9</sup>.

În modelul antropologic tomist, *memoria* senzitivă este și ea unică la fiecare persoană în privința conținutului ei, grație unicității sufletului și, implicit, a intelectului – „*există mai multe suflete de aceeași specie potrivit diviziunii materiale*”<sup>10</sup> –, dar conceptualizarea ei este universală, în virtutea naturii umane comune (*humanitas*): „*căci este înțeleasă natura comună, îndepărtându-se principiile individualizante*”<sup>11</sup>. Chiar și la persoanele cu patologii neurologice grave, subzistă o parte din substratul *memoriei* în sens tomist, deși sunt împiedicate (*re*)*actualizările* intelectului posibil prin intermediul structurilor cerebrale, înțelese, de obicei, ca *instrumentum*. Privită astfel, patologia *memoriei* se circumscrie ideii generale că „o anumită operație a sufletului poate să fie o perturbare care are nevoie de corp ca *instrument* și ca *referent*”<sup>12</sup> (s.n.). Cu alte cuvinte, în antropologia Aquinatului, devenită piatra de temelie a antropologiei teologice catolice contemporane, ceea ce definește în mod esențial specificul uman rezidă în *imaterialitatea* sufletului intelectual, respectiv în subzistența sa ontologică: „*quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens*”<sup>13</sup>.

Deși în opera sf. Toma de Aquino nu se regăsește formulat explicit principiul din psihologia contemporană conform căruia *memoria* senzitivă contribuie, în primul rând, la prezervarea mentală a evenimentelor din viața personală, și, prin aceasta, la însuși formarea personalității și a identității umane individuale, această abordare poate fi deslușită, cu ușurință, în ansamblul sistemului său filosofic, mai ales prin recursul la gnoseologia tomistă, atunci când obiectul actului cognitiv îl constituie tocmai persoana. În absența memoriei, omul nu ar putea fi conștient de unitatea bio-psihică a propriei sale persoane, trăind doar *hic et nunc*, la un nivel preponderent vegetativ, fără a atinge nici pe de parte complexul uriaș de potențe încifrate în structura metafizică a intelectului său imaterial. Prin *reminiscentia* – activitate

<sup>9</sup> K. WOJTYŁA, *La izvoarele reînnoirii*, trad. Eduard Ferent, Sapientia, Iași 2011, 210.

<sup>10</sup> „Et ideo secundum divisionem materiae sunt multae animae unius speciei”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 76, a. 2, ad 1. „Trebuie spus că este absolut

<sup>11</sup> „Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantes”. *Ibid.*, ad 4.

<sup>12</sup> „Quod aliqua operatio animae aut passio est, quae indigent corpore sicut instrument et sicut obiecto”. TOMA DE AQUINO, *Sententia De Anima*, lib. 1, l. 2, n. 4.

<sup>13</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 75, co.

intelectivă cu puternice funcții identitare –, memoria asigură continuitate individuală și colectivă în plan temporal, conexiunea dintre trecut și prezent, astfel încât fără aportul ei informațional devine imposibilă existența istoriilor personale (biografiilor și autobiografiile) și, cu atât mai puțin, a istoriilor colective. Ca atare, memoria este definitorie pentru identitatea *ipse* a fiecărei ființe umane, atât în raport cu sine însăși (*autocunoașterea*), cât și în relațiile cu ceilalți (*alteritatea*), în condițiile în care identitatea individuală a oricărui compus hylemorfic, exprimată în termenii sf. Toma prin *individuarea* intra-specifică, nu se rezumă doar la *quiditatea* sa.

În consecință, toate acumulările cognitive și senzitive ale unei persoane dobândite pe parcursul dezvoltării sale – prin *abstractizare* (*conversio ad phantasmata*) și prin interacțiunea complexă a tuturor celorlalte operații intelective implicate în actualizarea intelectului posibil și în formarea conceptelor – vor fi conservate în *memorie* (și în *imaginație*, la sf. Toma), și, alături de multitudinea elementelor particulare de ordin biologic, psihologic și social (*accidente*) ce intervin în formarea și modelarea personalității umane, supraadăugate miezului identitar ontologic originar (*quidității și esenței individuale*), vor contribui la definirea finală a *identității* unice și irepetabile a persoanei. Doar privită în acest sens larg poate fi înțeleasă particularitatea identității umane (*definitio hominis*) în ansamblul ierarhiei ființelor concepută de sf. Toma: „*mijlocitor existent între substanțele spirituale și cele corporale*”<sup>14</sup>.

### **1. Marca metafizică identitară a ființei umane. Aspecte aristotelico-tomiste generale și speciale**

Înțelegerea funcțiilor mnezice ale omului și rolul lor identitar în configurarea și afirmarea personalității sale în orizontul psihologic și social al existenței sale, necesită, în prealabil, cel puțin din punct de vedere metodologic, reliefaarea naturii sale ontologice specifice împărtășită de toți oamenii, a ceea ce constituie identitatea sa metafizică fundamentală în viziunea tomistă: *quiditatea* sau *essentia hominis*.

Fără îndoială, și în sfera gândirii sale antropologice, pentru sf. Toma de Aquino principiul de individuație este materia (*individuationis principium materia est*), însă, deoarece omul este un compus hylemorfic cu un statut ontologic special, alcătuit și dintr-o formă substanțială subzistentă – *sufletul* creat însăși de Dumnezeu –, în

<sup>14</sup> „...medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>3</sup>, q. 91, a. 1, ad 1.



constituirea identității sale acesta din urmă are un aport formativ deosebit. Nu este vorba despre o precedentă de ordin metafizic a acestuia în compusul uman, cu toate că sf. Toma postulează întâietatea ontologică a *forme* în lumea materială și atribuie un o anumită identitate, dobândită pe baza memoriei intelectuale, și sufletului *post-mortem*, deoarece „omul nu este doar suflet, ci ceva compus din suflet și corp”<sup>15</sup>, ireductibil la elementele sale<sup>16</sup>. Rolul identitar special al sufletului și contribuția sa la „*in-formarea*” unui material biologic primar<sup>17</sup> derivă din propria sa subzistență și incoruptibilitate, din propria sa natură metafizică superioară capabilă de autonomie *post-mortem*, manifestată în poziția privilegiată ocupată în „marele lanț al ființei”, după expresia celebră a lui Lovejoy:

*„pe treapta cea mai înaltă a lumii formelor, se află Inteligențele separate de orice materie: îngerii; pe treapta cea mai de jos, se află formele total incluse în materie; între cele două, se găsesc sufletele umane, nici forme separate, nici forme legate în existența lor de cea a vreunei materii”<sup>18</sup>.*

<sup>15</sup> „Homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore”. *Ibid.*, q. 75, a. 4, co.

<sup>16</sup> Așa cum remarca filosoful tomist român Ioan Miclea, „ființa umană este o *substanță completă*: corporală și spirituală”, iar „aceste două elemente, contrar teoriei lui Descartes, nu sunt substanțe complete, ci *complementare*”. I. MICLEA, *Teoria originalității în filosofie*, Ars Longa, Iași 1996, 111.

<sup>17</sup> Acest material biologic primar preembrionar constituie condiția naturală, materială a informării spirituale. Până la momentul fecundării, el nu este o *materia prima signata* în sens autentic tomist, iar după fecundare, *zigotul* devine o entitate genetică distinctă, codeterminată (*signată*) de sufletul infuzat. Cu toate acestea, și *zigotul* este compus, sub aspect material, dintr-o pluralitate de substanțe (*in-formate* de forme specifice, biochimice), care, sunt decompozabile, la rândul lor, până la particulele fizice elementare. Acestea din urmă, printr-o abstracție metafizică, corespund într-o anumită măsură ideii de *materie primă*; cu toate acestea, chiar și aceste „cărămizi materiale ale realității” – după expresia lui B. Russell –, nu sunt pură potențialitate, ci ele *conțin* în sine o *materie primă*, fiind compuse din formă și materie. Așa cum spunea A. Kenny, „*materia fundamentală* ar fi trebuit să-și găsească aplicație exact din punctul în care și-o încetează analiza chimică, oriunde ar fi aceasta”; deși, în general, se pot identifica forme individuale pentru marea majoritate a nivelelor de organizare ale materiei, totuși, „identificarea materiei în sine devine problematică (...) în fizica subatomică”. A KENNY, *Toma d’Aquino*, trad. M.C. Udma, Humanitas, București 2006, 70-71. Potrivit academicianului pr. Wilhelm Dancă, sufletul este „forma care organizează, distinge și «actualizează»” individul uman care „manifestă caracteristicile biologice ale omenității”, astfel că „prin *însinele* ființei sale, comunicat fiecărei persoane în care este «parte», sufletul deosebește fiecare persoană de alte persoane umane, fiind forma substanțială a individului”. W. DANCĂ, „«Statutul» embrionului uman după Sfântul Toma de Aquino”, *Studii Tomise* I (2001) 120-131, aici 126. „«Forma *configuratoare*» este în om sufletul”. E. MUNTEANU, *art. cit.*, 124 (Nota 68).

<sup>18</sup> É. GILSON, *Tomismul. Introducere în filozofia sfântului Toma D’Aquino*, trad. A. Niță, Humanitas, București 2002, 280.

Prestigiul metafizic al sufletului uman este afirmat de *Doctor Angelicus* și în considerarea unui citat din *Etica nicomahică*, unde Aristotel spunea că: „*orice lucru pare a fi ceea ce este mai important în el*”<sup>19</sup>.

În privința identității corporale a compusului uman, chiar din faza sa embrionară, din perspectiva metafizicii tomiste operează același principiu universal potrivit căruia, „nu materia luată într-un sens comun este principiul individuației, ci numai *materia desemnată* (...), care este luată în considerare sub dimensiuni determinate”<sup>20</sup>. Contrar opiniei lui *Averroes* din *Comentarii la Metafizica* (VII, 21 și 34), care susținea că „numai forma ține de natura speciei, pe când materia ar fi parte a individului”<sup>21</sup>, materia comună este pentru sf. Toma *umanitatea*, adică acea entitate metaindividuală (*forma totius*) ce caracterizează specia umană, în întregul ei, și fiecare ființă umană, în parte. Așadar, deoarece „de natura speciei ține ceea ce exprimă definiția”, iar în cazul lucrurilor materiale, „definiția nu exprimă doar forma, ci forma și

<sup>19</sup> ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, IX, 1168b 31; TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 4, ad 1. „Forma ființei animate [sufletul] este cuprinsă în mod implicit în forma corpului, în măsura în care corpul este genul ființei animate” („forma animalis implicite in forma corporis continetur, prout corpus est genus eius”). TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [150].

<sup>20</sup> „Quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum *materia signata* (...), quae sub determinatis dimensionibus consideratur”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [75]. În comentariile la acest text tomist, Eugen Munteanu arată că „distincția conceptuală *materia signata/materia non-designata* ne apare ca una dintre cele mai interesante inovații ale aristotelismului scolastic” și că, în ciuda imposibilității pentru filosofii medievali de a defini un individ (*individuum est inefabile*) – deoarece „el poate fi doar indicat, arătat, desemnat prin semne indiciale drept «acest-lucru-aici-de-față»” –, prin desemnare „materia dobândește un rang superior *materiei prime* ca atare, devenind un principiu al individuației prin atributele dimensionalității care o caracterizează”. E. MUNTEANU, *art. cit.*, 119-120 (Nota 42). Lat. *individuum* se pare că a fost creat de Cicero „pentru a reda gr. *ameristos* «fără părți» și *atomos* «care nu poate fi segmentat» și apare în glosarele medievale cu explicația «care nu poate fi despărțit sau separat». *Ibid.*, 118-119 (Nota 40). În general, „materia determinată este cea care individualizează și limitează forma; individualizează forma prin aceea că materia determinată, adică *aceste oase și această carne*, este ceea ce îl face pe X să fie X și nu Y, și o limitează, pentru că forma fără materia determinată este universală, adică se poate aplica mai multor lucruri”. E. BĂLTUȚĂ, *De la Quo la Quod. Teoria cunoașterii la Toma din Aquino și D-ul care face diferența*, Humanitas, București 2013, 22.

<sup>21</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 4, co. Desigur, în afara *forme* și a *materiei*, în metafizica tomistă orice *ens*, inclusiv substanțele spirituale simple (sufletele, îngerii), dețin actul de *a fi* (*esse*), prin *participatio* la *Esse Absolutum*. Pentru a face distincția ontologică cât mai clară între cele două, Battista Mondin spunea că „dimensiunea participării unei ființe la *esse* este definită de *essentia*” și că „esențele sunt ca niște recipiente care conțin atât din *ființa în sine* cât comportă capacitatea lor”. B. MONDIN, *Sistemul filosofic al lui Toma d’Aquino. Pentru o lectură actuală a filozofiei tomiste*, trad. M. Mureșan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, 85; B. MONDIN, *Manual de filozofie sistematică*, (4vol.) trad. W. Tauwinkl, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2006, Vol. 3 *Ontologie, Metafizică*, 156.

materia”<sup>22</sup>, materia este parte constitutivă inclusiv a speciei umane. Materia comună ține de esența speciei în timp ce *materia signata* aparține esenței individului uman, alături de suflet; totuși, forma „este o parte a esenței complete”<sup>23</sup>, deoarece „prin formă este semnat caracterul determinat al fiecărui lucru”<sup>24</sup>. Prin urmare, „desemnarea speciei prin raportare la gen se face cu ajutorul *formei*, iar desemnarea individului prin raportare la specie se petrece cu ajutorul *materiei*”<sup>25</sup>, astfel încât reliefaarea intraspecifică a identității ontologice a oricărui *ens* implică recursul gnoseologic la ambele concepte aristotelico-tomiste.

Sub un alt aspect însă, deși toate substanțele materiale din univers pot fi desemnate în metafizica aristotelico-tomistă prin intermediul *formelor* proprii și a *materiei signata*, totuși, „singularitatea nu poate fi distinsă ca unic absolut în raport cu alte singularități distincte ale aceleiași specii, deoarece nu există predicate capabile să definească o entitate unică excluzând simultan predicția raportată la alte entități

<sup>22</sup> TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 4, co. „Așa cum ține de natura unui *anumit* om să fie alcătuit dintr-un *anumit* suflet, dintr-o *anumită* carne și din *anumite* oase, tot așa ține de natura omului <în general> să fie alcătuit din suflet, din carne și din oase” („Sicut enim de ratione huius hominis est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione hominis est quod sit ex anima et carnibus et ossibus”. *Idem*).

<sup>23</sup> „Tamen est pars essentiae completam”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 6, [35]. Petru a explica esența formală a unui lucru, sf. Toma preia de la Aristotel semnificația lui *ti en einai*, dar circumscrie semnificația esenței și conceptului de *natura* al lui Boethius, luat în prima sa accepțiune (din cele patru sensuri comentate în lucrarea *De persona et duabus naturis inc Christo contra Eutychem et Nestorium*): „aici, prin *natură* se înțelege tot ceea ce poate fi conceput într-un chip oarecare de către intelect, căci, într-adevăr, orice lucru nu este inteligibil decât prin definiția și esența sa” („secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Non enim res est intelligibilis nisi per diffinitionem et essentiam suam”). *Ibid.*, 1, [40-45].

<sup>24</sup> „Per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei” – după cum spune Avicenna în a doua carte a *Metafizicii* sale. *Ibid.*, 1, [35]. „Forma este cauza ființei materiei și agentul <acesteia>” („forma est causa essendi materiae, et agens”) TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 5, ad 3.

<sup>25</sup> „Designatio speciei respectu generis est per formam, designatio autem individui respectu speciei est per materiam”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 2, [275-280]. În virtutea acestui principiu metafizic, *umanitatea* (înțelesă în sensul compusului *suflet-corp*) diferențiază ființa umană în raport cu celelalte ființe vii, fiind, totodată, comună tuturor membrilor speciei, iar *materia signata* (unită cu sufletul creat pentru fiecare om în parte) îndeplinește funcția de individuare ontologică, dar, mai ales gnoseologică. „Căci numele *om* semnifică esența ca întreg, adică în măsura în care acest fapt nu face abstracție de desemnarea materiei, ci o conține în mod implicit și indistinct, la fel cum s-a spus că genul conține diferența, (...) însă numele *umanitate* semnifică esența ca parte, fiindcă el nu conține în semnificația sa decât ceea ce aparține omului în măsura în care este om, și în măsura în care face abstracție de orice desemnare” („quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecedit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, (...). Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecedit omnem designationem”). *Ibid.*, 2, [295-305].

similare”<sup>26</sup>. Din acest motiv, în procesul (tomist) al cunoașterii *individualelor*, intervine întotdeauna, alături de *speciile sensibile* abstrase din lucrurile concrete, o componentă intelectuală *universală*, preexistentă în intelectul posibil, prin intermediul căreia particularele devin inteligibile. În același timp, plasarea *materiei signata* sub anumite dimensiuni cantitative asigură cunoașterea identității cu sine a fiecărui lucru din lumea materială, prin înlăturarea indiscernabilității intraspecifice.

Încercarea de a reconstrui semnificațiile auctoriale ale principiului tomist al și aplicarea lui la problematica metafizică a identității umane, necesită o nuanțare/particularizare mult mai pronunțată a celor doi termeni tomiști, *forma substanțială* și *materia signata*, pentru a transpune pe tărâmul cunoașterii unicitatea (singularitatea) ontologică a fiecărei ființe umane, atât cât e posibil. Pe temeiul structurii sale duale compuse, de la bun început trebuie subliniat următorul aspect:

*„chiar dacă individuarea (sufletului uman), în mod întâmplător, ar depinde de corp cât privește începutul ei, din cauză că sufletul nu-și dobândește ființarea individuală decât prin corpul căruia îi este actualitate, totuși nu este obligatoriu ca individuația să dispară o dată cu suprimarea corpului: căci, deoarece sufletul uman deține o ființare absolută, din care și-a obținut ființarea individuală pe temeiul faptului că a devenit formă a unui anumit corp, rezultă că această ființare rămâne întotdeauna individuală”<sup>27</sup>.*

Statutul special al sufletului uman în raport cu toate celelalte ființe hylemorifice finite din univers derivă și din modul de dobândire a actului de *a fi (esse)*, prin *creație*.

<sup>26</sup> Adreea Gae, „Ființa aristotelică și spiritul hegelian în paradigma doctrinei esenței”, *Studii de teoria categoriilor*, vol.V, Editura Academiei Române, București 2013, 179-201, aici 190. Această idee exprimă mai nuanțat vechea concepție medievală: *individuum est inefabile*.

<sup>27</sup> „Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuum nisi in corpore, cuius est actus, non tamen oportet ut subtracto corpore individuatio pereat, quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuum”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 3, [60-70]. Pentru a întări această idee, sf. Toma face trimitere la Avicenna: „tocmai de aceea spune Avicenna că individuarea sufletelor și multiplicarea lor depind de un corp doar cât privește începutul, dar nu și sfârșitul” („et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum vel multiplicatio dependet ex corpore quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem”). *Ibid*, 3, [70-75].

Bunăoară, dacă formele și materia primă ale tuturor substanțelor materiale din componența realității obiective, în toată enormitatea diversității lor, au fost create de Dumnezeu la începutul lumii, în prezent, apariția și dispariția lor se realizează prin ceea ce sf. Toma numește *schimbare substanțială*, iar Aristotel denumea *generare și nimicire*. În cazul sufletului uman, însă, Dumnezeu intervine printr-un act creativ nou, *ex nihilo*: „creația nu denumește constituirea lucrului compus din principii preexistente, ci se spune că un compus este creat, pentru că el este produs în ființă odată cu toate principiile”<sup>28</sup>. Prin urmare, „ceea ce este creat nu se face prin mișcare sau schimbare; căci ceea ce se face prin mișcare sau schimbare devine din ceva preexistent”<sup>29</sup>. De unde rezultă că, în gândirea metafizică a sf. Toma fondată pe teologia biblică, schimbarea substanțelor materiale are loc exclusiv în cadrul realităților *create* în răstimpul „celor șase zile” descrise, simbolic, în Cartea Genezei.

Spre deosebire de modelul platonice<sup>30</sup> sau de alte paradigme antropologice<sup>31</sup>, de factură panteistă, provenind, în general, din spațiul de cultură și civilizație al Extremului Orient, sufletul uman nu preexistă, nu păstrează în sine „scânteii de divinitate” și nici nu urmărește să se reîntoarcă în Sufletul Universal, după tiparul neoplatonic *exitus-reditus*. Într-adevăr, „creația pune ceva în lucrul creat, dar numai în raport cu relația”<sup>32</sup>, însă aceasta este tot ceea ce se poate spune în această privință, din optica teologiei creștine și a metafizicii sf. Toma.

<sup>28</sup> „Creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praeexistentibus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 45, a. 4, ad 2. Importanța ontologică generală a actului creației, de unde derivă importanța specială a creării fiecărui suflet uman, este subliniată de sf. Toma: „creația semnifică o acțiune divină, care este *esența ei*, în relație cu creatura” („creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam”). *Ibid.*, 45, a. 3, ad 1.

<sup>29</sup> „Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti”. *Ibid.*, q. 45, a. 3, co. Actul divin al creației ființelor umane își găsește o expresie poetică deosebit de profundă în textul Liturghiei bizantine a sf. Ioan Gură de Aur: „*Tu dintru neființă în ființă ne-ai adus*”. *Dumnezeieștile și sfintele Liturghii*, Roma-Blaj 1996, 76.

<sup>30</sup> La Platon, *anamneza* este cea care implică ipoteza unui suflet preexistent: „existența sufletelor noastre înainte de întrupare este la fel de certă ca și existența realității ideale căreia îi aparține”. PLATON, *Phaidon*, 92 a, e.

<sup>31</sup> *E.g.*, în hinduism, potrivit *Upanișadelor*, manifestarea principiului și esenței impersonale numite Brahman (Sinele Universal), „se datorează unui potențial intrinsec de a se transforma pe sine în totalitatea formelor lumii”; (...) ca orice ființă vie, omul păstrează în constituția sa o «scânteie divină», o părticică ce păstrează nealterată natura primă a lui Brahman – *sinele (atman)*”, iar „țelul vieții este refacerea unității primordiale dintre sine și Brahman”. E.M. VALEA, *Bazele spirituale ale medicinei alternative. O analiză din perspectiva Magisteriului Bisericii Catolice*, Sapienția, Iași 2016, 29-30.

<sup>32</sup> „Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 45, a. 3, co.

În privința *materiei signata*, compusul uman urmează același mod de individuare, sub dimensiuni cantitative determinate. Deoarece acestea din urmă constituie forme accidentale, fără consistență ontologică, *dimensiones determinate*<sup>33</sup> nu pot fi evidențiate decât *a posteriori*, în urma unirii formei substanțiale cu materia primă. F. Copleston preciza, în acest sens, pornind de la faptul că materia este pură potențialitate, fără nicio determinare, următoarele: „caracteristicile accidentale ale cantității sunt posterioare din punct de vedere logic compoziției hylemorifice a substanței”, motiv pentru care „materia are nevoie de o determinare cantitativă, pe care o primește din uniunea cu *forma*; (...) avem aici, de fapt, o relicvă a elementului platonician din gândirea aristotelică”<sup>34</sup>. În consecință, „uniunea formei și a materiei prime este o condiție necesară pentru a atribui materiei [categoria] cantității”<sup>35</sup>, în

<sup>33</sup> Viziunea sf. Toma de Aquino asupra semnificației principiului individuării pare să fi suferit anumite fluctuații conceptuale de-a lungul vremii. Dacă în scrierile sale timpurii, el a identificat principiul individuației cu materia sub *dimensiuni determinate* (*Super Sent* 1, d. 23, q. 1, a.1-2, *De ente et essentia*, 2, [75]), mai târziu pare a sugera că [principiul] ar trebui identificat cu materia sub dimensiuni *indeterminate* (*Expositio De ebdomadibus*, q. 4, a. 2), pentru ca spre sfârșitul activității sale filosofice să se reîntoarcă la concepția primară (*QQ. de anima* q. 9, co; *Sententia De anima*, 2, c.12). Cf. J.E. BROWER, „Matter, form, and individuation”, în: B. DAVIES, E. STUMP (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, 85-103, aici 102. Pentru unele interpretări conflictuale și determinările istorice ale semnificației „*quantitate signata*” a se vedea o teza de masterat de la Loyola University Chicago: J.M. LOFTUS, *St. Thomas' Principle of Individuation, Materia Quantitate Signata*, Master's Theses, Paper 1418, 1951 <[http://ecommons.luc.edu/luc\\_theses/1418](http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1418)> (02.05.2018).

<sup>34</sup> F. COPLESTON, *Istoria filosofiei*, (11 vol.), trad. M. Pop, A. Rădulescu, All, București 2009, vol. 2 *Filosofia medievală*, 326. Într-o altă ordine de idei, forma imprimă dimensiunile compusului, iar materia limitează forma, care este universală: „în măsura în care forma speciei este limitată la un individual, această limitare este prin intermediul *materiei*” („*quod forma speciei limitatur ad individuum, et talis limitatio formae est per materiam*”). TOMA DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, 1, ad 2. Mulți filosofi din secolele XIII-XIV „au apărat viziunea conform căreia materia primă se bucură de unele grade de actualitate în sine și Dumnezeu ar putea menține materia primă în ființă fără ca aceasta să fi fost informată printr-o formă substanțială”. J.F. WIPPEL, „Metaphysics”, în: N. KRETMANN, E. STUMP (ed.) *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 85-127, aici 112. Dar, chiar și în paradigmele filosofice de tip materialist, materiei *per se* nu i se poate atribui vreun statut existențial propriu: „nu există materie fără structură, tot așa cum nu există materie fără mișcare”, iar prin structură se poate înțelege ceva asemănător *formei* aristotelico-tomiste („în definirea conceptului de *structură* trebuie plecat de la faptul că este o categorie de ordinul esenței”). M. FLORESCU, *Materia și realitatea obiectivă*, Editura Politică, București 1972, 251; 261.

<sup>35</sup> P. W. HUGHES, „Aquinas' Principle of Individuation”, *Episteme*, 2 (1991) 54-68, aici 64; <<https://digitalcommons.denison.edu/episteme/vol2/iss1/7> > (28.04.2018). Deoarece *cantitatea* reprezintă un accident aparținând substanței, *desemnarea* materiei poate fi făcută numai în plan epistemic, *a posteriori* formării compusului. Ca atare, în ciuda faptului că, în gândirea tomistă, „*cantitatea* joacă clar rolul principal în individuație”, fiind „principalul factor de individuare”, ea este *accidentală*, iar nu *substanțială*. *Ibid.*, 65.

măsura în care accidente aparțin substanțelor și sunt concretizate în ele. Iar această sentință se impune chiar dacă în *De ente et essentia* întâlnim o exprimare confuză a sf. Toma: „unele accidente derivă în principal din formă, iar altele din materie”<sup>36</sup>.

În afara acestor interpretări ale *materia signata*, conceptualizată prin prisma dimensiunilor cantitative rezultate sub presiunea *in*-formării de către forma substanțială, mai există o perspectivă exegetică tomistă, întemeiată pe ideea că orice lucru material ocupă o poziție în spațiul tridimensional, care îl precedă<sup>37</sup> în ordine temporală. Practic, coordonatele spațiale ale lumii (*haecitate*) asigură unicitatea și individualitatea lucrurilor materiale, în sensul că există o poziție spațială tridimensională *singulară* pentru fiecare lucru în parte, înțelesă astfel ca un corolar al principiilor logice ale *identității și noncontradicției*<sup>38</sup>. Este o viziune metafizică ce poate fi explicată sugestiv, prin recursul la abstractizarea matematică, unde obiectele geometrice (bi și tridimensionale), *e.g.*, pot fi concepute independent de orice materie și existență reală; altfel spus, fiecare figură geometrică reprezintă expresia unei poziții spațiale veritabile, conceptibilă în lipsa oricărei existențe materiale<sup>39</sup>. Fiind pură potențialitate, aflată, însă, într-o stare de tensiune ontologică fundamentală, tinzând spre *actualizare*, materia (*hyle*), deși nu poate fi definită în mod singular, ci numai în relație, doar ca principiu pasiv al substanței, este (pre)condiționată de dimensiunile spațiale.

<sup>36</sup> „Quaedam accidentia principalitater consequuntur formam, et quaedam materiam”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 6, [60-65]. Într-un alt loc, sf. Toma afirmă contrariul: „este evident, atunci, că principiul de individuație nu este o colecție de accidente (așa cum s-a zis), ci *materia signata*, așa cum a stabilit Filosoful” („quod collectio accidentium non est principium individuationis, ut quidam dicunt, sed materia designata, ut philosophus dixit”). TOMA DE AQUINO *In Metaphysic*, lib. 7, l. 15, n. 21.

<sup>37</sup> În analiza problemei individuației, iezuitul Paul Gilbert de la Universitatea Gregoriană observă că sf. Toma, în comentariul său la *De Trinitate* a lui Boethius (VII, 1036a), susține precedența spațiului asupra individului: „prezența materiei într-un anumit spațiu (...) presupune ca spațiul să precedă individul; materia este astfel individuată, ocupând un spațiu *a priori*, «dimensiunile indeterminate» care sunt condiția individuației sale”. P. GILBERT, *Simplitatei principiului*, trad. M. Motogna și M. Kaufmann, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2017, 84-85. Cu toate acestea, mai târziu, în *Summa contra Gentiles*, sf. Toma nu va mai vorbi despre dimensiunile indeterminate, pe motiv că „dimensiunile nu pot în nici un fel să precedă forma”. Cf. *Idem*.

<sup>38</sup> Această teză nu este contrazisă de teoria indeterminismului cuantic al particulelor elementare dotate cu *masă*, dacă incertitudinile de la nivelul subnuclear sunt concepute ca o limită epistemologică, conform „interpretării Copenhaga”.

<sup>39</sup> „Lucrurile studiate prin matematici, de asemenea, depind de materie în ordinea existenței, dar ele nu depind de materia sensibilă în ordinea definirii lor; prin urmare, subiectul lor poate fi înțeles printr-o abstracție *formală*, realizată prin abstragerea materiei, în măsura în care ea este subiectul formelor accidentale ale cantității derivate din calitățile sensibile adiționale, cu care materia este întotdeauna realizată (concretizată) în fapt”. J.F. WIPPEL, „Metaphysics”, *art. cit.*, 88.

Această optică asupra semnificației conceptului de *materia signata* este complementară celei precedente și ea răzbate, într-o măsură apreciabilă, chiar din formularea suficient de explicită a unor pasaje din unele lucrări tomiste. Potrivit sf. Toma, „esențele lucrurilor compuse, pe temeiul faptului că sunt obținute în cadrul materiei desemnate, se multiplică în funcție de *segmentarea* acestei materii desemnate, de unde rezultă că unele (lucruri) sunt identice în privința speciei și diferite în privința numărului”<sup>40</sup>. De asemenea, în aceeași lucrare fundamentală pentru metafizica sa, *Doctor Angelicus* susținea că „numele *corp* poate așadar să semnifice un lucru având o formă din care derivă în el *desemnabilitatea* celor trei dimensiuni, cu precizie”<sup>41</sup> și că „... (substanțele compuse din materie și formă) sunt delimitate și din partea superioară și din cea inferioară”, iar „din cauza divizării *materiei desemnate*, în ele devine cu puțință multiplicarea indivizilor în interiorul aceleiași specii”<sup>42</sup>.

Acest mod de înțelegere a individuației materiei este foarte potrivit, dacă încercăm să privim *materia primă* dintr-un unghi de vedere propriu filosofiei contemporane a științei, în sensul de constituent de bază a ceva sau altceva (eng., *stuff*), non-individual<sup>43</sup>, capabil doar de combinare într-o formă reală determinată. Această interpretare („*prime-matter-as-stuff interpretation*”) „ne ajută să explicăm [și] angajamentul neclintit al lui Toma de Aquino la așa-numita doctrină a «unicității formelor substanțiale» – aceea că nicio substanță nu poate avea mai mult decât o singură formă substanțială”<sup>44</sup>. Iar această concluzie cu caracter holistic rămâne

<sup>40</sup> „Essentiae rerum compositarum ex eo quod recipiuntur in materia designata multiplicantur secundum divisionem eius, unde contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero”. TOMA DE AQUINO, *De ente et essentia*, 4, [80-85].

<sup>41</sup> „Hoc nomen corpus significare rem quandam, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione”. *Ibid.*, 2, [125-130].

<sup>42</sup> „... (substantiis compositis ex materia et forma) sunt finitae et superius et inferius, et in eis iam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie”. *Ibid.*, 5, [140]. În acord cu sf. Toma, „ceea ce este distinctiv la obiectele posedând materie primă este capacitatea lor «de a umple un loc» («*fill a place*») (*locum replere*) sau «posesia extensiunii în trei dimensiuni» (*trinam dimensionem habere*)”. J.E. BROWER, *Matter*, art. cit., 93. E. Stump consideră, mergând pe aceeași filieră, că „materialitatea materiei este responsabilă de specificarea în sine a ocupării spațiului” și că materia face „lucrurile configurate [de formă] să poată fi extinse în trei dimensiuni și să poată ocupa un loc particular la un moment dat”. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge Taylor&Francis Group, London and New York, 2003, 48; 37.

<sup>43</sup> Cf. J.E. BROWER, *Matter*, art. cit., 93.

<sup>44</sup> *Idem*. De această concepție tomistă a unicității formei substanțiale, valabilă și în cazul individuării substanțelor imateriale, se leagă și concepția asupra conservării identității unei ființe în timpul și în urma schimbărilor. Pe această linie, dacă în gândirea medievală, inclusiv a sf. Toma de Aquino,



valabilă, din punct de vedere metafizic, în ciuda faptului că multe substanțe din realitatea fizică pot fi descompuse în alte substanțe de sine stătătoare (componente) și în ciuda procesului continuu de transformări materiale<sup>45</sup> la care asistăm.

În sfera antropologiei tomiste, pe lângă rolul identitar al *materiei signata*, corpul uman devine un *anumit* corp uman, numai și numai ca urmare a *însuflețirii* sale, printr-un suflet nou creat de Dumnezeu, unic și subzistent: „pentru că el [sufletul] este în mod natural formă a corpului, nu a trebuit creat separat, ci a trebuit să fie creat într-un corp”<sup>46</sup> (s.n.). Însă, spre deosebire de sf. Toma, „tributar principiilor biologiei aristotelice, care afirma că embrionul trece prin faze succesive de viață vegetală și animală, înainte de a ajunge la viața umană”<sup>47</sup>, concepția din zilele noastre a Bisericii Catolice s-a schimbat întrucâtva în privința *momentului* infuzării sufletului, consecutiv noilor cercetări științifice din domeniul fiziologiei procreației. Nu este vorba aici nicidecum despre o modificare a doctrinei teologice a unității substanțiale *trup-suflet* a naturii umane, de sorginte biblică, aflată ea însăși sub semnul progresului istoric, ci despre un aspect de ordin factual, care cade în teritoriul de competență al științelor experimentale, asemeni problemei stabilirii *momentului* morții. Plecând de la o anumită

---

filosofii „au început de la sensul comun al noțiunii de schimbare și au lucrat să producă o explicație a ceea ce rămâne numeric unul și același în timpul schimbării”, în filosofia contemporană, prin contrast, s-a definit, în primul rând sub aspect logic, legea *indiscernabilității identicilor*, valabilă și în plan metafizic: „pentru orice  $x$  și  $y$ ,  $x$  este identic cu  $y$  numai dacă  $x$  și  $y$  au toate și numai aceleași proprietăți”. E. STUMP, *Aquinas, op. cit.*, 45-46.

<sup>45</sup> Referindu-se la acest fenomen universal, care implică persistența unui substrat unic și ireductibil (*materia primă*), Aristotel sublinia deja că „generarea și nimicirea se petrec atunci când [elementele] se unesc, respectiv se despart”. ARISTOTEL, *Despre generare și nimicire*, I, 315a. Tot în legătură cu aceste două fenomene metafizice, este important de subliniat constatarea sf. Toma, potrivit căreia: „generarea și coruperea în sine aparțin numai genului substanței” („Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantiae”), nu și materiei sau formei, luate separat. TOMA DE AQUINO, *De principiis naturae*, cap. 1. În știința modernă, unitatea formei substanțiale din scolastica medievală a fost transpusă în principiul conform căruia forma întregului nu poate fi redusă la suma părților sale componente. Cu titlu exemplificativ, molecula de apă este distinctă de elementele sale componente, hidrogenul și oxigenul; luate separat, ele sunt substanțe de sine stătătoare (în sens tomist), însă combinația lor chimică determină o substanță cu totul nouă. Pornind de la acest exemplu simplu, principiul unicității și unității formei substanțiale se păstrează intact, indiferent de complexitatea structurală a organizării substanțelor.

<sup>46</sup> „Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 90, a. 4, ad 1. „Persistența sufletului în urma <dispariției> corpului are loc printr-o stingere a corpului, care este moartea” („quod animam remanere post corpus, accidit per defectum corporis, qui est mors”). *Idem*, ad 3.

<sup>47</sup> W. DANCĂ, «Statutul», *art. cit.*, 126. Cf. ARISTOTEL, *De generatione animalium*, II, 3

premisă empirică (validă în sistemul științelor din Antichitate și Evul Mediu), sf. Toma a considerat că infuzia sufletului nu se produce imediat după fecundare, ci după patruzeci de zile<sup>48</sup>, doar atunci când apare o anumită perfecțiune de ordin biologic în embrion, după parcurgerea graduală a stadiului vegetativ și senzitiv: „sufletul intelectual este creat de Dumnezeu la capătul nașterii omului și este în același timp senzitiv și nutritiv, după ce pier formele preexistente”<sup>49</sup>. Din această perspectivă – valabilă strict în paradigma limitată a biologiei artistotelice –, „înainte de achiziționarea sufletului rațional, embrionul este uman numai potențial; el devine uman în momentul în care sufletul este creat în el de Dumnezeu”<sup>50</sup>. Ca urmare, încercările unora<sup>51</sup> de a folosi concepția tomistă graduală a *in-formării* materialului biologic primar provenind doar de la tată (!!!), respectiv ideea că identitatea personală a ființei umane apare doar la un interval apreciabil de timp după fecundare, în scopul justificării etice a avortului, sunt atât inconsistente, cât și incoerente, în contextul actual al lărgirii orizontului cunoașterii științifice a corpului uman. De altfel, chiar și pentru sf. Toma „embrionul se hrănește singur și se angajează în senzații, înainte de desăvârșirea lui finală”<sup>52</sup>, ceea ce înseamnă o veritabilă *materia signata* aflată în evoluție ireversibilă spre recepția sufletului rațional.

<sup>48</sup> „...ita quod maris conceptio non perficitur nisi usque ad *quadagesimum* diem, ..., feminae autem usque ad *nonagesimum*” (s.n.). TOMA DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. 3, d. 3, q. 5, a. 2, co.

<sup>49</sup> „Anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 118, a. 2, ad 2. Cf. M.H. CONGOURDEAU, *Embrionul și sufletul la sfinții Părinți și în izvoarele filozofice și medicale grecești*, Deisis, Sibiu 2014, 19. În lumina neuroștiințelor actuale, forma primordială a sistemului nervos, provenită din ectoderm, apare în a 3-a săptămână după fecundație, iar creierul este complet și funcțional în a 60-a zi. Cf. A.C. MIU, A.I. OLTEANU, *Neuroștiințe. De la mecanismele moleculare și celulare la comportament și evoluție*, vol. 1, Dacia, Cluj-Napoca 2002, 38-40 și COMISSÃO NACIONAL DA PASTORAL FAMILIAR, *Keys to Bioethics*, Jérôme Lejeune Foundation, Rio de Janeiro 2013, 6-7.

<sup>50</sup> A. FITZPATRICK, *Bodily Identity in Scholastic Theology*, University College London, PDF, Submitted for the degree of PhD in History, 129 <[https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1411124/1/FITZPATRICK\\_730544%20PhD%20Thesis.pdf](https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/1411124/1/FITZPATRICK_730544%20PhD%20Thesis.pdf)> (30.04.2018). În procesul formării intrauterine a noii ființe umane, deoarece „schimbarea substanțială este instantanee, desigur, nu există niciodată un moment la care materia [biologică] să fie fără o formă substanțială”. *Idem*. „Materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso”. TOMA DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a. 3, co.

<sup>51</sup> Cf. R. PASNAU, „Souls and the Beginning of Life (A Replay to Haldane and Lee)”, *Philosophy* 306 (2003) 32-40.

<sup>52</sup> „Embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire”. TOMA DE AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 89, n. 2.

Stadiul incipient al vieții umane este dat de momentul fecundării, al pătrunderii nucleului spermatozoidului, facilitat de acrozom, prin membrana ovulului, când are loc infuzia simultană din exterior a *sufletului*, în mod coextensiv cu procesele biofizice și biochimice ce se petrec la nivel microcelular și chiar inframolecular. Astfel, „din momentul zămislirii, viața fiecărei ființe umane trebuie respectată în mod absolut, întrucât omul este pe pământ creatura unică pe care Dumnezeu «a voit-o pentru ea însăși» și sufletul spiritual al fiecărui om este «creat imediat» de Dumnezeu” (*Donum Vitae*, 5). Această imediatitate a *in-formării* spirituale a materialului biologic primar moștenit de la părinți, nefiind o problemă de ordin teologic, a fost corelată, la un moment dat, în contextul unui anumit grad de dezvoltare a științei medicale, cu procesul formării *zygotului*<sup>53</sup>, dar, ulterior s-a stabilit că „recombinarea celor două patrimonii genetice în noul genom al embrionului [are loc] în circa 21-22 de ore după fecundare”<sup>54</sup>.

Prin *hominizarea materiei biologice* – și nu a oricărei materii (substanțe), ci a celei provenite de la părinți –, sufletul difuzează în profunzimile compusului, în fiecare parte a sa, într-un anumit mod, deși rămâne, în același timp, singura formă substanțială unitară a întregului corp. De aceea, „sufletul se găsește în diferitele părți ale corpului prin facultăți diferite și nu are nevoie să se găsească în fiecare parte prin toate facultățile sale”, iar „o parte a corpului nu corespunde sufletului, pentru că ar reprezenta ceea ce trebuie propriu-zis și în primul rând să fie adus la perfecțiune, ci numai în măsura în care e rânduită în vederea întregului”<sup>55</sup>. Urmând această linie tomistă, corpul uman este viu numai și numai în virtutea configurării sale de către sufletul creat de Dumnezeu, iar această vitalitate subzistă până la nivelul său subcelular de organizare, pe care tot forma substanțială unitară a sufletului îl structurează<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Strict biologic, *zigotul* se obține prin fuziunea nucleilor celulelor sexuale (*cariogamie*), în cadrul procesului de fecundație. Cf. D. BUICAN, „Cariogamie” și „Fecundație”, în: D. BUICAN, *Dicționar de biologie Larousse*, Editura Univers Enciclopedic, București 2001, 38;72.

<sup>54</sup> M.L. DI PIETRO, *Bioetica, educația și familia*, trad. C. Bacoanu și I. Agiurgioaei, Sapiientia, Iași 2019, 109.

<sup>55</sup> „Et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias. Neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes”; „Unde animae non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 10, ad 13; 1.

<sup>56</sup> Pentru sf. Toma de Aquino, „sufletul este *forma corporis humani* și îndeplinește rolul de principiu interior pentru ființa omului, organizează ansamblul activităților sale fizico-chimice, biologice, vegetative, sensibile și intelective”, inclusiv la nivel microcelular. W. DANCĂ, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Sapiientia, Iași 2005, 54. Dezvoltând aceeași idee, A. Kenny introduce o nuanță semnificativă: „sufletul omenesc este forma *corpului* omenesc, nu forma *materiei* corpului omenesc”: A. KENNY, *op. cit.*, 82. Într-o altă ordine de idei, corporalitatea configurată de suflet exprimă nivelul cel mai

Tocmai prin această difuzie intracorporală a sufletului, identitatea ființei umane ca întreg se răsfrânge și asupra tuturor celulelor sale corporale, ce dispun de un codul genetic unic – cel „care identifică [și] embrionul ca biologic uman și îi specifică individualitatea”<sup>57</sup>.

## 2. Memoria<sup>58</sup> senzitivă ca *locus* al identității psihologice și sociale a persoanei

În afara determinărilor identitare metafizice ale compusului uman, respectiv sufletul și corpul – un caz particular al binomului formă și materie –, ființa umană dispune de anumite potențe/facultăți senzitive, intelective și volitive, al căror grad de actualizare determină gradul de perfecțiune a omului în plan ontologic. Nu este vorba aici despre perfecțiunea specifică omului ca *om*, comună tuturor ființelor umane, izvorâtă din ordinea ierarhică universală a ființelor create, ci despre gradul de perfecțiune spre care tinde fiecare individ uman în sine, prin maximizarea potențelor native și refacerea cât mai completă a comuniunii cu Creatorul, în limitele propriilor constrângeri psiho-biologice.

La sf. Toma, memoria senzitivă<sup>59</sup> reprezintă unul dintre cele patru simțuri interne, alături de *sensus communis*, *imaginație* și *vis cogitativa*, fiind menită să conserve *imaginile* produse prin conversia speciilor sensibile abstrase de la cele cinci simțuri exterioare, dar și aspectele sesizate de puterea cogitativă, care sunt distincte de cele sesizate prin simțurile exterioare. Prezența în memorie și a acestor aspecte (*thesaurus quidam huiusmodi intentionum*), descoperite de puterea cogitativă prin comparație<sup>60</sup>, este înțeleasă de sf. Toma pornind de la un exemplu concret din

---

înalt de integrare a materii vii, deoarece corpul însuflețit subsumează întreaga materie biologică și o individualizează. Cu toate că posibilitatea de a descompune substanța corporală în forme biologice inferioare autonome există în continuare, recompunerea strict fizică a acestora nu refac unitatea substanțială a compusului uman. Practic, noi „putem [doar] recunoaște materia sau forma unui anumit compus în alți compuși, (...) deoarece realitatea elementelor compuse este fundamentată în actul de ființă al substanței [*actus essendi*]”. P. GILBERT, *op. cit.*, 85.

<sup>57</sup> M.L. DI PIETRO, *Bioetica*, *op. cit.*, 110.

<sup>58</sup> Termenul „*memoria*” apare în celebrul *INDEX THOMISTICUS*, de 862 de ori. Cf. R. BUSA, *Index Thomisticus*, <<http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>> (01.05.2018).

<sup>59</sup> Denumirea de memorie *senzitivă* nu apare la sf. Toma, ci doar la Aristotel, mergând pe ideea tripartitei sufletului. Aquinatul a folosit expresiile: *memoria* sau *vis memorativa*.

<sup>60</sup> „Ea compară aspectele individuale, așa cum rațiunea intelectuală compară aspectele universale” („est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium”).

lumea animală, unde începutul amintirii a ceea ce este vătămător sau potrivit apare prin recursul la forma din trecut deținută de memorie: „iar forma din trecut, pe care o percepe memoria, este socotită printre asemenea aspecte”<sup>61</sup>.

Deoarece omul este destinat, prin materia corpului său, unei existențe în timp, el nu ar putea, față de el însuși și față de ceilalți, să își prezerve identitatea personală dobândită și construită pe temelia identitară comună, dacă nu ar dispune de o facultate care să-i asigure relația continuă cu trecutul, prin conservarea speciilor abstrase: „viața unui animal *desăvârșit* are nevoie nu doar să sesizeze un lucru sensibil când este prezent, ci și când este absent”<sup>62</sup>. Mai mult, „în ce privește partea memorativă a sufletului, omul nu are numai memorie, asemeni celorlalte animale, pentru amintirea neașteptată a celor trecute, ci și *reamintire*, un fel de memorie pentru cercetarea silogistică a celor trecute, pornind de la aspecte individuale”<sup>63</sup>. Ideea de *cercetare silogistică* (*Quasi syllogisticè inquirendo*) poate fi înțeleasă aici ca „ordine a lucrurilor”, adică în sensul că „memoria este capabilă de readucerea în prezent a unor impresii, iar această reactualizare a lor are loc într-o manieră ordonată asociativ”<sup>64</sup>.

---

TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 78, a. 4, co. La celelalte animale, această putere este numită *aestimativa naturalis*, din cauza inexistenței unui suflet rațional căreia să-i fie subsumată.

<sup>61</sup> „Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur”. *Idem*.

<sup>62</sup> „Ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam”. *Idem*.

<sup>63</sup> „Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogisticè inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones”. *Idem*. Tocmai prin această *reminiscencia*, care presupune o componentă intențională puternică, memoria umană se distinge față de cea aparținând celorlalte genuri de ființe animate. Această diferență ontologică este întemeiată pe unicitatea sufletului rațional ca formă substanțială superioară a ființei umane. Prin urmare, și în privința memoriei senzitive, „simțul există pentru intelect, și nu invers, (...) [căci] în ceea ce privește originea sa naturală, el derivă într-un oarecare mod din intelect, ca imperfectul din perfect” („quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto”). *Idem*. Și mai explicit, sf. Toma susține că „puterea de cunoaștere și de memorare din om nu își trage acea superioritate din ceea ce îi este propriu părții senzitive, ci dintr-o asemănare și apropiere de rațiunea universală, care le influențează oarecum” („habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis; sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam fluentiam”). *Ibid.*, q. 78, a. 4, ad 5. În modul în care „intelectul îi împrumută puterii cogitative ceva din cadrul lui conceptual pentru ca aceasta să poată recunoaște individualele ca existând sub o natură comună, la fel [...] îi împrumută și memoriei ceva din capacitatea lui de a realiza inferențe”. E. BĂLTUȚĂ, *De la quo, op. cit.*, 162.

<sup>64</sup> *Idem*.

Memoria senzitivă – ca *passiones primi sensitivi*, alături de imaginație – constituie o facultate a întregului compus uman, având în vedere că la realizarea ei participă nu numai organele corporale specializate (organele de simț și creierul), dar și sufletul intelectual, prin operațiile sale proprii, *voința și înțelegerea*. Acest suflet rațional constituie o veritabilă formă a sistemului nervos central, de care acesta se folosește în operațiile sale specifice ca de un *instrument*. În mod fundamental, „întrucât sufletul omenesc este unit cu corpul, din el derivă facultăți legate de organe, dar, întrucât depășește prin puterea sa capacitatea corpului, din el derivă și facultăți care nu sunt legate de organe”<sup>65</sup>, în virtutea imaterialității sale. Spre deosebire de îngerii, care au o natură intelectuală pură, sufletul uman este „o substanță intelectuală imperfectă, care (...) nu poate să-și atingă finalitatea de ordin intelectual, decât prin medierea cunoașterii sensibile pe care i-o aduce unirea cu acesta”<sup>66</sup>.

În cazul memoriei senzitive, acest principiu antropologic general este particularizat prin luarea în considerare a unei distincții apărută deja în psihologia aristotelică, în lucrarea *De memoria et reminiscencia* din corpusculul *Parva naturalia*. Prin urmare, atunci când memoria este privită în sensul aristotelic de *mneme*, adică de imagine a unui fapt trecut sau de „conservare a trecutului unei ființe vii în starea actuală a acesteia”<sup>67</sup> –, ea ține de sufletul senzitiv<sup>68</sup>, integrat și absorbit la sf. Toma în sufletul rațional. Din acest unghi de vedere, tocmai prin aceea că memoria

<sup>65</sup> „Ab anima humana in quantum unitur corpori effluunt vires affixae organisi; in quantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organisi”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 11, ad 17.

<sup>66</sup> B.T. CAZABAN, *Corpul îngerilor. Fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești*, Humanitas, București 2017, 117. „Sufletul este *actus corpului dotat cu organe*, întrucât acesta este cel dintâi pe care trebuie să îl aducă la îndeplinire” (anima est *actus corporis organici*, sicut primi et proportionati perfectibilis”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 76, a. 8, ad 2.

<sup>67</sup> A. LALANDE, „Mémoire”, în: A. LALANDE A. (ed.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1996<sup>6</sup>, 606-607, aici 607. Este important de subliniat faptul că distincția lui Aristotel dintre *mneme* și *anamnesis*, deși a lăsat puține urme în limbajul filosofic contemporan, a rămas valabilă și constantă în scolastica întregului Ev Mediu, iar termenii grecești au fost traduși în limba latină prin *memoria* și *reminiscencia*. Cf. *Idem*.

<sup>68</sup> Tripartiția sufletului din psihologia aristotelică este păstrată în antropologia tomistă, însă numai sub aspect gnoseologic, nu și metafizic, având în vedere unitatea naturală și subzistența sufletului uman. Mai mult, această teză a unității sufletului s-a aflat printre cele 219 teze din *Collectio errorum in anglia et parisiis condemnatorum* (așa-numitele *articole pariziene*), condamnate în anul 1277, inițial de arhiepiscopul de Oxford, Robert Kilwardby, iar apoi de Etienne Tempier, episcopul Parisului: „sufletele vegetativ, senzitiv și inteligent sunt o singură formă necompozită”. Cf. A. KENNY, *op. cit.*, 81.

păstrează la dispoziția omului trecutul său personal, ea este unică la fiecare ființă umană, iar particularitatea ei definește într-o mare măsură identitatea fiecărui individ uman. Atunci când ne referim la *reminiscentia*, în afara structurilor corporale (cerebrale) – unde sunt depozitate amintirile sub formă de imagini (*phantasmata*), sub o formă neurală, dar și intențională, în maniera în care Aristotel analiza identitatea formală dintre animalul din tablou (*esse naturale*) și imaginea sa<sup>69</sup> (*esse intentionale*) – sunt implicate și operațiile intelective aparținând sufletului rațional. De asemenea, chiar și *limbajul* ce stă la baza conceptelor formate prin abstragerea speciilor sensibile din lucrurile particulare, se înrădăcinează în memoria senzitivă, însă numai după actualizarea imaginilor preconținute în mod potențial de intelectul posibil, care rămâne, într-un fel, impregnat de acestea (aspect ce permite dănuirea memoriei după separarea sufletului de corp).

Memoria ca facultate senzitivă și operația sa specifică, *memorarea*, pentru a-și îndeplini funcția în vederea căreia a fost rânduită, conlucrează în mod armonios cu toate celelalte facultăți<sup>70</sup> spirituale, împărțând mai multe aspecte cu *imaginația*, deoarece intelectul uman nu poate cunoaște decât prin recursul la *imagini*. Din cauza apartenenței omului la lumea materială, prin corp, *imaginile* joacă un rol central în procesul cunoașterii umane, un rol instrumental de mediere epistemică între obiectele lumii sensibile și facultățile sufletului uman (*adequatio intellectus et rei*). Până la sf. Toma de Aquino, Aristotel a abordat deja problema intenționalității cunoașterii intelectuale, definind intelectul ca specie a tuturor speciilor (*εἶδος εἰδῶν*),

---

<sup>69</sup> „Așa cum animalul zugrăvit într-un tablou este și animal și imagine, ambele constituind o unitate și un același lucru, (...) la fel trebuie să presupunem că și imaginea din noi este în sine imagine, dar în același timp și o *reprezentare* a altui lucru”. ARISTOTEL, *Parva naturalia*, 2, 451a. Când filosoful Stagirit se referă aici la *imaginea în sine*, el vorbește despre imaginea din memoria senzitivă (*esse naturale*), depozitată într-un mod specific în organul corporal, așa cum animalul este constituit din molecule de vopsea, iar când se referă la *reprezentare*, el are în vedere *forma intențională* a obiectului natural, referentul său: „icoană a lucrului a cărui imagine este”. *Ibid.*, 2, 451b.

<sup>70</sup> În psihologia tomistă, în general, există cinci facultăți/puteri (*potentia, vis, facultas*) ale sufletului: *vegetativă, senzitivă, intelectuală, apetitivă și care mișcă după loc* (urmărind realizarea unui scop final natural). Cf. *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 78, a.1, co. Fiecare din aceste facultăți își au propriile *operații*, unele dintre ele aparținând întregului compus, în timp ce altele, ca *înțelegerea* sau *voința liberă*, aparțin doar sufletului intelectual. Sufletul, în întregul său, este *principiul prim* de operare, „căci facultățile sufletești își desfășoară operația prin facultatea activă a sufletului” („anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae). TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 12, ad 10.

deoarece „prin formele lor și numai prin ele, lucrurile din lume pot fi cunoscute”<sup>71</sup>. Totuși, premisa oricărei cunoașteri o reprezintă informațiile furnizate de simțuri („*nihil in intellectu nisi prius in sensu*”<sup>72</sup>), aspect însușit și de sf. Toma în gnoseologia sa, prin care a revoluționat ideea medievală de cunoaștere, tributară concepției augustinene a *grației*.

În privința conservării imaginilor ce reprezintă speciile sensibile ale lucrurilor, spre deosebire de sf. Toma care identifică simțul intern al memoriei în mod distinct, la Aristotel memoria *imaginilor* abstrase este integrată simțului *imaginației* (*φαντασία*)<sup>73</sup>, în cea mai mare măsură. Diferența tomistă dintre cele două simțuri interne rezidă în aceea că, „în memorie, mișcarea pleacă din suflet pentru a se sfârși la speciile sensibile pe care le evocă”, iar „în imaginație, mișcarea înaintea de la lucruri la suflet”<sup>74</sup>. În ambele sisteme antropologice, însă, memoria este, întotdeauna, în potență față de realitatea lucrurilor în act la care se referă, iar această potențialitate a memoriei de a păstra imaginile și de a persista după încetarea acțiunii directe a stimulilor materiali asupra simțurilor, a fost asemănată de Stagirit cu o amprentă mentală asemănătoare urmei unui sigiliu imprimat în ceară. Așadar, de cele mai multe ori, „*φαντασία* e descrisă ca operând doar după ce obiectul sensibil nu mai e prezent”<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> H. B. VEATCH, *Aristotel. O apreciere contemporană*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2008, 79. Preluând aceeași idee, pentru sf. Toma „cunoscătorul este născut spre a avea chiar forma unui alt lucru, căci specia lucrului cunoscut se află în cunoscător” („*cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente*”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 14, a.1, co.

<sup>72</sup> Lat., „nimic în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri”. La acest principiu, Leibniz a adăugat „*nisi intellectus ipse*” („cu excepția intellectului însuși”). Cf. S. BLACKBURN, „Nihil in intellectu nisi prius in sensu”, în: S. BLACKBURN (ed.), *Dicționar de filosofie Oxford*, trad. C. Iricinschi ș.a., Editura Univers Enciclopedic, București 1999, 272.

<sup>73</sup> Pentru Aristotel, memoria este o funcție a *phantasia*, nu numai în privința simplei posesii a imaginii, dar mai ales în măsura în care „privind o imagine, (...) noi suntem conștienți de ea (...) ca *ceva* ce ține de trecut”; în această ultimă accepțiune, dar și în privința *amintirii*, înțelegem ca „actualizare, cu efort sau fără, a memoriei care a devenit doar potențială, adică a dispărut din conștiință”, memoria este și „o funcție a facultății prin care noi percepm timpul, *sensus communis*”, dar și a *mișcărilor* (în cazul dorinței) sau a *intelectului* (în cazul voinței raționale). D. ROSS, *Aristotel*, Humanitas, București 1995, 138-139. Asocierea memoriei cu *phantasia* și realizarea operațiilor lor specifice prin intermediul părților corporale (din creier) „apar mult mai evidente, deși în mod dramatic, în cazurile clinice în care memoria unei experiențe – mișcarea internă – a fost suprimată”. E. STUMP, *Aquinas, op. cit.*, 260.

<sup>74</sup> E. GILSON, *Tomismul, op. cit.*, 305.

<sup>75</sup> D. ROSS, *Aristotel, op. cit.*, 138.



În gândirea sf. Toma, această potențialitate a memoriei senzitive, specifică, de altfel, tuturor operațiilor compusului uman, nu contrazice cu nimic unitatea sufletului ca formă substanțială. Ca atare, cu toate că „sufletul este unul în esență, în el există totuși și potență, și act și, în general, el se poate găsi în diverse raporturi față de lucruri”<sup>76</sup>. Toate facultățile cognitive umane au în stare de potență capacitatea de a aprehenda realitatea, ca efect al apartenenței lor privilegiate, prin *participatio*, la structura metafizică ierarhică a întregii realități, dar nu în sensul unor idei înnăscute. „Singurul sens în care ideile sunt înnăscute este acela că mintea are capacitatea naturală de a abstractiza și a forma idei: în ce privește ideile propriu-zise, mintea este inițial o *tabula rasa*”<sup>77</sup>, memoria senzitivă fiind lipsită de orice conținut la momentul nașterii. În consecință, în om există doar *potențe* cognitive, iar acest fapt este relevat prin ceea ce se spune în Psalmul 4,7: „Însemnatu-s-a peste noi lumina feței tale, Doamne!”<sup>78</sup>.

Memoria senzitivă se constituie, gradual, în depozitarea identității psihologice și sociale a persoanei umane, prin aceea că păstrează faptele și evenimentele din viața fiecărei ființe umane, dar mai ales prin posibilitatea de *reactualizare*, de *reamintire* a acestora. Conform „unei mișcări interne a sufletului, ceea ce a conservat [facultatea memoriei] se prezintă, din nou, prin evocarea speciilor sensibile”, astfel încât acestea „să redevină obiectul unei considerații actuale”<sup>79</sup>. Privită din această optică, memoria senzitivă îndeplinește o pronunțată funcție identitară și constituie o proprietate naturală *particulară* a sufletului, „socotită la mijloc între substanță și accident” sau „accident de felul proprietăților”<sup>80</sup>. Chiar sf. Toma afirmă explicit că, în această ultimă

<sup>76</sup> „Anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 12, ad 17. R. Pasnau distinge în sufletul uman trei tipuri de trăsături caracteristice: ale *esenței* sale, ale *capacităților* (facultăților) sale și ale *operațiilor* sale. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-79*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 151. Cu privire la această distincție, „operația sufletului nu aparține genului substanței, ci operația coincide cu substanța numai în cazul lui Dumnezeu” („Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 77, a.1, co.

<sup>77</sup> F. COPLESTON, *Istoria Filosofiei*, vol. 2, *op. cit.*, 388.

<sup>78</sup> „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domino”.

<sup>79</sup> P.-M. MERGELIDON, Y. FLOUCAT, „Mémoire”, în: P.-M. MERGELIDON, Y. FLOUCAT (ed.), *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, Parole et Silence, Paris 2011, 276.

<sup>80</sup> „Potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 77, a.1, ad 5. „Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, a. 12, ad 7. Prin facultatea memoriei putem înțelege persistența în timp a aceluia nucleu personal imuabil din structura ființei noastre, dincolo de variațiile temporale

calitate, „chiar dacă se poate înțelege și fără ele [*e.g.*, memorie] ce este sufletul, nu e posibil, în schimb, ca sufletul să existe și să fie inteligibil fără acestea”<sup>81</sup>.

De asemenea, văzută din perspectiva relației unei facultăți cu sufletul, care este primul principiu al vieții și al acțiunii și deține propria individualitate în unitatea substanțială cu corpul, memoria este singulară pentru orice individ uman și contribuie la definirea identității sale per ansamblu: „în esența sa, sufletul este *act*, [iar] faptul că mai este pe deasupra în potență pentru un alt act nu îi revine potrivit esenței sale, întrucât este formă, ci potrivit *facultății* (s.n.) sale; astfel sufletul însuși, întrucât este subiectul facultății sale, este numit act prim, rânduit în vederea unui act secund”<sup>82</sup>.

Deci, în condițiile în care memoria este o facultate senzitivă aflată în potență, iar actualizarea sa se face prin intermediul principiului prim al sufletului, care, în sensul de *esență*, este caracterizat printr-o identitate metafizică, este limpede că această identitate fundamentală marchează și memoria (ca potențialitate), dar și că memoria senzitivă, prin supraadăugare, contribuie la extensia dimensiunii identitare a persoanei umane. Spre exemplu, dacă persoanele umane se pot diferenția între ele în funcție de inteligență, această diferențiere nu se realizează prin *supraadăugare*, ci prin *actualizare*: „inteligența nu se deosebește de intelect precum o facultate de altă facultate, ci ca actul de potență”<sup>83</sup>. În schimb, în privința memoriei, diferența inter-individuală este dată de conținutul acesteia, care, prin raportare la experiența persoanei însăși, îi asigură acesteia identitatea psihologică în plan temporal. De altfel, numai memoria senzitivă este legată de timp, respectiv de cunoașterea

---

ale accidentelor psihico-fizice. Ea „ne permite să știm că propria noastră conștiință nu s-a schimbat între  $T_1$  și  $T_2$ , dar nu ne oferă, cu toate acestea, semnificația completă a identității noastre”. J. SLAGEL, „How Important Are Our Memories For Our Identity”, Oriel College Oxford, <[https://www.oriel.ox.ac.uk/sites/default/files/slagel\\_j\\_essay\\_title\\_2.pdf](https://www.oriel.ox.ac.uk/sites/default/files/slagel_j_essay_title_2.pdf)> (03.05.2018)

<sup>81</sup> „Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile”. TOMA DE AQUINO, QQ. de anima, a. 12, ad 7.

<sup>82</sup> „Suam essentiam est actus [...] quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus ordinatus ad actum secundum”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 77, a.1, co. Esența sufletului omenesc, aceea de *a fi în act*, este absolut necesară pentru actualizarea potențelor sale, sf. Toma făcând aici o aplicare particulară a unui principiu general din metafizica aristotelică: „pentru a trece de la un lucru potențial la un lucru actual este nevoie totdeauna de un lucru care există deja în act”. ARISTOTEL, *Metafizica*, 1049b, 30-31.

<sup>83</sup> „Intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia a potentia; sed sicut actus a potentia”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 79, a. 10, co.

lucrurilor individuale din trecut și numai ea poate asigura continuitatea istorică a indivizilor umani și identitatea colectivă. În schimb, „în cazul părții intelectuale, trecutul este un *accident* care nu ține ca atare de obiectul intelectual, căci intelectul înțelege omul ca om”<sup>84</sup>, iar nu omul *cutare* sau *cutare*, individualizat prin timp și spațiu. „Pentru omul ca om este accidental dacă este în prezent, în trecut sau în viitor”<sup>85</sup>, astfel încât devine limpede că intelectul nu poate cunoaște *per se* nici trecutul personal al individului – identitatea sa psihologică și socială.

Tot în raport cu intelectul, care cunoaște *universalele*, deoarece „obiectul oricărei facultăți senzitive este forma luată așa cum există ea în materia corporală, iar fiindcă o asemenea materie este principiul individuației, orice facultate a părții senzitive cunoaște numai particularele”<sup>86</sup>. Asupra conceptelor formate consecutiv actualizării speciilor inteligibile din intelectul posibil operează numai memoria intelectuală<sup>87</sup>, deși cuvintele, ca *verb exterior*, prin proprietățile lor fonice, sunt întipărite în memoria senzitivă. Așadar, pentru că „semnul verbal este corporal prin natura sa fonică, îndeplinind calitățile de *res*, desemnabil printr-un alt semn”<sup>88</sup>, el își găsește posibilitatea de conservare în planul memoriei senzitive – realitate metafizică și psiho-fizică ce permite învățarea și folosirea limbajului. Dacă atunci când are loc *actul* propriu-zis al înțelegerii unui concept, un act imaterial *per se*, intervin numai facultățile intelective, în scopul exteriorizării conceptului (chiar și în forul interior) pot interveni și expresiile verbale ale cuvintelor, conservate în memoria senzitivă, având în vedere situarea conceptului la punctul terminus al actului cunoașterii (și diferențierea sa față de *specia inteligibilă* care actualizează potențialitățile intelective). Într-o altă ordine de idei, conceptele sunt entitățile prin care se realizează efectiv actul cunoașterii umane,

<sup>84</sup> „Ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accidit, et non per se convenit, ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo”. *Ibid.*, 79, a. 6, ad 2.

<sup>85</sup> „Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse”. *Idem.*

<sup>86</sup> „Obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum”. *Ibid.*, q. 85, a. 1, co.

<sup>87</sup> F. Copleston confirmă această idee: „dacă prin memorie înțelegem păstrarea ideilor sau a conceptelor, atunci trebuie să o legăm de intelect și atunci putem vorbi de *memorie intelectuală*, însă aceasta nu este o putere cu adevărat diferită de intelectul însuși, [intelectul posibil], privit din perspectiva uneia din funcțiile lui”. F. COPLESTON, *Istoria filosofiei, op. cit.*, vo. 2, 376.

<sup>88</sup> E. MUNTEANU, „Nota 33”, în: AUGUSTIN, *De Dialectica*, trad. E. Munteanu, Humanitas, București 1991, 157.

independente de dimensiunea temporală<sup>89</sup>, respectiv replica sau reacția activă a intelectului posibil la acțiunea speciilor inteligibile (*consideratur ut principium actionis intellectus*) ale lucrurilor exterioare.

*Universalitatea și atemporalitatea* conceptului este responsabilă pentru atragerea operației intelectului, din cauză că „intelectul nostru nu se exercită cognitiv decât asupra universalelor; în schimb, indirect și ca printr-o reflexie, el poate cunoaște [și]singularul”<sup>90</sup>, adică poate avea o înțelegere în act, numai prin recursul la *convertendo se ad phantasmata*, din care abstrage speciile inteligibile.

În sensul de *anamnezis*, memoria se comportă ca un fel de raționament, specific prin natura lui numai facultăților intelective. Aristotel a sesizat și el statutul ontologic special al *reamintirii*, respectiv faptul că „...putința de a-și reaminti (*ἀνάμνησις*) nu o are nici unul dintre viețuitoarele cunoscute, în afară de om”<sup>91</sup>, deoarece raționamentul implicat în această activitate reprezintă o facultate care se întâlnește „...numai la acele ființe care posedă de la natură o facultate volitivă”<sup>92</sup>. Într-adevăr, după cum constată și sf. Toma în *Comentariile la De memoria*, reamintirea este o *căutare* care se comportă de maniera unui raționament (sau silogism), iar acesta se întâlnește „numai în acelea în care există o putere naturală de deliberare”<sup>93</sup>. Or, „deliberarea aparține numai ființelor umane singure, deoarece animale acționează nu din deliberare, ci dintr-un instinct natural”<sup>94</sup>. Contrar celor reținute de Aristotel, respectiv că *anamnezis* este „un proces corporal și că *reamintirea* înseamnă căutarea

<sup>89</sup> „Trecutul și prezentul pot fi diferențe proprii pentru facultățile senzitive datorate diversității obiectelor, dar nu pentru facultățile intelectuale” („praeteritum et praesens possunt esse propriae differentiae potentialium sensitivorum diversificativae; non autem potentialium intellectivarum, ratione supra dicta”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 79, a.7, ad 2.

<sup>90</sup> „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 86, a.1, co. Spre exemplu, atunci când ne amintim de câinele de companie, este implicată memoria senzitivă, dar atunci când ne referim la conceptul general de *câine*, intervine memoria intelectuală, cu sensul de funcție a intelectului posibil. Sf. Toma susține în mod ferm că „memoria [intelectuală] nu este o altă facultate decât intelectul, căci ține de natura facultăților pasive *să conserve*, așa cum și recepțiază” („memoria non est alia potentia ab intellectu, ad rationem enim potentiae passivae pertinet conservare, sicut et recipere”). TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 79, a.7, co. Cuvântul *câine* se află, însă, în partea senzitivă, dar înțelegerea semnificației conceptului și legătura intrinsecă dintre specia inteligibilă și sensul cuvântului cade pe tărâmul funcțiilor intelective.

<sup>91</sup> ARISTOTEL, *De Memoria*, 2, 453b.

<sup>92</sup> *Idem*.

<sup>93</sup> „Quibus inest naturalis virtus ad deliberandum”. TOMA DE AQUINO, *Sententia De sensu*, tr. 2, l. 8, n. 1.

<sup>94</sup> „Deliberatio autem solis hominibus competit: cetera vero animalia non ex deliberatione, sed ex quodam naturali instinctu operantur”. *Idem*.

imaginii în corp”<sup>95</sup>, sf. Toma susține că silogismul este un act rațional, iar nu o afectare a corpului, chiar dacă operația se exercită printr-un organ corporal<sup>96</sup>.

Dacă plecăm de la ideea că orice ființă umană trăiește în istorie, deci *în timp*, funcția identitară a memoriei senzitive în configurarea personalității de-a lungul vremii devine și mai evidentă: „numai acele ființe care au memorie percep timpul, și tocmai prin faptul că îl percep”<sup>97</sup> ele au o istorie personală, în centrul căreia rămâne neschimbabil nucleul identitar unic al fiecărui om. Din acest motiv, „memoria nu este nici percepție, nici concepere cu mintea, ci posesiunea sau înrâurirea uneia din ele, *după trecerea unui anumit timp*”, pentru că „nu există amintire a prezentului în prezent, (...) ci pentru prezent avem percepția, pentru viitor speranța, iar pentru trecut *reamintirea*”<sup>98</sup>. Prin repetiția unor percepții din prezent, memoria senzitivă poate contribui la adâncirea cunoașterii aspectelor universale, inclusiv în privința realităților psihologice și sociale din trecutul persoanei. Astfel, după cum remarca Robin Smith, mai multe percepții ale unui lucru „conduc la o singură memorie persistentă, mai multe memorări ale aceluiași lucru conduc la o «experiență», și mai multe experiențe eventual conduc la recunoașterea prin mijlocirea sufletului a universalelor prezente în toate cele”<sup>99</sup>. Totuși, chiar implicarea în acest mod a memoriei senzitive în sporirea cunoașterii de tip universal nu afectează

<sup>95</sup> ARISTOTEL, *De Memoria*, 2, 453b. În general, lucrările aristotelice „*Despre suflet și Parva naturalia* sunt pătrunse de atitudinea biologică asupra animației”. J. BARNES, *Aristotel*, Humanitas, București 1996, 107.

<sup>96</sup> „Reminiscentia non esset passio corporea, idest operatio exercitata per organum corporale”. Cf. TOMA DE AQUINO, *Sentencia De sensu*, tr. 2, l. 8, n. 3.

<sup>97</sup> ARISTOTEL, *De Memoria*, 2, 450a.

<sup>98</sup> *Idem*. Apartenența *reamintirii* la memoria senzitivă este dată și de diferențierea sa față de procesul de *reînvățare*. Bunăoară, dacă acesta din urmă presupune o refacere completă a procesului cunoașterii, de la abtastarea speciilor sensibile până la formarea conceptului sau (re)conservarea imaginilor în memorie, în cazul *reamintirii* „subiectul va putea să se îndrepte singur către ceea ce urmează după început”. *Ibid.*, 452b. Iar începutul amintirii coincide cu momentul în care omul este conștient că a uitat ceva. Cf. E.M. MACIEROWSKI, „Translator’s Introduction”, în: ST. THOMAS AQUINAS, *Commentaries on Aristotle’s „On Sense and What Is Sensed” and „On Memory and Recollection”*, trad. K. White, E.M. Macierowski, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2005, 169-178, aici 175.

<sup>99</sup> R. SMITH, „Logic”, în: J. BARNES, *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 27-65, aici 50. Nu în ultimul rând, memoria ca *reminiscentia*, „prin influența rațiunii universale, prin căutare și folosire voluntară, poate ajunge la o cât mai completă amintire a trecutului”. G. BARZAGHI, *Compendiu de filosofie sistematică*, Editura ARCB, București 2010, 140. Iar aceasta echivalează cu o (auto)cunoaștere aprofundată a istoriei personale – ea însăși parte a identității personale.

natura ei proprie, de facultate a sensibilității, deoarece memoria nu poate să devină „concepere cu mintea”<sup>100</sup>, după cum spunea Aristotel.

Nu în ultimul rând, în antropologia tomistă, memoria senzitivă dispare odată cu moartea biologică, dar facultățile intelective – inclusiv memoria intelectuală – dăinuie și în sufletele separate de corp, acestea fiind substanțe subzistente: „dispoziția științei, în măsura în care se află în intelect, se păstrează în sufletul separat”<sup>101</sup>. Acesta „participă la ființă în mod direct, în sine însăși, nu în interiorul unui subiect (...), căci potența substanței spirituale se consideră doar potrivit relației acesteia cu ființa, iar potența materiei, potrivit relației și cu forma, și cu materia”<sup>102</sup>. În antiteză cu lucrurile materiale, substanțele spirituale nu posedă o *materie* potențială ce necesită a fi informată, ci ele însele constituie anumite ființe în act (*aliquid ens actu*), substanțe de sine-stătătoare: „...*ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia*”<sup>103</sup>.

Referindu-se la un verset din Parabola bogatului și a lui Lazăr din Evanghelia după Luca, 16, 25: „*Adu-ți aminte că, în viața ta, tu ți-ai primit cele bune*”, sf. Toma consideră că „acea *reamintire* trebuie înțeleasă așa cum o ia Augustin (*Revizuire, II, 24*), care susține că memoria există în minte, iar nu ca parte a sufletului senzitiv”<sup>104</sup>. Într-un alt loc, în *Ouaestiones disputatae de anima*, sf. Toma face trimitere la altă operă augustiniană, *De Trinitate*<sup>105</sup>, susținând că „sufletul separat își reamintește nu prin memoria care aparține părții senzitive, ci prin cea care aparține părții intelectuale întrucât Augustin susține că ea este o parte a chipului lui Dumnezeu din suflet”<sup>106</sup>.

<sup>100</sup> Această perspectivă aristotelică se circumscrie *memoriei intelectuale* de la sf. Toma.

<sup>101</sup> „*Habitus scientiae, secundum quod est in intellectu manet in anima separata*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 89, a. 5, co.

<sup>102</sup> „*Forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto (...)* Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse”. TOMA DE AQUINO, *De substantiis separatis*, cap. 8.

<sup>103</sup> *Idem*.

<sup>104</sup> „*La recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente; non eo modo quo ponitur pars animae sensitivae*”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 77, a. 8, ad 4. „*Sufletele separate cunosc nu doar speciile, ci și individualele; totuși, nu pe toate, ci numai pe unele*” („*animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua*”). TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, q. 18, ad 7.

<sup>105</sup> AUGUSTIN, *De trinitate*, XIV, 8; 12.

<sup>106</sup> „*Anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva; prout Augustinus ponit eam partem imaginis*”. TOMA DE AQUINO, *QQ. de anima*, q. 19, ad 16.

Apoi, dacă pentru memoria senzitivă imaginile sunt esențiale, pentru memoria dintr-un suflet separat ele nu mai au deloc aceeași importanță:

*„prin speciile inteligibile dobândite aici, sufletul separat poate înțelege ceea ce a înțeles mai înainte; totuși, nu în același mod, adică prin întoarcere la imagini, ci într-o manieră pe potriva sufletului separat. Astfel, într-adevăr, în sufletul separat se păstrează actul științei dobândite aici, dar nu în același mod”<sup>107</sup>.*

În concluzie, în cazul substanțelor spirituale separate, salvagardarea ideii teologice de responsabilitate morală *post-mortem* poate fi realizată numai prin postularea unei gnoseologii diferite de teoria tomistă a cunoașterii, în care memoria experienței din timpul vieții (*reminiscentia*) continuă să caracterizeze sufletul uman, chiar și în noua sa condiție existențială.

---

<sup>107</sup> „Species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 89, a. 6, co. Tocmai natura ontologică distinctă a substanțelor separate este responsabilă de modul diferit de cunoaștere. De aceea, „modul variat de a înțelege nu provine din capacitatea variată a speciilor, ci din condiția diferită a sufletului care înțelege”. („quod diversus modus intelligendi non provenit ex diversa virtute specierum, sed ex diverso statu animae intelligentis”. *Ibid.*, ad. 2.





## LA TRATA DE SERES HUMANOS EN LA LEGISLACIÓN ESPAÑOLA E INTERNACIONAL, LA DOCTRINA Y LA JURISPRUDENCIA

BOGDAN VASILE BUDA\*

**ABSTRACT.** *The Human Trafficking in the Spanish and International Legislation - Doctrine and Jurisprudence.* The present research is a meditation on the human trafficking, a serious infringement and a flagrant breach of the human rights. The European Directive and the Spanish legislative framework provide uniform common rules for the establishment of the infringement of human trafficking and for the punishment of their authors. The human trafficking is an international billion dollar industry and the second most profitable industry after the drug industry. In Europe, over a half of the victims of human trafficking are exploited for sexual purposes.

**Keywords:** *human trafficking, human rights, legislation, exploitation, abuse, dignity, protection, freedom*

Por lo general, se entiende que el tráfico humano se refiere al proceso a través de qué individuos se encuentran en una situación de explotación que reporte ganancia económica. El tráfico humano puede ocurrir dentro de un país o puede involucrar movimientos transfronterizos. Mujeres, hombres y niños son objeto de tráfico con diferentes fines, incluido el trabajo forzoso y la explotación laboral, explotación sexual y matrimonio forzado. El tráfico afecta a todas las regiones y la mayoría de los países del mundo, sin embargo no siempre la trata de seres humanos supone implícitamente un movimiento transfronterizo.

---

\* Doctor în teologie, preot greco-catolic al Arhiepiscopiei de Madrid. Activează pentru credincioșii români din Madrid și aparține Ordinariatului pentru catolicii Orientali din Spania.

De la idea anterior nace la Exposición de Motivos de la Directiva 2011/36/UE, del Parlamento Europeo y del Consejo, de 5 de abril de 2011<sup>1</sup>, relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas. La trata de los seres humanos y especialmente de mujeres con fines de explotación sexual es un asunto que preocupa a nivel internacional a todas las organizaciones. Sobre todo porque, cada vez más, las víctimas son mujeres, de las cuales un porcentaje significativo son niñas, y el impacto de este tipo de delito es diferente en las mujeres que en los hombres, por lo cual, obviamente se han adoptado medidas y directivas legislativas a nivel internacional, medidas a las cuales cada país se adapta según la necesidad y contexto jurídico propio. La directiva de la Unión Europea, afirma que “la trata de seres humanos es un delito grave, cometido a menudo dentro del marco de la delincuencia organizada, constituye una grave violación de los derechos humanos y está prohibida explícitamente por la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea. Evitar y combatir la trata de seres humanos es una prioridad para la Unión y los Estados miembros”<sup>2</sup>.

Existe una correlación entre de la trata de seres humanos y los derechos humanos, el último proclamando inequívocamente la inmoralidad fundamental y la ilegalidad de una persona que se apropia de la personalidad jurídica, el trabajo o la dignidad de otra persona<sup>3</sup>. En 1993 en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos con 171 participantes, se manifestó y acordó: que “todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí”, siendo “la universalidad, indivisibilidad e interdependencia los pilares conceptuales en que trata de sustentarse el reconocimiento y protección internacional de los derechos humanos”.

---

<sup>1</sup> [http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/planContraExplotacionSexual/docs/Plan\\_Integral\\_Trata\\_18\\_Septiembre2015\\_2018.pdf](http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/planContraExplotacionSexual/docs/Plan_Integral_Trata_18_Septiembre2015_2018.pdf) (14. 07. 2018). *Directiva 2011/36/UE* del Parlamento Europeo y del Consejo, de 5 de abril de 2011 relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas y por la que se sustituye la Decisión marco 2002/629/JAI del Consejo.

<sup>2</sup> *Directiva 2011/36/UE, Directiva del Parlamento Europeo y del Consejo*, nr. 1.

<sup>3</sup> Los derechos humanos, son el resultado de una fuerza moral cada día más presente en nuestra sociedad. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1789 (con la Revolución Francesa) hasta llegar a la actual declaración firmada en 1948, tiene una tendencia creciente y una gran fuerza moral latente. La Declaración Universal de los Derechos Humanos se ha convertido en una referencia clave en el ámbito ético-político actual, y se ha incorporado en muchas sociedades. Lo que nos lleva inevitablemente a vincular el concepto de los derechos humanos con la evolución histórica de la humanidad y la necesaria comprensión de las diferentes etapas que puedan llegar a vislumbrarse en su desarrollo, en el marco de las particularidades de cada región o continente.

Muchos historiadores del Derecho como también filósofos, afirman que no se puede hablar de derechos humanos hasta la modernidad en Occidente<sup>4</sup>. Las normas de la comunidad, en la época de orden cósmico, no consideraban al ser humano como orden objetivo de la sociedad. La sociedad estamental no concebía facultades propias al ser humano, solo las consideraba en un núcleo o grupo como las familias, las profesiones etc., lo que implicaba que solo estos colectivos podían reclamar algo, una persona individual no tenía fuerza ni facultades para enfrentarse ni exigir sus derechos. Todo partía de un doble Estatus; el del sujeto en el seno de la familia y el de esta en la sociedad. Fuera del Estatus no había derechos.

Los derechos subjetivos, fueron sometidos a debate durante los siglos XVI, XVII, y XVIII. Los derechos humanos son en definitiva la afirmación progresiva de la individualidad, apareciendo la idea de derechos del hombre por primera vez en la lucha burguesa contra el sistema del Antiguo Régimen. Otros autores afirman que sus raíces parten del mundo clásico. Los derechos humanos son producto de la lucha histórica de los grupos sociales por imponerlos y defenderlos. Las corrientes de inspiración iusnaturalista, que definen a los Derechos Humanos como algo que dimana de la naturaleza de los hombres: son derechos inherentes, innatos, naturales a

---

<sup>4</sup> La profesora titular de Historia del derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) Regina Pérez Marcos, trata la historia de los Derechos Humanos hasta la Edad Moderna, desglosando dichos periodos en tres partes: la medieval, la moderna hasta mediados del siglo XX, y la tercera desde esa fecha cuales ella se aplica a la primera o medieval. Diferenciando entre derechos y libertades, derechos civiles y políticos y derechos sociales. La Prof. Pérez Marcos sitúa la ordenación estamental en la Edad Media, cuya organización llevó consigo la discriminación impuesta por la ordenación estamental de la época. El ordenamiento medieval, impulsó unas limitaciones al monarca, que fueron de tres tipos: genéricas, específicas y técnicas. No obstante muchos juristas y filósofos e historiadores no se ponen de acuerdo con el origen cultural de los derechos humanos, la gran mayoría se inclina por su origen en la cultura occidental moderna. Pero hay otras voces que afirman que existen otras culturas que poseen estos valores, haciendo referencia por ejemplo a la Carta de Mandén de (1235-1670). La Carta – la *Kouroukan* es una declaración que fijó las reglas básicas en las que se fundó el Imperio, con la intención de evitar la guerra y garantizar una convivencia armoniosa. Pone como principio el respeto por la vida humana, la libertad individual y la solidaridad. Afirma la oposición total al sistema de esclavitud que se había vuelto corriente en África occidental. La abolición de dicho sistema fue uno de los logros más importantes de Sundiata Keita y del Imperio de Malí. El *Kouroukan Fougá* se dirige a *las doce partes del mundo*; tiene, por lo tanto, una vocación de universalidad. Esta carta puede ser considerada como una de las primeras declaraciones de derechos humanos. Está escrito en forma poética y contiene siete estrofas, con los siguientes encabezados: *Toda vida es una vida, El daño requiere reparación, Practica la ayuda mutua, Cuida de la patria, Elimina la servidumbre y el hambre, Que cesen los tormentos de la guerra, Cada quien es libre de decir, de hacer y de ver.* <http://dhpedia.wikispaces.com/Carta+de+Mand%C3%A9n> (21. 07. 2018).

la persona humana. Por consiguiente, están por encima y antes del Derecho Positivo. Cada persona por su naturaleza y condición cuenta con libertades y facultades que son fundamentales para una vida digna y poder garantizar el desarrollo de la integridad física como moral. Esas libertades se llaman Derechos. Dicho concepto fue ratificado por las Naciones Unidas en el año 1948. Los Derechos Humanos nacen con la persona, no se pueden transmitir a nadie, ni venderlos, y nadie puede renunciar a ellos. Los derechos humanos son universales e igualitarios y no distinguen ninguna condición de nacionalidad, raza, sexo ni mucho menos estatus social. Son incompatibles con sistemas jerárquicos donde existan superioridad de castas, pueblos o grupos sociales determinados. Fueron creados para garantizar a cada persona, una vida digna, donde pueda ser libre, tanto en su expresión como moverse libremente con otros miembros de esa comunidad.

En nuestra historia podemos destacar algunos Derechos que se han adquirido, como por ejemplo:

**1 de marzo de 1977: Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Agua, Mar del Plata.**

El plan de Acción de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el agua reconoció por vez primera el agua como un derecho humano.

**2 de diciembre de 1979: Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW).**

Se estableció una agenda para terminar con la discriminación contra la mujer y hace explícitamente referencia en su contenido tanto al agua como al saneamiento.

**3 de noviembre 1989: Convención sobre los derechos del Niño.**

Menciona explícitamente el agua el saneamiento ambiental y la higiene en, para combatir la malnutrición en el marco de la atención primaria de la salud.

**4. enero 1992: Conferencia internacional sobre el Agua y Desarrollo Sostenible. Conferencia de Dublín.**

Reconoce el derecho fundamental de todo ser humano a tener acceso a un agua pura y al saneamiento por un precio asequible.

**5 junio 1992: Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio ambiente y el Desarrollo. Cumbre en Río.**

Resolución de la Conferencia de Mar de Plata sobre el Agua por la que se reconocía que todas las personas tienen derecho al acceso al agua potable.

**6 Septiembre 1994: Conferencia internacional de las Naciones Unidas sobre la Población y el Desarrollo.**

Afirma que toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluidos alimentación, vestido, vivienda, agua y saneamiento.

**7. Diciembre 1999: Resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas A/Res/54/175 “El Derecho al Desarrollo”.**

Art. 12 de la Resolución nos dice que:

*En la total realización del derecho al desarrollo, entre otros: a) El derecho a la alimentación y a un agua pura son derechos humanos fundamentales y su promoción constituye un imperativo moral tanto para los gobiernos nacionales como para la comunidad internacional.*

Los derechos humanos prohíben la discriminación por motivos de raza y sexo; exige derechos iguales para los ciudadanos; denuncia y proscribida la detención arbitraria, el trabajo forzoso, la servidumbre por deudas, el matrimonio forzado y la explotación sexual de niños y mujeres; y defiende la libertad de movimiento y el derecho a salir y regresar de su propio país<sup>5</sup>. La trata de seres humanos es uno de los delitos que merece ser condenado y criticado con severidad, teniendo por objeto un negocio criminal contra la dignidad y la libertad de las personas. En 2009 La Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito publica un informe sobre la trata de personas, en base a un estudio que incluía 155 países. A raíz de dicho informe, en España se veía necesario la reforma del Código Penal, reforma aprobada con la Ley Orgánica 5/2010 de 22 de junio, a través del cual se establece la pena por estos tipos

---

<sup>5</sup> Cfr. *Human Rights and Human Trafficking*, Fact Sheet, n. 36, *United Nations*, New York and Geneva, 2014, pp. 4-5.

de delitos en el artículo 177 bis<sup>6</sup> y así brindar una protección legislativa a las víctimas de la trata. Existe una situación de necesidad o vulnerabilidad cuando la persona en cuestión no tiene otra alternativa, real o aceptable, que someterse al abuso.

Esta reforma viene como ayuda fundamental en la lucha contra la trata de personas, incluye la condición de que la finalidad es la explotación sexual y con la mención: “Si el propósito del tráfico ilegal o la inmigración clandestina fuera la explotación sexual de las personas, serán castigados con la pena de cinco a diez años de prisión”<sup>7</sup>.

Analizando desde un punto de visto internacional y dado que se trata en la mayoría de los casos de una problemática que traspasa fronteras, la Unión Europea adopta la Directiva 2011/99/UE sobre la orden europea de protección (OEP)<sup>8</sup>, donde se expone la necesidad de establecer acciones conjuntas de medidas de protección de las víctimas de delitos, que luego cada país de la Unión europea tendría que adaptarlo. El 18 de septiembre del 2015 se ha aprobado el Plan Integral de Lucha contra la Trata de Mujeres y Niñas con Fines de Explotación Sexual 2015-2018<sup>9</sup>, por el Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, plan que define exactamente quiénes son consideradas víctimas, explica el concepto de la trata de personas, expone las consecuencias y las dimensiones que estos hechos representan contra los derechos de personas y promueve la promoción de los derechos humanos y la protección de las víctimas.

Todas las legislaciones referentes a la trata de seres humanos van enfocados a la mujer y la violencia contra las mujeres, de manera que la Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 48/104, de 20 de diciembre de 1993, que define la “violencia contra la mujer como todo acto de violencia basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen

---

<sup>6</sup> <https://confilegal.com/20170402-delito-trata-seres-humanos-funciona-eficazmente-espana/> (14. 07. 2018).

<sup>7</sup> [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Penal/lo11-2003.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Penal/lo11-2003.html) (15. 07. 2018).

<sup>8</sup> [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/603272/EPRS\\_STU\(2017\)603272\\_ES.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/603272/EPRS_STU(2017)603272_ES.pdf) (16. 07. 2018).

<sup>9</sup> [http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/planContraExplotacionSexual/docs/Plan\\_Integral\\_Trata\\_18\\_Septiembre2015\\_2018.pdf](http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/planContraExplotacionSexual/docs/Plan_Integral_Trata_18_Septiembre2015_2018.pdf) (16. 07. 2018).

en la vida pública como en la vida privada”<sup>10</sup>, aspectos que ponen en evidencia una problemática social de desigualdad, discriminación y sumisión de las mujeres.

La Unión Europea busca establecer cinco puntos importantes en la lucha contra la violencia y trata de seres humanos, y estos serían:

1. Identificar, proteger y dar soporte a las víctimas.
2. Intentar prevenir la trata de seres humanos.
3. Persecución de los delincuentes.
4. Cooperación y colaboración entre países, políticas y organismos intervinientes.
5. Identificar futuras tendencias relacionadas con la trata de seres humanos y reducir al máximo el tiempo en la respuesta de forma eficaz.

Estos cinco puntos son los pilares del Plan Integral de lucha contra la trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual en España. Todas las medidas internacionales se han ratificado a nivel nacional, y en la legislación española se va a reforzar la persecución y sanción del delito, y se va a garantizar la protección y asistencia a las víctimas<sup>11</sup>, todo ello expuesto y regulado por la Ley Orgánica 5/2010, de 22 de junio y la Ley Orgánica 1/2015, de 30 de marzo, que modifica la Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal, en concreto, el artículo 177 bis<sup>12</sup>.

El artículo 177 bis pone de manifiesto que “será castigado con la pena de cinco a ocho años de prisión como reo de trata de seres humanos el que, sea en territorio español, sea desde España, en tránsito o con destino a ella, empleando violencia, intimidación o engaño, o abusando de una situación de superioridad o de necesidad o de vulnerabilidad de la víctima nacional o extranjera, o mediante la entrega o recepción de pagos o beneficios para lograr el consentimiento de la persona que poseyera el control sobre la víctima, la captare, transportare, trasladare, acogiere, o recibiere, incluido el intercambio o transferencia de control sobre esas personas, con cualquiera de las finalidades siguientes:

---

<sup>10</sup> [http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/planContraExplotacionSexual/docs/Plan\\_Integral\\_Trata\\_18\\_Septiembre2015\\_2018.pdf](http://www.violenciagenero.msssi.gob.es/planActuacion/planContraExplotacionSexual/docs/Plan_Integral_Trata_18_Septiembre2015_2018.pdf) p.10. (17. 067 2018).

<sup>11</sup> [http://www.msssi.gob.es/va/ssi/violenciaGenero/tratadeMujeres/planIntegral/DOC/Plan\\_Integral\\_Trata\\_18\\_Septiembre2015\\_2018.pdf](http://www.msssi.gob.es/va/ssi/violenciaGenero/tratadeMujeres/planIntegral/DOC/Plan_Integral_Trata_18_Septiembre2015_2018.pdf) (17. 07. 2018).

<sup>12</sup> Número 1 del artículo 177 bis redactado por el número noventa y cuatro del artículo único de la L.O. 1/2015, de 30 de marzo, por la que se modifica la L.O. 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (B.O.E. 31 marzo). Vigencia: 1 julio 2015.

- **a)** La imposición de trabajo o de servicios forzados, la esclavitud o prácticas similares a la esclavitud, a la servidumbre o a la mendicidad.
- **b)** La explotación sexual, incluyendo la pornografía.
- **c)** La explotación para realizar actividades delictivas.
- **d)** La extracción de sus órganos corporales.
- **e)** La celebración de matrimonios forzados<sup>13</sup>.

La Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, del artículo 59 bis, que supuso un claro avance en la protección de las víctimas más vulnerables, las víctimas extranjeras en situación administrativa irregular<sup>14</sup>, viene como soporte legislativo para la protección de las víctimas de seres humanos, de forma que la víctimas pueden recibir dentro de un marco legal una asistencia integral, independientemente de su situación migratoria. Desde esta normativa es importante mencionar el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, aprobado por Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, que, en sus artículos 140 a 146, establece previsiones concretas en desarrollo del artículo 59 bis de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero de 2015, garantizando el acceso de las víctimas a los recursos de asistencia y protección, así como a la obtención de un permiso de residencia y trabajo por circunstancias excepcionales<sup>16</sup>.

Es importante tener en cuenta que muchas medidas contra el tráfico humano y la trata de seres humanos no son estrictamente leyes. Estas pueden ser principios y directrices recomendados sobre los derechos humanos y la trata de

---

<sup>13</sup> Artículo 1, 177 bis, L.O. 1/2015.

<sup>14</sup> <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2000-544> (17. 07. 2018).

<sup>15</sup> <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2011-7703> (17. 07. 2018).

<sup>16</sup> Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Publicado en *BOE núm. 10 de 12 de Enero de 2000*, vigencia desde 01 de Febrero de 2000. Revisión vigente desde 12 de Agosto de 2015. (1. Las autoridades competentes adoptarán las medidas necesarias para la identificación de las víctimas de la trata de personas conforme a lo previsto en el artículo 10 del *Convenio del Consejo de Europa sobre la lucha contra la trata de seres humanos*, de 16 de mayo de 2005. 2. Los órganos administrativos competentes, cuando estimen que existen motivos razonables para creer que una persona extranjera en situación irregular ha sido víctima de trata de seres humanos, informarán a la persona interesada sobre las previsiones del presente artículo y elevarán a la autoridad competente para su resolución la oportuna propuesta sobre la concesión de un período de restablecimiento y reflexión, de acuerdo con el procedimiento previsto reglamentariamente).



personas, como las directrices sobre la trata de niños emitido por el UNICEF<sup>17</sup>, y sobre la trata de personas y asilo, emitido por la Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR)<sup>18</sup>, resoluciones aprobadas por la Asamblea General y el Consejo de Derechos Humanos; resoluciones y e informes de derechos humanos, mecanismos tales como los órganos creados en virtud de tratados y los procedimientos especiales; y no tratados de acuerdos entre países sobre cuestiones tales como la repatriación y reintegración de personas objeto de trata. Según las diferentes legislaciones, normas y directrices internacionales, la trata de seres se define como:<sup>19</sup>

- Abuso de una situación de vulnerabilidad: es la situación en la que la víctima no tiene otra opción que la sumisión a las presiones o intenciones del presunto delincuente, y este se aprovecha de la situación de vulnerabilidad de la víctima. Los mejores ejemplos son los casos de prostitución de las personas que se encuentran en países de forma ilegal.
- Otra categoría de trata de seres son las personas a cargo de la categoría anteriormente descritos, personas que generalmente son menores.
- La coerción también está considerada como un delito de la trata y son situaciones de uso de la fuerza o la amenaza del uso de la fuerza y la presión psicológica.
- El engaño o el fraude es cuando se obliga a una persona a ejecutar ciertas actividades, generalmente denominadas como actividades laborables que previamente no ha sido acordadas, pero a través de la amenaza, coacción, presión o chantaje, el delincuente consigue obligar a la víctima a ejercer dichas actividades contra su voluntad. Por ejemplo, los empleados de hogar engañados, o de nuevo, la prostitución.
- La servidumbre por deudas, un fenómeno bastante usual en el mundo del tráfico con drogas. En este caso se utiliza la vulnerabilidad de las personas por chantaje hasta que salde una deuda real o (muchas veces), imaginaria.

---

<sup>17</sup> [https://es.m.wikipedia.org/wiki/Convenci%C3%B3n\\_sobre\\_los\\_Derechos\\_del\\_Ni%C3%B1o](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Convenci%C3%B3n_sobre_los_Derechos_del_Ni%C3%B1o) (20. 07. 2018).

<sup>18</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Alto\\_Comisionado\\_de\\_las\\_Naciones\\_Unidas\\_para\\_los\\_Refugiados](https://es.wikipedia.org/wiki/Alto_Comisionado_de_las_Naciones_Unidas_para_los_Refugiados) (20. 07. 2018).

<sup>19</sup> <https://www.unodc.org/documents/human-trafficking/TIP-Model-Law-Spanish.pdf> (20. 07. 2018).

- Explotación de la *prostitución ajena y la prostitución*, quizás el delito más expandido como trata de seres humanos, y se define por la consecución de beneficios financieros ilícitos mediante la prostitución de una u otra persona.
- Por explotación sexual se entiende la participación de una persona en la prostitución, la servidumbre sexual u otros tipos de servicios sexuales, incluidos los actos pornográficos o la producción de material pornográfico a cambio de ventajas económicas.
- El trabajo forzoso se entenderá a las actividades laborables bajo amenaza o chantaje, y para las que las personas que realizan estas actividades no se han ofrecido voluntariamente
- Se incluye como delito de trata de seres humanos también el matrimonio forzoso.

En este sentido, la Unión Europea ha elaborado diferentes normativas para la violencia contra las mujeres y la trata de seres humanos, estableciendo mecanismos de soporte a las víctimas en su derecho derivado. Estas normativas son:

- La Directiva 2004/81CE, de 29 de abril de 2004, la Expedición de un Permiso de Residencia a Nacionales de Terceros Países que sean víctimas de la trata de seres humanos, o hayan sido objeto de una acción de ayuda a la inmigración ilegal y que cooperen con las autoridades competentes<sup>20</sup>.
- La Directiva 2011/92/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 13 de diciembre de 2011, relativa a la lucha contra los abusos sexuales y la explotación sexual de los menores y la pornografía infantil, y por la que se sustituye la decisión marco 2004/68/JAI del Consejo, es la norma que definen los delitos y hechos como infracciones penales y sus sanciones en cuanto a los abusos sexuales y la explotación sexual a los menores, la pornografía infantil y el embaucamiento de menores con fines sexuales por medios tecnológicos. También introduce disposiciones para mejorar la prevención de estos delitos y la protección de sus víctimas<sup>21</sup>.
- La Directiva 2012/29/UE del Parlamento Europeo y del Consejo, de 25 de octubre de 2012, por la que se establecen normas mínimas sobre los derechos, el apoyo y la protección de las víctimas de delitos, con el objetivo de asegurar

---

<sup>20</sup> <https://www.boe.es/doue/2004/261/L00019-00023.pdf> (20. 07. 2018).

<sup>21</sup> <https://www.boe.es/doue/2011/335/L00001-00014.pdf> (20. 07. 2018).

que las víctimas de delitos sean suficientemente informadas, darles apoyo y protección adecuados, y que puedan participar en procesos penales<sup>22</sup>.

- La Unión Europea cuenta con una regulación específica, la Directiva 2011/36/UE, del 5 de abril de 2011 del Parlamento y del Consejo, relativa a la prevención y lucha contra la trata de seres humanos y a la protección de las víctimas, que aborda la lucha contra la trata desde un enfoque en los derechos humanos<sup>23</sup> y recoge la importancia del abordaje de la trata de seres humanos desde una perspectiva de género, y centrando la regulación en la mejora de la protección y asistencia a las víctimas en la práctica, siguiendo la tendencia marcada en el ámbito internacional por el Protocolo de Palermo y por el Convenio del Consejo de Europa<sup>24</sup>.

Los organismos independientes juegan un papel importante en garantizar que las leyes, políticas y prácticas protejan y no infrinjan los derechos humanos, los gobiernos involucrados directamente en los casos de trata de seres humanos, incluyendo legisladores, autoridades policiales, fiscales y judiciales y otras autoridades. Los que dan apoyo a las víctimas deberían también enfocar sus propias acciones y desempeño desde una perspectiva de derechos humanos. Además, como se señalan en las normativas y directrices, la sociedad y las organizaciones no gubernamentales que trabajan con personas objeto de trata siempre tendrán que trabajar teniendo en cuenta los efectos de las medidas contra la trata en los derechos humanos. La colaboración y cooperación, denunciar cualquier actividad sospechosa, campañas en los medios de comunicación, concienciar a la población contra la trata y explotación sexual es esencial, ya que se consideran como una de las peores formas de discriminación contra las mujeres y las niñas, siendo la igualdad de género y el

<sup>22</sup> <https://www.boe.es/doue/2012/315/L00057-00073.pdf> (20. 07. 2018).

<sup>23</sup> “La presente Directiva respeta los derechos fundamentales y observa los principios consagrados, en particular, en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, principalmente la dignidad humana, la prohibición de la esclavitud, del trabajo forzoso y de la trata de seres humanos, la prohibición de la tortura y de las penas o los tratos inhumanos o degradantes, los derechos del niño, el derecho a la libertad y a la seguridad, la libertad de expresión y de información, la protección de datos de carácter personal, el derecho a la tutela judicial efectiva y a un juez imparcial, y los principios de legalidad y proporcionalidad de los delitos y las penas. En especial, la presente Directiva tiene por objeto garantizar el pleno respeto de dichos derechos y principios y debe aplicarse en consecuencia”. *Directiva 2011/36/UE, Directiva del Parlamento Europeo y del Consejo*, nr. 33.

<sup>24</sup> <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=DOUE-L-2011-80799> (20. 07. 2018).

empoderamiento de las mujeres una de las prioridades de la sociedad. En este sentido la los “Estados miembros deben elaborar o reforzar sus políticas de prevención de la trata de seres humanos —incluidas medidas destinadas a disuadir y disminuir la demanda, que estimula todas las formas de explotación— y medidas destinadas a reducir el riesgo de ser víctima de la trata, mediante la investigación —incluida la que se refiere a las nuevas formas de trata de seres humanos—, la información, la recogida armonizada de datos, la concienciación y la educación. En el marco de estas iniciativas, los Estados miembros han de seguir un planteamiento que tome en consideración las especificidades relacionadas con el género y los derechos de los menores. Cualquier funcionario que tenga probabilidades de entrar en contacto con víctimas o víctimas potenciales de la trata de seres humanos debe recibir una formación adecuada para identificar a estas víctimas y relacionarse con ellas. Esta formación debe fomentarse entre los miembros de las categorías siguientes, cuando puedan entrar en contacto con las víctimas: agentes de policía, guardias de fronteras, funcionarios de inmigración, fiscales, abogados, miembros del poder judicial y funcionarios de los tribunales, los inspectores de trabajo, el personal encargado de asuntos sociales, de la infancia y sanitario, así como el personal consular, pero también podría, dependiendo de las circunstancias locales, aplicarse a otros grupos de funcionarios públicos que pudieran entrar en contacto con víctimas de la trata de seres humanos en el desempeño de sus funciones<sup>25</sup>.

La trata de los seres humanos tiene lugar en una amplia variedad de sectores y no “ocurren solo en los países en vías de desarrollo, sino que están directamente relacionadas con los productos o servicios procedentes del interior de Europa”. En concreto, en España la trata de seres humanos está relacionada principalmente con la prostitución, los sectores agrícolas, en la construcción, así como también en el servicio doméstico. Martin Luther King gran defensor de los derechos humanos decía que: “nunca, nunca (debemos tener) miedo de hacer lo correcto, especialmente si el bienestar de una persona o animal está en el juego. Los castigos de la sociedad son pequeños en comparación con las heridas que infligimos a nuestra alma cuando miramos para otro lado.” No obstante, los seres humanos “hemos aprendido a volar como los pájaros, a nadar como los peces; pero no hemos aprendido (todavía) el sencillo arte de vivir como hermanos”.

---

<sup>25</sup> Directiva 2011/36/UE, Directiva del Parlamento Europeo y del Consejo, nr. 33.

## MIRCEA BRAGA – IZVOR DE HERMENEUTICĂ

DIANA KORPOS\*

**ABSTRACT.** *Mircea Braga – Source of Hermeneutics.* The main purpose of the present paper is to shed some light on the importance of Mircea Braga's work: *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, for the Romanian philosophy. Therefore, the structure of this paper will be the following: first of all we will provide information about the author and his attempts for a better understanding of Nietzsche's universe as a totality, then we will develop some considerations about the possible main purpose of this very successful hermeneutical exercise. Next, we focused on the critical analysis of *Ecce Nietzsche: Docuficțiuni critice, Critica criticii, I*, made by Petre Isachi. In the end we will notice how important is the hermeneutical exercise for the culture and for any kind of progress.

**Key words:** *Mircea Braga, Ecce Nietzsche, Petre Isachi, hermeneutics, overman*

I. Scopul acestui articol este de a-i proiecta pe eventualii cititori în orizontul hermeneuticii lui Mircea Braga, care face un popas, la rândul său, în orizontul gândirii lui Nietzsche. Ordinea abordării va fi următoarea: pentru început vom oferi informații despre autorul Mircea Braga și opera sa *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, apoi ne vom opri asupra principalelor considerente despre acest reușit exercițiu hermeneutic, dezvoltând câteva considerații privind posibilul scop principal al acestei cărți. După aceea, ne vom îndrepta atenția asupra analizei critice făcute de Petre Isachi asupra volumului *Ecce Nietzsche în Docuficțiuni critice. I. Critica criticii*.

---

\* Doctor în filosofie, Universitate Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca; eldiana1202@yahoo.com.

II. Lucrarea lui Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, a fost distinsă cu premiul *Ion Petrovici* al Academiei Române pe anul 2015 în cadrul Ceremoniei de decernare din data de 15 decembrie 2017. Este o lucrare de dimensiuni remarcabile, 440 de pagini, și cuprinde 120 de eseuri prin care Braga reface drumul gândirii lui Nietzsche către *cum a devenit ceea ce este*. Acest demers exegetic reprezintă o contribuție unică remarcabilă ce aduce un plus de valoare filosofiei românești. *Ecce Nietzsche* este o formă complexă de exercițiu hermeneutic literar-filologic, a cărei abordare este cronologică și aproape exhaustivă, presupunând un lector familiarizat cu universul nietzscheean.

În schimb, ceea ce nu este această lucrare, ne spune însuși Braga în *Simple precizări introductive*: nu este o monografie, nu oferă o lectură biografică, nu este un aparat critic, nici o nouă încercare de periodizare a creației lui Nietzsche, ci un *joc de idei, un popas, un artificiu*<sup>1</sup>. Ceea ce poate uimi este că lipsește lista bibliografică, deși, bineînțeles, este un bun cunoscător al istoriei receptării lui Nietzsche, Braga se va axa pe textul-obiect: ediția critică de *Opere complete*, în 7 volume, în traducerea lui Simion Dănilă, editura Hestia, 1998-2013, Timișoara, realizată după ediția științifică a lui Giorgio Colli și Mazzino Montinari, *Voința de putere*, editura Aion, 1999, și corespondența lui Nietzsche în originalul german. A ales această metodă pentru a nu fi obstrucționat în propriul său demers exegetic de către interpretările anterioare de tip Jaspers, Löwith, Heidegger, Fink, sau Deleuze. Un rol important pe care îl are Braga este de a-l disloca pe Nietzsche din câmpul de interpretare nazist de tip Alfred Baeumler, de a-l aduce acasă și de a-l reda brațelor prietenoase ale filosofiei.

Eruditul critic și istoric literar a ales formula eseului ca formă de expunere pentru a rămâne fidel *ritmului* scrierilor lui Nietzsche, care nu se prezintă ca sistem coerent, ci ca amalgam de *texte metodice* și aforisme. Conform propriilor sale mărturisiri, acest volum s-a dorit inițial a fi o analiză de filosofie a culturii, idee la care s-a renunțat în favoarea deschiderii interpretative și a căutării sisifice de sensuri. Braga ne oferă, cu multă prospețime, farmec și nerv, o viziune estetică și etică asupra ansamblului operei lui Nietzsche. Principiul pe care funcționează atât creația lui Nietzsche, cât și a lui Braga, este re-lectura. Braga este o gazdă ospitalieră care își invită oaspeții (lectorii) la o discuție activ-participativă asupra spiritului liber al lui Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, Editura Academiei Române, București, 2015, p8.

Însă, ne avertizează Petre Isachi, opera ascunde autorul, limbajul este *imperceptibil*, iar hermeneutul-constructor poate să cadă victima propriului său exercițiu. Participarea la carnavalul interpretărilor aduce cu sine riscul rătăcirii definitive a sensurilor originare dizolvate prin dansul măștilor. „Vol. Exercițiu de lectură... rămâne, în opinia noastră, oricât ne-am strădui, parțial imperceptibil, cu riscul de a se pierde pentru totdeauna, atât *intentio auctoris*, cât și *intentio operis*. Deriva hermeneutică – fermecătoare pentru cititorul fundamentalist – este potențată de filosofia nietzscheeană în care *intentio auctoris* nu coincide - pe acest principiu se bazează retorica filosofului-poet – cu *intentio operis* și *intentio lectoris*. Atât Opera filosofului, cât și Exercițiul de lectură...al universitarului sibian, confirmă lipsa de raport (de egalitate) a lectorului cu Textul, în sensul restricției paradoxale sesizate de J. Derrida: *Un text nu este un text decât dacă ascunde primei priviri, primului venit, legea compoziției sale și regula jocului său. Un Text rămâne, de altfel, întotdeauna imperceptibil. Legea și regula nu se adăpostesc în inaccesibilul unui secret, pur și simplu, ele nu se oferă niciodată în prezent, la nimic din ceea ce s-ar putea numi în mod riguros o percepție. Cu riscul veșnic de a se pierde definitiv. Cine va cunoaște vreodată o astfel de dispariție?*”<sup>2</sup> Așadar, hermeneutica plutește în derivă, dar plutește fermecător. Conform profesorului de la Basel, scriitorii care scriu prost sunt cei care își dezvăluie și procesul de gândire al gândurilor. Nietzsche doar își descrie procesul de gândire al gândurilor. Există o parte bună în acest Nietzsche ascuns: rămâne invitația deschisă de a-l descoperi.

Fluviul cameleonic al căutării monomaniace de sine îl poartă pe Nietzsche și pe hermeneutul său prin trei mari etape. Prima etapă: de la *Nașterea tragediei la Omenesc, prea omenesc*, vizează o reînțoarcere la presocratici ca o reacție împotriva decadentei începută cu Socrate și aprofundată de Kant, dualitatea apolinic-dionisiac, perioadă contaminată de coloșii spiritului epocii: Wagner și Schopenhauer. Scepticismul său în „adevărul” găsit, îl va determina să-și reevalueze modelele formative, întorcându-se împotriva lor cu vitalismul unui spirit liber. Schopenhauer a fundamentat negația ontologică, iar Wagner, cel *prea creștin*, susține teza lui Schopenhauer, și anume suveranitatea muzicii, singura cunoscătoare a *limbii voinței*. Starea de beatitudine din artă ne eliberează de durerea voinței. Însă, pentru Nietzsche voința

---

<sup>2</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, pp. 50-51.

nu echivalează cu calvarul, dimpotrivă, el nu caută idealul ascetic, ca și fostul mentor al său, ci *amor fati*, afirmarea ontologică. A treia etapă este dominată de poemul ditirambic *Așa grăit-a Zarathustra*, de o doctrină personală, de un edificiu construit cu unelte proprii: supraom, voința de putere, deicid și eterna reîntoarcere. Intenția este de a elibera modernitatea din cămașa de forță impusă de către creștinism, prin substituirea naturalului cu artificialul și prin focusarea energiei de la această lume pe care ajungem să o disprețuim, la *cea de dincolo*, una așa-zis superioară. Nietzsche s-a debarasat de tot ceea ce nu i-a aparținut, care, însă, au constituit etape necesare în procesul devenirii sale: filologia clasică tradițională, creștinismul, maestrul Richard Wagner și Arthur Schopenhauer.

Mircea Braga, cu al său *Ecce Nietzsche*, se apropie foarte tare, prin metodologie și stil, de Ernst Bertram cu celebra sa *Încercare de mitologie* din 1918. De aproximativ aceleași dimensiuni, respectiv 440/349 de pagini, se aseamănă prin alegerile făcute de către ambii scriitori: abordarea gândirii lui Nietzsche se face în condițiile cunoașterii ansamblului, evitând demersul liniar cu semnificații restrânse, aleg maniera eseistică, acribia filologică și polemică, hermeneutica literaturizată, liberă, fluidă, mobilă, subiectivă, rigoarea științifică a argumentației bazate pe Opera-text, (argumente ce invită deschis la formulare de contra-argumente), ridicare de interogații esențiale insolubile, (care își vor găsi posibile răspunsuri și la generațiile viitoare), înclinația spre cercetarea puterilor creatoare ale spiritului liber, stilul baroc, redundanța, abundența de metafore, metonimii, parabole, expresii, unități frazeologice, nuanțare, reiterări. Valoarea ambelor opere constă în lecțiile de viață pe care ni le oferă.

Recentul volum, *Mircea Braga în mijlocul utopiei culturale asumate*, editura Aeternitas, 2018, apărut sub auspiciile Universității 1 decembrie din Alba-Iulia, coordonat de Diana Câmpan, un omagiu dedicat distinsului erudit cu ocazia împlinirii vârstei de 80 de ani, dar și aprecierile făcute la adresa sa de către unele repere culturale românești: Ioan Aurel Pop: *Mircea Braga se identifică cu Transilvania*<sup>3</sup>, Vasile Muscă: *Mircea Braga - un monument pentru Nietzsche*, Dumitru Radu Popescu: *prietenie, pasăre rară*, dezvăluie respectul pe care societatea românească actuală i-l oferă profesorului emerit Mircea Braga.

---

<sup>3</sup> Transilvania-apreciată revistă culturală de la Sibiu din anii 1970, printre ai cărei redactori s-a distins Mircea Braga.



III. *Intentio operis* mărturisită de Braga este de a confecționa o copie în oglinda lecturii a mobilității perpetue care oferă sens universului nietzscheean, contrazis însă de Petre Isachi, care afirmă: „Cartea, precizăm de la început, nu este o copie în oglinda lecturii, nu sistematizează doar gândirea filosofului (ca și cum aceasta ar putea fi inclusă într-un sistem!) și nici nu trădează o infirmitate a lectorului, cum cu modestie susține hermeneutul, ci oferă un alt Nietzsche. Nu cel din oglinzile numite Gianni Vattimo, Ștefan Augustin Doinaș, Mihai Șora, Karl Jaspers, Sorin Alexandrescu, Gilles Deleuze, Martin Heidegger, Ioan Petru Culianu, Nicolae Breban, Andrei Marga etc. Nu, ci un altul care se ivește (pentru cine știe să îl vadă?) din ritmurile creației lui Nietzsche. Nimic mai greu, în opinia mea!”<sup>4</sup> În concepția lui Isachi, *intentio auctoris* este semnificarea sau resemnificarea drumului adevărului vieții dionisiace, a adevărului ca ființare, *inocența devenirii*<sup>5</sup>.

Conform concepției lui Vasile Muscă, cel mai important aspect al operei *Ecce Nietzsche*, constă în fundalul ei metodologic. Hermeneutica sa se fundamentează pe o metodă, pe care Braga încearcă să o ateste în exercițiul ei. Scopul cărții este „de a găsi un cod de lectură, în care contează în primul rând „scriitura”, textul așa cum se înfățișează el cititorului și nu con-textul filosofic al ideilor. Un monument pentru Nietzsche, o carte-eveniment în peisajul nostru editorial”<sup>6</sup>.

„În *Ecce Nietzsche. Ecercițiu de lectură hermeneutică, Mircea Braga face o demonstrație de forță în close reading.*”<sup>7</sup> Hermeneutica profesorului emerit sibian, după părerea lui Felix Narcis Nicolau, evidențiază puterea transdisciplinară a filosofiei lui Nietzsche, inepuizabilă resursă ideatică pentru postmodernism. Profetismul lui Nietzsche anticipează abordările sociologiei: în morală omul se tratează pe sine ca dualitate, evoluția de la o umanitate morală la una înțeleaptă; ale epistemologiei: acceptă iraționalul ca factor în progresul cunoașterii, nu există diferență între geniu și om de știință, capacitatea de reevaluare continuă; ale psihologiei sociale: respinge ideea de revoluție. Deși înlătură metafizica, Nietzsche așează filosofia în vârful ierarhiei științelor. În lipsa acesteia, probabil savanții vor renunța la hiperspecializări și „vor

<sup>4</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 8.

<sup>5</sup> *Nu poți să nu te întrebi: „inocența” devenirii sau indecența devenirii?* Se întreabă Isachi în eseu *Adevărul – un processus in infinitum*, făcând trimitere la eseu *Pe traseul sinelui* a lui Braga.

<sup>6</sup> Vasile Muscă, *Mircea Braga: un monument pentru Nietzsche*, în revista *Contemporanul*, nr. 08, 22 August 2017.

<sup>7</sup> Felix Nicolau, *Bătrânul Nietzsche și mobilitatea incredibilă a gândirii*, în revista *Astra*, 1-2, 2018.

*accesa transdisciplinaritatea ca un omagiu adus filosofiei ca știință a ființei*<sup>8</sup>. De aceeași opinie este și Petre Isachi, care constată că voința lui Braga este de a face din Nietzsche un precursor al postmodernismului, „dar și al filosofiei secolelor viitoare: de la fenomenologie la existențialism”<sup>9</sup>.

Ion Fercu ne vorbește despre dialogul celor trei Nietzsche: Nietzsche, un Nietzsche al lui Braga și un Nietzsche al lui Isachi. *Nietzsche al lui Isachi îmi pare a fi un Paganini al metafizicii*.<sup>10</sup>

Lucrarea aniversară Mircea Braga – 80 scrisă de Radu Constantinescu ne informează despre conținutul volumului-omagiu *Mircea Braga în mijlocul utopiei culturale asumate*, și despre rememorările pline de respect ale apropiaților săi. În capitolul *Idei, principii, cărți* se analizează contribuția lui Braga de a ilumina unele concepte fundamentale ale culturii. S-a ajuns la concluzia că Braga utilizează numeroase resurse metodologice, este deschis spre tendințele paralele din cultura europeană, are descendență critică (model: Tudor Vianu). „Într-o scrisoare pe care Mircea Braga o primea în aprilie 1986 de la Constantin Noica, acesta îi adresa următoarele cuvinte: *Dai cititorului sentimentul încântător că ești din tagma lui, nicidecum din nesuferita și adesea arogantă tagmă a autorilor, și dacă te retragi din sacerdoțiul scrisului o faci totuși cu o sete de cultură, cu o bogăție de lecturi și cu o grație care fac pe cititor să se rușineze puțin*”.<sup>11</sup>

Scopul cărții lui Braga se regăsește în însuși titlul volumului: *Ecce Nietzsche*<sup>12</sup>, adică: Iată-l pe Nietzsche! Intenția este de a-l reda pe Nietzsche așa cum este el, fără masca mitologizărilor anterioare de tip Heidegger, un Nietzsche autentic. Însă filosofia lui Nietzsche respiră, este o filosofie vie, fluidă, mobilă, greu de surprins în fluxul său, factor explicativ pentru refugiu în capsule filosofice precum aforismele. „*Nimic nu atinge însă, esența acestui program, principiul acestuia: Nietzsche nu este niciodată un altul, se caută și se exprimă întotdeauna pe sine, este el însuși alcătuit din fragmentele, din punctele propriei sale mișcări. Soluția de continuitate a lui Nietzsche este Nietzsche însuși, atât cu ceea ce perpetuează, cât și cu ceea ce suprimă, atât cu ceea ce afirmă, cât și cu ceea ce neagă, atât cu ceea ce e consecvent, cât și cu ceea*

<sup>8</sup> Felix Nicolau, *Bătrânul Nietzsche și mobilitatea incredibilă a gândirii*, în revista *Astra*, 1-2, 2018.

<sup>9</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 55.

<sup>10</sup> Ion Fercu, *Doar ficțiunea nu își minte interlocutorii*, în *Deșteptarea*, 28 aprilie, 2018.

<sup>11</sup> Radu Constantinescu, *Mircea Braga – 80*, în revista *Apostrof*, nr 2 (345), 2019.

<sup>12</sup> Aflat într-o polemică cu celebra sintagmă a lui Pilat, *Ecce Homo!* consemnată în *Evanghelia* lui Ioan, capitolul XIX, versetul 5.

ce se contrazice pe sine.”<sup>13</sup> Braga ne înfățișează un Nietzsche-unu și în același timp mereu altul, un Nietzsche proteic, cameleonic (împăcând „disputa” dintre Braga și Isachi). Așadar, este o misiune grea, însă reușita depinde mult și de lectori.

În continuare, vom prezenta două posibile tablouri descriptive ale hermeneuticii: 1) interpretarea unui text presupune un hermeneut ce poartă o valiză pe care urmează să o deschidă în fața cititorilor interesați pentru a le oferi mici surprize cadou care să le încânte spiritul și să-i îndemne pe ei înșiși la hermeneutică. Acest tablou poate fi asociat *pașilor ușori de porumbei care ne aduc idei mărețe*, în cuvintele lui Nietzsche 2) orice act hermeneutic presupune a fi prizonier textului. Lansarea în exercițiu hermeneutic asupra universului nietzscheean, este o muncă sisifică. Opera lui Nietzsche este bolovanul împovorător, pe care îl pasăm mai departe, spre înălțimi, altor lectori. Totuși, *trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit*, conchide Albert Camus în *Mitul lui Sisif*. Prizonierii textului sunt invadați de plăcerea abordării diverselor problematici într-un orizont deschis, fiind încântați de libertatea de mișcare și de jocul plurisensurilor.

IV. Eseurile lui Petre Isachi din *Docuficțiuni critice* au fost publicate în revistele de cultură și literatură, de exemplu, studiul intitulat *Adevărul – un processus in infinitum*, ultimul din seria de opt analize critice asupra cărții *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică* a lui Mircea Braga, a fost publicat în revista *ProSaeculum*, Anul XVI, nr. 7-8 (123-124), 15 sept-1 dec. 2017, Focșani, cu subtitlul *Nietzsche rămâne de descoperit, VIII*. Studiul despre acest exercițiu hermeneutic se întinde pe 106 pagini.

În eseurile *Curcubeul metafizic nietzscheean*, Isachi îi atribuie lui Braga *metafizica de artist*, respingerea dogmei religioase și a gândirii sistemice, suveranitatea contrariilor, deziluzia obiectivității, privirea de ansamblu, logica eseistică, dinamica interogativă, deschiderea infinită, proteismul (adică tot ceea ce i se potrivește lui Nietzsche însuși), viziunea transdisciplinară prin accentul pus pe Text. Exercițiul hermeneutic *Ecce Nietzsche* este interogativ, dubitativ, polemic, captivant, nonconformist, care, în termenii lui Lucian Blaga, duce la potențarea misterelor existențiale, precum minuscunoașterea. „*Orizontul întrebării nietzscheene este cameleonic, are un anumit*

---

<sup>13</sup> Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, Editura Academiei Române, București, 2015, pp 56-57.

*caracter daimonic ce nu poate fi stăpânit rațional și datorită curcubeului metafizic ubicuu și insinuant.*"<sup>14</sup>

Dualitatea apolinic-dionisiac din *Nașterea tragediei* sintetizează două tipuri umane ce există la nivel teoretic. Omul apolinic este caracterizat prin rațiune, echilibru, moralitate, măsură, ordine, armonie, care apelează la artă pentru a se proteja de suferință. Omul dionisiac se caracterizează prin irațional, uitare, contradicție, dans, muzică. Așa cum cele două tipuri umane sunt complementare, tot așa Apollon și Dionysos sunt două fațete ale aceleiași realități: sensibil și suprasensibil, iubire și ură, lumină și întuneric.

Receptarea gândirii lui Nietzsche rămâne controversată din cauza spiritului polemic al scrierilor sale, a confiscărilor politice, a metaforologiei, a posibilității demonizării supraomului, a cultului elitei. „*De fapt, paradoxurile interpretărilor sale îl provoacă pe cititor, pentru a-l face coautor la scopul ultim al exercițiului de lectură hermeneutică: de a-l înțelege pe Nietzsche mai bine decât s-a înțeles el însuși! Personal, nu cred că genialul filosof german s-a înțeles vreodată cu adevărat pe sine însuși!*”<sup>15</sup> Gândirea lui Nietzsche, filosoful nomad, este ca un izvor cu apă veșnic proaspătă, iar cititorii sunt pietrele ce o fac mai limpede și-i interpretează în moduri diferite șopotul.

Din studiul intitulat *Curcubeul metafizic* aflăm că Braga constată că Nietzsche, încă de la primele texte, vorbește doar despre sine și se caută monomaniacal pe sine însuși. Motivele-pretext prin care Nietzsche se caută și vorbește doar cu sine însuși, sunt: Wagner, Schopenhauer, refuzul canonizării, ierarhizarea axiologică a artelor în vârf cu muzica, credința că beneficiul artistului constă în a gândi totul în procese deschise simțurilor, nu în concepte abstracte, și că geniul este transfiguratorul unui trecut. În opinia lui Isachi, Eminescu este transfiguratorul trecutului neamului românesc și, de altfel, al întregii umanități. Metafizica geniului se deschide ca metafizică a culturii. Nietzsche, Borges, Eminescu, Maiorescu convoacă modelul Schopenhauer ca pe o paradigmă formativă. De la el, Nietzsche a preluat ideea de necesitate a aparenței și ideea de a renaște ca geniu. Orice mare cultură urmărește cu prioritate zămisirea geniului. Artistul poate cultiva particularitățile geniului, de aceea este detestat și privit ca un pericol. Savantul, în schimb, de pe piscul său glacial, artificial,

<sup>14</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p11.

<sup>15</sup> Ibidem, p 17.

propunând adevărul său exclusiv, obsedat de aprobarea soluțiilor găsite, pierde pulsul ansamblului și nu poate cultiva particularitățile geniului. Haloul mercantil îi înghite pe aristocrați și pe geniu.

Din perspectiva lui Isachi, Mircea Braga este un *autentic romancier hermeneut*, iar *Ecce Nietzsche* poate fi citit și ca *roman filosofico-eseistic*, un roman filosofic de idei construit simfonic prin aplicarea principiului simultaneității care îi ordonează astfel arhitectura. „*Arta de a integra valoarea romanescă a muzicii wagneriene în hermeneutica operei nietzscheene, aceasta mi se pare a fi cu adevărat prima mare victorie a cercetătorului Mircea Braga. A face din opera cugetătorului german o formă de muzică/poezie. Este reconfirmat sincretismul artelor și al filosofiilor!*”<sup>16</sup>

Esența existenței este tragică, deoarece omul actual, eșuat, anxios, confuz, refuză să se schimbe sub orgoliul mediocrității unei culturi istorice cufundate în plictis. „*Ignoranța duce la frică, frica duce la ură și ura duce la violență. Aceasta-i ecuația! (Averroes). Tot această ecuație potențiază și ostilitatea împotriva excepției/geniului/aristocrației/elitei!*”<sup>17</sup> Soluția propusă de Nietzsche este de a observa fără să judeci, sau de a judeca *dincolo de bine și de rău*.

Orice sistem filosofic este o operă de artă, o ficțiune, o formă de poezie (Isachi dă exemplul sistemul lui Lucian Blaga) care din punct de vedere științific este o iluzie, o eroare. Valoarea filosofiei se găsește pe plaja vieții, a ființării. Nu există eveniment în sine, ci doar interpretare a aceluși eveniment, iar cunoașterea este exprimarea unui punct de vedere relativ. După Nietzsche, ființarea și cunoașterea sunt contradictorii, care și-ar putea găsi pacea în geniu. Omul este exclusiv natură, iar povestea naturii poate fi narată astfel: nedreptatea se ivește din dreptate, contradicția din armonie, răul din bine, violența din pace, frica din curaj, minciuna din adevăr, moartea din viață. Lumea, subiectul este o multiplicitate a cărei aparență unitară este construită fictiv: un simulacru. „Doar aparent, Nietzsche *nu este niciodată un altul*, cum ne provoacă cu șiretenia de vulpe a gândului și a spiritului liber, Profesorul cercetător Mircea Braga.”<sup>18</sup>

Nietzsche ne îndreaptă privirea spre *un radical altceva* (care este și titlul eseului ales de Isachi), prin puterea spiritului liber de reînsofletire a lumii. *Ecce Nietzsche* este o carte vie și nonconformistă care insinuează, în opinia lui Isachi,

<sup>16</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 25.

<sup>17</sup> Ibidem, p 26.

<sup>18</sup> Ibidem, p 30.

credița în posibilitatea apariției în viitorul apropiat a unor spirite libere capabile să transforme tipologia umană actuală (poate că hermeneutică lui Braga face ceva în acest sens, și, în termenii lui Nietzsche, contribuie la *a le grăbi venirea*). Deviza lui Socrate, *Cunoaște-te pe tine însuși!*, este piatra de temelie ce poate duce la metamorfozarea umanității dintr-una morală într-una înțeleaptă. Conform concepției lui Braga, Nietzsche funcționează pe principiul căutării de sens prin căutare de sine. Reactualizarea tipului de morală întâlnit în Grecia antică ar putea conduce la restaurarea demnității omului. Încorsetat în moralitate, omul ajunge să disprețuiască mai întâi cauzele, apoi consecințele, apoi chiar și realitatea, agățându-și trăirile de o lume-himeră, așa-zis elevată. Nietzsche, însă, refuză ideea de revoluție, care, în opinia sa, duce la excese și orori, dar și ideea de democrație modernă, care duce la dispariția națiunilor.

Trebuie să conștientizăm faptul că noi atribuim lucrurilor un adevăr, nu există un adevăr al lucrurilor. Natura nu are valoare în sine, ci omul i-a conferit o valoare. Devenirea, mobilitatea din realitatea nudă, este firească, immanentă, logică, își este sieși explicație și cauză, mijloc și scop. Spiritul care poate continua ca Spirit este doar spiritul liber, nu cel constrâns să-și mențină o opinie sau să urmeze o singură opinie. Bun, frumos, sublim, după Nietzsche, sunt doar stări sufletești. Mitul oglinzii alegorizează utopia cunoașterii și evidențiază paradoxul ființei. *„Dacă încercăm să examinăm oglinda în sine, nu descoperim până la urmă decât lucrurile reflectate în ea. Dacă vrem să apucăm aceste lucruri, nu ajungem, în sfârșit, decât iar la oglindă. – Iată istoria cea mai generală a cunoașterii.”*<sup>19</sup>

Nietzsche îi amintește omului propria alteritate prin religia supraomului: credința că omul nu are valoare decât în măsura în care este rezistent și dur ca o piatră într-o mare construcție. Nihilismul din *Amurgul filosofilor* a lui Giovanni Papini, izvorât din nihilismul nitscheean, scoate în evidență volubilitatea și slăbiciunea generală a lui Nietzsche, incapacitatea de a alege din tumultul gândurilor sale, scriind cărți cu aer bizar din cauza dezordinii, a îngrămădelii, a redundanței și a repetițiilor inutile.

Filosoful-profet Nietzsche, sub fațeta lui Zarathustra, propune un proiect mesianic capabil să elibereze lumea de prejudecăți și de valori desubstanțializate pentru a-i reda naturii firescul. *În regatul excepției* (care este și titlul acestui studiu)

---

<sup>19</sup> Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, Editura Academiei Române, București, 2015, p 119.

este dezinstaurată ierarhia imuabilă de valori, este înlocuită ideologia cu filosofia, știința cu înțelepciunea, morala cu estetica, dogma cu aforismul, dreptul social cu dreptul natural.

Din prezentarea tabloului celor trei ipostaze ale spiritului reiese că nimic nu se află dincolo de om: 1) cămila ce trece împovărată prin deșertul vieții 2) leul rebel care sparge vechile table de valori 3) copilul ce simbolizează uitare, nou început și joc (pentru a îndeplini dictonul *devino ceea ce ești!* e necesar a porni de la deviza *cunoaște-te pe tine însuși!*). Scopul omului, o spune explicit Nietzsche, este supraomul, iar supraomul este *rostul divin al pământului*.

Așadar, din perspectiva actului creator sunt absolut esențiale, atât transfigurarea valorilor, cât și a transformarea creatorilor. Întrebarea este: chiar dacă omul ar fi dispus să demoleze ierarhia de valori, lumea, este oare el dispus să se de-construiască pe sine? Nihilismul lui Nietzsche se află în orizontul creației, dar și al suprimării, aceste orizonturi fiind complementare. Știm de la Nietzsche că *omul este ceva ce trebuie depășit*, iar depășirea din voință de supraom presupune suprimarea aceluși sine decăzut în mediocritatea existenței.

Morala cultivă spiritul de turmă și propune drept soluție în fața fricii asceza și rugăciunea și se adresează unei alte realități inventate de ea. Însă omul religios și omul estetic se pot apropia datorită calității omului de a fi nedeterminat, neconfigurat, în cazul în care filosoful-artist ar înlocui tagma preotească, *viața de aici* pe cea *de dincolo*, dacă s-ar evita cunoașterea de dragul cunoașterii, iar înțelepciunea ar substitui morala.

Orice filosofie este personală, subiectivă, părtinitoare, o mărturie despre autor. Care este orânduiala universului și țelul individului în univers atâta vreme cât gândul vine când vrea el și nu când vrea gânditorul? Cu ce forță și de unde vine el? Filosoful și hermeneutul său observă că ei nu stăpânesc conceptele operaționale pentru că ele sunt incontrollable. Ochiul sceptic al filosofului asupra gramaticii îl determină să trateze cuvântul, inerent contradictoriu, drept mască. Nietzsche, aflându-se împotriva nivelării valorice prin cuvânt, se poziționează și împotriva democrației, profilând drept soluție un elitism solitar.

*„Cititorul captiv în metafilosofia redeschisă și actualizată de Mircea Braga, simbolizează mitul lui Dedal, prizonier al propriului edificiu, în corpul căruia se trans-*

*substanțiază și trăiește circularitatea criptică a operei deschise.*<sup>20</sup> Cititorul constată, spune Isachi, că *lectura însăși este antrenată în mirajul unei concomitențe de emanație și implozie*<sup>21</sup>, de *circularitatea criptică și de arta lui M. Braga de a provoca perplexitatea*<sup>22</sup>.

Eseul *Mobilitatea textului nietzscheean* evidențiază faptul că Nietzsche nu poate fi înțeles decât prin corelație cu filosofia contaminată de Schopenhauer care a fundamentat revolta și negația ontologică, evadând din categoriile existenței fenomenale pentru a obține repaos și seninătate, filosofie pe care Nietzsche o va reevalua. Controversatul Nietzsche declară război împotriva a tot ceea ce își afirmă ne-creația. Omul este imaginat cu liber arbitru, tocmai pentru a putea fi învinovățit. Libertatea nu se poate poseda niciodată, doar râvni, și trebuie re-cucerită perpetuu. Goethe, pentru Nietzsche, constituie model al creatorului, deoarece el voia totalitatea, s-a creat pe sine, îl întruchipează pe omul eliberat, puternic, deplin, erudit ce afirmă viața, omul toleranței din putere<sup>23</sup>. Filosoful-poet este fascinat de sincretismul artelor: ideea coborâtă în concret plus naturalista religie a vieții. Programul său estetic poate fi exprimat succint astfel: pentru Nietzsche a fi înseamnă a *aparține fără rest vieții*. Libertatea stimulează mediocritatea, nivelarea și uniformizarea (morală sclavilor), iar arta, extazul venerației și abnegației (morală aristocraților).

Conform concepției lui Nietzsche, o lume fără o rațiune superioară este posibilă datorită voinței de supremație a omului, a *orgoliului său metafizic*. Oricum, altă realitate, în afară de cea a simțurilor, nu este demonstrabilă. La lumea „adevărată”, ficțională, s-a ajuns prin amăgitoarele concepte, ideea de Dumnezeu drept cauză în sine, căderea rațiunii în metafizică, supunerea unor imperative exterioare iraționale, confundarea cauzei cu efectul.

În opinia lui Isachi, Cătălina din Luceafărul este *simbolul mediocrității planetare*, iar salvarea nu vine din prefigurarea antipodului ei, ci din acea antiteză capabilă să asigure sacrificiul necesar transformării lumii (până la sacrificiu de sine: Ana a lui Manole), care începe odată cu noi. Așadar: *Fii schimbarea pe care vrei să o vezi în lume!* (Mahatma Ghandi).

<sup>20</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 51.

<sup>21</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 51.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Acesta este, în opinia mea, principala caracteristică a supraomului, scopul programului său estetic.



Din *Coexistența predicatelor contradictorii* aflăm că realitatea nudă nu poate fi dislocată prin disjunții de tipul absolut/relativ, bine=ființarea întru spirit/rău=ființarea în realitatea concretă, deoarece această divizare ar constitui, după Nietzsche, o crimă împotriva vieții. Nietzsche crede în sistemul castelor, în mediocritatea de pe a cărei pătură să se ridice excepțiile. În concepția lui Braga, Nietzsche vizează crearea unei noi tipologii de indivizi prin credința într-o doctrină religioasă care nu gândește în termeni de bine/rău, adevărat/fals, verificabilă doar printr-o ontologie ficțională (religia supraomului, credința în eterna reîntoarcere a identicului), *credința în corp* mai degrabă decât *credința în suflet*.

Din lectura eseului intitulat *Credința în omul care justifică omul* aflăm că resentimentul guvernează lumea, iar credința în om derivă din naturalitate, pe când ura față de om derivă din artificialitate. Lumea în care trăim, din care s-a eliminat legitimitatea naturalului, este un laborator în care se creează idealuri false. „*Opțiunea nu mai este o întâmplare, ci o necesitate: întoarcerea la un om care justifică omul, la o șansă complementară și izbăvitoare a omului, de dragul căreia să fim îndreptățiți a stăruii în credința în om! întrucât micșorarea și nivelarea omului european ascunde cea mai mare amenințare a noastră, căci spectacolul acesta obosește...tocmai aici zace fatalitatea Europei – o dată cu teama de om, am pierdut și iubirea de el, respectul față de el, speranța în el, ba chiar voia de el.*”<sup>24</sup>

Nietzsche era conștient de inactualitatea sa, fiind convins că *s-a născut postum*. De la prezentul lui Nietzsche inactual, opera lui a trecut la prezentul nostru, care ar fi (probabil) *un mâine*, o etapă premergătoare pentru viitorul care se află în față: *poimâine*-le lui Nietzsche. Subtitlul cărții *Așa grăit-a Zarathustra* este: *O carte pentru toți și niciunul*. Nietzsche nu a scris încă pentru nimeni. Când va fi scris pentru toți? „*Toate valorile propagate de prezent sunt demne de dispreț: astfel sună formula inactualității sale, aproape firul conducător al gândirii sale. E greu să trăiești cu o asemenea convingere, dar devine de-a dreptul imposibil atunci când încerci cu înverșunare să impui propriului prezent această convingere, adică să actualizezi inactualitatea. Acest lucru este absurd, dar tocmai aceasta este devierea psihologică subterană a lui Nietzsche.*”<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, Editura Academiei Române, București, 2015, p 238.

<sup>25</sup> Petre Isachi, *Docufuncțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 93.

Temele principale analizate în ultimul eseu din serie, *Adevărul – un „processus in infinitum”*, sunt: adevărul ca determinare activă, viața ca instrument al voinței de putere, unitatea filosof-artist, supraomul- între eroi și zei, lumea sibilinică a dublei voluptăți.

Caracteristica vieții de a lua diferite forme explică și proteismul adevărului. Conform descrierii filosofului german, adevărul este ceva ce trebuie creat, nu dezvăluit, nici descoperit, ci desemnează un proces etern, determinare activă, e un cuvânt pentru voința de putere. Voința de adevăr se referă la procesul de a face ceva stabil, determinat și durabil. Nietzsche pune accent pe funcția pozitivă a îndoielii și a incertitudinii. Noi trăim sub o ierarhie falsă a cunoașterii, într-un castel de nisip. Lumea nu este o stare de fapt, ci ficțiune ce se redimensionează și este supusă devenirii eterne, de aceea nu se poate apropia de adevăr, pentru că nu există *adevăr*.

Tipurile antitetice de gândire duc la două tipuri de nihilism: nihilismul puterii și nihilismul slăbiciunii. Nietzsche stabilește drept indice al puterii conferirea de sens, iar nu de explicație, ci instituirea creatoare, diversitatea interpretării, în contextul unei realități fluide și evanescente. A interpreta e un mijloc de înstăpânire, iar voința de putere deține calitatea de a interpreta. Orice schimbare presupune voință de putere, iar prin schimbare se înțelege o forță agresată de o altă forță.

Pornind de la aserțiunile bine-cunoscute ale filosofului german, *lumea este o operă de artă ce se zămislește singură, și avem arta pentru ca adevărul să nu ne spulbere*, reliefăm în continuare faptul că Nietzsche afirmă învățătura greco-romană, o respinge pe cea iudeo-creștină și insistă pe necesitatea artei, care este activitatea metafizică a vieții. Viața își conține artistul atât ca produs al creației, cât și ca subiect creator. Artistul trebuie să vrea să se domine pentru a-și înstăpâni haosul, pentru a-și conferi o formă. Prin voința de a crea<sup>26</sup>, omul înfruntă absurditatea și inutilitatea vieții, iar prin artă, prin actul creator, omul devine stăpân al *adevărului*, dobândind putere înfruptându-se din ospățul minciunii, și astfel simte că și-a îndeplinit menirea. Arta are capacitatea de a de-construi lumea, pentru ca să o salveze pe viitor, de ea însăși. În opinia lui Isachi, filosoful-artist, insuficient pus în lumina reflectoarelor, este Lucian Blaga.

---

<sup>26</sup> Care presupune atât a construi, cât și a de-construi.

Nietzsche crede în superioritatea culturii asupra civilizației. Principiul egalizării anihilează tipul superior de om, care resimte și el disoluția, ca pe o consecință a amplitudinii civilizației, căutându-și refugiu în oniric. Mitul lui Nietzsche, supraomul este o metaforă prin care se înțelege un proces imprevizibil *dictat* dincolo de el, *impus* de către natură. Goethe și Napoleon sunt singurii capabili de o transmutare a valorilor, deoarece ei au voința de a recrea omul, înălțându-l. Iată portretul supraomului, posibil cel puțin la nivel teoretic: autotelic, rece, sever, nepăsător, fără teamă față de opinie, cultivă sibilinicul, stă departe de turmă, nu se destăinuie, nu are încredere, vrea să facă mereu din oameni ceva, ori conduce, ori rămâne singur, construit genetic conflictual, nu urmărește simpatizanți, ci instrumente, nu se supune altor instanțe. Modelul omului superior se regăsește, constată Braga, în portretul lui Nietzsche însuși. „Deși compartimentate, în volum, diferit, fișierele cuprinzând înzestrările omului viitorului dezvoltă uniform o realitate transparentă: Nietzsche îl deconstruiește pe Nietzsche.”<sup>27</sup> „S-a privit apoi pe sine, a avut orgoliul să se considere un deschizător de drumuri, spunându-ne: *ecce homo!* (adică: așa ar trebui să fie omul care se va depăși pe sine și va depăși modernitatea.”<sup>28</sup>

În ierarhia controversatului filosof german, omul este categoria ce se află între neanimal și supraanimal, omul superior între neom și supraom, iar supraomul între erou și zeu. Lumea noastră este doar voință de putere, este o lume dionisiacă, creație și distrugere eternă de sine, o lume misterioasă a dublei voluptăți, dincolo de bine și de rău, fără să urmărească un țel. Filosofia lui *amor fati*, acel DA dionisiac față de realitatea nudă vrea eterna reîntoarcere a identicului. Dubla voluptate: voluptate a binelui (creație) și voluptate a răului (distrugere) coexistă în *fericirea cercului*.

V. În concluzie, această lucrare este o ficțiune a ficțiunii (*Docuficțiuni critice*) unei ficțiuni (*Ecce Nietzsche*) a grandioasei ficțiuni (opera lui Nietzsche), *nemițind astfel interlocutorii*, căci: „Să fim mulțumiți, doar ficțiunea nu-și minte interlocutorii...”<sup>29</sup> Pentru un artist, o modalitate de a ieși din prezentul său degradant, este de a invita

<sup>27</sup> Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, Editura Academiei Române, București, 2015, p 429.

<sup>28</sup> Mircea Braga, *Ecce Nietzsche. Exercițiu de lectură hermeneutică*, Editura Academiei Române, București, 2015, p 415.

<sup>29</sup> Petre Isachi, *Docuficțiuni critice*, I. Critica criticii, vol. I, Editura Rovimed Publishers, Bacău, 2018, p 81.

cititorul la un dialog deschis printr-o serie de întrebări insolubile: noi trăim în prezent sau suntem trăiți de prezent?, de ce se desubstanțializează valorile?, unde este voință de putere nu apare declin?, în prezentul nostru lipsește voința de putere?, pe lângă minciuna ficțiunii, ce altceva ar mai putea constitui refugiu pentru om?, noi stăpânim lumea sau doar curgem în șuvoiul vieții?, absența filosofiei a dus la pierderea echilibrului?, este opera lui Nietzsche o posibilă edificare de sine?, este Nietzsche co-participant al filosofiei sale, se de-construiește pe sine, se sacrifică pe sine din *iubire de supraom*? Ce îi lipsește omenirii? Scopul? Sau îi lipsește însăși omenirea? Aceasta e întrebarea lui Nietzsche. Deci cum îi redăm omenirii omenirea? Un prim pas ar fi prin augustul exercițiu euristic, căci „întrebarea nu minte niciodată, spre deosebire de răspuns”<sup>30</sup>.

Epoca noastră se află sub pecetea supraestimării adevărului. Nietzsche vrea (în complot cu noi, cititorii) să dărâme zidurile idealului ascetic care îl înconjoară pe om și să-l ajute să evadeze din închisoarea automutilării. Omul moral este doar un funcționar al turmei. Idealul ascetic permanentizează maladia spiritului prin împovărarea cu sentimentul de vinovăție, sursă a fanatismului, gaura de vierme a sufletului disprețuitor de sine.

Filosofia lui Nietzsche stă pe nisipuri mișcătoare. Nietzsche este un spirit nomad ce cultivă venerarea inefabilului și se află în contrast cu spiritele comode instalate în adevăruri absolute. Dificultatea constă în încercarea lui Nietzsche de a exprima conceptual-filosofic problematici imposibil de cuantificat și exprimat. Opera fluidă a lui Nietzsche, (în care e ales Tucidide, nu Socrate<sup>31</sup>, și Homer, nu Platon<sup>32</sup>), impregnată de nebunia geniului, ne dă sentimentul că ceea ce caută, și anume *intuiția mitică a realității totale*, este inefabilă. Lumea este haosmos, însă noi suntem modelatorii propriei vieți. Caracterul general al lumii rămâne lipsa de formă, de ordine, de frumusețe și înțelepciune. Istoria, fenomen al conștiinței, oricum, rămâne o necunoscută, de aceea este nevoie de multe alte forțe retroactive, precum Nietzsche, pentru a cerne din nou valorile și individul, pentru a re-cântări și re-semnifica secretele trecutului. Nietzsche propune renașterea prin deconstrucția

---

<sup>30</sup> Ibidem, p 269.

<sup>31</sup> Tucidide, în concepția lui Nietzsche, se stăpânește pe sine, pe când Socrate e precursor al decadentei.

<sup>32</sup> Homer, în concepția lui Nietzsche, este divinizatorul vieții, pe când Platon este *cel mai mare dușman al artei*.

lumii actuale. Cenușa amorfă a păsării Phoenix ne ajută să conștientizăm multiplele forme posibile ale renașterii.

Prin Nietzsche, filosofia căzută în artă devine știință, iar aceasta ar trebui fixată chiar în vârful piramidei științelor. Teoria echilibrului este vitală pentru o evoluție armonioasă a umanității. Montarea filosofiei<sup>33</sup> în vârful științelor ar putea restaura acest echilibru. Nietzsche vizează grecescul *măsură în toate*: morala sclavilor echilibrată de cea a stăpânilor, apolinicul de dionisiac, știința de arte. Realitatea nudă este alcătuită din paradoxuri, contrarii și contradicții. Așadar, ceea ce îi lipsește culturii moderne este găsirea echilibrului, a mediei, a măsurii juste, a armoniei. Cum devii ceea ce ești? Acceptând ideea că te afli într-un conflict perpetuu cu alter-egoul tău și cu alterul, război datorită căruia ajungi la o formă superioară a ta în unison cu energiile amurale din natură.

Procesul modelării de sine presupune înlocuirea moralei prin voința pentru scopurile noastre și pentru mijloacele ei. Oaza mitică ne poate salva de deșertul existențial, prin întoarcerea, plină de respect, la strămoși, origini, vechime, tradiții, datini, drepturi naturale. Modelul ar fi tiparul aristocratic al Antichității grecești. În această aristocrație, libertatea dintre membri este condiționată de tensiunea dintre contrarii, energie ce impune respect și libertate, datorită *impulsului divergent* și a voinței de dominare a fiecărui membru. În subteranul existenței, importantă este sinteza, nu conflictul ireconciliabil. Scopul acestui proces ar fi reconstrucția categorială a tiparului superior de om: *omul toleranței din putere*.

Temele și subiectele abordate de Nietzsche, ideile din universul său, par a fi *bunuri* pentru posteritate, *care se distribuie fără să se împartă*, (în termenii lui Noica), ce fac parte dintr-un proces neconsumabil, oază hermeneutică inepuizabilă.

---

<sup>33</sup> O filosofie împotriva credinței în lucrurile identice, ajungând iar la ideea de platonism ranversat.



## REPERE ALE GNOSTICISMULUI

MARIUS-MARIN NICOARĂ\*

**ABSTRACT.** *Benchmarks of Gnosticism.* This text aims to be a philosophical variant for the introduction to the study of the phenomenon known as *Gnosticism*. Obviously, this study is not intended to contain and / or to highlight everything that is essential and / or important in the complex problem of *Gnosticism*. The starting point, the basis of the incursions in this field, and the hermeneutic filter of our research will be mainly the studies of I.P. Culianu in this field. Can the authentic interest in knowledge ignore Gnosticism? What is the origin of this phenomenon and how has it been interpreted? The study looks for some answers to these questions.

**Keywords:** *philosophy, issue of knowledge, gnosticism, dualism, religion, salvation*

**REZUMAT.** Textul de față își propune să fie o variantă, filosofică, de introducere în studiul fenomenului cunoscut sub numele de *gnosticism*. Evident acest studiu nu are pretenția să cuprindă și/sau să scoată în evidență tot ce este esențial și/sau important în problema complexă a *gnosticismului*. Punctul de plecare, baza incursiunilor în acest domeniu și filtrul hermeneutic al cercetării noastre vor fi, în principal, studiile lui I.P. Culianu, dedicate acestui domeniu. Interesul autentic pentru cunoaștere poate ignora fenomenul gnosticismului? Care este originea acestui fenomen și cum a fost interpretat? Studiul caută câteva răspunsuri la aceste întrebări.

**Cuvinte cheie:** *filosofie, problema cunoașterii, gnosticism, dualism, religie, salvare*

### I. Introducere

În momentul de față oricine va fi interesat de acest domeniu nu mai poate face abstracție de lucrările lui Culianu consacrate acestei teme. I.P. Culianu este un

---

\* Doctor în filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca; dacmmn@yahoo.com.

reper care nu poate fi ignorat în studiul gnosticismului. În opera lui găsim istoria și inventarul cercetărilor în domeniu, metodele de studiu folosite, astfel încât putem să ne considerăm „echipați” optim pentru scufundarea (sau plonjonul) în gnosticism.

De multe locuri am folosit cuvintele și formulările întâlnite la I.P. Culianu, considerând că este cel mai potrivit mod de a accesa sau înțelege gândirea și intenția acestuia. Sigur că, în anumite situații, am îndrăznit să „cad” (în sensul gnostic în care Sophia/Logosul cade datorită gândirii distincte/independente față de Tatăl) – adică să gândesc independent de Culianu. Nu am făcut-o însă cu intenția de a-l corecta pe maestru. Am încercat doar să-i intuiesc intențiile și să-l fac mai accesibil pentru cititor. Sigur că și formulările găsite sunt perfectibile. Această abordare este doar o variantă și, după cum spune Culianu, sunt posibile dezvoltări/desfășurări infinite ale variantelor de abordare.

Evident, chiar și când am gândit singur (de fapt ce înseamnă să gândești singur?) am folosit cuvinte/gânduri/idei care nu îmi aparțin. De fapt ce îmi aparține? Eventual selecția și succesiunea ideilor prezentate. Poate și gândurile sau/și gândirea lui I.P. Culianu în măsura și în gradul în care aceste gânduri le-am gândit și/sau aprofundat. Și atunci ce înseamnă oare să gândești singur? Vom vedea pe parcurs că o astfel de acțiune sau activitate (aceea de a gândi singur, distinct/separat) conform sistemelor/doctrinelor/miturilor gnostice este originea căderii sau a răului.

Și din nou, care sunt gândurile care ne aparțin? Ne aparține oare vreun gând? Putem spune că ne aparține ceea ce gândim doar în măsura în care gândim ceea ce gândim. De fapt gândim că ne „aparțin” gândurile (nu în sens de posesie, ci în sensul în care „avem acces” la ele, adică în măsura în care le accesăm, în gradul în care participăm la ele și în gradul în care le aprofundăm). În sensul exprimat anterior putem spune că există grade diferite de participare și/sau aprofundare la/a gânduri(lor) sau/și la/a gândire(ii).

Aici am putea reveni la discuția noastră anterioară și am putea aborda și gnostic problema: dacă gândurile pe care le gândim nu sunt decât gânduri „căzute” dintr-o altă gândire sau mai degrabă – dacă respectăm căderea gnostică care produce degradare – copii palide sau degradate sau deformate.

Oricum putem scăpa de aceste întrebări (un fel de rezolvare a problemei) gândind că, în situația noastră avem de-a face cu un studiu despre gândirea lui I.P. Culianu. Deci este firesc să considerăm că (și să ne așteptăm ca) gândirea expusă



și „experimentată” aici să îi aparțină lui I.P. Culianu și prin acest filtru încercăm să înțelegem fenomenul cunoscut sub numele de gnosticism.

Pentru cititorul care dorește o clarificare și o înțelegere mai profundă a ideilor expuse și discutate aici, recomandăm, pe lângă bibliografia acestui studiu, și consultarea bibliografiei impresionante și foarte riguroase oferită de I.P. Culianu în cărțile sale consacrate gnosticismului. În parcursul textului referirea la textele gnostice originale și la scrierile ereziologilor am făcut-o indicând locul unde I.P. Culianu le citează. Nu am indicat sursele precise în interiorul textelor originale, decât acolo unde le-am studiat eu însumi (evident în traducerile din limba română). Am evitat referirea directă la textele și scrierile originale considerând că e mai potrivit să trimit la I.P. Culianu și la lucrările sale, acolo unde eu nu am citit textul original, nici măcar în traducere.

De ce am abordat acest subiect? Mai prezintă oare vreun înțeles/mai are oare vreo relevanță filosofică? Termenii *gignoskein* (a cunoaște) și *gnosis* (cunoaștere) pot desemna în anumite contexte platoniciene sau pitagoriciene cunoașterea adevărată (opusă lui *doxa*-opinia sau cunoașterea aproximativă, iluzorie) a ființelor (*onta*) sau chiar cunoașterea lui Dumnezeu (mai târziu în cărțile gnostice sau creștin gnostice).

Termenul *gnosis* implică un genitiv ce desemnează „obiectul” gnozei. În textele cele mai explicite, obiectul gnozei este „Dumnezeu” sau „Bucuria” sau „Ființa” (ceea ce este așa cum este). *Gignoskein* este adesea sinonim cu *horao/horan* (a vedea) sau cu *theorein*. *Gnosis* este legată de o *thea* (viziune, contemplație) și această „viziune” sau contemplație nu presupune o separare între contemplator și contemplat (între subiect și obiect), ci înseamnă participare/comuniune. Este vorba de o *apothesis* (În-Dumnezeire-intrare în Dumnezeu, în Ființă, în ceea ce este - to on). Gnoza nu este o cunoaștere conceptuală și discursivă. Este trăire și experiență. Este transcendere a contrariilor. Este logosul lui Heraclit.

Problema/tema cunoașterii este o problemă veșnică a filosofiei, fie că o respingem, fie că o acceptăm, fie că o desemnăm prin /sau o gândim prin termenul de *episteme*, fie că o abordăm prin/sau folosim termenul de gnoză. În măsura în care tema cunoașterii mai prezintă vreun interes/sau vreo relevanță atunci și studiul nostru se va bucura de același interes sau relevanță. Sigur că abordările asupra acestei probleme a cunoașterii au fost, sunt și foarte probabil (în afară de cazul în care nu enunțăm și în filozofie formula-analogă cu: „cel mai mare fotbalist

al tuturor timpurilor”, condiționând și viitorul) variate și diferite; totuși cel puțin în opinia (nu gnoza) noastră studiul acestui fenomen cunoscut sub numele de gnosticism aduce mai multe beneficii. Care sunt acestea? Lăsăm pe cititor să le descopere, precizând că acestea nu vor apărea doar prin simpla citire a acestui text.

## II. Problema originii gnosticismului

Originea gnosticismului este necunoscută și istoria începuturilor sale este controversată. La congresul de la Messina organizat de către Ugo Bianchi, profesorul și mentorul lui Ioan Petru Culianu, în aprilie 1966<sup>1</sup> s-a constatat din nou cât de delicată este problema definirii și a originilor gnosticismului. Marton Smith, prezent la acest congres, observă că abordarea lui Hans Jonas are ca rezultat un „katzenkonzert de origini contradictorii” care pot fi orfice, iraniene, iudaice, creștine, samaritene, mesopotamiene, siriene, grecești, șamanice și așa mai departe. Polemica asupra problemei gnosticismului a continuat la congresul de la Stockholm în 1973 și la Conferința de la Yale, dedicată „Redescoperirii gnosticismului”, în 1978.

În mod tradițional ereziologii încearcă să lege gnosticismul de strămoși convenționali. De exemplu, Irineu din Lyon încearcă să întoarcă întregul gnosticism la Simon din Samaria. Acesta este considerat de către Irineu părintele tuturor ereziilor, „*Simon Samariteanul este cel de la care provin toate ereziile*”<sup>2</sup>.

Teza tradițională considera *gnoza* ca o erezie creștină născută dintr-o contaminare a creștinismului cu sistemele păgâne (astfel de secte gnostice ar fi pitagorismul și platonismul).<sup>3</sup> Se considera că nu putem detașa gnoza de creștinism. Gnosticismul era văzut ca o problemă ce ține prin esență de istoria Bisericii.

Prin școala germană de istorie a religiei (religionsgeschliche Schule) având ca reprezentanți pe Wilhem Anz, Richard Reitzenstein, Wilhelm Bousset, care aplică unele metode comparative, se ajunge la concluzia că, gnosticismul nu mai e o problemă interioară creștinismului, ci proprie istoriei bisericii; el devine un fenomen al istoriei generale a religiilor.

---

<sup>1</sup> Culianu, Ioan Petru – *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 209-210.

<sup>2</sup> Puech, Henri-Charles – *Despre gnoză și gnosticism*, Editura Herald, București, 2007, p. 191.

<sup>3</sup> Ibid, pp. 188, 197.

Pentru Bultmann (reprezentant al școlii germane) gnoza este o mișcare religioasă precreștină orientală care face concurență creștinismului. El identifică mitul gnostic în destinul sufletului sau al unei ființe originare care cade, în mod similar cu teza „misterului iranian al salvării”, propus de R. Retzenstein. Care este raportul între creștinismul primitiv și gnoză în viziunea lui Bultmann? Conform lui Bultman concepția asertivă despre om este opusă celei grecești – natura umană esențială nu este în logos, ci în voință. Existența este concepută ca o încercare, căutare, vrere și de aici necesitatea apelului la grația salvatoare. Răul, în Noul Testament, nu e o privațiune, ca și la greci, el are un conținut pozitiv – „păcatul”. Trecutul este păcatul și omul îl poartă cu sine. Raportul cu Dumnezeu poate fi restabilit numai prin recunoașterea vinei și prin obținerea iertării. Conform lui Bultmann poziția omului în lume este în creștinism foarte asemănătoare cu cea prezentă în gnoză. Existența precreștină se caracterizează prin neputința și teama ei, prin sclavia umană în raport cu puterile cosmice. Conceptul despre cosmos al lui Ioan sau de „lumea aceasta” aflată în puterea Satanei și creștinii văzuți ca „străini” și „pelerini”, „cetățeni” ai cerului – toate acestea sunt concepte gnostice. Transcendența lui Dumnezeu este la fel de radicală ca și la gnostici și în același timp relevantă în/prin Hristos. Salvarea creștină e înțeleasă de Bultmann conform mitului gnostic. I.P. Culianu apreciază contribuția lui Bultmann și a lui Hans Jonas criticând invenția școlii germane, care acreditează ideea unei origini iraniene și precreștine a gnosticismului<sup>4</sup>.

Gilles Quispel, prin studiile sale a ajuns la concluzia că gnosticismul nu are o origine iraniană ci, ca și creștinismul primitiv e un produs între iudaism și elenism<sup>5</sup>. Oricum s-a constatat că gnosticii importanți, precum Basilide și Valentin, în secolul al II-lea nu sunt conștienți/nu consideră că reprezintă un curent heterodox în interiorul creștinismului – se pare că originea gnosticismului nu o putem găsi/stabili în mod cert nici doar în interiorul creștinismului, nici doar în exterior (pre, simultan sau posterior creștinismului). Cercetătorii moderni au prezentat (conform lui H. Jonas) pe rând ipoteza unei origini grecești, babiloniene, egiptene, iraniene și a oricăror combinații posibile a acestora între ele, cu elemente iudaice și creștine. Conform lui Hans Jonas gnosticismul este de fapt, un produs al sincretismului<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Culianu, Ioan Petru – *op. cit.*, p. 109.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 111.

În cazul în care gnosticismul se naște odată cu Simon din Samaria atunci el nu poate fi precreștin (aceasta e poziția lui H.Ch. Puech și a lui H. Jonas)<sup>7</sup>. Pentru H.Ch. Puech „dacă există gnostici există și gnosticism”<sup>8</sup>. La fel, H. Jonas, consideră gnosticismul ca fiind diferit și independent de creștinism dar cu firești puncte de contact, răspunzând aceluiași situații umane – încă de la început a existat o interpenetrare a lor.

Există și varianta considerării gnosticismului ca moștenitorul de drept, chiar dacă nu de fapt al speculațiilor „misteriosofice” apărute în spațiul grecesc chiar înainte de Platon (ex. misterele Eleusine, Orfismul)<sup>9</sup>. În privința misterele Eleusine a se vedea și Mircea Eliade<sup>10</sup>, iar în privința Orfismului pe Reynal Sorel<sup>11</sup>. Este util să-l menționăm aici și pe Adolf Harnach care consideră gnosticismul ca o „secularizare dusă la cel mai înalt punct al său și o elenizare radicală și timpurie a creștinismului cu respingerea vechiului testament”<sup>12</sup>.

Revenind la Simon din Samaria căruia în mod tradițional i se atribuia paternitatea tuturor ereziilor creștine începând cu Irineu din Lyon vom aplica asupra lui metoda lui I.P. Culianu. Textul original pe care îl atribuie Ipolet lui Simon – „Marea revelație” (Apophasis) este o scriere nedualistă, în care divinitatea supremă este văzută în același timp ca demiurg bun al cosmosului. Textul conține și o interpretare alegorică a Pentateucului, fără nici o urmă de antiudaism. Eresiologii care îl consideră pe Simon gnostic îi atribuie acestuia Legea Despotismului îngerilor celești care guvernează prost lumea. Este evident deci că autorul Revelației nu se identifica cu același Simon. Conform lui Culianu sunt posibile patru ipoteze logice: Revelația nu este adevărata mărturie a doctrinei lui Simon (+/-); ca părinte al gnosticismului Simon nu putea să scrie Apophasis (-/+); Simon nu este nici Gnostic, nici autorul lui Apophasis (-/-); Simon a suferit o schimbare care l-a dus de la Apophasis la Gnosticism sau viceversa (+/+).

Erudiții/cercetătorii din toate timpurile au studiat toate aceste ipoteze. Folosind criteriul falsificabilității<sup>13</sup>, considerat esențial în orice teorie științifică,

<sup>7</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>8</sup> Puech, Henri-Charles – *op. cit.*, p. 205.

<sup>9</sup> Culianu, Ioan Petru – *op. cit.*, p. 113.

<sup>10</sup> Eliade, Mircea – *Istoria credințelor și ideilor religioase (vol. I-III)*, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 305.

<sup>11</sup> Sorel, Reynal – *Orfeu și orfismul*, Editura Teora, București, 1998.

<sup>12</sup> Puech, Henri-Charles – *op. cit.*, p. 183.

<sup>13</sup> Popper Karl, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

observăm că nici una dintre ipoteze nu se susține, deoarece este nefalsificabilă. Nu putem obține o soluție „obiectivă” a problemei deoarece toate cele patru ipoteze sunt la fel de „adevărate” sau „false”<sup>14</sup>.

Mărturia cea mai importantă în privința lui Simon este cea a lui Irineu (sursa principală a ereziologilor ulteriori). Irineu nu-i atribuie lui Simon ideea unui demiurg rău al cosmosului. Lumea a fost făcută de îngeri și de puteri derivate din Ennoia (Gândirea tatălui primordial). Îngerii își dispută puterea și de aceea lumea este prost guvernată. Ei o țin prizonieră pe propria lor mamă (Ennoia) „din invidie, nevrând să fie considerați ca produsul altcuiva”. O împiedică să se întoarcă în cer la Tatăl, prin încarcerarea într-un corp omenesc. Mama celestă trasmigrează dintr-un corp în altul. Simon este însuși Tatăl, care vine să o răscumpere/salveze pe frumoasa Elena, care a ajuns prostituată. Simon și Elena – Ennoia au capacitatea de a-l elibera pe om de tirania îngerilor care au fixat legea. Legea este arbitrară și ține lumea în sclavie. Lumea va fi distrusă de adepții săi și vor obține eliberarea.

Cei mai mulți cercetători care l-au studiat pe Simon au optat pentru ipoteza negativă (-/-) – Simon nu ar fi nici Gnostic, nici autorul scrierii Apophasis.

Irineu îl consideră pe Menandru succesorul direct al lui Simon, iar ca succesori al lui Menandru pe Saturnin sau Saturnil. Acesta este primul care îl anexează pe Isus sistemului său. Parcurgând toate aceste puncte de vedere și ținând cont și de uriașa răspândire a miturilor dualiste sau de tip *gnostic* în lume, desprindem și noi, concluzia lui I.P. Culianu.

Toate sistemele gnostice, fără excepție, apar ca transformări ale altora și se poate afirma că fac parte dintr-un „obiect ideal” supraordonat, ale cărui posibilități sunt explorate de mințile omenești din toate vremurile, fără deosebire de timp sau spațiu. Conform lui Culianu gnosticismul – ca orice idee sau sistem de idei – își are originea doar în mintea umană. Așadar, originea gnosticismului nu trebuie căutată în vreun spațiu și/sau timp fizic sau geografic ci într-un spațiu logic, populat cu „obiecte ideale”.

O vreme a fost în vogă teoria lui Robert M. Grant<sup>15</sup> conform căreia originile gnosticismului s-ar afla în nemulțumirile produse în unele cercuri evreiești de distrugerea celui de-al doilea templu din Ierusalim, în anul 70 d.C. Ulterior, R.M. Grant

<sup>14</sup> Culianu, Ioan Petru – *Arborele Gnozei*, Editura Nemira, București, 1998, p. 99.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 91.

a optat pentru filosofia lui Platon, considerată componentă primară a gnosticismului. De asemenea, Simone Petrement și Ugo Bianchi au identificat originea gnosticismului în dualismul antic cosmic din Grecia antică, considerat o consecință a elenismului (a se vedea Fernand Robert)<sup>16</sup>.

În rezumat, variantele propuse ca origine a gnosticismului ar fi:

În secolul XIX originile gnosticismului au fost căutate în Egipt și în Mesopotamia. Influența religiei sau iconografiei egiptene și a religiei babiloniene asupra unor curente gnostice pare foarte probabilă. Originea iraniană, ne-creștină, chiar precreștină a gnosticismului a fost asumată de școala germană de istoria religiilor.

În a doua jumătate a secolului XIX au existat autori care au considerat gnosticismul un curent religios ebraic. Această variantă este întâlnită și în secolul XX. Cei care resping originea ebraică (ex. H.Jonas) consideră că mai potrivită ar fi originea Samaritană a gnozei.

Ar mai fi poziția ereziologică, afirmată și de Harnack și anume, aceea a originii grecești sau Greco-elenistice a gnozei. Această poziție este sprijinită și de Simone Petrement și de Ugo Bianchi.

### III. Problema dualismului

Abordarea gnosticismului este problematică, nu numai pentru că se leagă de toate – istoria Bisericii, situația iudaismului la apariția creștinismului, misterele eleniste, religiile orientale, sincretismul Orientului, relația dintre iudaism și elenism în preajma apariției creștinismului – dar și pentru că există sisteme gnostice a căror „circumscriere” este discutabilă. Există chiar și o mulțime de sisteme în interiorul aceleiași școli.

Creștinii și dualiștii folosesc aceleași scrieri pe care le abordează diferit. Gnosticii folosesc și mituri care nu au nici o legătură cu creștinismul-mituri pe care nu le împrumută nici de la iudaism, nici de la religiile Iranului, ci doar de la „dualism” ca atare. Dualismul în calitate de categorie istorico-religioasă are propriile sale mituri care nu sunt decât „dualiste”. În același sens, mitul potopului, înainte de a fi iudaic, grec, mesopotamian sau maya, poate fi considerat în primul rând mitul potopului.

---

<sup>16</sup> Robert, Fernand – *Religia greacă*, Editura Teora, București, 1998.

Thomas Hyde în 1700 a inventat cuvântul *dualism* pentru a caracteriza una din trăsăturile cele mai specifice ale religiei persane: opoziția a două spirite. În ceea ce privește definiția dualismului, nu s-a ajuns la un acord universal între cercetători. Același termen se aplică lui Platon, creștinismului, lui Descartes, religiei mandeenilor și gnosticismului. Din punct de vedere ontologic, dualismul se referă la opoziția a două principii. Este vorba deci de două entități separate care generează, fiecare, o creație proprie. Pornind de la dualismul ontologic de bază se obține un dualism cosmologic la nivelul creației.

Este oare dualismul opus monismului sau monoteismului? Într-un înțeles strict al termenului monist sau monoteist ar trebui considerate ca „dualiste” toate sistemele în care ființa este transcendentă în raport cu lumea. Dihotomia monism versus dualism pare să fie valabilă și mai ales aplicabilă, deși găsim puține doctrine/sisteme filosofice/filosofico-religioase/religii în care dihotomia să se păstreze netă și absolută de la început până la sfârșit. În cele mai multe situații Răul apare ca o „cădere” și este până la urmă alungat de Bine. În cazurile în care Răul reprezintă un principiu în sens tare, el va continua să existe înlănțuit și după înfrângerea finală.

Situația dualistă netă apare de cele mai multe ori acolo unde principiul Răului nu este coetern Principiului Unic care transcende orice creație. În acest caz, dualismul este doar un accident în interiorul unui sistem cu premise și finalități moniste. Adesea variațiile miturilor și a diferitelor sisteme de gândire nu permit să se stabilească o distincție clară, netă și generală a sistemului respectiv.

Definiția dată dualismului de către Ugo Bianchi este următoarea: „*Sunt dualiste religiile și concepțiile de viață conform cărora două principii, coetern sau nu, întemeiază existența reală sau **aparentă**, a ceea ce există și se manifestă în lume*”<sup>17</sup>. Pentru I.P. Culianu dualismul semnifică „opoziția a două principii”<sup>18</sup>.

În privința originii dualismului s-au emis mai multe variante: ipoteza unui dualism slav a fost susținută de A.N. Veselovski după ce a descoperit în lumea slavă mai multe povestiri folclorice dualiste despre creația lumii prin „plonjon cosmogonic”. În 1889 cercetătorul finlandez Iulian Kron l-a făcut să-și schimbe opinia – „*legendele dualiste sunt de origine fino-ugrică și uralo-altaică*”. În 1891, după descoperirea unor versuri nord-americe de mituri dualiste Veselovski va susține ipoteza „genezei independente” a povestirilor în „diverse arii etnice”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Culianu, Ioan Petru – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 21.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 22.

Am văzut în capitolul despre problema originii că gnosticismul este pus în relație și cu iudaismul (și istoria sa religioasă) deși gnosticismul este considerat dualist iar iudaismul respinge reprezentările dualiste<sup>20</sup>.

În scopul clarificării diferenței între doctrinele dualiste și doctrina Bisericii, Ugo Bianchi a formulat un cuplu de opoziții: „păcat originar”/„păcat antecedent”. Dualiștii ar explica situația decăderii actuale a lumii și a omului printr-un eveniment dezastruos care precedă creația omului sau a cuplului uman primordial (aceasta ar fi „păcatul antecedent”) iar iudeo-creștinismul pune decăderea în legătură cu liberul arbitru al lui Adam și al Evei – acesta fiind „păcatul originar”. I.P. Culianu constată că această dihotomie între un păcat originar și un păcat antecedent nu poate fi susținută.

Simone Pétrement în studiile sale asupra formelor dualismului platonician ajunge la concluzia că acesta poate fi așezat în același raport tipologic împreună cu gnosticismul, maniheismul, chiar și împreună cu formulele dualiste din Noul Testament. De asemenea, Ugo Bianchi constată că moștenirea dualistă platoniciană se bazează pe tradiții mai vechi provenite de la Orfeu, Pitagora și Empedocle. Există mai multe elemente similare între stilul de viață orfic și gnostic (de exemplu: practicarea ascezei și faptul că nu mâncau carne). Orficii sunt net antisomatici, anticosmiști în raport cu obiceiurile majorității oamenilor. Nu este sigur dacă orficii împărtășeau ideea metensomatozei (reîncarnarea aceluiasi suflet în mai multe corpuri), dar este aproape sigur ca această idee era împărtășită de pitagoreici, de Empedocle din Agrigent și de Platon<sup>21</sup>.

Un exemplu de dualism poate fi și Budismul. Analogiile care se pot face între gnosticism și budism sunt evidente. Budismul este o religie dualistă al cărei mesaj anticosmic și antisomatic este vizibil în formula „totul este suferință, totul este neadevăr”. În Calea cea Mică (Hināyāna) este prezentă opoziția dintre samsara (ciclul transmigrațiilor/reîncarnărilor) și Nirvāna. În Mahāyana această dihotomie este discutabilă deoarece se proclamă „identitatea” între samsara și Nirvana<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Culianu, Ioan Petru – *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 110 și Culianu, Ioan Petru – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 24-25.

<sup>21</sup> Eliade, Mircea – *Istoria credințelor și ideilor religioase – volumul II*, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 177.

<sup>22</sup> Eliade, Mircea – *Istoria credințelor și ideilor religioase – volumul II*, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p.73, 91.



Cel mai cunoscut și mai accentuat dualism îl întâlnim în Iran. Avem aici dualismul lui Zoroastru și unul mai specific al mișcării heterodoxe zervanite din secolul III p.C.<sup>23</sup> În ce măsură este zoroastrismul dualist? Avem de a face cu un dualism care nu se referă la opoziția dintre spirit și materie, dintre sus și jos (dintre idei și lucruri) ca și în tradiția platoniciană, ci dintre două forțe rivale spirituale și morale: Binele și Răul, Lumina și Tenebrele, Ordinea și Dezordinea (Ohrmazd și Ahriman). Crearea lumii se datorează lui Ohrmazd. Ea este esențial bună, deși Ahriman a întinat-o ulterior. Ultima perioadă cosmică se va caracteriza ulterior prin triumful final al lui Ohrmazd asupra lui Ahriman.

În scopul ordonării și clasificării diverselor și variatelor caracteristici ale dualismului, Ugo Bianchi construiește o tipologie care înregistrează principalele perechi de trăsături opuse prezente în toate sistemele dualiste: radical/ moderat; eschatologic (sau linear)/dialectic (sau ciclic); anticosmic/procosmic.

Prima pereche de trăsături se referă la originea situației dualiste: dacă cele două principii sunt coetern, dualismul este radical; dacă principiul Răului apare la un moment dat din cauza vreunui „păcat antecedent, avem de-a face cu un dualism moderat sau monarhian (pentru că are un singur arché sau principiu). A doua pereche se referă la rezolvarea sau la finalul conflictului dualist: dacă conflictul dispare în momentul în care monarhia principiului Bun va fi stabilită sau restabilită, avem de-a face cu un dualism eschatologic; în situația în care conflictul se repetă ciclic avem un dualism dialectic.

A treia pereche se referă la poziția lumii în cadrul conflictului: dualismul anticosmic crede că lumea este rea, iar dualismul procosmic afirmă bunătatea lumii.

Cu ajutorul acestor trei dihotomii fundamentale, Ugo Bianchi stabilește următorul tablou al formulelor de dualism: zoroastrismul (radical, eschatologic, procosmic); orfismul și Empedocle (radical, dialectic), Heraclit (radical, dialectic); dualismul indian atman/maya (radical, dialectic); Platon (radical, dialectic, procosmic); gnosticismul „moderat” (moderat, eschatologic, anticosmic); maniheismul (radical, anticosmic); neoplatonismul (moderat, dialectic, procosmic); mandeismul (radical); bogomilismul (moderat, eschatologic, anticosmic); catharii „radicali” (radical, anticosmic); catharii „monarhici sau moderați” (moderat, anticosmic). Acest tablou

---

<sup>23</sup> Eliade, Mircea – *Istoria credințelor și ideilor religioase – volumul I*, Editura Universitas, Chișinău, 1992, p. 318.

este foarte util pentru a distinge între ele principalele forme de dualism. Pentru analiza la un nivel mai precis (la micronivel) este necesară introducerea altor dihotomii.

Într-o formulare finală Ugo Bianchi definește gnosticismul ca o „iudaizare” și „creștinare” acută a misteriosofiei greco-eleniste.

Hans Jonas a identificat și el ca o trăsătură de bază a gnosticismului, dualismul. A mai stabilit, alături de faptul că este diferit de orientările non-dualiste și că este anti-cosmic și nu procosmic și că are două variante: una moderată și alta radicală. O trăsătură importantă a gnosticismului stabilită de Hans Jonas se referă la sistemul vertical împărțit de neoplatonism, care constă dintr-o ierarhie de principii, inferiorul derivând totdeauna din cel superior. O altă trăsătură specifică pentru gnosticismul moderat este conform lui H. Jonas și I.P. Culianu așa numita „devoluție”.

Germanul Hans Martin Schenke a descoperit o altă idee importantă și anume ideea consubstanțialității dintre partea spirituală a omului și divinitatea transcendentă<sup>24</sup>. Conform acestei idei principiul antropocentric ar fi negat (aceasta pentru că oamenii nu ar mai aparține acestei lumi și în consecință gnosticul nu se va mai conforma acesteia).

O problemă importantă derivă chiar din conceptul de dualism. Dacă o putere divină care greșește creează o lume inferioară asemănătoare cu lumea superioară (exemplu copie față de model), este acesta dualism? Dacă da, atunci putem gândi și creștinismul în paradigma dualistă? Sau putem avea în vedere și interpretarea dualistă discutabilă a platonismului. În ce măsură poate fi considerat dualist Platon? Opoziția între sus și jos, între Idei și lucruri este una autentică, dacă ținem cont de faptul că jos-ul derivă de/din sus, iar lucrurile nu există fără Idei?

Conform lui I.P. Culianu dualismul nu este doar o doctrină care se poate transmite, moșteni sau răspândi ci în primul rând un proces de gândire, având o infinitate de variante posibile plecând de la o simplă analiză logică.

#### **IV. Mituri dualiste**

Ugo Bianchi descoperă faptul că numeroase mituri prezente în marile religii au un aspect și o origine dualistă. De asemenea, la un moment dat s-a descoperit că miturile dualiste nu sunt și nu pot fi restrânse la aria Orientului Mijlociu și Apropiat sau la lumea greco-romană. Acestea sunt răspândite în întreaga Asie, Australia, Oceania, Țara de Foc și cele două Americi.

---

<sup>24</sup> Culianu, Ioan Petru – *Arborele Gnozei*, Editura Nemira, București, 1998, p. 94.

De exemplu, personajul Demiurgului șarlatan (vestitul Trickster – așa cum este cunoscut și la Eliade) este foarte răspândit în America de Nord. Acesta este creatorul lumii prin plonjon cosmogonic. Similar cu doctrinele gnostice este și antagonist al Creatorului și răspunzător pentru reorganizarea defectuoasă a lumii, datorită căreia cosmosul și umanitatea este alterat(ă) și degradat(ă). Într-o versiune a mitului cosmogonic al indienilor maidu din California (variante nord-vest) pământul a fost creat de Ființa celestă cu ajutorul Broaștei Țestoase care aduce nămol de pe fundul mării. În absența Creatorului și a Țestoasei, din pământ iese Coyotul. Când Creatorul plămădește cuplul promordial, Coyotul își arată dezaprobarea, nereușind să facă ceva mai bun, este nevoit să își recunoască nereușita punând în circulație prima minciună în lume. În timpurile originare oamenii pot să întinerească continuu scâldându-se într-un lac special. Kusku, Primul Om, este singurul care nu se va lăsa convins de Coyot să își dea nemurirea în schimbul unei condiții de muritor. Primul copil al Coyotului va fi și primul mort. Până la urmă Coyot se sinucide, iar Kusku împreună cu fiul acestuia dobândesc o nemurire celestă.

În versiunea din nord-est, Coyotul există de la început alături de Creator. Când el afirmă: „Suntem doi conducători”, Creatorul nu-l contrazice. Coyotul poate să ia orice înfățișare, îl imită pe Creator și are pretenții de întâietate. Condiția umană este în sarcina Coyotului – acesta se ocupa de nașteri, căsătorie și moarte. Creatorul, înainte de a se retrage, lasă în lume două fire de stof care se transformă în șerpi cu clopoței și care îl vor ucide pe fiul Coyotului.

Tricksterul american, Demiurg uneori și totdeauna șarlatan, ia înfățișarea mai multor animale: este Corb în Alaska și în Columbia Britanică; spre sud, este Dihor și Coțofană albastră; pe podișurile vestice e Coyot; în câmpii este Iepure; pe coasta Pacificului, în Marile Câmpii și în regiunea Mackenzie, are formă umană. În California populațiile pomo fac din Coyot un Creator, yuki îl consideră un secund al Creatorului, iar maidu – adversarul lui.

Povestirile dualiste cu Tricksterul fac obiectul cărții lui Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (1958)<sup>25</sup>.

Populațiile din pădurea tropicală cuprinsă între fluviile Orinoco și Amazon și regiunea muntoasă a Guyanei au credințe uimitor de similare cu ale miturilor gnostice. Principalele divinități ale acestei arii ocupă o poziție intermediară între

<sup>25</sup> Culianu, Ioan Petru – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 33.

Ființa Supremă și un erou civilizator. Fundamental pentru interesul nostru este faptul că în experiența religioasă a indienilor pădurii tropicale întâlnim existența unui cosmos invizibil care se suprapune celui cotidian și care este accesibil numai în stări „alterate” ale conștiinței; visul, transa extatică, viziunea provocată de ingestia unor droguri sau de o predispoziție naturală sau dobândită în urma unui antrenament special<sup>26</sup>.

Un alt mit sugestiv pentru dualismul gnostic este cel al zervanismului sau zurvanismului. Zervan/Zurvan (Zrwan înseamnă Destin sau Glorie) aduce timp de o mie de ani jertfă pentru ca să aibă un fiu. Pentru că s-a îndoit de eficacitatea jertfei a zămislit doi fii: Ormazd în virtutea sacrificiului oferit și Ahriman în virtutea îndoielii încercate. Zervan a hotărât să îl facă rege pe primul născut. Ahriman străpunge uterul și se prezintă tatălui. Acesta nu-l recunoaște, spunând: „Fiul meu este înmiresmat și luminos, tu ești întunecat și miroși urât”. Totuși pentru ca să nu își calce jurământul, Zervan îi acordă domnia pentru o perioadă de nouă mii de ani, după care va domni Ohrmazd. Fiecare dintre cei doi frați creează. Tot ceea ce creează Ohrmazd era bun și drept, iar ceea ce făcea Ahriman era rău și stâmb. Aici Zervan nu are nici un rol în creație și se recunoaște ca fiind transcendent și transcendent<sup>27</sup>.

La dogonii din Mali, Demiurgul șarlatan, Ogo-Yurugu, este vulpoiul palid, independent, dar nemulțumit, activ, inventiv și distrugător, îndrăzneț dar și temător, neliniștit, șmecher și dezinvolt. Nașterea lui este similară cu cea a lui Ahriman. Ogo-Yurugu n-a avut încredere în promisiunea tatălui său – zeul cerului Amona – care i-a oferit pe sora lui geamană de soție. Acest principiu al gemelității corespunde cu perechile de gnostici, aflate în unire matrimonială.

Degradarea lumii se explică la cei mai mulți gnostici prin întruparea îngemănării divine spre zona „periferică” (căzută) a eonilor care emană de la Tatăl. Semnalăm și faptul că egiptologul Herman te Velde a remarcat antagonismul între Osiris și Seth-Typhon (acesta din urmă ca o figură tipică a Tricksterului).<sup>28</sup>

Prometeu este cel mai cunoscut Trickster. Răpirea focului figurează printre isprăvile cele mai obișnuite ale Tricksterului nord-american și paleo-siberian.

Mitul Tricksterului răspândit în numeroase tradiții religioase sau etnologice manifestă atât rol de personaj rău cât și rol civilizator. După părerea lui I.P. Culianu

<sup>26</sup> Eliade, Mircea; Culianu, Ioan Petru – *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 60.

<sup>27</sup> Eliade, Mircea – *Istoria credințelor și ideilor religioase – volumul II*, Editura Universitas, Chișinău, 1992, pp. 300-304.

<sup>28</sup> Culianu, Ioan Petru – *op. cit.*, p. 35.

accentul trebuie pus pe aspectul său antinomist (el se află în afara și/sau împotriva oricărei ordini-nomos-divine sau umane).

Observând această răspândire universală a miturilor de tip gnostic sau a motivului Demiurgului Trickster, Claude Lévi-Strauss afirmă că „ne găsim în prezența unuia și aceluiași mecanism al gândirii umane care produce peste tot povestiri similare”<sup>29</sup>.

## V. Societăți dualiste

În America de Sud s-au semnalat un tip de comunități care manifestă tipare de gândire și comportament specifice dualismelor gnostice.

În 1539, douăsprezece mii de tupi din Brazilia au pornit în căutarea Pământului unde Răul nu există. Au ajuns în Peru doar trei sute. Foamea și bolile i-au omorât aproape pe toți.

În 1602 iezuiții opresc o migrație de trei mii de indieni din Bahia, conduși de un profet în căutarea Țării unde Răul nu există.

În 1609 căpitanul hughenot La Ravardiére întâlnește un grup de indieni din Pernambuco plecați la fel, în căutarea Țării fără de Rău. Îi debarcă în insula San Luis de Maranhao, unde Părintele Yves d'Evreux îi găsește trei ani mai târziu.

În 1605 un metis urmat de opt mii de persoane pornește spre aceeași țintă, cu același scop.

Între 1820 și 1870 mulți guarani de la sud de Mato Grosso pleacă spre „Orient”. Câțiva dintre ei ajung la Atlantic, unde Kurt Nimnendoju îi întâlnește în 1912.<sup>30</sup>

Diverși autori au căutat diverse explicații pentru aceste deplasări uriașe de comunități sau chiar de populații. Se pare totuși că motivația fundamentală care a avut puterea să miște populații întregi a fost credința în existența unui „Tărâm”, a unei Lumi în care dispare răul de aici. Această poziție/mișcare, această atitudine este specific gnostică. Este vorba de o dualitate între această lume concepută/gândită și trăită ca fiind un rău și o lume transcendentă acesteia unde Răul este abolit, sau unde nu a existat niciodată.

Aceste mișcări au comun cu dualismul gnostic: anticosmicul (credința că acest univers este rău, că această lume este rea) – credința într-o transcendență,

<sup>29</sup> Culiianu, Ioan Petru – *op. cit.*, p. 36.

<sup>30</sup> Culiianu, Ioan Petru – *Gnozele dualiste ale Occidentului*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 42 și Eliade, Mircea; Culiianu, Ioan Petru – *Dicționar al religiilor*, Editura Humanitas, București, 1993, pp. 61-62.

într-un Bine aflat dincolo de aici (aici fiind Răul) – probabil și antisomatismul având în vedere disprețul acestor oameni pentru propria lor viață în pornirea lor de a căuta Țara Binelui. Este evidentă tendința lor de a-și sacrifica viața aceasta și deci implicit putem spune și corpul. Corpul poate fi interpretat eventual ca un mijloc de accedere la „transcendență” (Țara fără de Rău).

Am putea găsi la aceste populații și o analogie cu nihilismul, cu amendamentul că nihilismul neagă lumea aceasta fără să creadă într-o lume transcendentă pe care ar urmări să o obțină. În acest sens, autodistrugerea acestor populații (societăți) este comparabilă neantizării (nihilizării?) întrucât nu știm dacă și în ce măsură au obținut ceea ce au căutat (oricum nu pe această planetă sau nu în spațiul perceptibil senzorial).

### **Concluzii**

Parcurgerea unui text este posibilă în mai multe moduri - în funcție de perspectiva în care suntem situați vom citi și vom interpreta diferit. Credem că pentru înțelegerea oricărui text sau a oricărei gândiri este nu doar important ci fundamental să conștientizăm înțelesurile cuvintelor pe care le folosim, să conștientizăm gândurile pe care le gândim, să regândim gândurile, să ieșim din înțelesurile pe care eram obișnuiți să le acordăm unor cuvinte și/sau gânduri să regândim cuvintele și gândurile, să regândim înțelesurile. Problema nu constă în faptul că nu știm, ci în faptul că „ceea ce știm” nu e chiar așa cum credem că este sau nu e numai așa. Acțiunea nu este doar în sensul de a căuta o cunoaștere nouă, în afara cunoașterii pe care o „posedăm” deja, ci în sensul regândirii „ cunoașterii pe care o avem”, reinterpretării și conștientizării.

Aceste rânduri pot fi o invitație gnostică sau o întoarcere la sine (anamneza platoniciană), în sensul că prin conștientizare, reinterpretare, regândire ajungem „undeva - cândva” (ca să folosim și inițiativa lui Culiianu de a aplica spațiul – timpul în plan social și uman) într-un „loc” (aloc) în care vom avea acces la o cunoaștere pe care nu o putem numi teoretică sau defini într-un raport de opoziție cu practica. Această cunoaștere presupune o unitate între subiect și obiect prin analogie cu androginia gnostică înaintea căderii provocată de separarea între subiect și obiect.

Conform mitului căderii, la fel de răspândit ca și mitul ascensiunii sufletului (al întoarcerii acestuia la locul de origine) am putea interpreta că omul are posibilitatea de a accesa absolutul. Acest absolut poate fi văzut ca un neant din punct de vedere al acestei lumi sau al locuitorilor acestei lumi. Oricum această lume din punct de vedere al Absolutului (îl numim convențional astfel) conform lui Culianu este un fel de Platlanda. Lumea de „dincolo” este populată cu „obiecte ideale” în timp ce obiectele și/sau formele de aici sunt doar secvențe/evenimente spațio-temporale. Lumea acesta împreună cu conținutul ei nu este așa cum o vedem, așa apare doar pentru „locuitorii” din „interior” ai Platlandei noastre. Pentru accesarea sau cunoașterea unei alte lumi aflate undeva în transcendență avem nevoie de o cunoaștere specială (de o gnoză). Această transcendență poate fi interpretată doar transcendentă nu și transcendent pentru că „obiectele” și „evenimentele” acestei lumi nu sunt complet separate de lumea dimensiunilor superioare. Acestea pot fi interpretate doar ca „degradări” sau „căderi” ale „obiectelor ideale” enunțate de Culianu. Dacă „lucrurile” se petrec astfel atunci înțelegem de ce Culianu afirmă că intenția de a căuta originile sau cauzalitatea fenomenelor în această lume este sortită eșecului. Pentru că formele acestei lumi nu derivă și nu descind din alte forme anterioare care se află tot în această lume, dar în trecut. Culianu face apel la o anterioritate logică și verticală. Ceea ce se află și se întâmplă în această lume își are originea de fapt, conform lui Culianu, într-o lume superioară. Din nou precizăm că această lume superioară nu este separată/ distinctă de aceasta într-un mod absolut. Această lume este exprimarea deformată, transformată a celei superioare. Obiectele și evenimentele de aici nu sunt alte obiecte și alte evenimente cu existență autonomă în raport cu „obiectele ideale” ale lui Culianu. Sunt aceleași „obiecte ideale” pe care noi nu le vedem ca atare deoarece ne lipsește vederea cvadridimensională – noi vedem obiectele și formele ca obiecte și forme determinate, nu ca potențiale deschise să îmbrace orice formă. De fapt totuși, conform interpretării lui Culianu, desfășurarea și deformarea formelor este condiționată de premisele de la care pleacă și cu cât nivelul arborelui este mai departe de rădăcină, cu atât limitările și condiționările sunt mai multe. Deci măsura distanței față de obiectele ideale este direct proporțională cu distanța până la care „au căzut”. Interpretarea în cheie metafizică a gnosticiei explică de ce Culianu vede nihilismul ca fiind net în opoziție cu gnosticismul.

Analiza întreprinsă de Culianu asupra miturilor gnostice l-a condus la descoperirea unei metode de analiză aplicabilă asupra unor domenii diverse ale culturii umane cum sunt: știința, religia, filozofia.

Dacă urmăm îndemnul (provocat de către studiile lui I.P. Culianu asupra gnosticismului) de a reveni mereu la noi înșine prin conștientizare, regândire, reinterpretare și aceasta nu doar „teoretic” ci practic-existențial și situațional, descoperim că în acest moment ne aflăm în interiorul unor concluzii, în interiorul unui final, unui sfârșit. Dacă ne aflăm în sfârșit, implicit ne aflăm și în început. Cele două sunt esențial legate. Dacă ne aflăm în sfârșit înseamnă că implicit ne aflăm în împlinire. Concluziile acestui studiu ar fi împlinirea lui. Împlinirea se obține/se găsește în sfârșit, în eschaton. În opinia noastră, în sfârșit ne aflăm încă din momentul începutului. Așadar nu considerăm acest studiu încheiat și nici împlinit. Considerăm că ne aflăm încă în început.

Acestea ar fi doar câteva implicații posibile desprinse din opera lui I.P. Culianu consacrată gnosticismului.



## STUDIA HISTORICA

### REALITĂȚI ALE ANULUI 1940 OGLINDITE ÎNTR-UN RAPORT ÎNTOCMIT DE EPISCOPUL GRECO-CATOLIC IOAN SUCIU

DIANA IANCU\*

**ABSTRACT.** *Realities of the Year 1940 Reflected in a Report of the Greek-Catholic Bishop Ioan Suciu.* This paper presents a report drawn up by Ioan Suciu - the Greek-Catholic bishop of Oradea. The document reveals the consequences of the Dictat from Viena (30 august 1940) that reassigned the territory of Northern Transylvania from Romania to Hungary. The establishment of the Hungarian administration has shattered the religious life, economic, cultural and social activity of the Greek-Catholic Diocese. Ioan Suciu wrote a report in which presents the situation of the Romanian oppressed by the Hungarian authorities. The document, dated on 11.XII.1940, was addressed to Ion Antonescu, the leader of the Romanian State.

**Keywords:** *Diktat, 1940, Ioan Suciu, Sălaj, Oradea, Greek-Catholic Diocese*

În acest studiu prezentăm raportul trimis de Ioan Suciu, Episcopul auxiliar al Eparhiei Greco-Catolice de Oradea, la data de 11 septembrie 1940, Mareșalului Ion Antonescu. Instaurarea administrației ungare a produs schimbări care au zdruncinat activitatea bisericească, economică, culturală și socială a românilor. Episcopul auxiliar Ioan Suciu evidențiază aceste transformări solicitând sprijinul generalului Ion Antonescu<sup>1</sup>.

Ioan Suciu s-a născut la 4 decembrie 1907 la Blaj. A urmat studiile liceale în orașul natal și studiile teologice la Roma, obținând titlurile de doctor în teologie și

---

\* Doctor în istorie, muzeograf, Muzeul Orașului Oradea - Complex Cultural; iancudiana@yahoo.com.

<sup>1</sup> Arhivele Naționale – Serviciul Județean Bihor (în continuare: A.N. – S.Jd. Bh.), *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, Rola 1022, dos. 1108, f. 1.

filosofie. A fost hirotonit preot la Roma, la 29 noiembrie 1931<sup>2</sup>. Revenit în țară, a fost numit profesor de religie și limba italiană la *Liceul comercial de băieți*, apoi la *Academia de Teologie din Blaj*, la catedra de Morală și Pastorală.

În 6 mai 1940 a fost numit Episcop Auxiliar de Oradea (titular de Moglena-Slatina, Bulgaria) – auxiliar al Episcopului Valeriu Traian Frențiu. A fost hirotonit Episcop în catedrala din Oradea, la 22 iulie 1940. După 30 august 1940, ocupanții horthyști, neadmițând reîntoarcerea de la Beiuș la Oradea a Episcopului Valeriu Traian Frențiu, Ioan Suciu a rămas singurul conducător al Eparhiei de Oradea, până la 29 august 1941, când a fost instalat dr. Iuliu Hossu, Episcopul de Cluj-Gherla, ca Administrator Apostolic al Eparhiei de Oradea, Ioan Suciu rămânând în continuare auxiliar<sup>3</sup>.

În urma Dictatului de la Viena, sub ocupația horthystă (1940–1944), a rămas la Oradea, fiind persecutat, arestat pentru câteva zile. Și-a continuat vizitațiile canonice, încurajând credincioșii aflați sub oprimarea străină.

În octombrie 1944, în contextul retragerii armatei maghiare, Episcopul Ioan Suciu a fost în pericol de a fi împușcat de către ofițerii horthyști. Întâmplarea este consemnată astfel de către episcopul auxiliar de Lugoj, Ioan Ploșcaru, căruia i-o relatase episcopul Ioan Suciu, când au fost închiși în penitenciarul din Sighet:

*„În timpul retragerii, un ofițer ungar a intrat în palatul Episcopiei [de la Oradea, n.n.], însoțit de o puternică escortă. L-a scos afară pe episcop și pe secretarul acestuia, părintele Foișor. Căutând un pretext în explozia unui obuz de brand într-o stradă apropiată, l-au acuzat pe episcopul Ioan Suciu că a ținut legătura cu trupele române, cărora le-ar fi semnalizat poziția armatei maghiare. Cu toate că a dovedit că nu s-a mișcat din edificiu și nici mijloace de comunicare nu a avut, l-au pus la zid, atât pe arhieru cât și pe secretarul acestuia. În spatele lor au plasat o mitralieră, gata să deschidă focul. Episcopul mi-a povestit cum el și cu secretarul și-au dat pe șoptite dezlegarea sacramentală și și-au încredințat sufletul Mântuitorului. În momentul când să se descarce mitraliera, a căzut un alt proiectil în apropiere, așa că soldații au fost obligați să se adăpostească. În picioare stăteau numai cei doi condamnați la moarte. Spre norocul lor, în acel moment a intrat pe poartă un ofițer*

<sup>2</sup> Silvestru Aug. Prunduș, Clemente Plaiianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma*, Editura Viața Creștină, Cluj-Napoca 1998, 82.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 84.

*superior. Acela a întrebat ce se petrece. Căpitanul a raportat. Dar ofițerul superior a fost de altă părere. Execuția nu se poate face fără judecată, iar probele nu-s nici concludente, nici suficiente. Pe lângă aceasta, trupa trebuia să plece pentru operații militare mai urgente. Astfel s-au retras. Episcopul și secretarul s-au întors în biroul lor, necrezându-și ochilor că au scăpat. [...] Au rămas încredințați că numai Fecioara Maria i-a salvat, invocând-o tot timpul cât au stat cu fața la zid ...”<sup>4</sup>.*

Prin Dictatul de la Viena, impus României la data de 30 august 1940, Nord-Vestul Transilvaniei (43492 km<sup>2</sup> și 2.667.000 de locuitori, din care majoritatea români) a fost încorporat Ungariei.

O primă consecință a instalării aparatului de stat maghiar a fost scăderea numărului de preoți greco-catolici. Din documentul menționat reiese faptul că până la 30 august 1940 în Eparhia Greco-catolică de Oradea au fost 200 de preoți greco-catolici. În doar două zile au fost siliți să plece „sub amenințări și grave acuze” 21 de preoți. Au fost expulzați 12 preoți, dintre care unul a reușit să se întoarcă la parohie. În perioada 6 septembrie-12 decembrie au fost forțați să plece 10 preoți, amenințați pentru „delicte politice”. 19 preoți au fost internați în lagăre, penitenciare. „Din motive grele familiare, amenințați fiind cu sărăcia” au fost constrânși să plece 7 preoți. 6 preoți au fost maltratați și umiliți. Altor 6 preoți li s-a impus domiciliu forțat, interzicându-li-se, totodată, săvârșirea serviciului religios<sup>5</sup>.

Din punct de vedere economic, Episcopia Greco-Catolică de Oradea își avea sursele de venit în România, fapt pentru care a fost nevoită să se împrumute, pentru a putea susține Seminarul și Academia Teologică.

Preoții și membrii corpului didactic ai învățământului confesional nu erau renumerați, deși exista o hotărâre (ordinul nr. 3003 din buletinul „Budapesti Közlöny”) a Ministrului de Finanțe Ungar care prevedea menținerea vechilor dispoziții<sup>6</sup>, care erau neclare și inoperante.

<sup>4</sup> Ioan Ploșcaru, *Lațuri și teroare*, Editura Signata, Timișoara 1993, 131.

<sup>5</sup> A.N. – S.Jd. Bh., *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, Rola 1022, dos. 1108, f. 1-2; Ioan Aurel Popovici, Vasile Sabău, *Aspecte privind situația românilor și bisericii din Bihor în perioada administrației horthyste – Rememorări – în Drama românilor bihoreni sub administrația horthystă (1940-1944). Comunicări și documente*, Editura Tipo MC, Oradea 2010, 103-104.

<sup>6</sup> Adrian Apan, *Contribuții documentare privind situația unor instituții ecleziastice românești în perioada 1940-1944 în Nord-Vestul Transilvaniei*, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 1, Cluj-Napoca 2003, 213.

Preluarea administrației de către autoritățile maghiare a prilejuit săvârșirea mai multor atrocități la adresa românilor. Episcopul Ioan Suciu consemnează următoarele: „Credincioșii români ai Eparhiei de Oradea au avut parte de cea mai sălbatică dintre cruzimi”. În comuna Ip au fost masacrați 157 de credincioși. Alte masacre și crime s-au petrecut în comuna Marca (împușcați 4 credincioși), Nușfalău (împușcate 10 persoane), Cosniciu (executați 14 credincioși), Cerișa (omorâți 5 credincioși), Almașu-Mare (împușcate 10 persoane), Șimleu (executați 7 credincioși) și Halmăjd (executați 3 credincioși)<sup>7</sup>.

Aflați sub imperiul groazei și a amenințării unii dintre locuitorii români s-au declarat unguri, optând pentru confesiunea romano-catolică, ori pentru cultul reformat, din dorința de a li se recunoaște drepturile cetățenești. Astfel de cazuri au fost consemnate în comunele Adoni, Eriu-Sâncraiu; Santăul-Mare; Mecențiu, Acâș, Unimăt, Carei, Crasna, Marghita, Zalău, Derna, Ilișua.

Episcopul auxiliar Ioan Suciu consemnează propaganda întreprinsă de către autoritățile ungare pentru alipirea parohiilor greco-catolice românești la Episcopia de Hadjudorogh și introducerea limbii maghiare în serviciul religios.

În școlile primare statale din districtul Eparhiei a fost introdusă limba maghiară. Manualele românești nu puteau fi folosite deoarece lipseau învățătorii români. În multe comune nu s-a deschis anul școlar.

Episcopul Ioan Suciu consideră că „dacă va rămânea și pe mai departe în comunele românești învățământul primar cu limba de predare maghiară, se va ajunge cu vremea la o lentă deznaționalizare”<sup>8</sup>.

În aceste împrejurări, parohiile mai înstărite au solicitat redeschiderea școlilor confesionale românești.

A funcționat o secție română la *Liceul teoretic de băieți* (Oradea) – unde învățau aproximativ 150 de elevi, și la *Liceul comercial de băieți* – cu un număr de 48 elevi români.

Cu mari eforturi s-au deschis cursurile la *Școala Normală confesională de băieți*, frecventată de 100 elevi. La Școala primară confesională învățau 28 de elevi.

Școala Normală s-a confruntat cu o altă problemă. La 2 septembrie Internatul Scolii Normale a fost ocupat de 1742 refugiați maghiari, care au consumat resursele internatului.

<sup>7</sup> A.N. – S.Jd. Bh., *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, Rola 1022, dos. 1108, f. 2-3.

<sup>8</sup> *Ibidem*, f. 4.

La *Academia Teologică de la Oradea*, susținută de Biserica greco-catolică, studiau 30 studenți, sub îndrumarea a 7 profesori. Rectorul Academiei, canonicul Coriolan Tămâian, a fost expulzat. Sunt considerabile meritele episcopului dr. Ioan Suciu în reorganizarea Seminarului.

Expulzările au avut drept obiectiv eliminarea elementului intelectual din orașe și satele românești, astfel încât „țărani să rămână fără conducători”. S-au luat măsuri drastice. Directorii băncilor românești au fost expulzați, comercianților români li s-a lichidat averea sau li s-au luat brevetele.

Întrucât lipseau publicațiile românești, Episcopul auxiliar Ioan Suciu a primit încuviințarea retipării revistei diecezane *Vestitorul* – ca revistă de cultură românească. Intenționa să publice reviste precum: *Tinerimea Nouă* – editată la Blaj timp de 7 ani, *Bunul Păstor* – adresată credincioșilor și sătenilor, revista pentru copii *Micul Misionar*.

Episcopul Ioan Suciu a întâmpinat numeroase greutăți în publicarea cărților, din cauza cenzurii maghiare. Când a prezentat Catehismul de clasa a IV-a primară la tipar, cenzura prin dr. Szabo, la 9 septembrie 1941, a șters constatarea că „ereticii sunt: luteranii, calvinii, unitarienii ...”<sup>9</sup>. La Catehismul de clasa a V-a, scris tot de către Episcopul Ioan Suciu, cenzorul dr. Schuller, la 22 septembrie 1942, a suprimat formularea: „Noi suntem din neamul românesc. Străbunii noștri au fost Romanii și Dacii”<sup>10</sup>.

În Catehismul de clasa a VI-a (Tainele-Liturgice) al aceluiași autor a fost ștersă invocarea „Fecioară îndurătoare, roagă-te pentru unirea în credință a tuturor românilor”.

În Catehismul de clasa a VII (Istoria) capitoul „Alte rane ale Bisericii” este cenzurat în mare măsură. Nu au fost tolerate nici puținele rânduri despre acțiunile întreprinse de episcopul Inochentie Micu-Klein pentru apărarea drepturilor românilor transilvăneni.

S-au impus modificări chiar și la cartea de rugăciuni intitulată *Veniți la mine*, scrisă de Ioan Suciu. Cenzorul dr. Schuller a cerut ca între ectenii să fie tipărită și aceea pentru Regentul Ungariei: „Vitéz nagybányai Horthy Miklós”, neputând admite mențiunea „Aici ne rugăm pentru regent”<sup>11</sup>.

În partea finală a raportului, intitulată *Sugestii-Ajutoare*, Episcopul auxiliar de Oradea solicită transferul facilitat al bunurilor care aparțin Eparhiei și sprijin

<sup>9</sup> Florin I. Bucur, *Din acțiunea unor societăți culturale românești în anii 1940-1944*, în *Cinci ani de luptă românească în Ardealul de Nord 1940-1944*, Fundația Culturală „Vasile Netea”, Târgu-Mureș 2005, p. 190.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 191.

material pentru preoți. Atrage atenția asupra pericolului deznaționalizării prin alipirea parohiilor românești la Episcopia de Hajdudorogh. Arată că trebuie susținută mișcarea pentru redeschiderea școlilor confesionale și sprijinirea elevilor prin acordarea de burse. Totodată, arată importanța susținerii *Academiei Teologice* care reprezenta „singurul focar al unei autentice pregătiri la multilateralul misionarism de la sate”<sup>12</sup>. Recuperarea bunurilor persoanelor care au plecat din teritoriul ocupat. Acordă atenție și diasporei românești, fiind de părere că ar trebui fondate instituții de cultură pentru românii de peste hotare.

Episcopul Ioan Suciú încheie raportul nădăjduind în sprijinul și răspunsul generalului Ion Antonescu.

La data de 19 noiembrie 1942 a avut o întrevedere cu Mareșalul Ion Antonescu<sup>13</sup>.

Despre ororile la care au fost supuși românii sub regimul horthist episcopul greco-catolic consemnează următoarele:

*„În patru ani de zile, luând punct de mînecare funebrul dictat de la Viena, orice incident public de natura a se putea pune în sarcina poporului român din aceste părți, i se puneau. Noi purtăm vina dacă-s trenuri, noi purtăm vina dacă nu-i pâine, nu-i sare, nu-i zahăr; noi purtam vina dacă bărbații erau coborâți și munciiți în minele de cărbuni până la istovire; dacă fetele erau învagonate și duse pe moșiile grofilor lăsând în paragină ogoarele și ograda lor; noi eram de vină dacă ni se devastau seminariile, dacă profesorii erau urmăriți, reținuți în domiciliu forțat, dacă elevilor li se aplicau cele mai drastice măsuri pentru a-i maghiariza .... Când a venit Comisia Italo-Germană să verifice plîngerile poporului român ajuns în adevărată robie, lupii pozau în victime de-ale mieilor, iar Steluța de la Ip, copila de cîteva luni, masacrată din leagăn, purta vina, dimpreună cu ceilalți 157 de victime, de a fi tras cu arma asupra armatelor horthiste, opt zile după trecerea lor prin satul amintit ...”<sup>14</sup>.*

<sup>12</sup> A.N. – S.Jd. Bh., *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, Rola 1022, dos. 1108, f. 4.

<sup>13</sup> Gh. Buzatu, Stela Cheptea, Marusia Cîrstea, Corneliu M. Lungu, *Pace și război (1940 – 1944). Jurnalul Mareșalului Ion Antonescu, Succese și eșecuri (1.I.1942 – 30.VI.1943)*, vol. II, Casa Editorială Demiurg, Iași 2010, 214.

<sup>14</sup> <http://www.cnsas.ro/documente/judete/Bihor/2.2.3.pdf>, accesat la 12.01.2018.

## ANEXE DOCUMENTARE

### 1

No. 3940-1940

Raport  
Sugestii

#### ***Domnule General și Conducător al Statului Român***

În urma celor trei luni de administrație militară, elementul românesc din ținuturile cedate Ungariei, a ajuns într-o situație ce încă se menține, fără precedent.

Expun această situație dimpreună cu nevoile create de ea, referindu-mă numai la ținutul Eparhiei Române Unite de Oradea, cuprinzând județele Bihor, Sălaj și o mică parte din Satu Mare, cu un total aproximativ de 190.031 locuitori români-uniți, pentru a Vă aduce la cunoștință pătimirile noastre și pentru a solicita ajutorul.

#### ***I Situația preoților***

În 30 august au fost un număr de 200 preoți. Din 5 la 6 septembrie au fost siliți să plece sub amenințări și „grave acuze”: 21 preoți.

Au fost expulzați cu „forme prescrise”: 12 preoți, dintre cari 1 a reușit să se întoarcă la parohie.

Din 6 septembrie la 12 decembrie au fost siliți să plece mai mulți preoți urmăriți pentru „delicte politice” – 10 preoți.

Constrânși să opteze din motiv grele familiare, amenințați fiind cu sărăcia etc. – 7 preoți.

Internați în lagăre, penitenciare, reținuți ostatici etc. – 19 preoți.

Maltratați și umiliți grav – 6 preoți.

În prezent, următorilor 6 preoți li s-a impus domiciliu forțat, cu interzicerea de-a săvârși sfintele slujbe religioase pentru credincioși, în proprie parohie sau altundeva.

Pr. Tămaș din Moftinul Mare, Pr. Flonta din Crasna, Pr. Victor Pop din Valcău

Pr. Ion Taloș din (scris indescifrabil)

Pr. Pop Gheorghe din Doh

Pr. Liviu Trufașu din Zalău.

Sunt de neînțeles aceste ingerințe în cele religioase. Din România 2 preoți liberi de poverile familiare și-au oferit pensiile în folosul parohiilor rămase vacante; reușind să dețină [mutarea] în Ungaria.

#### ***Situația materială***

Episcopia de Oradea a rămas cu peste 90% din bunurile și sursele de venit în România. Acum ca să poată susține Seminarul, Academia Teologică etc., a luat împrumut.

Preoții până în prezent nu au primit salariu, de la statul maghiar, iar perspectivele viitorului se arată sumbre.

Statul încă nu a dispus oficial nimic precis în chestiune. Doar ministrul de finanțe, prin Ord. Nr. 3003, din buletinul „Budapesti Közlöny”, statorește că în ceea ce privește plata preoților și a membrilor corpului didactic ai învățământului confesional, rămân în vigoare dispozițiunile de până acum, până la reglementarea „definitivă” a salarizării lor. Or dispozițiunile de până acum sunt neclare și deci, inoperante.

În multe parohii s-a luat sesiunea primită prin expropriere de la Statul Român și cu toate promisiunile, încă nu au fost formal și de fapt cedate, [anulându-se] sechestrau.

## **II Situația parohiilor și a credincioșilor**

Credincioșii români ai Eparhiei de Oradea au avut parte de cea mai sălbatică dintre cruzimi.

A trebuit ca sângele lor să potolească setea sadică a năvălitorilor.

În comuna Ip au fost masacrați 157 de credincioși.

În comuna Almașul Mare – executați și uciși în chip neimaginabil în hotarul comunei Nușfalău: 10 credincioși.

În comuna Cosniciu au fost executați 14 credincioși.

În comuna Marca au fost împușcați: 4 credincioși

În comuna Cerișa au fost uciși 5 credincioși.

În comuna Cosnici au fost uciși 4 credincioși.

În comuna Șimleu – executați însă în hotarul [Camărului], apreciem: 7 credincioși.

În comuna Hălmașd: 3 credincioși

Numele celor mai mulți dintre ei, am reușit să le avem.

În prezent, sunt primejdiile de altă natură.

Mai multe dintre parohiile noastre de pe pământul de Vest au suferit pe urma infiltrărilor maghiare din trecut. Sunt comune maghiarizate într-atât încât cei 21 ani de viață în Statul Românesc nu au reușit – datorită în mare parte neglijenței factorului didactic – să-i românizeze. Astăzi, în urma schimbării stăpânirii sunt siliți să se declare maghiari.

Silniciile îndurate de români din 5 septembrie încoace, amenințările că li se va expropria pământul, că vor fi expulzați numai cu cămașa de pe ei, că vor fi privați de toate drepturile etc. au fost pentru preoți motive de apostazie națională.

În comuna Adoni li s-a adus la cunoștință că românii, săraci servitori, nu vor mai fi angajați la marele proprietar dacă nu se vor declara unguri, trecând la ritul confesiunii romano-catolice sau la religia reformată. Nenorocii ca să nu rămână muritori de foame au cedat tentației.

Această întâmplare servește de clișeu pentru cele întâmplare în comunele Eriu-Sâncraiu; Santăul-Mare; Mecențiu, Acâș, Unimăt, Carei, Crasna, Marghita, Zalău, Derna, Ilișua.



O altă tactică este aceea a propagandei pentru revenirea a circa 20 parohii la Eparhia greco-catolică maghiară de la Hajdu-Dorogh și pentru introducerea limbii maghiare în serviciile religioase. Este aceasta o primejdie sau nu?

Eparhia are unele comune maghiarizate, altele alcătuite sin ruteni. În urma propagandei actualilor stăpânitori 3 dintre ele reclamă preot cu limba maternă maghiară. Alte vreo 13 parohii a căror credincioși abia cunosc rudimentar limba română sunt primejdite de propaganda Hajdu-Doroghului.

Trebuie însă prevenită eroarea de-a încerca să fie atașate Eparhiei maghiare de Hajdu-Dorogh comunele românești, cari [durere] i-au aparținut din 1912 până în 1919 de fapt, și de drept până în 1928-1936, data Concordatului României cu Sf. Scaun al Romei și a încorporării canonice a lor la Eparhiile românești.

Alte câteva parohii înființate în era românească pentru o chivernisire cât mai desăvârșită în cele sufletești a credincioșilor reduși la număr, probabil vor fi desființate, nu întrucât comunitate românească, ci întrucât parohie.

### **III Situația școlară**

Școlile primare din întreg districtul Eparhiei, au rămas statale, cu limba de predare maghiară.

Pe alocurea au sosit manualele curat românești tipărite de Ministrul Instrucțiunii, dar nu se pot folosi din lipsa de învățători români, sau care să cunoască limba maghiară, ca de pildă la Bădăcini.

Ale comune au rămas până în prezent fără învățători. În consecință nu s-a deschis anul școlar.

În mai multe comune, autoritățile maghiare: notar, director, au impus preotului să predea copiilor, în școala de stat, religia în limba maternă.

Le-au impus să prefere, la nevoie, ținerea lecțiilor de religie în Biserică, decât să consimtă la siluirea celui mai elementar drept, catehizarea în limba maternă.

Dacă va rămânea și pe mai departe în comunele românești învățământul primar cu limba de predare maghiară se va ajunge cu vremea la o lentă deznaționalizare, începând cu acele comune, în care elementul românesc se găsește amestecat cu cel maghiar.

Dintre școlile primare confesionale românești nu au rămas din 1919 decât una singură, aceea de pe lângă Școala Normală de băieți din Oradea.

Parohiile mai înstărite au cerut redeschiderea școlilor confesionale românești, obligându-se la eventuala susținere a învățătorului. Rezolvarea favorabilă a acestor dorințe depinde și de autoritățile actuale.

În cuprinsul Eparhiei, statul maghiar a deschis în Oradea o secție românească la *Liceul teoretic de băieți*. Sunt aproximativ 150 elevi români. Între profesori însă nu este niciunul de naționalitate română.

Tot așa, s-a deschis o secție românească la *Liceul comercial de băieți* cu un număr de 48 elevi români.

Cu anevoie am reușit să deschidem cursurile la *Școala Normală confesională de băieți*, în 1 decembrie. Numără 100 elevi și șapte profesori, cu catedră, afară de alții 12, angajați cu ora. Pe lângă această școală funcționează și Școala primară confesională, cu 28 elevi. Limba de predare în aceste școli este limba românească.

Greutatea mare pe care o întâmpinăm de prezent este lipsa unui Internat. Din ziua de 2 septembrie Internatul Școlii Normale, care cuprindea până la 300 elevi de la toate școlile secundare, asupra căror creștere supraveghem de aproape, este ocupat de 1742 refugiați maghiari cari locuiesc, iau masa, întrebuințează mobilierul, hainele de pat, vesela și care ne-au consumat aproape 10 vagoane de lemne.

Toate încercările pentru a elibera institutul au rămas zadarnice. Pentru elevii Școlii Normale a trebuit să amenajăm dormitoare în cuprinsul școlii.

Biserica română-unită susține la Oradea o Academie teologică. Cursurile s-au deschis în 1 noiembrie cu 30 studenți și 7 profesori. Rectorul Academiei a fost expulzat în 4 octombrie: nădăjduim să-l reavem.

Academia fiind întemeiată sub stăpânire românească, în 1923, poate că va fi supusă vexațiilor noilor stăpâni.

Înainte de 1919, clericii împărțiți pe la alte seminarii erau bursierii „Fondului Religios” administrat de Ministrul Cultelor.

Dificultățile noastre de față privesc salarizarea profesorilor la școlile confesionale și întreținerea clericilor.

#### **IV Situația socială**

Expulzările violente au avut ca obiectiv eliminarea elementului intelectual din orașe, centre de plasă și satele mai fruntașe.

Consemnul este: țărani să rămână fără conducători.

Eparhia de Oradea a suferit mai mult pe urma acestor gesturi samavolnice. E lipsită 90% de elementul intelectual la orașe și 80% la sate, în care au reușit să mai rămână preotul, altcum 100%.

Directorii Băncilor Românești au fost expulzați. Instituției rămase i s-a pus în coadă un comisar guvernamental, lefegii nu numai indezirabili ci și lucrători de multe obstacole.

Comercianților români li s-a lichidat averea, sau întreprinderea dată pe mașini străine; celor ce au reușit să-și mențină prăvălia li s-au luat brevetele. Celor 2 singuri și în vremea stăpânirii românești din 1934, proprietari de taxiuri, li s-a ridicat brevetele acum două săptămâni. Tot așa s-a procedat cu birjarii și măturătorii de stradă.

Nu mai pomenesc funcționarii, cari au fost preluați într-un număr mai mic decât neglijabil, mai cu seamă acolo unde nu au putut să fie imediat înlocuiți, CFR, Tramvaie, Poșta etc. Și acești sunt la discreția autorităților.

Au mai fost tolerați și ofițerii români și româncele din căsătoriile mixte, au mai rămas pensionarii cari mai pot rezista cu ridicola pensie de 50 pengő, în nădejdea normalizării situației lor.

Sărăcime a rămas mai multă.

Abia la sfârșitul celor 6 luni de stăpânire, când va fi să înceteze dreptul de optare, vom putea face un tablou demografic precis.

#### **V Acțiunea socială**

Cu eliminarea elementului românesc de la orașe, îndeosebi a celui intelectual, acțiunea socială este paralizată.

Ne lipsesc publicațiile ziariste românești.

La Oradea e gata să iasă de la tipar un *Calendar* pentru popor.

Am avut încuviințarea retipăririi *Foaiei diecezane*.

*Vestitorul*, dacă ne-ar ajuta mijloacele materiale, l-am edita ca revistă de cultură religioasă românească.

De asemenea vom cere încuviințarea tipăririi revistei pentru tineretul școlar din clasele superioare: *Tinerimea nouă*, pe care am editat-o la Blaj vreme de 7 ani, împliniți în 31 august a.c.

Am cerut încuviințarea buletinului *Bunul păstor*, pentru credincioșii de rând și săteni.

Tot astfel încercăm venirea la lumina tipografică a revistei pentru copii: *Micul misionar*, care a apărut până în 1 septembrie a.c.

Cu puterile intelectuale de care dispune Eparhia, se vor putea susține aceste publicații românești în perspectivă de-a reapare, dacă vom putea fi secundați de ajutoarele materiale.

#### **VI Sugestii – ajutoare**

Cei 190.031 români uniți, cuprinși în Eparhia de Oradea sunt cei mai încercați și poate cei mai amenințați.

Reiese acestea:

- a) din faptul maghiarizării din trecut a multor comune românești din aceste părți
- b) din numărul cel mai ridicat de expulzați în chip violent (după comunicările Radio – Emis. Budapesta), numai din județul Bihor peste 600 expulzați
- c) din faptul că aproape 1/3 din totalul preoților (50 din 160) au fost „siliți” să plece în România, lipsiți fiind credincioșii de singura proptă alături de neclintita nădejde. Dacă trebuiește îndeosebi ajutată această Episcopie de Oradea.
  1. Episcopia fiind privată de utilizarea bunurilor ei, e nevoie să se exopereze posibilitatea transferului de bunuri, după împrejurări, fără multe și anevoioase forme.
  2. Trebuie ajutată preoțimea, exoperându-i-se un salariu de la noile stăpâniri și ajutându-i conferind burse pentru studii fiilor lor.
  3. Ministrul României pe lângă Vatican să vegheze alături de Episcopatul român-unit, nu cumva parohiile românești să ajungă din nou sub oblăduirea tristă a Hajdu-Doroghului. Ar însemna deznaționalizarea lor.

4. Trebuie susținută mișcarea pentru recăpătarea școlilor confesionale. Sprijinită *Congregația de Maice Române, Congregația Sfintei Fecioare* ca să ajungă să se ocupe la orașe cu învățământul primar.
5. Să se mențină bursele pentru elevii de la școala normală, cari ar fi să se confere copiilor cumiști a țăranilor săraci. Așa și pentru elevii de la alte școli. E nevoie de acest sprijin acum când preoțimea și biserica e sărăcită, iar statul indiferent, dacă nu avers.
6. Să se ajute, cu jertfă *Academia Teologică*, singurul focar al unei autentice pregătiri la multilateralul misionarism de la sate. Ar fi trist să reducem clericii risipiți prin seminarii streine de simțămintele noastre. Academile teologice sun Universitățile românești din surghiun.
7. Pentru ajutarea instituțiilor românești, sugerez ca Statul Român să răscumpere bunurile mai prețioase a celor plecați din ținutul cedat, însărcinând pe proprietari, să le cedeze Instituțiilor Românești: Biserica, Școli etc., cu scopuri bine determinate. Altcum aceste bunuri vor ajunge pe mâini streine.
8. Așa cum s-au creat Institutele de cultură italiene *L'estero*, cum s-au creat cele franceze, să se întemeieze ceva asemănător pentru românii de peste hotare, pentru a putea pune în mâna copilașilor cărți românești atrăgătoare, ilustrate, [eftine], mai cu seamă catehisme, cărți cu cântece și poezii românești etc.
9. Să se ajute din fondul pentru ajutorarea Românilor de peste hotare, publicațiile cuprinse mai sus – pct. 5.

Dacă aci am fost și aici vrem să rămânem, până la o soluție radicală, trebuiește să ne apărăm ceea ce Dumnezeu ne-a făcut să fim.

Sunt convins Domnule General, Conducător nu numai al Statului Român ci și a nădejdlor pământene a celor smulși din trupul Patriei, că nevoile noastre grele și urgente găsesc promptă generozitatea Domnia Voastră pentru a răspunde.

[L.ș.]

Oradea Mare – 11.IX. [1]940

Cu admirație și devotament,  
*Episcop auxiliar*

(Arhivele Naționale – Serviciul Județean Bihor), *fond Episcopia Greco-Catolică Oradea*, Rola 1022, dos. 1108, f. 1-4)

Autor: Dr. Diana Iancu, muzeograf la  
Muzeul Orașului Oradea – Complex Cultural  
e-mail: iancudiana@yahoo.com

## CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA SECULARIZARE ȘI ANTICLERICALISM IV/1. ROMANUL *MĂNĂȘTIREA DIN PARMA* DE STENDHAL

OVIDIU HOREA POP\*

**ABSTRACT.** *Considerations on Secularization and Anticlericalism IV/1. 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*

### 1. Introducere

Romanul lui Stendhal, *Mănăstirea din Parma*, apărut în două volume, în aprilie 1839, ne prezintă cariera tânărului Fabricio del Dongo, preot fără vocație, implicat în diferite aventuri amoroase. Cartea a apărut la Paris și a reprezentat creația de apogeu a autorului francez.

În ea ni se descrie viața aristocratului Fabricio del Dongo, care, adorat de mătușa sa Gina Sanseverina și sub protecția primului ministru al ducatului de

---

\* Conf. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea; ovidiu.pop@ubbcluj.ro.

Parma, contele Mosca della Rovere, urcă de tânăr treptele carierei ecleziastice, pentru ca apoi să fie înțemnițat din cauza unui omor în legitimă apărare săvârșit ca urmare a unei aventuri galante. Închis în închisoarea fortăreață a Parmei, se îndrăgostește de fiica comandantului temniței, Clelia Conti, iar după ce evadează spectaculos, devine amantul acesteia. La moartea Cleliei, Fabricio abandonează toate onorurile și bunurile și se retrage în mănăstire, unde moare foarte curând. Rapid se va stinge și ducesa Sanseverina. Povestea este de dragoste, însă cuprinde și aventură și intrigi de curte. La Curte avem două tabere: a liberalilor și a conservatorilor. Prin urmare, romanul este în același timp și unul cu un puternic caracter politic. Fabricio este denunțat poliției austriece pentru escapada din Franța și de la Waterloo. Principele Parmei, Ernest Ranucio al IV-lea, deși se dorește imitator al regelui Franței, Ludovic al XIV-lea, nu poate scăpa de ridicolul nopților cu spaime nocturne și complotiști ascunși sub paturi și în dulapuri.

Chiar dacă opera lui Stendhal a avut parte de cercetători pasionați, care au sondat munca scriitoricească a autorului, ea nu s-a bucurat de evidențierea caracterului său anticlerical. Se spune că opera autorului constituie o unitate desăvârșită, care se manifestă în părțile sale componente, reflectând în parte întreaga personalitate a autorului; pe scurt *Stendhal e întreg în fiecare operă a sa*<sup>1</sup>. Astfel romanul „Roșu și Negru”, apărut în 1830, trasează cadrul complex al Restaurației franceze, iar „Mănăstirea din Parma” ne descrie Restaurația din ducatele italienești, aflate sub influența Curții vieneze și a politicii acesteia.

Romanul reprezintă ultima mare lucrare a autorului, iar principalii protagoniști sunt contemporanii săi. De exemplu ducesa Sanseverina este născută în 1783, anul nașterii lui Stendhal, iar Fabricio del Dongo este născut în 1798 (el moare în anul 1830).

Stendhal a scris pagini foarte frumoase despre Roma<sup>2</sup> și a fost toată viața îndrăgostit de Italia; prin urmare nu poate fi considerat un anticlerical tipic. El se situează, însă, departe de Biserică, pe care o privește cu dispreț. Vorbind despre preoți în *Jurnalul* său, notează: *ceux qui avaient la meilleure avaient l'air stupide*. Cărțile sale, au fost citite de milioane de cititori, care au contribuit la răspândirea imaginii, larg împărtășite în secolul al XIX-lea, despre o Biserică ipocrită, care confundă politica cu religia și care se folosește de religie pentru a dobândi putere, bogății și plăceri.

<sup>1</sup> Popescu, R., *Prefață*, p. XXV, în vol. Stendhal, *Mănăstirea din Parma*, I, Editura Minerva, 1970.

<sup>2</sup> Exemplificăm cu lucrarea *Plimbările prin Roma*, apărută în 1829.

## 2. Anticlericalismul romanului

De la primele pagini ale romanului vedem cum se confruntă vechile idei, care îi ținuseră cufundați în beznă pe milanezi, din cauza despotismului lui Carol al V - lea și Filip al II - lea. Unii dintre ei se regăsesc scăldați în lumină odată cu apariția *Enciclopediei* și a lui Voltaire. Ei sunt puși în opoziție cu călugării ce predicau poporului milanez că a învăța carte este o strădanie de prisos, fiind necesar doar să-ți plătești darea către preot, și să-ți faci spovedania, pentru a-ți asigura un loc de cinste în rai<sup>3</sup>. Fabricio del Dongo privește cu simpatie ocuparea de către armatele franceze, de sub comanda generalului Bonaparte, a nordului Italiei și descrie evenimentele la patruzeci de ani de la petrecerea lor. El arată că stabilirea unei contribuții financiare pentru susținerea efortului de război a armatei franceze a generat, între preoți și nobili, o vie nemulțumire. Menționează, de asemenea, că predicile clerului în biserici erau vehemente împotriva francezilor<sup>4</sup>. Veselia, tinerețea, nepăsarea dădeau un răspuns hazliu predicilor turbate ale călugărilor, care de șase luni vesteau, din înaltul sfântului amvon, că francezii erau niște căpcăuni.

Copilul Fabricio a fost trimis la școală la colegiul iezuiților din Milano. La vârsta primei cuminecări a primit îngăduința să fie scos de mama sa, respectiv de marchiză, din când în când din școală. Ea a constatat că fiul ei abia știa să scrie. Iezuiții se bucurau de simpatia protectoare a Viceregelui, Prințul Eugen, dar erau respinși din Italia de legile regatului. În aceste condiții, superiorul colegiului a înțeles foloasele pe care le-ar putea avea de pe urma prieteniei cu o femeie atotputernică la Curte. Astfel, contesa a făgăduit protecția sa conducătorului institutului, dacă nepotul său va obține premii la învățătură la sfârșitul anului școlar. Marchiza, mama copilului a rămas mirată când a observat că Fabricio a luat în serios cele legate de religie, deprinse la iezuiți.

Marchizul del Dongo, fratele ducesei Sanseverina și tatăl lui Fabricio, ne este prezentat ca nutrinde o ură neîmpăcată împotriva a tot ceea ce tindea spre luminarea minții: ideile, spunea el, au dus Italia de râpă. Totuși el încerca să împace sila pentru învățătură cu dorința de a-și vedea fiul desăvârșindu-și studiile începute foarte strălucit la iezuiți. Refuză, însă, să se integreze în societatea rezultată în urma ocupației franceze și se retrage la Grianta, locul de obârșie al familiei del Dongo, și

<sup>3</sup> Stendhal, *Mănăstirea din Parma*, I. pp. 8-9.

<sup>4</sup> Ibidem, I, p. 10.

timp de paisprezece ani rămâne la țară. După căderea lui Napoleon se întorc austrieicii, iar marchizul este chemat să ocupe un loc de frunte în administrația regatului lombardo-venețian. N-a rezistat pe funcție, deoarece n-a înțeles politica monarhiei habsburgice. Pentru el, toți funcționarii și miniștrii erau iacobini; atitudinea marchizului revolta slujbașii și împiedica bunul mers al treburilor: frazele lui ultramonarhice întăreau populațiile pe care austrieicii le voiau scufundate în somn și nepăsare<sup>5</sup>. La Milano s-a pus la cale asasinarea contelui Prina, fost ministru pe timpul ocupației franceze. atentatul a avut loc în fața bisericii San Giovanni, iar preotul paroh a refuzat să deschidă ușa bisericii, pentru a-i acorda adăpost. Marchizul a obținut pentru acel preot înaintarea în grad.

În privința primelor cunoștințe de latină, Fabricio le ia de la abatele Blanes, preotul din Grinta, locul de baștină al familiei del Dongo. Abatele nu știa de fapt latina: cunoștințele sale se rezumau la rostirea pe dinafară a rugăciunilor și de aceea înțelesul lor de abia putea fi explicat credincioșilor. Copiii, când plecau să fure pește, rosteau *Ave Maria*, și se nutreau cu încrederea în semnele prevestitoare de viitor. Țăranii se temeau de abate și se fereau să fure, din cauza șederilor sale prelungite în turnul clopotniței. Preoții din parohiile învecinate nu puteau să-l suporte pe abate, datorită influenței pe care o avea asupra credincioșilor. Marchizul del Dongo îl disprețuia pe abate deoarece considera că își permitea să gândească prea mult. În schimb Fabricio ținea mult la abate, iar acesta îl lăsa să urce în clopotnița bisericii, fiind convins de nevinovăția lui, exprimată adesea prin cuvintele: *Dacă n-ai să te faci fățarnic, poate ai să ajungi om*<sup>6</sup>.

Înfrânt de Marea Coaliție, la începutul lunii aprilie 1814, Napoleon abdică și se retrage în insula Elba, aliații recunoscându-i suveranitatea asupra acestui mic teritoriu. După aproape un an se hotărăște să-și recupereze tronul și debarcă în Franța. La aflarea acestei vești, Fabricio decide să se deplaseze la Paris și să se pună la dispoziția împăratului. Argumentele sale, expuse mătușii Sanseverina, sunt luate din poezia lui Vincenzo Monti:

*Mă voi duce să închin acestui mare om un lucru neînsemnat, dar singurul pe care i-l pot închina: ajutorul slabului meu braț. Căci el a vrut să ne dea o țară...Am întrezărit, ridicându-se din mocirla în care germanii*

---

<sup>5</sup> Ibidem, I, p. 30.

<sup>6</sup> Ibidem, I, p. 27.



*o țin scufundată, icoana măreață a Italiei: întindea brațele-i strivite și pe jumătate împovărate încă de lanțuri, către regele și eliberatorul ei. Dar eu mi-am zis, fiu încă necunoscut al acestei nefericite mame, eu voi pleca și mă voi duce să mor sau să înving împreună cu acest om ales de soartă și care a vrut să ne spele de disprețul ce ni-l aruncă în față chiar și cei mai robi și mai josnici dintre locuitorii Europei<sup>7</sup>.*

Stendhal ni-l prezintă pe Fabricio rătăcind câteva luni prin Franța și Belgia, participând chiar la bătălia de la Waterloo. După pierderea bătăliei de către Napoleon, Fabricio se întoarce în Franța, iar la recomandările mătușii, se apropie de Elveția și Italia. Descoperind că propriul frate l-a denunțat autorităților austriece, că i-a propus lui Napoleon o vastă conspirație în fostul regat al Italiei. Din acest motiv trebuie să se refugieze în Piemont, în apropierea Novarei, la Romagnano, iar ducesa Sanseverina, mătușa sa, și marchiza del Dongo, mama sa, vor folosi relațiile personale în vederea exonerării lui Fabricio de această acuzație. Vor apela la canonicul Borda, un ecleziastic milanez, cunoscut al șefului poliției austriece de la Milano, dar și fost admirator al ducesei Sanseverina. Acesta i-a indicat lui Fabricio atitudinea pe care să o aibă în exil:

- 1 – să se ducă în fiecare zi la biserică și să-și ia drept duhovnic un om inteligent, devotat cauzei monarhiei, căruia să nu-i mărturisească la spovedanie decât gândurile cele mai nevinovate;
- 2 – să nu se aibă bine cu nici un om prea deștept, iar dacă avea să vină vorba despre revoluție să nu vorbească altfel decât cu silă și groază, ca despre un lucru cu desăvârșire interzis;
- 3 – să nu se arate niciodată la cafenea, să nu citească alte gazete decât cele oficiale din Turino și Milano; în general, să pară fără tragere de inimă față de citit, să nu citească de loc și mai ales nimic care să fi fost tipărit după 1720, cu excepția romanelor lui Walter Scott;
- 4 – va trebui neapărat să facă fățiș curte vreunei doamne frumoase din nobilimea de prin partea locului și aparținând, bineînțeles, clasei nobile, pentru a dovedi cum că nu are firea ursuză și cârtitoare a unui viitor conspirator<sup>8</sup>.

Recomandările canonicului Borda ajunseră la Fabricio prin două scrisori expediate de mamă și mătușă. Chiar fără aceste recomandări, el nu era dispus să

---

<sup>7</sup> Ibidem, I, p. 42.

<sup>8</sup> Ibidem, I, p. 124.

conspire: iubea nobilimea, iar burghezia o găsea caraghioasă. În colegiu a citit opuri ticluite de iezuiți, iar de la plecarea din colegiu n-a mai deschis vreo carte. Și-a ales o iubită dintr-o familie nobilă și reacționară, iar drept duhovnic, un tânăr preot intrigant care tindea să ajungă episcop.

Pe când Fabricio se găsea în Franța, ducesa l-a întâlnit la teatrul Scala din Milano pe contele Mosca della Rovere Sorezana, ministrul de Război, Poliție și Finanțe al Parmei, omul prințului Ernest al IV-lea. Aceștia au hotărât să-și organizeze viața la Parma, trăind după principiile din epoca Restaurației, grupați în liberali și conservatori. Se trăia aici după un formalism exagerat. Prințul Ernest al IV-lea căuta să copieze privirea semeață și vorbirea aleasă a Regelui Soare și să se rezeme de masă în așa fel, încât să semene cu Iosif al II-lea. Suveranul Parmei îmbrăca un frac la modă, proaspăt sosit de la Paris. El primea lunar de la Paris un frac, o redingotă și o pălărie. Semăna cu Iosif al II-lea, așa cum era reprezentat în tablouri. Generalul Fabio Conti de la Curte îl imita în atitudini pe Frederic cel Mare; căuta să se poarte cu bunăvoința generalului Lafayette, doar din considerația că și el este șeful partidului liberal de la Curtea din Parma. Prințesa Clara-Paolina a Parmei, soția lui Ernest al IV-lea, avea o existență foarte tristă și își petrecea timpul în societatea arhiepiscopului Parmei, Landriani. Acesta era mai sfios decât prințesa și nu reușea să rupă tăcerea și să-i vorbească.

La o mică distanță de Parma fusese clădită o faimoasă fortăreață, vizibilă din depărtări, inspirată după modelul mausoleului lui Hadrian de la Roma. A fost clădită de Farnese, nepotul papei Paul al III-lea, la începutul secolului al XVI-lea.

Contele Mosca și ducesa Sanseverina au considerat oportun să se gândească și la organizarea carierei și vieții lui Fabricio. Contele Mosca a reamintit că au fost la Parma trei arhiepiscopi din familia del Dongo. De aceea el propune ca Fabricio să îmbrace haina ecleziastică și să se distingă prin virtuțile cele mai înalte, pentru ca mai apoi să fie făcut episcop și arhiepiscop la Parma. La o primă audiție propunerea aceasta i-a displicut ducesei, ea opinând pentru nepotul ei cariera de ofițer. În mentalitatea epocii un tânăr nobil nu putea opta pentru cariera de medic sau de avocat, deși se trăia în epoca avocaților. Argumentarea este foarte interesantă: *Să nu-ți închipui, îi spuse iar contele, că așa avea pretenția să fac din Fabricio un fel de preot model, cum sunt atâția în jurul nostru: câtuși de puțin. Este, înainte de toate, un mare senior și dacă va crede de cuviință, va putea rămâne cu desăvârșire incult, fără ca asta să-l împiedice să ajungă episcop sau arhiepiscop, în cazul că principele*

*continuă să mă socotească drept un om de folos*<sup>9</sup>. Propunerea a fost prezentată de către Sanseverina, dar Fabricio a primit-o cu mâhnire, deoarece el a sperat că, o dată uitată povestea de la Waterloo, va sfârși prin a îmbrăca haina militară. Apoi se gândi că ar putea pleca în America, să se facă cetățean și soldat republican. Ducesa obiecta puternic că și aici s-ar putea scufunda într-o viață de cafeenea, dar fără eleganță, fără muzică, fără dragoste și cu atenție pentru cultul zeului dolar. Sanseverina continua:

*Nu e câtuși de puțin vorba să fii un biet preot cu purtări mai mult sau mai puțin exemplare și virtuozitate, ca abatele Blanès, de pildă. Amintește-ți de unchiul tău, care au fost arhiepiscopii Parmei: recitește însemnările în legătură cu viața lor, din suplimentul la genealogia familiei. Un om cu numele tău trebuie să fie, mai înainte de toate, un mare senior, nobil, generos, apărător al dreptății, merit de la început să se afle în fruntea cinului său religios...și nesăvârșind, în toată viața lui, decât o singură ticăloșie, dar care să-i fie de mare folos*<sup>10</sup>

În ciuda durerii cauzate de faptul că praful urma să se aleagă de iluziile sale, Fabricio a ales să meargă trei ani la Academia Ecleziastică de la Neapole, mai ales că în exilul său a descoperit că este incult: nu știe nici latinește și nici măcar să scrie ca lumea. *Dar, cum deocamdată ai primit să îmbraci ciorapi violeți, contele, care cunoaște bine Italia de azi, m-a însărcinat să-ți dau un sfat: crede sau nu ceea ce ți se spune, dar pentru nimic în lume nu face vreo obiecție. Închipește-ți, de pildă, că ai învățat să joci whist; ți-ar trece prin minte să faci obiecțiuni asupra regulilor de joc ale whist-ului? I-am spus contelui că ești credincios și s-a bucurat mult: e un lucru foarte trebuincios, atât în lumea noastră, cât și pe lumea cealaltă. Dar, dacă crezi, să nu cumva să faci prostia de a vorbi cu neplăcere despre Voltaire, Diderot, Raynal și de toți acei zevzeci de francezi, precursori ai celor două camere. Numele lor să fie cât mai rar pe buzele tale, iar dacă vreodată va fi totuși nevoie, vorbește despre ei cu o ironie stăpânită: sunt oameni ale căror păreri au fost de mult combătute și ale căror atacuri nu mai au niciun fel de însemnătate. Crede și tu orbește tot ce ți se va spune la Academie. Gândește-te că sunt unii care vor ține seama de cele mai mărunte observații pe care le vor face; ți se va ierta vreo mică aventură galantă, dacă va fi*

<sup>9</sup> Ibidem, I, p. 163.

<sup>10</sup> Ibidem, I, p. 165.

*dusă la bun sfârșit, dar nicio singură îndoială: iar cu vârsta, scad aventurile și cresc îndoielile. Urmează aceleași principii și în fața duhovnicului. Vei căpăta o scrisoare de recomandare către un episcop factotum al cardinalului arhiepiscop al Neapolului: lui și numai lui să-i mărturisești isprava ta din Franța și prezența ta, la 18 iunie, în împrejurimile Waterloo-ului... Cea de-a doua povată pe care contele ți-o trimite este următoarea: dacă în timpul unei convorbiri îți trece prin cap vreun argument scilicet prin inteligența lui, vreo replică zdrobitoare, în stare să schimbe cursul discuției, nu te lăsa pradă ispitei de a străluci, și taci: oamenii pătrunzători îți vor citi în ochi scăpătarea de duh. Vei avea tot timpul să ai spirit, când vei fi episcop<sup>11</sup>. Fabricio a fost deci convins să plece la studii teologice la Academia Ecleziastică de la Neapole, unde va petrece următorii patru ani.*

La reîntoarcerea sa în Parma a fost primit aproape imediat de suveran la două ceasuri de la sosire. Principele era convins că, pentru acest tânăr, i se vor cere numeroase favoruri. De aceea a dorit să-l prindă în cuvinte, capcana constituind-o politica iacobină. La întrebarea principelui dacă poporul din Neapole este fericit, a răspuns că n-a îngăduit poporului de rând să vorbească, în afară de munca pentru care sunt plătiți. Mai apoi, principele a început să-i vorbească de marile principii ale societății și guvernării. Fabricio a exprimat faptul că tot ce s-a făcut de la moartea lui Ludovic al XIV-lea, adică de la 1715 încoace, este o crimă și o prostie. *Cel mai de seamă țel dat omului pe pământ este mântuirea lui, nu pot fi două feluri de a vedea în această privință, iar fericirea asta trebuie să dăinuiască în vecii vecilor. Cuvintele libertate, dreptate, fericire a celor mulți sunt infame și criminale; ele dau cugetelor deprinderea de a discuta și de a se îndoii. Camera Deputaților n-are încredere în ceea ce oamenii numesc minister. Iar această fatală deprindere a neîncrederei, o dată intrată în suflet, slăbiciunea omenească o aplică la tot, iar omul ajunge să se îndoiască de Biblie, de rânduielile bisericii, de tradiție și așa mai departe; din clipa aceea e pierdut. Chiar dacă această neîncredere față de autoritatea prinților unși de Dumnezeu ar da omului – ceea ce e groaznic de fals și criminal de admis – cei douăzeci sau treizeci de ani din fericirea pe care fiecare dintre noi are dreptul să-i pretindă în viață, ce înseamnă oare o jumătate de secol, sau chiar un secol întreg, față de o veșnicie de chinuri?*<sup>12</sup> Pentru Fabricio, pofta de libertate, moda și cultul fericirii celor mulți, pe care le îndrăgea veacul al XIX-lea, nu erau decât o erezie, care avea să

---

<sup>11</sup> Ibidem, I, pp. 167-168.

<sup>12</sup> Ibidem, I, p. 184.

treacă cum trecuseră și altele, dar numai după ce va fi omorât o mulțime de suflete, așa cum ciuma, când se abate pe undeva, omoară sumedenie de trupuri<sup>13</sup>.

După vizita făcută suveranului a urmat o alta făcută arhiepiscopului. Ducesa Sanseverina l-a sfătuit să meargă pe jos, să aștepte în anticameră, adică să fie apostolic. Arhiepiscopul Landriani, fiind un om cu origini mic-burgheze, deși era de o inteligență superioară și un învățat de primă mână, avea totuși o slăbiciune: vrea să fie iubit. Lucrul acesta, din partea unui tânăr de viță nobilă, îl va face îndrăgit. El reprezintă un om născut în genunchi în fața nobilimii. Dintr-o neînțelegere, Fabricio a trebuit să facă anticameră la monseniorul Landriani, lucru ce a provocat plângerile lui și evidențiind complexul de inferioritate.

Prezența lui Fabricio la Parma, la Sanseverina, a determinat gelozia contelui Mosca. De aceea el a mers până acolo cu gândul răzbunării, încât a plănuit să-l omoare și apoi să se sinucidă. A chestionat-o în legătură cu raportul dintre Fabricio și ducesa și pe camerista acesteia: răspunsul l-a făcut să creadă ce i s-a spus, și s-a simțit mai puțin nefericit. Concomitent și Fabricio și-a pierdut voioșia și buna dispoziție, deoarece conștientiza că situația în care se află ar fi de neîndurat. El se găsește în imposibilitatea de a iubi cu adevărat, iar soluția ar putea veni de la o aventură cu vreo fată de rând din Parma. Dar soluția aceasta putea să-i compromită viitorul. Pe de altă parte prietenia cu ducesa și protecția ei îi crea o situație plăcută la curtea Parmei, întrucât intrigile complicate de aici îi erau tălmăcite de Sanseverina. Acestea îl distrau mult pe Fabricio. Totuși el se temea că în fiecare clipă trăsnetul putea să-i cadă în cap. Ea și-ar putea închipui că ar putea găsi în el un iubit, cerându-i astfel înflăcărare, patimă ne bună, în timp ce el nu putea să ofere decât o prietenie caldă, fără dragoste. Prin urmare era stăpânit de spaima de a se certa cu ducesa din pricina aceasta.

La nici o lună de la sosirea la curte, preocupat de gândurile de mai înainte, Fabricio a pus ochii pe o tânără actriță de la teatrul din Parma. Apropierea de aceasta va relaxa raportul acestuia cu contele Mosca, dar va stârni reacția violentă a șefului trupei teatrale, Giletti. În compania ducesei Sanseverina și a contelui Mosca, tema principală a discuțiilor rămânea în continuare numirea lui Fabricio ca episcop. Mosca era conștient că Fabricio nu poate fi numit din capul locului arhiepiscop de Parma și de aceea se preocupa de politica pe care ar urma să o facă după ce va fi

---

<sup>13</sup> Ibidem, I. p. 186.

numit în fruntea unei episcopii<sup>14</sup>. Apoi urmează declarația conform căreia simplitatea evanghelică a lui Fabricio a câștigat inima arhiepiscopului Landriani. Dinamica numirii era cunoscută și dezvăluită de Mosca:

*Într-una din zilele acestea, te vom face mare vicar și, ceea ce dă un anume farmec acestei glume, este că cei trei mari vicari actuali, oameni de merit, sânguincioși, și dintre care cel puțin doi, cred eu, erau mari vicari încă înainte de a te fi născut, vor cere, printr-o frumoasă scrisoare adresată arhiepiscopului lor, ca domnia ta să fii în fruntea lor. Aceste cinstite fețe se întemeiază în primul rând pe virtuțile dumitale și în al doilea rând pe faptul că ești strănepotul vestitului arhiepiscop Ascanio del Dongo<sup>15</sup>. Aflăm și maniera prin care erau sensibilizați protagoniștii. Este adevărat că lipseau criteriile concrete de promovare și de apreciere în domeniul ecleziastic, dar și implicarea elementului laic: când am aflat de stima pe care ți-o poartă, am avansat pe loc, în grad de căpitan, pe nepotul celui mai vârstnic dintre ei<sup>16</sup>.*

Fabricio s-a dus la palatul arhiepiscopal să amintească monseniorului Landriani despre nunta surorii sale. S-a purtat simplu și modest; avea un fel de a fi pe care și-l însușise cu nespusă ușurință, și făcea eforturi ca să-și dea aere de mare senior. Superficialitatea lui Fabricio se manifesta în faptul că, în timp ce-l asculta pe arhiepiscop depănându-și poveștile cam lungi, se gândea aiurea, iar Landriani era mulțumit de adâncă luare-aminte cu care tânărul del Dongo părea să-l asculte.

Mosca a venit în vizită la ducesa Sanseverina și a adus vești importante pentru Fabricio. Landriani a fost în audiență la principele Parmei. Ulterior principele a povestit contelui Mosca subiectul discursului ținut de arhiepiscop. În concluzie Landriani a explicat alteței sale importanța, pentru biserica din Parma, ca Fabricio del Dongo să fie numit prim-vicar general și apoi, îndată ce va împlini vârsta de douăzeci și patru de ani, adjunctul său cu drept de succesiune. În acest moment contele Mosca își exprimă temerea că lucrurile merg prea repede, iar principele îl acuză că de fapt aceasta ar fi efectul urzelilor sale. Negând implicarea, a solicitat

---

<sup>14</sup> Ibidem, I, p. 239.

<sup>15</sup> Ibidem, I, p. 242.

<sup>16</sup> Ibidem, I, p. 242.

totuși o mică episcopie; dar suveranul a precizat că acest lucru îl privește pe el și pe arhiepiscop. Landriani a prezentat un raport, la capătul căruia a făcut o propunere oficială. Principele a răspuns că Fabricio, adică candidatul, este prea tânăr și prea nou la curtea din Parma. ...*Aș avea aproape aerul că mă achit de cine știe ce datorie față de împărat, oferind perspectiva unei atât de înalte demnități fiului unui mare ofițer al regatului său lombardo-venețian. Arhiepiscopul a ținut să mă convingă cum că nimeni nu intervenise niciodată în favoarea protejatului său. Auzi, ce prostie, să-mi spună asta tocmai mie: am fost chiar mirat s-o aud din partea unui om atât de inteligent, dar Landriani e întotdeauna descumpănit când stă de vorbă cu mine, iar astă-seară a fost mai tulburat ca niciodată, ceea ce m-a făcut să înțeleg că dorea din răspuțeri ca propunerea lui să fie primită. I-am răspuns că știam mai bine decât el că nu se făcuseră intervenții în favoarea lui del Dongo, că nimeni la curtea mea nu-i neagă destoinicia, că nu are o faimă prea proastă, dar că mă tem că e o fire cam entuziastă, și mi-am jurat să nu înalț niciodată în funcții însemnate nebuni de felul lui, din partea cărora un prinț se poate aștepta la orice*<sup>17</sup>. Principele a continuat să-i explice contelui Mosca insistența plictisitoare a arhiepiscopului bazată pe entuziasmul tânărului pus în slujba Bisericii. Ca argument final aduce la cunoștință cazul papei Pius al VII-lea<sup>18</sup>. Este foarte surprinzător cum superioritatea papei s-a verificat atât de rapid, iar autorul nostru poate să menționeze în roman calitățile omului Bisericii: *Monsenior, i-am spus eu, Pius al VII-lea a fost un papă mare și un mare sfânt: dintre toți suveranii, singur el s-a încumetat să spuie nu tiranului care voia Europa la picioarele sale! Precum se vede, era în stare de entuziasm, ceea ce l-a și făcut, pe vremea când era episcop de Imola, să scrie acea faimoasă pastorală a cetățeanului cardinal Chiaramonti, în favoarea Republicii Cisalpine. Bietul meu arhiepiscop a rămas uluit și, ca să-l uluiesc și mai tare, i-am spus cât se poate de serios: Cu bine, monsenior, îmi trebuie un răgaz de douăzeci și patru de ore ca să cuget la propunerea dumitale*<sup>19</sup>. Suveranul i-a cerut contelui Mosca să redacteze un

<sup>17</sup> Ibidem, I, pp. 248-249.

<sup>18</sup> Papa Pius al VII-lea a fost episcop de Imola, înainte de a deveni papă. Armatele franceze republicane i-au învins pe austro-plemonezi, iar generalul Bonaparte a impus Peninsulei italiene condițiile sale. În politica italiană nu s-a sprijinit pe iacobinii italieni, ci pe elementele moderate. Această politică a găsit sprijin la anumite grupuri de catolici, preocupați de răspândirea Evangheliei și a principiilor democratice. Pe această direcție trebuie situată faimoasa omilie a cetățeanului cardinal Chiaramonti, când insistă "Siate buoni cristiani e sarete buoni democratici", Mezzadri L., *La Chiesa e la rivoluzione francese*, Edizioni Paoline, 1989, p. 144.

<sup>19</sup> Ibidem, I, pp. 249-250.

bilet de încuviințare pentru arhiepiscop cu privire la numirea lui Fabricio. La vederea acestui bilețel ducea se întreabă de unde această slăbiciune față de acesta. Conte Mosca aduce drept argument punctul de vedere al marelui vicar ce argumenta în felul următor că *Landriani pornește de la acest principiu sigur: titularul este superior adjunctului și nu-și încapă în piele de bucurie de a avea sub ordinele sale un del Dongo și de a-l fi îndatorat... Landriani nutrește de zece ani o ură statornică față de episcopul de Piacenza, care pretinde sus și tare că vrea să-i urmeze în jilțul Parmei și care, pe deasupra, mai e și fecior de morar. De altfel, în scopul acestei viitoare succesiuni, episcopul de Piacenza a și intrat în legături foarte strânse cu marchiza Raversi, ceea ce-l face pe arhiepiscop să se teamă pentru scumpul său plan, anume acela de a avea în statul său major un del Dongo, căruia să-i poată porunci*<sup>20</sup>.

După aceste discuții, Fabricio se deplasează în vecinătatea Parmei, la Sanguigna, pentru a supraveghea săpăturile arheologice conduse de contele Mosca. Aici se intersectează cu o trăsură, care venea de la Parma și se îndrepta către Casal-Maggiore, localitate de frontieră austriacă. În trăsură călătorea Giletti. El se aruncă rapid într-o altercație cu Fabricio, în urma căreia cade ucis. Fabricio fuge în statele austriece și revine peste câteva zile la Bolonia. Sosind aici, s-a strecurat în biserica San Petronio. A aflat aici o răcoare plăcută și a exclamat:

*Nerecunoscătorul de mine, o dată mi se întâmplă să intru și eu într-o biserică și atunci doar ca să mă odihnesc, ca la cafea! Căzu în genunchi și mulțumi fierbinte Celui de sus pentru toată ocrotirea pe care i-o dăduse din clipa când avusese nenorocul să-l ucidă pe Giletti. Ceea ce-l făcea încă să se cutremure, era primejdia prin care trecuse la Casal-Maggiore, când fusese la un pas de a fi recunoscut...Câte mulțumiri îți datorez, o, Doamne! Și am putut să întârzii atâta vreme până să vin să cad la picioarele tale cu toată nimicnicia mea!*<sup>21</sup>

A rămas în starea de reculegere mai bine de un ceas. În acest timp a rostit de mai multe ori cei șapte psalmi de pocăință și s-a oprit la versetele care aveau asemănare cu situația lui. A insistat să obțină iertarea Domnului pentru multe lucruri: însă nu i-a trecut prin minte să numere, printre păcatele săvârșite, și planul

---

<sup>20</sup> Ibidem, I, p. 251.

<sup>21</sup> Ibidem, I, p. 277.



de a ajunge arhiepiscop numai și numai datorită faptului că Mosca era prim-ministru și socotea că demnitatea aceasta, precum și traiul pe picior mare pe care îl presupunea, se potriveau de minune nepotului ducesei. *E adevărat că și Fabricio își dorise titlul acesta, dar fără să râvnească la el din cale-afară; se gândise să se facă arhiepiscop așa cum s-ar fi gândit să ajungă ministru sau general. Nu-i trecuse niciodată prin minte că planurile ducesei puneau în joc însuși cugetul lui. Era o trăsătură caracteristică a doctrinei religioase pe care i-o sădiseră în minte iezuiții milanezi. Această doctrină îi răpește curajul de a gândi la lucruri neobișnuite și, mai cu seamă, interzice cercetarea de sine ca pe cel mai mare dintre păcate; ceea ce este, desigur, un pas către protestantism. Astfel că, pentru a ști de care greșală te-ai făcut vinovat, trebuie să te sfătuiești cu preotul sau să cauți în lista păcatelor, așa cum se află tipărită în cărțile intitulate: Pregătire pentru Taina Pocăinței. Fabricio știa pe de rost lista păcatelor, scrisă în limba latină, fiindcă o învățase la Academia Ecclesiastică din Neapole<sup>22</sup>.*

*Recitind acum acea listă și ajungând la paragraful Omor, se învinui în fața lui Dumnezeu că ucisese un om ca să-și apere viața. Trecu apoi foarte repede și aproape fără să ia seama la ele, peste paragrafele privitoare la păcatul de simonie (procurarea prin mijlocirea banilor a demnităților bisericești). Dacă i-ar fi propus cineva să dea o sută de ludovici ca să ajungă prim mare vicar al arhiepiscopului Parmei, ar fi respins ideea cu indignare; dar, cu toate că nu era lipsit de inteligență și mai ales de judecată, nu-i trecuse nici o singură dată prin minte că autoritatea contelui Mosca, folosită în favoarea lui, ar fi o simonie. Iată care erau roadele educației iezuite: deprinderea de a trece, fără să le vezi, pe lângă lucruri mai limpezi ca lumina zilei<sup>23</sup>. La aflarea unor vești bune Fabricio a intrat din nou în biserică, și a început din nou să se roage și să sărute lepezile de piatră. Ai făcut o minune, Doamne, strigă el cu lacrimi în ochi: când mi-ai văzut sufletul gata să reintre pe făgașul datoriei, m-ai mântuit! Dumnezeule bun, dacă se întâmplă într-o zi să fiu omorât, adu-ți aminte, în clipa morții mele, de starea mea sufletească de acum. Cuprins de o adevărată exaltare, Fabricio recită din nou cei șapte psalmi ai pocăinței<sup>24</sup>. Apoi, înainte de a ieși, s-a dus în fața unui triumghi de fier, având laturile înțesate cu o puzderie de țepi, în care credincioșii înfingeau lumânări aprinse, ca prinos icoanei Fecioarei lui Cimabue. A comandat lumânări suficiente pentru a umple sfeșnicul. Nu a uitat*

<sup>22</sup> Ibidem, I, p. 278.

<sup>23</sup> Ibidem, I, pp. 278-279.

<sup>24</sup> Ibidem, I, p. 280.

autorul să precizeze că, deși costau doi bani bucata, lumânările nu erau mai groase decât o pană de găscă și mai mari de o șchioapă, subliniind astfel dorința de câștig a Bisericii. Intrând într-o cârciumă din apropierea bisericii San Petronio, l-a întâlnit pe primul valet al ducesei Sanseverina, care tocmai îl căuta. Acesta i-a înmănat trei pașapoarte pe numele lui Fabricio, care a intrat pentru a treia oară în biserică și s-a rugat Fecioarei lui Cimabue.

A scris două scrisori trimise celor dragi, prin Pepe, primul valet al mătușii sale, apoi o alta monseniorului Landriani. Această ultimă scrisoare cuprindea și o istorisire foarte exactă a luptei cu Giletti. Înduioșat, arhiepiscopul s-a dus s-o citească principelui care, curios să vadă cum va justifica Fabricio un omor atât de grav, l-a ascultat până la capăt. La Parma lumea era preocupată să vadă dacă moartea lui Giletti va provoca căderea guvernului, considerat ultra conservator, și a primului ministru, Conte Mosca. Suveranul ceruse procurorului general Rassi să considere procesul ca și cum ar fi vorba de un liberal, provocat de atitudinea dâră și de aerele de independență pe care și le dădea ducesa Sanseverina. Pe de altă parte Fabricio se amăgea că un om de rangul lui era mai presus de lege, el nedându-și seama că într-o țară în care cei sus-puși nu sunt niciodată trași la răspundere, dar că intrigile sunt totuși atotputernice, chiar și când se fac împotriva lor. La trei zile de la plecarea primului valet Fabricio a primit o scrisoare ca pe vremea lui Ludovic al XIV-lea, adresată *excelenței-sale reverendissime monseniorului Fabricio del Dongo, prim mare vicar al eparhiei de Parma, canonic*<sup>25</sup>. Era vorba despre o epistolă scrisă de arhiepiscopul Landriani, care cuprindea nouăsprezece pagini și povestea amănunțit cele petrecute la Parma după moartea lui Giletti. Constatăm că arhiepiscopul crede că o astfel de dramă poate fi trecută sub tăcere cu ajutorul a două sute de galbeni și cu dispariția pentru șase luni, din oraș, a făptuitorului. Adversarii lui Fabricio, reprezentați de doamna Raversi, din partidul liberal, se folosesc de ocazie pentru a provoca căderea contelui Mosca. Cetățenii Parmei se scandalizează de cele întâmplate, dar preocuparea lor nu înfierează păcatul, omuciderii, ci obrăznicia de a nu fi folosit în această acțiune un criminal plătit. Scrisoarea episcopului a contribuit la dezmeticirea lui Fabricio, care era ținut la curent de scrisorile mătușii sale, miloasă și de aceea nedorind să spună tot adevărul. Alături de scrisoarea episcopului el a primit, și de data aceasta, o scrisoare de la ducesa Sanseverina. A recurs la scrisoarea monseniorului

---

<sup>25</sup> Ibidem, I, p. 285.

Landriani, pe care a considerat-o o sursă de informare mai bună. Acesta preciza că anchetarea cazului este cuprinsă de cel mai adânc mister. Este condusă pe procurorul general Rassi, unul care și-a făcut averea înverșunându-se împotriva inculpaților. Depoziția dată de birjarul care era de față în momentul încăierării cuprindea trei variante contradictorii. Episcopul se destăinuie, cu condiția respectării tainei spovedaniei, că preotul paroh al acestuia a aflat de la soția birjarului câți bani a primit de la marchiza Raversi prin intermediul unui alt preot, care a fost suspendat de arhiepiscop. Din aceasta rezultă că clerul era corupt și aliat cu cei bogați. De asemenea, un canonic a precizat, în salonul contelui Zurla, ministrul de Interne, că socotește asasinatul lui Giletti ca și dovedit. Chemat de Landriani să arate pe ce fapte se bazează convingerea sa, acesta n-a fost capabil să argumenteze concludent punctele sale de vedere. Vedem apoi cum doi dintre muncitorii aflați afară din șanțul unde se efectuau săpăturile arheologice au strigat că *il omoară pe monsenior*, astfel încât șase din cei aflați în șanț au declarat că au auzit strigătul. Arhiepiscopul a aflat, pe căi lăturalnice, că la al cincilea interogator s-a spus că nu sunt siguri dacă au auzit acest strigăt sau doar că li s-a vorbit despre el. El menționează că a solicitat să se găsească adresele acestor martori ca să ceară preoților acestor parohii să-i facă pe oameni să înțeleagă că, pentru bani nu merită să se lase ademeniți, întrucât riscă să ajungă în iad.

Conform acuzațiilor specifice epocii, vedem cum autorul ne prezintă o Biserică implicată în ambițiile politice: *Toată povestea această nu este altceva decât o încercare de răsturnare a guvernului actual*<sup>26</sup>. Condamnarea lui Fabricio del Dongo urma să provoace plecarea ducesei Sanseverina și demisia primului ministru, contele Mosca, după care partida adversă, condusă de marchiza Raversi, își va atinge visul, acela de a-l vedea înscăunat pe generalul Fabio Conti în funcția de prim ministru. Fabricio a pregătit răspunsul pentru arhiepiscop; dar, pentru a fi mai clerical, l-a transpus în latinește. În aceeași zi, el, s-a întâlnit cu Marietta și astfel toate propunerile de schimbare luate după incidentul cu Giletti au fost uitate. A început să ducă la Bolonia o viață lipsită de griji. Ușurința copilăroasă cu care se bucura de tot ceea ce umplea viața lui de acum se strecura și în scrisorile pe care le scria ducesei Sanseverina, chiar într-un chip vădit, provocând supărarea acesteia. Dar a avut grijă ca în corespondența cu ducesa să nu spună niciodată *când eram preot sau când eram om al bisericii*<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Ibidem, I, p. 290.

<sup>27</sup> Ibidem, I, p. 294.

Experiența pe care o trăia la Bolonia l-a făcut să poată aprecia viața de cafea. A considerat-o mai vrednică pentru oameni de oarecare valoare, chiar dacă el se ducea la cafea numai pentru citirea ziarului liberal *Costituționalul*, unde era fiind complet necunoscut. Dar ambițiile deșarte nu contribuiau la fericirea lui.

Fabricio a trecut cu mare ușurință de la dragostea pentru Marietta la cea pentru Fausta, o renumită cântăreață, aflată la vremea respectivă la Bolonia. Întreținută de contele M și fixată la palatul Tanari, închiriat pentru cântăreață, aceasta l-a provocat pe Fabricio atunci când a auzit-o cântând. De asemenea l-a provocat și gândul de a-l înfrunța pe acel conte M, care în mod obișnuit era gelos pe toată lumea, dar mai ales pe Giuseppe Bossi, eroul nostru. Întrecerea aceasta face ca cei doi să recurgă la strategii asemănătoare, cum ar fi creșterea mustăților și a favoriților care-i făcea la fel de feroși. Fabricio uita astfel de cariera ecleziastică și de tot ceea ce făcuse. Confruntarea se va muta în biserica San Giovanni unde se afla și mormântul arhiepiscopului Ascanio del Dongo, străbunul lui Fabricio. Cei doi pretendenți la iubirea Fauste se vor înfrunța din priviri, pe timpul slujbei din biserică, dar fiind însoțiți de gărzi tocmite și sensibil egale, se vor despărți pașnic. Mai târziu, când Fabricio își face apariția prin fața palatului unde trăia Fausta, contele M, fiind convins că rivalul său ar fi chiar principele ereditar al Parmei, i-a organizat o farsă, ducându-l într-o lectică și cu alai pe străzile Parmei. A urmat apoi răzbunarea lui Fabricio, care l-a răpit pe contele M și l-a obligat să lupte cu el în duel. Toate aceste episoade l-au convins pe Fabricio că nu îi fusese dat să cunoască dragostea.

În partea a doua a romanului, autorul ni-l prezintă pe Fabricio căutând dragostea prin împrejurimile Parmei, în timp ce cazul său era instrumentat de către procurorul general Rassi ca fiind unul politic, specific liberal. S-a anunțat apoi cazul înaintea suveranului, în vederea semnării sentinței, lucru ce a provocat supărarea ducesei Sanseverina și hotărârea ei de a abandona statele Parmei. Ea s-a prezentat în fața prințului, cerând permisiunea de a părăsi Parma, din cauza faptului că monseniorul del Dongo urma să fie condamnat la moarte sau la galere. La insistențe Ducesa a obținut o hârtie scrisă din partea prințului prin care acesta se angaja să nu semneze sentința care i se va înfățișa, făcând ca această procedură nedreaptă să nu aibă efecte în viitor. Ducesa a trimis originalul semnat de suveran arhiepiscopului, cu rugămintea să fie depus în arhivele arhiepiscopiei, iar colegii lui Fabricio, vicari și canonici, să ia cunoștință de conținutul lui. În dimineața zilei următoare, însă, prințul l-a chemat la sine pe ministrul de interne, Zurla, și i-a cerut să-l aresteze pe Fabricio, informat

fiind că s-ar putea ca aceasta să se arate din nou prin statele Parmei. La reușita acestui plan ticluit de suveran și-a adus contribuția și marchiza Raversi, șefa partidului liberal. Ea a gândit un text, imitând scrisul ducesei, pe care l-a trimis la Bolonia, invitându-l pe Fabricio să vină în apropierea Parmei. Aici a fost arestat de jandarmii trimiși de contele Zurla, ministrul de interne și apoi întemnițat în Turnul Farnese, faimoasa închisoare din Parma. Deși avusese tentative de a nu se prezenta drept preot, la îndeplinirea formalităților de la închisoare Fabricio a revendicat un tratament mai bun, datorită calității sale de prelat al sfintei Biserici romane și mare vicar al acestei eparhii. Generalul Conti, comandantul închisorii, s-a prefăcut mirat de faptul că arestatul are cătușe în incinta închisorii, încălcând regulamentul. Fabricio a făcut imediat o remarcă foarte tăioasă, numindu-l în gând „iezuit”, oarecum ipocrit, deoarece îl văzuse cu cătușele, și totuși la sfârșit s-a arătat foarte mirat de acest lucru. Momentul acesta a fost dublat și de reîntâlnirea dintre Fabricio și Clelia Conti, fata guvernatorului închisorii, la debutul dragostei dintre cei doi. După formalitățile cerute la intrarea în închisoare, Fabricio a fost dus la celula repartizată, în timp ce generalul Conti a făcut o vizită prințului suveran, informându-l despre arestarea făcută și plecând apoi cu Clelia la serata contelui Zurla. Aici Clelia a fost abordată de arhiepiscop, cu privire la răpirea lui Fabricio del Dongo de la Bolonia și aducerea lui în cetățuie. Episcopul i-a cerut Cleliei să-l informeze pe duhovnicul închisorii, don Cesare, fratele generalului Conti, despre personajul arestat, considerat fiul său adoptiv, ca să-l ia în grijă și să-i dea cartea sa de rugăciuni. De asemenea i-a dăruit propriul inel, cu scopul de a ajunge, prin don Cesare, la Fabricio del Dongo. Până la urmă, don Cesare n-a vrut să se amestece în problema ridicată de arhiepiscop și a certat-o pe Clelia pentru implicarea ei în această poveste. În timpul seratei ținute la ministrul Zurla ducesa Sanseverina este informată despre arestarea lui Fabricio, iar după întoarcerea acasă a suferit mult din cauza situației imposibile în care se afla. Prin vorbele ei autorul înfierează sistemul absolutist:

*Cumplită nechibzuință! Să vin de bunăvoie la curtea unui principe absolut!  
Un tiran care își cunoaște toate victimele! Fiecare privire a lor îi pare o sfidare  
la adresa puterii sale ... Nu-mi închipuim nici pe departe ce înseamnă  
autoritatea unui despot, care își cunoaște din vedere toți supușii<sup>28</sup>.*

---

<sup>28</sup> Stendhal, *Mănăstirea din Parma*, II, p. 58.

Contele Mosca îl presează pe procurorul Rassi, pentru a obține informații de la Curte și pentru a descoperi mecanismul justiției din statele absolute. Îl invită acasă prin duhovnicul său, abatele Dugnani, caracterizat de arhiepiscop drept *o minte mărginită și o ambiție nemăsurată; puține scrupule și sărăcia cea mai lucie, căci, pe deasupra, mai are și vicii*<sup>29</sup>. Contele Mosca se oferă să contribuie cu bani sau cu marele ordin al Parmei: crucea ordinului San-Paolo. Surprinde faptul că Rassi preferă ordinul, întrucât îl înnobilează, acesta având origini burgheze. În privința mărturisirilor făcute de către procurorul general, aflăm că soarta lui Fabricio nu este lipsită de speranță. Pe de o parte suveranul Parmei spera să unească provinciile italienești într-un stat constituțional al Lombardiei, folosindu-se de calitățile diplomatice ale contelui Mosca pe care urma să-l răsplătească cu o moșie sau cu bani. Aceasta însă cu condiția ca despre situația lui Fabricio să nu-i vorbească niciodată-n public. Pe de altă parte, prințul se teme că s-ar putea ca Mosca să-i ceară mâna verișoarei sale, deoarece tocmai rămase văduv, iar aceasta era nemăritată. Zvonurile care circulau în Parma la timpul respectiv, un oraș mic de provincie erau unanime în a da drept sigură execuția lui Fabricio. Contrar așteptărilor ducesa Sanseverina nu s-a arătat deloc supărată, încât se zicea că nu-i pare rău după tânărul său iubit și nepot, Fabricio. Burghezii concluzionau că are o inimă de piatră. Apoi, dintr-o bunăvoință față de Fabricio, s-a despărțit de contele Mosca. Însă, făcându-și din nou apariția prin saloane, s-a observat că este gata să plece urechea la vorbele tinerilor de la curte. Atitudinea aceasta i-a făcut pe janseniști să deplângă *deșănțarea* existentă la curtea din Parma. Mica burghezie și poporul erau revoltați de moartea apropiată a lui Fabricio, aceștia punând-o pe seama geloziei contelui Mosca. Curtea se ocupa de mult de conte, bătându-și joc de el. Ei îl considerau un îndrăgostit caraghios, dornic să renunțe la o situație strălucită de prim ministru, de neașteptat că fusese părăsit de o femeie care îl înșela de multă vreme cu un tânăr. Singur arhiepiscopul ghicise că demisia contelui era determinată de faptul că se simțea dezonorat, într-o țară unde urma să fie decapitat un tânăr, protejatul său, fără să i se fi cerut părerea. Desigur că la răspândirea veștii că primul ministru ar dori să demisioneze, suveranul Parmei îi solicită în scris, să rămână la minister.

Fabricio a fost dus în Turnul Farnese, nume dat după familia Farnese care a dominat Statele Parmei după constituirea ducatului de Parma și Piacenza. Alături,

---

<sup>29</sup> Ibidem II, p. 73.

la mică distanță, se afla palatul guvernatorului, generalul Fabio Conti, care locuia cu fiica sa Clelia. Între cei doi începe un dialog insistent, care va culmina cu îndrăgostirea dintre ei. Între temniceri Fabricio și-a câștigat simpatia și mai ales considerația de a fi băiat bun, dorind mai ales ca șefii lor să permită ca celui arestat să i se trimită bani. Având de efectuat niște lucrări, un tâmplar s-a arătat dispus să-i aducă o pasăre, iar apoi o carte de rugăciuni, din care să recite la ceasul slujbelor. Clelia s-a antrenat într-o continuă dispută imaginară de gelozie cu ducesa Sanseverina, considerându-se avantajată în fața ei, pentru motivul că poate să-l vadă pe Fabricio; însă ducesa era privilegiată în dragostea față de Fabricio. Ducesa a încercat mai multe variante prin care să-i poată expedia lui Fabricio mai multe scrisori. Acestea au fost descoperite de către agenții marchizei Raversi, care aduceau zilnic la cunoștința generalului Fabio Conti aceste încercări. Clelia era din copilărie o fanatică a liberalismului și-și făcuse această opțiune ascultându-l pe tatăl său, acesta fiind liberal mai mult din oportunism și pentru căutarea unei situații. Lucrul acesta o făcuse să disprețuiască supușenia curtenilor și să nutrească o aversiune față de căsătorie. Fabricio, închis în celulă și blocat cu un oblon de scândură ca să nu poată vedea în exterior, a recurs la mătăniile permise pentru rugăciune, care erau prevăzute cu o cruce de fier, pentru a perfora oblonul din lemn, după cincisprezece ore de osteneală. Văzând că nu poate intra în dialog cu Clelia, el a trecut la improvizarea unui fierăstrău din arcul ceasului pe care îl dințase cu ajutorul crucii de fier de la mătânie. A încercat cu acesta să taie din oblon o porțiune, lată de o palmă, ca să o poată vedea și să poată vorbi cu Clelia. A constatat că asprimea Cleliei s-a mai înmuiat, pe măsură ce sporeau greutățile ce se împotriveau legăturilor lui cu lumea exterioară. Pe de altă parte Clelia era informată că la Parma, în acele zile cernite, nimeni nu se mai îndoaia că Fabricio urma să fie executat. Ea vedea în el un erou pentru cauza libertății și își propunea să se retragă la mănăstire după execuție sau pentru tot restul vieții și să nu mai pună piciorul pe la curte. Fabricio a ajuns la concluzia că fericirea vieții lui depinde de fata generalului-guvernator. El se temea cel mai tare ca nu cumva viața lui ciudată și fermecătoare, independent de voința lui, să se curme. Viața lui fusese plină de fericire în primele două luni de temniță. În același timp generalul Conti dădea asigurări suveranului că deținutul del Dongo nu vorbește cu nimeni, ci stă tot timpul copleșit de deznădejde, sau doarme. Toată această stare de fericire era dependentă de o mare taină, care, dacă ar fi aflat-o, l-ar fi umplut de deznădejde:

se vorbea de căsătoria Cleliei Conti cu marchizul Crescenzi, omul cel mai bogat de la curte. Promotorul acestei căsătorii era tatăl Cleliei, generalul-gubernator al fortăreței din Parma. El se anima cu speranța de a fi succesorul contelui Mosca, după căderea în dizgrație a acestuia din cauza neplăcerilor cu ducesa Sanseverina și cu Fabricio. Generalul se plângea Cleliei că dacă nu se hotărăște să se căsătorească îi distruge cariera. Într-o izbucnire de furie el a amenințat-o că o va trimite într-o mănăstire din Parma, până când se va hotărî să-și aleagă un soț. Pe lângă ambiția politică, generalul nutrea să-și găsească și o aranjare a propriei familii cu ajutorul sprijinului financiar din partea marchizului Crescenzi. Dacă Clelia va refuza să se căsătorească cu acesta, va fi trimisă la mănăstire. În felul acesta viața lui Fabricio părea să atârne de un fir de păr, întrucât zvonul executării sale apropiate făcea din nou ocolul orașului. În primul rând Clelia era convinsă că ducesa îl iubește pe Fabricio, și de aceea inima ei era sfâșiată de gelozie. Clelia se gândea la avantajele pe care le avea asupra ei doamna ducesă, admirată de toată lumea. Ea simțea zi de zi apriga durere de a avea în inima lui Fabricio o rivală și tot mai puțin îndrăzneala să înfrunte primejdia de a-i da ocazia să mărturisească adevărul cu privire la ceea ce se întâmpla în inima lui.

Fabricio era ușuratic. La Neapole avea faima de a-și schimba iubitele cu ușurință. De când fusese admisă la curte, Clelia a aflat despre reputația tinerilor care îi ceruseră mâna, iar în comparație cu ei, Fabricio putea fi socotit cel mai ușuratic. Clelia considera că în închisoare Fabricio se plictisește, și prin urmare îi făcea curte singurei femei cu care putea vorbi. Gândul acesta o mâhnea profund. Ea nu putea să pună temei pe sinceritatea sentimentelor lui și se legăna pe culmile deznădejdiei. Știa că Fabricio înaintase departe în cariera ecleziastică. Pe această cale îl așteptau cele mai înalte onoruri. Soluția ar fi intrarea într-o mănăstire, tocmai când teama de a fi departe de cetățuie îi dicta deciziile. Într-o noapte, închisoarea a fost tulburată de o serenadă angajată de marchizul Crescenzi, dedicată generalului și fiicei sale Clelia. Aceasta reprezenta într-un fel o veste oficială a căsătoriei celor doi, chiar dacă doar în seara respectivă Clelia a declarat că acceptă, amenințată fiind de tatăl ei că o trimite la mănăstire. Purtarea fetei însemna o mare nesocotință. Ea se lega de un om pe care-l iubea cea mai frumoasă femeie de la curte, superioară ei în multe privințe. Omul acesta nu era în stare, însă, de simțăminte temeinice, pe când ea nu putea să aibă decât o singură dragoste în viață.



Într-o zi, la aproape trei luni de când Fabricio era întemnițat și lipsit de vreo legătură cu lumea din afară, Clelia a început să se preocupe de meniul întemnițatului. De fapt, ar fi vorba de o tentativă de otrăvire cu alimente de la bucătărie. La sfatul Cleliei, Fabricio n-a mai mâncat din alimentele primite, ci s-a hrănit doar cu ciocolată, pâine și apă verificate și trimise de către ea. Ocazia ivită de a trimite mâncare i-a ajutat să-și perfecționeze maniera de comunicare, inventând un alfabet care putea fi văzut mai bine. Clelia i-a trimis și antidotul otrăvii, luat din dotarea tatălui său. În plus, lui Fabricio i-a parvenit și o mare sumă de bani trimisă de contele Mosca, prin implicarea procurorului Rassi și adusă în celula lui de către gardianul său. Strășnicia supravegherii începea să slăbească. Pe lângă scrisori, Clelia îi trimitea ziarul și câteva cărți, iar camerista ei îi strecura pâinea și vinul cu ajutorul temnicerului. Prin închisoare începuse să circule o zicală cum că este de ajuns să-l privești în față pe monseniorul del Dongo, ca să-ți dea bani.

La curte, contele Mosca căuta să ațâțe setea de baronie a procurorului Rassi, concomitent cu speranța nebunească a suveranului de a ajunge rege constituțional al Lombardiei; erau mijloacele pe care Mosca le născocise pentru întârzierea morții lui Fabricio. De fapt, principele îl sfătuia pe Rassi să alterneze cincisprezece zile pline de deznădejde, cu alte cincisprezece zile pline de speranță, o metodă cu ajutorul căreia va fi înfrânt caracterul acestei femei semețe. Tot la cincisprezece zile se răspândea la Parma vestea apropiatei morți a lui Fabricio. Aceste zvonuri o cufundau pe ducesă în cea mai adâncă deznădejde. Învingându-și gelozia, provocată de curtea făcută ducesei de contele Baldi, contele Mosca, îi scria acesteia și o pune la curent cu informațiile dobândite prin râvna procurorului Rassi. Ea ar fi avut nevoie de mintea luminată a contelui Mosca, pentru a înțelege zvonurile ce se vânturau pe seama lui Fabricio; rămânea pradă gândurilor ei, datorită sărăciei minții lui Baldi, în timp ce Mosca nu mai avea posibilitatea împărtășirii speranțelor sale. Contele Mosca a obținut acordul suveranului de a adăposti, într-un castel din Lombardia, arhiva uneltirilor cu ajutorul cărora prințul din Parma nădăjduia să se proclame rege constituțional al regiunii. Dacă viața lui Fabricio ar fi fost în pericol, contele Mosca se gândea să-l înștiințeze pe suveran că va preda documentele unei mari puteri, care putea să-l distrugă cu un singur cuvânt. Pe lângă aceste numeroase motive care-l încredințau că va obține o reușită, se temea de o otrăvire, a protejatului său, speriat fiind de încercarea precedentă. Ba mai mult, într-o dimineață a intrat în

cetățuie și l-a invitat pe generalul Fabio Conti să se plimbe prietenește cu el. Apoi l-a abordat frontal și l-a amenințat că dacă va muri Fabricio, el nu va fi dispus să accepte moartea din motive de gelozie. Prin urmare l-a avertizat pe general că-l va ucide dacă Fabricio moare cumva de o boală oarecare. Ulterior, câteva zile mai târziu, procurorul general Rassi, a trimis generalului Conti o copie oficială după sentința prin care Fabricio era osândit la doisprezece ani de închisoare. După lege, aceasta s-ar fi convenit să se întâmple chiar a doua zi după întemnițare, dar lucru nemaiauzit la Parma, țara măsurilor luate într-ascuns, era faptul că justiția își îngăduia asemenea acțiuni, fără un ordin dat anume de suveran. Spre liniștea ducesei, contele a descoperit că încercarea neizbutită de asasinat prin otrăvire nu fusese decât împlinirea unei răzbunări personale.

Fabricio a fost plăcut surprins când, după o sută treizeci și cinci de zile de închisoare, duhovnicul don Cesare, fratele comandantului a venit într-o joi să-l scoată la plimbare în foșorul Turnului Farnese. Făcându-i-se rău după câteva minute, i-a obținut câte o jumătate de oră de plimbare zilnică. Pe de altă parte, în cetate răsunară mai multe serenade, permise de către guvernator pe simplul motiv că o îndatorau pe Clelia față de marchiz. Guvernatorul își dădea seama că nu există nicio apropiere între cei doi și îi era mereu frică de vreo reacție a fetei, cum ar fi fuga la mănăstire, lăsându-l dezarmat. Pe de altă parte se înspăimânta la gândul ca nu cumva fragmentele muzicale, care pătrundeau în cele mai îndepărtate celule, rezervate celor mai periculoși liberali, să nu ascundă anumite semnale. Îngrijorarea care-i venea de la muzicanți căuta să o limiteze, închizându-i la sfârșitul serenadei în sălile de sub palatul guvernatorului și ținându-i acolo până a doua zi. Decizia aceasta îl constrângea pe marchizul Crescenzi să plătească întreit muzicanților, jigniți să petreacă noaptea în închisoare. Ducea a izbutit să strecoare o scrisoare unuia dintre muzicanți, pentru a fi dată lui Fabricio. În scrisoare era deplânsă fatalitatea că de mai bine de cinci luni, de când se afla în închisoare, prietenii lui de afară n-au putut stabili vreo comunicare cu el. Scrisoarea a fost predată generalului Conti și i s-a mărturisit că un preot necunoscut a insistat să o ducă domnului del Dongo. Guvernatorul s-a simțit foarte măgulit, deoarece se temea să nu fie tras pe sfoară de ducesă. Amețit de bucurie, a arătat scrisoarea principelui. Femeia aceasta, considera principele, suferă de cinci luni. În zilele următoare voi porunci să se ridice o spânzurătoare, iar dânsa în închipuirea ei bolnavă, va crede că este sortită tânărului del Dongo.

Într-o noapte, a suta șaptezeci și treia de la întemnițare, Fabricio a descoperit semnalele luminoase pe care ducesa Sanseverina i le făcea. Prin semnalele respective Fabricio era înștiințat că în curând va fi eliberat. Vestea aceasta reînnoită, a apropiatei eliberări, l-a întristat adânc pe Fabricio. Văzut de Clelia trist, și interogat apoi, i-a răspuns că era pe punctul de a o supăra pe ducesă. Clelia l-a întrebat cum ar putea să o refuze pe ducesă, iar Fabricio i-a spus că ducesa îl vrea eliberat, dar că el nu se învoiește în ruptul capului să plece. A doua zi a primit o lungă scrisoare de la Clelia. În ea l-a informat că în nenumărate rânduri a crezut că i-a sosit ceasul din urmă. I-a mai spus că este prigonit de o ură atotputernică și că de multe ori a tremurat de spaimă ca nu cumva otrava să-i curme zilele. Prin urmare sfatul ei este de a se folosi de orice mijloc cu putință pentru a ieși din închisoare. Îl atenționează că la curte există o mulțime de personaje care, pentru a-și atinge scopul, nu s-au dat niciodată în lături de la nimic, nici chiar de la crimă. Toate uneltirile acestor oameni au fost zădărnice de iscusința contelui Mosca, iar mijlocul prin care acesta ar putea fi îndepărtat din Parma este deznădejdea ducesei, prilejuită de moartea unui tânăr deținut. Pe de altă parte prietenia dintre ei este obstrucționată de piedici de neînvins. Nu rămâne altceva de făcut decât să se salveze. La lectura scrisorii nimic nu-l face pe Fabricio să-și schimbe hotărârea. Se întreba cu privire la viața care urma să o ducă la Bolonia sau Florența, fiindcă o dată fugit din fortăreață nu i s-ar mai fi îngăduit să stea la Parma. Chiar dacă principele s-ar fi hotărât să-i redea libertatea, lucrul acesta era imposibil, deoarece Fabricio ajunsese un mijloc pentru a-l răsturna pe contele Mosca. Se întreba ce ar însemna viața lui la Parma, despărțit de Clelia, prin ura care învrăjbea cele două partide. Ar fi imposibil de regăsit apropierea de care se bucura la închisoare zilnic. A folosit prilejul de a-i cere o întâlnire. Fabricio avea, prin duhovnicul închisorii, permisiunea de a se plimba pe terasa Turnului Farnese. Se ajungea pe terasă folosind clopotnița capelei. Aici ar putea să se întâlnească, Clelia venind cu camerista, iar Fabricio cu propriul temnicer. În scrisoarea de răspuns, Fabricio îi împărtășea dorința de întâlnire și pricinile care îl îndreptățeau să nu părăsească cetățuia. La această veste, Clelia se izolase, iar semnalele luminoase transmise de Fabricio o făcură pe ducesă să-l creadă nebun. În timpul celor cinci zile dureroase pentru Fabricio, Clelia a fost și mai nefericită. S-a gândit să fugă la o mănăstire, cât mai departe de fortăreață, cu gândul ca atunci când va afla că este plecată adoratul ei poate va încerca să evadeze. A intra în mănăstire însemna să

renunțe pentru totdeauna să-l mai vadă, tocmai acum când dovedea limpede că simțămintele pe care le nutrise pentru ducesă se spulberaseră. Pentru că ce altă dovadă de dragoste ar fi putut da Fabricio, decât că după șapte luni de închisoare, se împotriva eliberării. Un om ușuratic, așa cum fusese zugrăvit de curteni, ar fi sacrificat douăzeci de femei iubite ca să poată ieși cu o zi mai devreme din temniță, și ce n-ar fi făcut un întemnițat ca să scape din închisoare, când otrava îi amenința zilnic viața. Săvârșind marea greșală de a nu merge la mănăstire, obținând prilejul de a o rupe cu marchizul Crescenzi, Clelia n-a mai avut forța de a se împotrivi unui tânăr plăcut. Răspundea cererii de a o vedea, cu gândul că el se află expus ticăloșiilor urzite de tabăra marchizei Raversi pentru a se descotorosi de contele Mosca. A urmat pentru Clelia, altfel sfioasă și mândră, hotărârea de a-l chema la ea pe temnicer și de a-i spune că Fabricio va fi eliberat peste câteva zile, și că ducesa Sanseverina făcea demersuri stăruitoare în acest scop. Ea a mai cerut paznicului permisiunea ca Fabricio să aibă în oblonul din fereastră o deschizătură pentru a-i putea comunica prin semne veștile primite de mai multe ori pe zi de la ducesă. S-a tranșat apoi chestiunea dezertării. Clelia i-a spus lui Fabricio că speră să aibă puterea de a-l părăsi pe tatăl său ca să fugă într-o mănăstire îndepărtată, și că în felul acesta el nu se va mai opune planurilor propuse pentru a scăpa din închisoare. La discuția dintre Fabricio și temnicer s-a găsit o manieră mai simplă de a evita otrăvirea. S-a propus aducerea a mai mulți câini, care urmau să primească din mâncarea pe care dorea să o mănânce Fabricio. O nouă serenadă la Turnul Farnese îl face pe temnicer să-i spună lui Fabricio că Clelia urmează să se mărite cu marchizul Crescenzi. Pentru clarificarea acestei ambiguități, Fabricio i-a solicitat Cleliei o întâlnire în capela de marmură neagră. Ea a venit însoțită de cameristă, iar Fabricio de temnicer. La discuția dintre ei a avut loc o istorisire a relațiilor Cleliei cu bărbatul de la curte, disprețuiți de către ea, după ce a descoperit calități deosebite la un deținut. A amintit de gelozia care a măcinat-o față de Sanseverina, crezând într-o relație specială între aceasta și nepotul ei Fabricio. În această perioadă a apărut și marchizul Crescenzi, cu insistentele cereri în căsătorie, care au culminat cu hotărârea că dacă refuză oferta, generalul Conti o va trimite la mănăstire. Ea a înțeles că părăsirea fortăreței o va lipsi de posibilitatea de a se îngriji de viața deținutului. Ducesa i-a oferit lui Fabricio mijloacele unei evadări. Dar el le-a respins și a mărturisit că nu vrea să părăsească temnița, ca să nu se despartă de Clelia. Dacă ea ar fi părăsit fortăreața, ar fi putut

să se despartă de Crescenzi și să opteze pentru o mănăstire. N-a făcut-o, legându-și inima de un bărbat ușuratic, conform comportamentului de la Neapole. Nu există niciun motiv să se creadă că se va fi schimbat. Închis și singur a făcut curte singurei femei pe care putea s-o vadă. Dar, o dată eliberat și ajuns în marele oraș, înconjurat de ispitele lumii, se putea să redevină omul împrăștiat, afemeiat, în timp ce biata lui tovarășă de închisoare își va sfârși zilele într-o mănăstire. Despărțirea dintre cei doi a fost dureroasă și cu multe lacrimi. La câteva nopți de la întâlnirea celor doi, Fabricio a fost contactat de ducesă. Prin mijlocirea arhiepiscopului aceasta a câștigat de partea sa un soldat din garnizoana fortăreței, care a aruncat, cu praștia, pe geamul celei o gugulie ce conținea o scrisoare a ducesei. În ea ducesa îl informa despre hotărârea luată cu privire la fugă. Fabricio, însă, a concluzionat că, deși datorează recunoștință veșnică ducesei și contelui, nu va fugi. În celulă a primit vizita a trei judecători, care l-au informat despre moartea tatălui său, marchizul del Dongo, al doilea înalt majordom-major al regatului lombardo-venețian. La cinci zile de la prima lor întrevedere, Clelia îl informează că va veni pe înserate în capelă. Ea i-a spus că va vorbi foarte puțin. I-a cerut cuvântul de onoare că o va asculta pe ducesă și că va încerca să fugă în ziua în care aceasta va porunci și în chipul arătat, spunându-i că dacă refuză va pleca la mănăstire și n-o să-i mai vorbească niciodată. L-a rugat să-i făgăduiască, iar după mai multe insistențe a jurat. Ea a insistat spunând că dacă s-ar fi încapătânat în refuz, totul era pregătit pentru plecarea ei la mănăstire. Făcuse o făgăduință Sfintei Fecioare. În zilele următoare Clelia i-a descris lui Fabricio dificultățile cu privire la procurarea unor funii foarte lungi, pe care să se coboare din înălțimea Turnului Farnese. Frânghiile vor fi împachetate foarte strâns, nu prea groase și reduse la un volum cât mai mic. Pachetul va fi introdus în cetățuie de Clelia, după nunta surorii marchizului Crescenzi. Între timp în sânul partidului liberal s-au iscat mai multe divergențe. Unul dintre membrii activi, cavalerul Riscara, l-a informat pe principe, printr-o anonimă, că o copie a sentinței lui Fabricio fusese trimisă cu adresă oficială guvernatorului cetății. A urmat apoi reacția de supărare a principelui, exilul la propria moșie a procurorului general Rassi, acuzat de a fi expediat sentința lui Fabricio guvernatorului Conti. După câteva zile Rassi a fost rechemat, iar la audiența princiară a fost pus să jure pe Evanghelie că va păstra taina asupra celor ce aveau să discute. Suveranul a spus că nu se va simți stăpân la el acasă, atâta vreme cât del Dongo va fi în viață. A adăugat apoi că nu poate s-o

alunge pe ducesă, dar nici să-i rabde prezența: *Privirile ei mă înfruntă și nu mă lasă să trăiesc*<sup>30</sup>. Procurorul a atras atenția asupra faptului că acest lucru este deosebit de greu, deoarece nu există vreo modalitate de a condamna la moarte pe un del Dongo. De asemenea au fost identificați trei martori ascunși în Piemont, care lucrau la săpături în clipa când Fabricio a fost atacat. A fost propusă varianta unei conspirații împotriva principelui, respinsă de suveran ca fiind primejdioasă. Principele a optat pentru otravă și i-a dat procurorului o păsuire de o lună. Rassi l-a informat pe contele Mosca despre pericolul în care se găsește Fabricio, iar acesta a informat-o pe ducesă. În aceeași noapte ducesa i-a trimis o scrisoare lui Fabricio după ce noaptea precedentă i se făcuse semnalul de mare primejdie.

---

<sup>30</sup> Ibidem, II, p. 171.

## **STUDIA PAEDAGOGICA**

### **IMPORTANȚA ÎNVĂȚĂRII PRIN DESCOPERIRE ÎN ȘCOALA DE ASTĂZI**

**FLORICA BODEA\***

**SUMMARY. *The Importance of Learning Through Discovery in the School of Today.***

The dynamism and the complex character of our daily society asks for exigencies of continued adjustment of the educational methodology to finalities. The very vast and dynamic informational context has got a notable impact on school, so that the teacher is no longer the central figure who knows everything.

The way we know how to get the enormous amount of information that surrounds us becomes the main problem and, also, how to understand its meaning and the way we motivate the students to understand it. We cannot learn everything, but we need to develop better our necessary abilities to search and discover the continuance to generate and examine knowledge.

School must go beyond the simple storage of dates and facts, it must provide the construction of knowledge that is useful and practical. Through research and discovery, the students reach a level of understanding and finding of proper solutions to questions or problems. The research and discovery represents the training capacity and the mental abilities that will make the learning process possible and, also, a great adjustment to the social panorama however unforeseeable or new this would become.

**Keywords:** *education, discovery learning, discovery teaching, didactic methods*

---

\* Profesor învățământ primar la Școala Gimnazială Sylvania, Șimleu Silvaniei. Email: floralcupau@yahoo.it.

## Introducere

Descoperirea este definită în general ca fiind „procesul dinamic prin care suntem deschiși să ne minunăm și să ajungem la cunoștințe și la înțelegerea lumii, căutând să aflăm adevăruri, informații și cunoștințe punând întrebări.<sup>1</sup> Persoanele descoperă lucruri permanente de când se nasc, pe tot parcursul vieții. Acest lucru se întâmplă deși adesea nu reflectăm asupra procesului. De la naștere copiii observă fețe noi care se apropie de ei, apucă obiecte, jucării, încep să prindă unele obiecte, întorc privirea și capul spre locul de unde provin unele zgomote sau sunete. Procesul de descoperire începe încă de pe acum, ca o achiziție de informații despre toate acestea prin intermediul simțurilor – văz, auz, pipăit, gust și miros.

O definiție a învățării prin descoperire este dată de către Standardele Științifice Naționale ale Educației din America: „Cercetarea este o activitate pluridimensională care presupune observare, punere de întrebări; studierea unor cărți și a altor surse de informare pentru a vedea ceea ce se cunoaște deja în lumina probei experimentale; folosirea instrumentelor pentru obținerea, analiza și interpretarea datelor; propunerea unor răspunsuri, explicații, predicții, comunicarea rezultatelor. Cercetarea presupune identificarea unor ipoteze, folosirea gândirii critice și logice, evaluarea alternativelor”.<sup>2</sup>

Merită analizată și definiția dată de Centrul pentru Învățare prin Descoperire din cadrul Universității din Duke, ce pune accentul pe rolul activ al elevului:

*„Descoperirea este o modalitate de a dobândi noi cunoștințe. În această metodă elevii ori își pun întrebări ei înșiși, ori dascălul le pune o întrebare. În primul caz întrebarea vizează ceva despre care elevul ar dori să afle mai multe, în timp ce în al doilea caz, întrebarea se referă la un aspect pe care dascălul îl consideră important pentru elev. Oricare ar fi sursa întrebării, învățarea prin descoperire presupune un rol foarte important pentru elev în a afla răspunsul la întrebare”.<sup>3</sup>*

---

<sup>1</sup> [http://www.learning.gov.ab.ca/k\\_12/curriculum/bySubject/focusoninquiry.pdf](http://www.learning.gov.ab.ca/k_12/curriculum/bySubject/focusoninquiry.pdf)

<sup>2</sup> National Research Council. (1996). *National Science Education Standards*. Washington, DC: National Academy Press, p. 23.

<sup>3</sup> [www.biology.duke.edu/cibl/index.html](http://www.biology.duke.edu/cibl/index.html)



Această ultimă definiție, asemeni celorlalte, evidențiază rolul elevului ca și căutător de informații; greutatea cade asupra elevului ca investigator activ. C. Edwards consideră că „experiențele prin care trece elevul în cadrul acestei metode didactice îl fac să-și pună întrebări, să formuleze ipoteze, să întreprindă căutări și conexiuni în vederea examinării întrebărilor propuse”.<sup>4</sup>

M. Martinello și G. Cook aseamnă ideea care conține scânteia în metoda învățării prin descoperire cu piatra care cade în baltă. Undele concentrice care se propagă atunci când piatra cade în apă reprezintă noile întrebări care apar de la primul germen al ideii. Desenul mărit al undelor conține cunoștințele integrate care sunt dobândite în cursul explorării fiecărei întrebări, achiziție ce poate fi îngădită doar de forța entuziasmului celui care studiază.<sup>5</sup>

Astfel, învățarea prin descoperire activează cunoștințele unele din altele, fiecare întrebare sau problemă reprezentând un impuls pentru relaționarea unei țesături întregi de cunoștințe. Elevul își sporește interesul prin căutarea răspunsurilor la întrebări, studiază mai mult și mai motivat, el ajunge să dezvolte idei foarte importante și să aprofundeze astfel cunoștințele. În această perspectivă, descoperirea este atât un mijloc, cât și un scop al învățării.

Iată câteva diferențe dintre învățarea tradițională și învățarea bazată pe descoperire. Învățarea prin descoperire pare a fi mult mai eficientă față de învățarea tradițională de tip expozitiv-demonstrativ. De exemplu, a pune elevii în situația de a descoperi cum apa și sărurile minerale urcă prin tulpina unui copac sau a unei plante este o modalitate mult mai eficientă și mai durabilă față de simpla expunere a lecției în care dascălul spune ceea ce se întâmplă. Dacă elevii sunt implicați în sarcina de a rupe, de a decoji, de a tăia scoarța, de a o observa și de a trage singuri concluziile, în acest fel ei vor înțelege și își vor aminti mult mai durabil aspectele importante.

Tabelul următor conține o prezentare paralelă a caracteristicilor claselor tradiționale față de cele bazate pe descoperire:

---

<sup>4</sup> C. Edwards (1997). Promoting student inquiry. *The Science Teacher*, 64(7), 18,20-21, p. 18.

<sup>5</sup> M. Martinello & G. Cook (1999). *Interdisciplinary inquiry in teaching and learning* (ediția a 2-a.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, p. 1.

<b>Clasele tradiționale</b>	<b>Clasele unde se învață prin descoperire</b>
Sisteme închise unde informația este filtrată prin mai multe straturi până ajunge la elevi	Sisteme mai deschise unde conținuturile sunt instrumente pentru dezvoltarea abilităților de prelucrare a informațiilor și de rezolvare de probleme
Resursele utilizate sunt limitate la cele disponibile în clasă sau în școală; obiectivul este învățarea folosirii tehnologiei	Folosirea de resurse dincolo de clasă și școală ca instrument de dezvoltare a abilităților pentru conectarea adecvată a elevilor la comunitățile locale și la lume, care devin surse bogate de învățare și de materiale de învățare.
Elevul este „receptor” de informații, iar profesorul este „sursa” acestora <sup>6</sup>	Sistem care pune elevul în centru, dascălul fiind doar facilitator și ghid
Planurile de lecții sunt folosite pentru organizarea diversilor pași în procesul de învățare, evitând întrebările care ar putea determina devieri	Planurile de lecții sunt înlocuite cu planuri de învățare facilitată care permit anumite devieri; acestea propun întrebări pentru obiectivul: „Cum să sugerăm căutarea soluției la această problemă?”
Este important „ce învățăm”	Dascălii se concentrează asupra a „cum ajungem să cunoaștem” prezentând aspecte evidente și informații și încurajându-i pe elevi să pună întrebări; comunicările pot deveni și modele extraordinare de cercetare în care atribuirea sensului în mod colaborativ se poate face prin intermediul discursului
Evaluarea se focalizează pe stabilirea succesului la școală și în ciclurile viitoare	Evaluare concentrată pe progresul dezvoltării abilităților; interesată în mod egal și de succesul școlar, dar și de pregătirea pentru învățarea permanentă
Lecțiile se desfășoară în clasă	Cercetarea nu constă doar în activități de laborator sau în lucrări de grup; poate avea loc și în lecții care îi fac pe elevi să reflecteze și să-și pună întrebări; lecții în câmpul muncii
Dascălii vorbesc în mod discursiv, transmit	Dascălii încearcă să implice elevii în explicațiile lor pentru a aplica abilități de ascultare și observare, utilizându-și simțurile
Se focalizează prea mult pe „învățarea despre lucruri” și pe „a gândi ceva”	Se focalizează pe „a învăța și pe a gândi cum se întâmplă”.

<sup>6</sup> American Association for the Advancement of Science. (1993). *Benchmarks for science literacy*. Washington, DC: Author, p. 9.

Cu toate că (în America) crește numărul școlilor și districtelor care îmbrățișează învățarea bazată pe descoperire în special a științelor, cea mai mare parte a școlilor publice rămâne la modelul tradițional de predare-învățare.<sup>7</sup>

Redăm în continuare unele întrebări de reflecție pe marginea învățării bazate pe descoperire ale unor profesori care practică această metodă, întrebări menite să ne ajute să înțelegem mai bine această metodă.

a) Activitățile de laborator numeroase ca parte a unei lecții nu înseamnă neapărat învățare prin descoperire

Oferirea posibilității elevilor de a face lecțiile în laboratoare, mai ales dacă este vorba despre experimente manuale, nu înseamnă implicit că ei fac descoperire. Multe activități de laborator sunt foarte structurate. Aceste activități de obicei le dau elevilor întrebările la care trebuie să răspundă, specifică materialele care vor fi folosite, iar aceste elemente îi fac să rezolve problemele urmând o serie de procedee de laborator pas cu pas. În multe cazuri se folosesc diagrame sau tabele unde să-și înregistreze observațiile, măsurările sau datele. Acest tip de activități de laborator sunt catalogate adesea ca fiind „cărți de bucătărie” deoarece prevăd procedee sistematice și urmează o traiectorie foarte lineară pentru rezolvarea problemei. Aceasta nu înseamnă, însă, că astfel de experiențe de laborator nu sunt importante, nici că dascălii trebuie să le evite, ci că activitățile de laborator mai tradiționale și structurate nu sunt o adevărată învățare prin descoperire. Cu toate că multe experiențe de laborator și activități sunt manuale, nu toate activitățile manuale sunt orientate către învățare prin descoperire.

b) Într-o clasă unde elevii învață prin descoperire, lecția apare ca fiind nestructurată și cu un final deschis. Este acesta un mod bun de a învăța?

Situația lasă o impresie de-a dreptul contrară. Dascălii care au experiență în metoda învățării prin descoperire au scopuri și obiective specifice în minte pentru toate lecțiile lor. Abilitățile lor de învățători se camuflează dând încredere elevilor să-și dezvolte propriile căutări în interiorul acestor scopuri și obiective. În multe școli un dascăl bun este considerat cel care menține liniștea în clasă și elevii la

---

<sup>7</sup> O. Jorgenson, & R. Vanosdall (2002). The death of science? What we risk in our rush toward standardized testing and the three R's. *Phi Delta Kappan*, 83(8), 601-605, p. 603. (Se află pe site-ul <http://www.pdkintl.org/kappan/k0204jor.htm>)

locurile lor. Desigur, nimeni nu contestă importanța abilităților de stăpânire efectivă a clasei în cadrul învățării prin descoperire: o clasă centrată pe elev nu poate fi comparată cu învățarea nestructurată și haotică. Tocmai în timpul unor activități de laborator când elevii fac cercetări, ne putem aștepta ca în clasă să fie oarecare gălăgie. Pentru unii, sub acest aspect, a lăsa elevii să descopere pare o activitate nestructurată și cu final deschis, însă implicarea elevilor crește, fiind nevoie, evident, ca dascălul să gestioneze mișcările și discuțiile dintre elevi. Atunci când dascălii folosesc strategii bazate pe descoperire își dau seama că, de fapt, învățarea prin descoperire necesită mai multă pregătire și anticipare a posibilelor întrebări ale elevilor față de abordările tradiționale de laborator.

Dascălii începători în metoda învățării prin descoperire au impresia că își pierd autoritatea asupra elevilor atunci când aceștia umblă prin clasă, iau decizii asupra activității în grup, interacționează cu ceilalți. Pentru instaurarea unei atmosfere reale de învățare, dascălul trebuie să accepte unele schimbări în ce privește rolul său și atmosfera din clasă. Fără o bună capacitate de stăpânire a clasei unele activități de laborator bazate pe învățare prin descoperire pot rezulta haotice.

c) În timpul lecturii și discuțiilor, dascălul pune o mulțime de întrebări elevilor. Acest lucru nu înseamnă neapărat învățare prin descoperire

Chiar dacă aprecierea întrebărilor este o caracteristică de bază în învățarea prin descoperire, eroarea unor dascăli constă în faptul că ei cred că învățarea prin descoperire necesită o mulțime de întrebări din partea dascălului. Ne amintim chiar și din propriile lecții de citire când învățătorul pune întrebare după întrebare. A pune o mulțime de întrebări nu înseamnă neapărat a conduce elevii către descoperire. În clasele unde învățarea este orientată spre descoperire dascălul creează experiențe cu final deschis care îi fac pe elevi să își pună ei înșiși întrebări și să proiecteze anumite investigații pentru a găsi răspunsuri la aceste întrebări. Învățarea este un proces complex, e mult mai mult decât a pune întrebări, deoarece implică profund elevii care încearcă să își transforme informațiile pe care le dețin în cunoștințe utile.

d) Orice lecție poate fi predată folosind învățarea prin descoperire?

Deși mulți dascăli captivați de această metodă cred acest lucru, de fapt o bună parte a conținutului științelor, în special la liceu trebuie predat folosind metodele

tradiționale precum explicația, demonstrația și manualele. Unele ore de științe din motive de siguranță sau pentru că au mai multe materiale la dispoziție sunt în sine mai structurate decât altele și nu permit multă flexibilitate în secțiunea procedurilor de laborator. Dascălul este cel care decide care lecție e mai bine să fie predată prin metode expositive, respectiv să fie condusă de dascăl și în care se poate folosi metoda învățării prin descoperire.

e) Învățarea prin descoperire este mai adecvată la ciclul primar sau gimnazial, însă pare să fie inadecvată pentru elevii din clasele mari care trebuie să susțină un examen la sfârșitul ciclului de studii din materia respectivă

Pentru mulți profesori de liceu metodele expositive sunt modalități primare pentru prezentarea și transmiterea informațiilor către elevi. Acești dascăli consideră că lectura explicativă este modalitatea cea mai efektivă și mai eficientă de transmitere a conținuturilor bogate în informații noi într-o perioadă relativ scurtă. Probabil prin aceste metode au învățat științele ei înșiși în formarea ca dascăli. De aceea nu trebuie să ne surprindă faptul că multe ore de științe sunt bazate pe simpla lectură.

Dascălii argumentează de multe ori că timpul îi constrânge să se supună. Cu aglomerarea tot mai mare a conținuturilor sunt nevoiți să epuizeze numărul crescând al conceptelor care trebuie predate pe parcursul unui an școlar. E adevărat că învățarea prin descoperire necesită mai mult timp; cultivarea unor abilități de gândire de nivel elevat, aducerea elevilor la nivelul la care ei să pună întrebări, să proiecteze soluții, să culegă și să organizeze datele sunt abilități care se formează de-a lungul timpului. Această metodă nu e o scurtătură pentru dezvoltarea abilităților gândirii critice a elevilor.

Se spune că un profesor de fizică în practica sa cotidiană folosea primele 5 minute din oră pentru a face prezența, iar ultimele 5 minute, pentru a comunica tema pentru acasă. Dacă înmulțim 10 minute în fiecare zi cu numărul total de ore de fizică dintr-un an școlar la o clasă de profil, constatăm foarte ușor că acest profesor pierdea mult timp într-un an școlar cu lucruri inutile.

Pentru a găsi timp în vederea aplicării metodei bazate pe descoperire sau pentru a crea un curriculum efektiv bazat pe această metodă, dascălul trebuie să folosească timpul în manieră creativă și imaginativă; în timp ce se concentrează asupra argumentelor și conceptelor din curriculumul-nucleu, trebuie să decidă care unități de conținut le va trata prin intermediul învățării prin descoperire.

f) Învățarea bazată pe descoperire este considerată de unii dascăli o „metodă neproductivă” care nu are legătură cu conținuturile

Descoperirea reprezintă una dintre ariile care sunt considerate a fi cele mai orientate către conținut, către înțelegerea durabilă a acestuia. Învățămintul care urmărește transmiterea unor informații acumulate într-un anumit domeniu duce la o înțelegere și acumularea unor certitudini restrânse; dascălii ar trebui să-i ajute pe elevi să dobândească în același timp cunoștințe științifice despre lume, precum și abilități de gândire.<sup>8</sup>

Dacă elevii ajung să îndrăgească mai mult științele și se întrec în orientarea științifică și tehnologică a societății noului mileniu, ei au nevoie de un sistem de învățământ activ, de rezolvare de probleme, de clarificare a neînțelegerilor. Științele bazate pe descoperire sunt un mijloc efektiv de îmbunătățire a preciziei științifice. Alte studii ulterioare au dus la concluzia că învățarea bazată pe descoperire promovează abilitățile de gândire critică, precum și atitudinile pozitive față de știință. Cu toate că descoperirea nu este un „panaceu”, ea folosește mai multe strategii de învățare în același timp pentru a atrage elevii în activități de cercetare și pentru a le dezvolta curiozitatea de învățare.

g) Se poate preda chiar și la elevii cu handicap prin intermediul învățării prin descoperire

Consiliul Național pentru Cercetare din America susține că învățarea prin descoperire este cercetare și ea poate fi aplicată la toți elevii, indiferent de vârstă, moștenire culturală și etnică, sex, condiție fizică, abilități, interese sau aspirații profesionale și academice.

*„A oferi acestei diversități de nevoi, experiențe și dispoziții ale elevilor oportunitatea de a urma o serie comună de standarde ar trebui să constituie o motivație pentru învățare în sensul de face învățământ de calitate superioară”.*<sup>9</sup>

În timp ce schimbarea metodelor de predare-învățare pentru a corespunde așteptărilor tinerei generații este o preocupare a multor dascăli, învățarea prin

<sup>8</sup> L. Hay. (2002). Thinking skills for the information age. În A. L. Costa (Ed.), *Developing Minds. A Resource book for teaching thinking* (pp. 7-10). Alexandria, VA: ASCD, p. 10.

<sup>9</sup> <http://www.thirteen.org/edonline/concept2class/inquiry/>.

descoperire este considerată tot mai mult ca fiind corespunzătoare acestui gen de preocupări. Vom examina pe scurt unele aspecte ale importanței sale care impresionează și frapează totodată.

## 1. Implicarea duce la înțelegere profundă

Un vechi proverb spune: „Spune-mi și voi uita, demonstrează-mi și îmi voi aminti, implică-mă și voi înțelege”. Ultima parte a acestei afirmații este esența învățării bazate pe descoperire. Standardele Educaționale din Statele Unite formulate de Consiliul Național pentru Cercetare subliniază că înțelegerea la elevi se construiește activ prin intermediul proceselor individuale și sociale. În același mod oamenii de știință își dezvoltă cunoașterea și înțelegerea căutând răspunsuri la întrebările despre lumea naturală atunci când sunt cooptați activ în cercetarea științifică – singuri sau în grup cu alții.<sup>10</sup>

Implicarea imanentă învățării prin descoperire duce la înțelegere; înțelegerea unui argument este abilitatea de a face anumite acțiuni flexibile punând accentul pe flexibilitate. Înțelegerea își demonstrează aspectele sale atunci când persoanele sunt capabile să „gândească” și să „acționeze” (adică să facă ceva) în mod flexibil (adică să aplice acele acțiuni în multe situații diferite) folosind ceea ce știu.<sup>11</sup> Cu alte cuvinte putem spune că o persoană „înțelege” atunci când este capabilă să prezinte un conținut în mod diferit în funcție de destinatarul căruia îi comunică, să îl folosească pentru a interpreta situații diferite, când știe să-l aplice pentru a rezolva probleme diferite, știe să-l recupereze dacă este necesar, reușește să înțeleagă cine îi vorbește despre acel conținut folosind o terminologie și o formă comunicativă care nu e a lui, etc. Implicarea în învățare presupune posesia unor abilități și atitudini care permit căutarea de soluții la întrebări și probleme în timp ce se construiesc noi cunoștințe.

Diferite organizații profesionale din Statele Unite, precum și Standardele Naționale pentru Educație prezintă importanța descoperirii ca proces prin care elevii dobândesc cunoștințe noi și descoperă înțelegerea fenomenelor și apreciază disciplinele științifice. În această optică învățarea prin descoperire este văzută ca o

<sup>10</sup> [http://www.learning.gov.ab.ca/k\\_12/curriculum/bySubject/focusoninquiry.pdf](http://www.learning.gov.ab.ca/k_12/curriculum/bySubject/focusoninquiry.pdf)  
<http://www.thirteen.org/edonline/concept2class/inquiry/>

<sup>11</sup> D. Perkins (1998). What is understanding?. In M. S. Wiske (Ed.), *Teaching for understanding. Linking research with practice*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, p. 41

activitate multidimensională care implică mult elevii deoarece ei observă, ridică probleme și formulează întrebări, au acces și folosesc informațiile relevante, planifică și realizează investigații bogate, folosesc instrumente și sisteme tehnologice pentru a aduna, analiza și interpreta informații, propun răspunsuri, explicații, predicții și comunică rezultate.<sup>12</sup>

Învățarea prin descoperire permite multe oportunități inclusiv în ce privește responsabilizarea elevilor, deoarece ei pot primi roluri active în implementarea activităților de descoperire, în diviziunea propriei lucrări cu ceilalți, în utilizarea instrumentelor de autoevaluare a calității propriei lucrări.

Dascălii se obișnuiesc să răspundă diferitelor nevoi ale elevilor din clasa lor. Fiecare elev trebuie să aibă acces la instrumentele de lucru și să se implice în propriul proces de învățare. Pe parcursul învățării prin descoperire elevii trebuie încurajați să pună întrebări și să sugereze răspunsuri, să modifice instalațiile și instrumentele cu care lucrează sau să comunice problemele care apar în timp ce acționează.

## **2. Înțelegerea conceptelor de bază**

În general conceptele de bază ale unei științe sunt numite „idei importante” sau „concepte și procese unificatoare”. Marile idei ale unei științe asigură structura acestora pe care se poate construi apoi sistemul de cunoștințe. Ele sunt transversale și asigură o importantă țesătură mentală pentru înmagazinarea cunoștințelor, evidențiind relațiile dintre disciplinele de studiu ca un factor cheie pentru înțelegere.

## **3. Dezvoltarea proceselor și a abilităților de gândire**

Abilitățile de gândire asociate cu întrebările, cu investigarea fenomenelor naturale, cu rezolvarea problemelor și cu atribuirea sensului unor informații formulând concluzii și structurând reflecții, sunt fundamentale pentru viața elevilor, mai ales pentru integrarea în viața socială și în muncă. Abilitățile nu sunt unice pentru o disciplină anume, ci ajută la definirea gândirii și a modalităților de cunoaștere specifice unei discipline.

---

<sup>12</sup> E. Hammerman (2005). *8 Essentials of Inquiry-Based Science, K-8*, California: Corwin Press, p. xxi.



Învățarea prin descoperire dezvoltă abilitățile procesuale, ca de exemplu, observația (când în activitățile de învățare prin descoperire elevii își folosesc simțurile pentru a identifica proprietățile obiectelor și fenomenelor naturale), clasificarea (există sarcini care implică ordonarea și distribuirea obiectelor, evenimentelor sau informațiilor de la simplu la complex), realizarea de inferențe (în timpul lucrării în grup există momente în care trebuie date explicații pentru o anumită observație sau trebuie trase concluzii bazate pe o logică sau o motivație).

Pe parcursul fazelor învățării prin descoperire se actualizează și alte abilități de tipul predicției, când în crearea produsului care trebuie făcut este nevoie de prognosticarea unor condiții sau evenimente viitoare, trebuie gândit asupra a ceea ce nu se cunoaște încă, folosind ceea ce se știe deja, trebuie măsurat în timp ce se folosesc observații cantitative pentru a compara între ele obiecte, evenimente sau alte fenomene pe baza standardelor convenționale sau neconvenționale, trebuie folosită abilitatea de a folosi numere, numărând și creând categorii, aplicând reguli unor cantități sau formule matematice.<sup>13</sup>

În lecțiile în care se folosește metoda învățării prin descoperire se dezvoltă și acele abilități care duc la crearea de modele, la folosirea ilustrațiilor grafice bi sau tridimensionale sau a altor reprezentări multisenzoriale pentru comunicarea unor idei sau concepte, pentru formularea definițiilor operaționale atunci când sunt numite sau definite anumite obiecte, evenimente sau fenomene pe baza funcțiilor sau caracteristicilor lor reprezentative.

O abilitate foarte importantă este aceea de identificare a variabilelor care se dezvoltă în cursul învățării prin descoperire atunci când elevii trebuie să recunoască anumiți factori sau evenimente care probabil se schimbă în anumite condiții, precum și abilitatea de formulare a ipotezelor, adică de a face anumite presupuneri care pot fi studiate și testate, abilități care pe parcursul învățării prin descoperire apar adesea.

Abilitatea de a-și aminti și de a interpreta date e dezvoltată prin intermediul situațiilor în care elevii adună, expun (prin intermediul scrisului, desenelor, mijloacelor audio și vizuale), analizează informațiile obținute prin intermediul simțurilor sau atribuie sens informațiilor determinând relația de cauzalitate dintre anumite relații.

---

<sup>13</sup> Ibidem, p. 16.

Capacitatea de a formula concluzii este o abilitate care se practică și ea în cursul învățării prin descoperire, deoarece se fac anumite presupuneri generale care decurg în mod logic în urma datelor culese din experiență.

#### **4. Abilitățile complexe de gândire**

Pe lângă abilitățile procesuale, există și alte abilități suplimentare folosite în mod special în procesarea informațiilor, în interpretarea experienței, în structurarea gândirii și în comunicare.

Abilitatea de a compara se dezvoltă în timpul activităților de descoperire când în diferite operații elevii descriu obiecte și evenimente conform proprietăților lor și determină cât sunt de asemănătoare și cât sunt de diferite anumite lucruri. Adesea se creează reprezentări în situațiile în care o anumită informație este generalizată și reprezentată într-un alt mod, ca de exemplu atunci când folosim organizatorii grafici.

În activitatea de grup se fac analogii, adică în timpul învățării prin descoperire elevii au de proiectat și de descris modalități în care obiectele și evenimentele se aseamănă (în funcție de anumite categorii) pentru a ilustra anumite lucruri. O abilitate fundamentală la care probabil nu ne gândim în mod special este aceea de a raționa, importantă în absolut toate situațiile, stimulată fiind în timp ce se formulează inferențe sau concluzii ale unor fapte cunoscute sau presupuse.

Rezolvarea de probleme apare în zilele noastre ca o abilitate indispensabilă practic, iar situațiile care o stimulează sunt cele care explică o posibilă soluție sau soluții când se dă o serie de condiții sau circumstanțe. Pe lângă rezolvarea de probleme învățarea prin descoperire oferă multe oportunități de aplicare care pun în joc abilitatea de a inventa, atunci când este proiectat un produs sau un proces care demonstrează o înțelegere profundă sau când se aplică un concept. Nu în ultimul rând intervine și capacitatea metacognitivă care este abilitatea de a reflecta asupra propriei învățări.

Finalitățile oricărui sistem de învățământ includ dezvoltarea acestor abilități, dezvoltare care trebuie să înceapă cât mai devreme posibil în copilărie și trebuie cultivată apoi pe parcursul școlarității pentru a da roade apoi în câmpul socio-profesional.