

# Hermeneutica discursului religios la granița dintre/între filosofie-politică- teologie

**Viorella MANOLACHE**

*Beyond the simple philosophy of inventions or major spiritual feudalists, the experiences of the outside world pleads for the release of the tyranny of any first and last truth, of the consistency of dogmatism and distortions contradictory writing. Despite any pressures, the writing and (re)writing of the philosophical and theological segment, especially on its discursive side, follows the route of a philosophical imperative, which requires an activity of political socialization, of interiorizing any standards, and reactivate it by in situ approaches. Dumitru Stăniloae's language (political, philosophical or theological one) remains the original expression of the spirit.*

## **Filosofie sau teologie? Repere ale discursului religios**

Dincolo de a fi simple invenții ale filosofilor sau ale *marilor feudali ai spiritului* (Șestov, 1995: 22), experiențele lumii exterioare pledează pentru eliberarea de sub tirania oricărui adevăr prim și ultim, așadar, de sub consecvența dogmatismului și a distorsionărilor contradictorii ale discursului. Pentru Lev Șestov, gândirea europeană este una încătușată de reduționisme, de „pioase minciuni dezarmante” ale metafizicienilor “parcă fără trup și fără patimi”, departe de modelul teologiei medievale, „nu mai puțin compensatoare față de antinomiile omului modern” (*idem*).

Întrebării dacă există o *filosofie creștină*, o *vocație intelectuală a creștinismului*, É. Bréhier (1931) și É. Gilson (1944) îi răspund prin ancorarea unui atare concept retoric posibilităților realității istorice complexe, prin convertirea descrierii fenomenologice într-o adevărată comprehensiune a dimensiunii intenționale a actului religios. Comprehensiunea faptului religios cere o capacitate de comunicare a interpretului cu intenția religioasă determinată a lumii specifice, în care se (în)scriu toate manifestările sale. În acest sens, relația filosofiei cu Absolutul va fi una teoretică de descoperire și justificare. Plasată descendent, *natura filosofiei* (reprezentînd ceea ce este filosofia prin ea însăși) devine *stare creștină* (ascendentă) atîta vreme cît filosofia se exercită în/ din interiorul spațiului creștin (Adămuț, 2001).

În acord cu Schleiermacher (1944) noțiunea de *hermeneutică biblică* își poate găsi justificarea, presupunând existența unei duble interpretări: *lingvistice* și *psihologice*. Astfel, *hermeneutica* va fi înțeleasă mai întâi ca disciplină generală, filosofică și, în al doilea rând, ca ramură a disciplinelor umaniste precum *studiile teologice* sau *juridice*. *Hermeneutica* presupune efortul de înțelegere al oricărui text, iar *interpretarea biblică*, disciplină subordonată acesteia, nu va putea contrazice principiile generale ale *hermeneuticii*. Orice text trebuie înțeles, după Schleiermacher, conform acestor principii și în afara oricărei autorități extratextuale. Cu mențiunea că, pentru Schleiermacher, procesul înțelegerii parcurge un traseu invers celui alcătuirii unui discurs. *A înțelege înseamnă a gândi, a descifra expresia lingvistică*. Dacă *hermeneutica* vizează discursul (în forma sa rostită sau scrisă), atunci orice expresie lingvistică emite faptul că *discursul e un decupaj din ansamblul unei anumite limbi*. Potrivit acestei alegații, fiecare discurs deține o sintaxă preexistentă.

Fr. Schleiermacher operează distincția „neînțelegere” (*Unverständnis*) „înțelegere greșită” (*Mißverständnis*), delimitând clar două tipuri de competențe: cea *filologică* – menită să (re)construiască paternitatea textului– și, respectiv, cea *psihologică, intuitivă*. *Semnificatul* desemnează materialitatea literelor, țesătura vizibilă, iar *semnificatul* devine sensul perceput în viziunea clasică drept originar, univoc și definitiv. „Semnul clasic” mizează pe un „sens finit”, închis în obiectualitatea sa, fiind opus ideii de libertate. Textul clasic e un *macrosemn* care închide ceea ce a fost spus într-un semnificat inert și precis.

Limbajul este în mod originar expresia unui spirit. *Hermeneutica* are în vedere atît latura gramaticală, cît și cea personală a interpretării, apropiindu-se astfel de ceea ce grecii numeau *techné*.

Pentru Constantin Noica (2008), *algoritmul* nu este altceva decît transformarea unei secvențe statice într-o succesiune dinamică de pași. Explicația acestei stări se (re)găsește în ontologia nicasiană plasată sub semnul dialecticii, a trecerii și transformării elementelor sale componente. *Algoritmul* devine „forma lichefiată”, curgătoare a schemei. El descrie parcurgerea unui periplu de la *element* la *individual* și apoi iarăși la *element*. *Schema desfășurată* emite faptul că un *individual* este interfața a două *orizonturi* (unul exterior și altul interior), a unei *perechi de determinații* (una exterioară și alta interioară) și a unei *perechi de generaluri* (unul exterior și celălalt interior).

În acord cu Martin Heidegger, ființa umană (de)cade din imperiul Logosului rațional, printr-un proces de „excese, exuberanță și paradoxuri, îmbrăcînd și forme magice și rituale cu ample consecințe, care ne conduc încă o dată spre întoarcerea nihilismului”. Dumitru Stăniloae (re)configurează profilul *omului-grijă* al lui Heidegger, a cărui angoasă, în acord cu desfășurarea fenomenologică a *Dasein*-ului, se revelează, în forma ei cea mai concretă și mai determinată istoric, în înțînirea cu *teama*, în mod concret, cu *spaima* (*Sein und Zeit*). Filosofia consideră *grija* ca pe o structură ce cuprinde întreaga constituție a ființei umane. Prin *grijă*,

omul este mereu „înaintea sa”, anticipînd posibilități viitoare (*Sichvorwegsein*). Dincolo de a reprezenta doar o însușire statică, această fizionomie interioară se convertește într-o structură existențială, neliniștită.

D. Stăniloae va (re)gîndi considerațiile heidegger-iene, considerînd că devine imperativă, dincolo de limbajul convențional, păstrarea ființei poetice în Logosul întrupat. O atare integrare-articulare în Logosul divin, comportă, însă, mai multe etape pentru *Sein zum Tode*, Dumitru Stăniloae fiind de acord că istoria, în structura sa actuală, are ca element necesar moartea, axiomă tributară ideii că oricine se naște în istorie pe cale firească, moștenește păcatul ereditar<sup>1</sup>.

Pentru a concretiza legătura omului cu Dumnezeu în / prin istorie, Dumitru Stăniloae, constatînd cu instrumente heidegger-iene criza raționalismului filosofic (dar bazîndu-se pe experiența filocalică a Sfinților Părinți), consideră că, *rațiunea* îl percepe pe Dumnezeu ca pe un atribut esențial al inimii, căci inima are o deschidere spre infinitatea lui Dumnezeu. Dacă *filosoful* descoperă că atributul ființei poetice este *limbajul convențional*, *teologul* descoperă *tăcerea de dincolo de cuvinte*, pentru că doar în tăcere „adîncul nostru e lucrător”.

Căutarea ființei, așa cum este ea operată în cheie filosofică de Heidegger, imprimă teologiei apofatice, potrivit lui Yannaras (1997), o deschidere necesară. Acesta susține că Heidegger, prin „distanța” metafizicii occidentale, deschide calea spre o adevărată concepție ontologică a ființei (dez)individualizate și (dez)intelectualizate, pregătind negativ calea revenirii la o ontologie greacă veritabilă.

### **Demersuri discursive, politice și religioase în *Telegraful Român***

Plasată între filosofie și etică, realitatea subiectivă se organizează după noi reguli filosofico-discursive. Avînd ca pivot de demarare a criticii normative „lupta pentru re-cunoaștere”, lansată de Hegel, un filosof precum Axel Honneth (1982) se așază în „direcția de înaintare” a acestuia, în măsura în care dependența eu-lui față de egalul său rămîne guvernată / dependentă de *relații morale*, pe de o parte, și de *viața etică* (*Sittlichkeit*), pe de altă parte, principii ce devin aplicabile odată cu lupta pentru *re-cunoaștere*. Evitînd o remorcare teoretică la proiectul speculativ și metafizic al lui Hegel, Honneth revine în analiză, (în)spre *naturalismul pragmatic* al lui Mead, pledînd indirect pentru *identificarea condițiilor intersubiectivității necesare pentru auto-realizarea individuală*. În acest context terminologic, Honneth (re)lansează și dezvoltă propria sa concepție formală despre *viața etică*, înțeleasă drept standard normativ și critic, menit a depăși etica neo-aristotelică, pe de o parte, și teoria morală neo-kantiană, pe de altă parte. Potrivit lui Axel Honneth, *intersubiectivitatea* se leagă, inextricabil, de *re-cunoaștere* și se

---

<sup>1</sup>Holbea, Gheorghe, *Integrarea teologică a filosofiei lui Heidegger*, [http://www.crestinortodox.ro/Integrarea\\_teologica\\_a\\_filosofiei\\_lui\\_Heidegger-160-15253.html](http://www.crestinortodox.ro/Integrarea_teologica_a_filosofiei_lui_Heidegger-160-15253.html)

localizează în forma extinsă a conflictelor sociale. Dincolo de a fi simple conflicte de interese, aceste coliziuni sînt marcate de normele unei gramatici morale, argumentate politic prin judecăți normative care privesc, deopotrivă, *legitimitatea* și *re-cunoașterea*.

Așezînd comunicarea publică sub semnul unei „orbiri” de factură biblică, Dumitru Stăniloae aplează la un registru comunicațional, în care sensul alunecă, subzistînd ideii dominante de (dez)ordine, de nenorocire, de aglomerație întîmplătoare de discursuri și diagnoze. Constatăm că forța amintirii biblice, (tocmai într-un moment în care această (re)memorare pare să-și fi pierdut coeziunea!) ne împinge într-o „stază tematică”, ca ultim avatar al unei estompări a perspectivelor, într-o grea pierdere de sens. Apelul la parabola biblică a orbilor, ne plasează, discursiv, într-un spațiu al imaginarului colectiv, într-o îngrămădire discursivă, de scheme și stereotipuri, de imprecizie a obiectului enunțat, *răspîntii* denunțate cu precizie de D.Stăniloae. S-ar produce, așadar, în termenii lui Paul Zumthor (1998) o reprezentare evenimentială care prinde obiectul, un soi de stază, de suspendare a dinamismului narativ, în care limbajul / discursul “nu mai vorbesc decît pentru a confirma o judecată preconcepută”. Așa cum avertiza Stăniloae, acest antagonism radical – la nivel de individ și / sau la nivelul structurilor colective – se (con)topește într-o mișcare afectivă și imaginară și caută să se dezvolte ca ficțiune totalitară.

Potrivit lui Dumitru Stăniloae, „ce este noua dogmă *totalitară*, în virtutea căreia individul contează numai ca parte deplin atașată națiunii, trăind pentru ea, dacă nu cea mai radicală – și desigur, minus oarecare exagerare, cea mai justă – repudiere a dizolvantului individualism egoist? Dacă-i așa ce e mai firesc decît să vedem Germania actuală îndreptîndu-se și pe teren bisericesc spre o cît mai deplină atașare a individului totalității bisericii și persoanelor cari o reprezintă, organelor ei? (...) Dar ne întrebăm noi: Se va satisface oare puternica dorință germană după autoritate numai cu o instituție care n-are în realitate o temelie mai adîncă decît pămîntul, oricît ar vrea titlul să sugereze o astfel de temelie? O instituție fără ungeră divină, așezată numai de voia omenească fie această voie a unuia sau a tuturor, pentru că în fond nu-i o prea mare deosebire – va inspira ea cu adevărat autoritate? Nu vor începe în curînd iarăși dezbinările și rătăcirile singulare? Reformatorii au fost consecvenți cu ei înșiși. Afirmînd dogma individualismului au frînt însăși coloana vertebrală a ierarhiei: i-au luat suportul divin, au negat taina hirotoniei. Cine vrea să se întoarcă la autoritate, dacă vrea să fie consecvent, dacă nu vrea să se frămînte între doi poli, să meargă pînă la capăt: s-o fixeze pe temelia care se prelungește pînă în Dumnezeirea nemărginită, pe temelia hirotoniei. Altfel toată strădania e un joc de copil care înalță castele plăpînde dărîmate la cea mai ușoară atingere; un joc în care dai păpușilor nume de lucruri reale” (*Protestantismul la o mare răspîntie în Telegraful Român*, 1933, nr. 64, p. 1).

Optînd pentru o atare matrice de discurs, cercetînd articolele publicate în *Telegraful Român*, de la începutul anilor '30, am remarcat faptul că *elitele*

*religioase românești* au respirat în „duhul” a două valori (supra)ordonatoare: cea *ortodoxă* și cea *națională*. Pentru Dumitru Stăniloae, „în ordinea religioasă, trei lucruri promovează mai mult calitățile unui neam: limba națională, conducerea de sine și contribuția proprie la formularea doctrinei religioase. Dacă nu i se permite uzul limbii naționale, nu se încordează în a-și exprima, prin urmare în a-și clarifica prin cugetare proprie, ideile religioase; și nu-și perfecționează acest instrument de expresie. Dacă nu se conduce de sine, prin reprezentanții săi, nu se poate exercita în a-și găsi singur cele mai potrivite norme de viață publică și rămîne mereu un minor care primește de-a gata aceste norme. Iar dacă nu poate contribui la formularea doctrinei sale, nu se va îndemna să scruteze, să-și pună imaginația creatoare la lucru, să comunice și altora părerile sale și să le discute. Va rămînea și în această privință un minor, așteptînd cu pliscul căscat să-i toarne altul grăuntele spiritual. Lipsind un popor de aceste trei drepturi, îi reduci la inactivitate cele mai vitale facultăți spirituale ale sale” (*O mișcare actuală în sînul catolicismului german în Telegraful Român*, 1933, nr. 65, p. 1-2).

O atare intervenție stabilește în cheie honneth-iană *conținutul normativ al auto-încrederii (Selbstvertrauen)*, *auto-respectului (Selbstachtung)* și al *stimei de sine (Selbstschätzung)*, dublate de practica reală a relaționării cu sinele, ca spații ale unor *pattern-uri* și/sau condiții ale identității individuale și colective. Pe urmele lui Hegel și Mead, în cheie honneth-iană, Stăniloae *relaționează identitatea cu alteritatea* („sinele cu necesitatea re-cunoașterii de către ceilalți”), argumentînd astfel existența unei *realități practice*, în care *re-cunoașterea* este particularizată prin *iubire (Liebe)*, prin existența și exercitarea *drepturilor (Recht)* și prin *solidaritate (Solidarität)*.

Pornind de la conceptual Hegelian al *ființei*, E. Levinas (2006) în *Altfel decît a fi sau dincolo de esență*, leagă, inextricabil, acest concept de acela al *esenței*, noțiune ce implică deopotrivă jocul de-a ființa și neantul. Plasînd subiectul *în afară*, într-un altfel *de a fi*, Levinas îl investește cu menirea evaluării terenului necesar dintre adevăr și ideologie. Diferența între / dintre *eu* și *altul* presupune non-indiferența față de un *celălalt*. Tocmai dincolo de *esență* se așază istoria Occidentului, ce poartă la marginile sale urma Istoriei îndepărtate de sensul său, noblețea stoică a resemnării în fața logosului. O atare filosofie se (re)cunoaște și în intervenția lui Dumitru Stăniloae din *Telegraful Român- Partidele politice și crucea* (nr. 13-14, 1933, p. 1-2): „Indiferența și bagatelizarea elementelor credinții și cultului bisericesc caracterizează de multă vreme aproape pe fiecare ins care se socoate, cu cele 8 clase de liceu ale sale, trecut peste periferia cunoștinței relative și a necesității de-a crede, în cîmpul cunoașterii integrale și infailibile, deși acest cîmp se întinde gol și dezolant în fața sa. Și n-ar fi atît de grav lucru dacă indiferentismul acesta al păturei intelectuale nu i-ar strica decît ei și n-ar ținea-o decît pe ea ruptă de izvoarele vieții creatoare. Nenorocirea e că exemplul ei se întinde asupra lumii mai de jos. Uneori, e drept, intelectualii nu fac propagandă ateistă voluntar, ci numai întrucît cînd petrec în sat sînt văzuți departe de cele bisericești și

tradiționale. Alteori însă fac aceasta propagandă voluntar, din inconștiență sau satanism. E destul să cităm atâtea pasagii din discursurile electorale. (...) Sîntem în preajma constituirii Uniunii românilor ortodocși. E momentul suprem ca ea să se realizeze. Misiunea ei e mare. Va fi în stare să facă minuni? Căci minune e pentru vremea noastră seacă schimbarea la față în sens religios a intelectualilor noștri. Noi nădărdim mult, căci unde e puțină silință omenească e și mult ajutor dumnezeiesc”.

Deschiderea *altfel de a fi* semnifică strîngerea laolaltă, în conjunctură intimă și dintr-o dată a *esenței*. Deschiderea spațiului, nevoia *de a apărea*, de a pune în lumină, de a transparentiza spațiul, semnifică un *în afară*, în care nimic nu acoperă nimic, iar mărcile distinctive sînt marcate de lipsa de protecție, de reversul replierii, de lipsa de acoperiș, de *non-lume, non-locuire*, de *expunere lipsită de apărare*. Deschiderea *sinelui* către un *altul* nu reprezintă, o condiționare sau o întemeiere de sine în statornicia de locuitor sedentar sau nomad. *Eu-l echivalează cu iată-mă pentru ceilalți*, fiind un *pro-nume* ce deschide restaurînd ceea ce niciodată nu a putut rămîne absolut închis în spațiul său.

Varianta generală a “emisiei” publice o urmează pe cea a dubletului - în ipostaza de surprindere a diferențelor evenimentțiale pe structura exactă a aceleiași realități. Plasați, biblic pe coordonatele vindecării orbului din Ierihon, ori a lui Bartimeu sau chiar a orbului din naștere, (re)cunoaștem, dincolo de gesturile rituale, un minim de reprezentare – ca restrîngere sincronică în a vedea semnul / cuvîntul (depășind noțiunea de *mana* ) ca pe o forță pură, supralicitată explicit. *Orice schimb verbal sau scris reprezintă o utilizare conștientă și intenționată a unui sistem de comunicare*. Apropiind *mana* de noțiunea “semnificantului vag”, de semnificațiile nesigure, Levi-Strauss vedea în cuvîntul golit de sens, o unică formă de a anula prăpastia dintre *semnificant* și *semnificat*, ca servitute a oricărei gîndiri finite (Manolache, 2005). Așadar, vom (re)așeza parabola biblică a vindecării orbului în proiecția comunicațională a unor „înlănțuiri de reprezentări”, avînd în vedere și faptul că, peisajul biblic tratează ritul și gestul comunicațional ca variante ale limbajului „vindecător”.

În principiu, D. Stăniloae considera că partidele politice și activitatea desfășurată de ele pot avea un rol benefic în viața națiunii. Dacă discursul comunist se plia, neinocent pe *teoria semnelor*, teorie în care se putea reprezenta *schimbul-donator* (ca formă primitivă a schimbului) în sensul transmiterii unui obiect / discurs încărcat de afecte, unui destinatar care nu mai avea nimic în posesie, Stăniloae propunea, anticipativ, găsirea unor forme de contra-atac pentru un model politic care nu a modificat vreo configurație, ci doar a dramatizat-o. Această „natură politică denaturată” și-a pierdut mijloacele necesare nevoilor și a căpătat o fixație dominantă, susținută prin propria servitute ca opacitate corporală: acolo unde se opune instantaneitatea medierii alienate gîndirea semnificantului impune (re)cunoașterea clivajului și a unei ambivalențe rigide.

Astfel de „repere” ale discursului pot fi approximate, completudinar, în ceea ce Ricouer numea „fie hermeneutică, fie critica ideologiilor”. În acest sens, Paul Ricouer surprindea disputa agonistă Habermas-Gadamer, cu scopul de a lansa premisa că, *limbajul nu face decât să permită căutarea condițiilor de legitimitate politică*. În acest registru discursiv, teologul Stăniloae va deplînge asaltul partidelor politice în vederea folosirii preoților și a prestigiului Bisericii pentru obținerea de capital politic, dar fără a fi real interesate de soarta Bisericii: ”Toate partidele, fără excepție, au tabărit pînă acum pe capul preotului, strîmtorîndu-l cu fel de fel de amenințări și promisiuni să lase un pic altarul și să conlucreze cu ele. Biserica și preoțimea n-au contat pînă astăzi în acest Stat ca o valoare independentă, ci numai întru-cît puteau partidele și oamenii politici să se servească de ea. O laudau cînd voiau să îi sprijine și o dăscăleau cu ifos cînd refuza să se preteze la jocul lor. De ce toate partidele făceau curte Bisericii cîtă vreme erau în opoziție și o supuneau la fel de fel de vexațiuni după ce ajungeau la putere? Pentru că Biserica a trebuit să fie mereu în ipostaza de protestatară față de guvernele samavolnice cu drepturile ei, ceea ce-i făcea pe opozanți să creadă că e aliata lor, ca să vadă, cînd ajungeau la putere, spre neplăcerea lor, că ea merge pe drumul ei, cerînd înțelegere și tratament civilizată” (*Precizări*, în „Telegraful Român”, nr. 1, 9 martie 1941).

La o primă lecturare, pretențiile normative de valabilitate mijlocesc, în mod evident, o *dependență reciprocă* limbă/ lume socială și politică. Asemenea aliaje par interesante în măsura în care argumentele, din perspectivă procedurală, sînt astfel reglementate încît oponentii și (pre)oponenții să poată verifica printr-o atitudine ipotetică (despovărată de presiunea acțiunii și experienței) pretențiile de valabilitate devenite problematice. *Căci, regulile discursului sînt doar o formă de prezentare a premiselor pragmatice ale unui praxis de vorbire, premise plasate discret și conștient la modul intuitiv*.

Într-o accepție comună, spațiul orwelian al Europei centrale și de sud-est rămâne un teritoriu în care modelul democratic (egalitar și liberal al Luminilor) cedează, acutizat de acțiunea substratului, a reziduurilor de mentalitate (bizantinotomană ori arhaic-rurale), de fetișizare a raționalității birocratice, efecte dublate de proliferarea paralelă a rețelelor clientelare de trafic de influență. Modelul corupt al unei modernități incomplete este plasat sub semnul hibridului, al contradicțiilor dintre aparență și esență. Optînd pentru inventarul unor atari reziduuri politice, culturale, economice (care deformează modelul occidental al modernității sau care i se opun cu încăpăținare!) ne ralierăm opțiunii potrivit căreia, proiectul modern românesc a eșuat tocmai din lipsa unei tradiții democratice, a reciprocității de drepturi dintre *conducători* și *conduși*. Rezidurile religioase, secularizarea mult întîrziată și incompletă a societăților sud-est-europene, unele valori și atitudini considerate incompatibile cu modelul occidental al modernității, perpetuarea unui sistem administrativ opresiv, arbitrar, incontrollabil și ineficient, persistența unei gîndiri de tip mitic în discursul identității colective, ruptura dintre sat și oraș,

deficitul de dezvoltare al zonelor rurale – sînt tot atîtea cadre pe / în care s-a consolidat și susținut (și) *puterea politică*.

Între *sacrificiu* și / sau *dar*, *ceremonie* sau *inocență*- nivelul comunicațional caută o diminuare a încărcăturii sale sacrificiale. La nivelul rețelelor comunicaționale, „instituația sacrificială” devine, în sfîrșit, ”simbolică”, în sensul extenuat și inutil.

Urmînd modelul biblic al orbului vindecat și plîindu-l pe varianta *potlach-ului* amerindean, sîntem în prezența unor forme (formule) de schimb la nivel comunicațional: *fie prestații totale la egalitate, fie prestații totale la rivalitate*. Ecuatie inegală în meghina căreia va fi prins, istoric, și discursul religios românesc!

## Bibliografie

- Adămuț, Anton I., 2001, *Filosofia Sfîntului Augustin*, Editura Polirom, Iași
- Brehier, E., 1931, *Histoire de la Philosophie*, (Vol. 1: *L'antiquite et le moyen age*), Librairie Felix Alcan, Paris
- Gilson, É., 1944, *L'esprit de la Philosophie Médiévale*, Gifford Lectures, ed. rev. Vrin
- Holbea, Gheorghe, *Integrarea teologică a filosofiei lui Heidegger*, <http://www.crestinortodox.ro/> Integrarea\_teologica\_a\_filosofiei\_lui\_Heidegger-160-15253.html
- Honneth, Axel, 1985, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp
- Levinas, Emmanuel, 2006, *Altfel decît a fi sau dincolo de esență*, Editura Humanitas, București
- Manolache, Viorella, 2005, *Cecitatea politică- între sindrom ereditar și faza lungă a mașinistului*, Editura Universității “Lucian Blaga”, Sibiu
- Noica, Constantin, 2008, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Humanitas, București
- Schleiermacher, Friedrich, 1944, *Discours sur la religion*, Aubier, Paris
- Șestov, Lev, 1995, *Apoteoză lipsei de temeuri. Eșeu despre gîndirea adogmatică*, Editura Humanitas, București
- Yannaras, Christos, 1997, *Towards a New Ecumenism*, in *Sourozh*, nr. 70, November
- Zumthor, Paul, 1998, *Babel sau nedesăvîrșirea*, Editura Polirom, Iași