DIALOGUL CULTURILOR – ÎNTRE INTEGRARE ŞI EDIFICARE

Dorin ŞTEFĂNESCU

Abstract

It is precisely the question enforced to all those for whom the integration – in the space of a culturally saturated Europe – interweaves with the edification of their own identity: how is the meaning of identity and cultural edification revealed in the perspective of a relaxed integration? What chiefly concerns us is the establishment of the conditions in which the diachronic dialogue of cultures is performed in its historical dimension. On the one hand, when we distinguish certain concurrent patterns, we are rather speaking about a non-dialogue that develops from the total exclusion of the other from the irreconcilable polemics. On the other hand, we may speak about several types of cultural dialogue, from the word addressed to the other to the word that sees integration as the only way of integral edification. In order not to be the subject of an alienating disintegration, which leads to the most darkest fundamentalism, the dialogue must communicate a meaning that releases and enlightens. Where culture is the affirmation of the word of freedom (and of the freedom of the word), where it is the light of a responsible participation in the destiny of man, it expresses an awareness of the co-presence in diversity. It contributes then to the fulfillment of any cliché, understood as something already known, in order to accomplish a vivid community animated by the spirit of communion. Thus the dialogue of cultures not only raises a question of language but – chiefly – a problem of comprehension and interpretation. Therefore, the hermeneutical question we attempted to answer remains always open, as it is always present. The horizon it seeks to clarify is exactly the light of the comprehensible that only shines in the culture of a confessing, grateful word.

Eseul de faţă are ca punct de plecare afirmaţia lui H.-G. Gadamer, conform căruia "dialogul survine întotdeauna acolo unde ceva accede la cuvânt". (1) Un dialog care priveşte în aceeaşi măsură culturile în care vorbeşte experienţa spirituală a omului, acolo unde cuvântul comunică poate cel mai bine, pentru că omul ia cuvântul pentru a-l împărtăşi celorlalţi. Este însă un dialog pus mereu la îndoială de alteritatea tradiţională a culturii celuilalt, pus în criză de tensiunea dintre apartenenţa la o tradiţie şi disponibilitatea de a accepta un orizont lărgit. Este de altfel riscul oricărui compromis care atinge compromiterea, al oricărei integrări crispate care se învecinează cu dezintegrarea. Iată motivul pentru care ceea ce spune o cultură – cuvântul său comunicat drept cuvânt adresat – este un mesaj de interpretat şi de întrebat. Este chiar întrebarea ce se impune tuturor celor pentru care integrarea – în spaţiul unei Europe saturate cultural – se împleteşte cu edificarea propriei lor identităţi: *cum se pune în lumină sensul identităţii şi al edificării culturale în perspectiva unei integrări relaxate*? Ceea ce ne interesează mai întâi este de a stabili condiţiile în care se efectuează dialogul culturilor pe axa diacronică, în dimensiunea sa istorică. Pe de o parte, atunci când discernem mai multe tipuri aflate în concurenţă, vorbim mai degrabă de non-dialog, care merge de la excluderea totală a celuilalt până la polemica fără ieşire. Pe de altă parte, putem vorbi de mai multe tipuri de dialog cultural propriu-zis, pornind de la cuvântul adresat celuilalt până la cuvântul care vizează integrarea drept cale unică a unei edificări integrale.

1. Să începem cu un prim tip sau arhetip al non-dialogului, al cărui model este acel pseudo-Platon care se exprimă prin vocea lui Socrate în *Republica*. Problema centrală este următoarea: cultura trebuie să asculte de norme prestabilite, de un adevăr şi de o lege

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

situate deasupra ei, sau îi e dat să imite imitaţia Ideii, supunându-se iluziei limbajului? Este tocmai tensiunea între *oikeiopragia* şi *mimesis*. În dialogul menţionat, răspunsul platonician este fără echivoc: arta trebuie să respecte raţiunea şi legea de care nu are dreptul să se îndepărteze. Prin urmare, poezia este proscrisă. Exilul poeziei (sau mai degrabă al artei imitative) este consecinţa logică a imposibilităţii dialogului între specialistul artizan şi artist, între cetăţeanul-paznic şi poet; este marca tensiunii între raţional şi iraţional, între dincoace şi dincolo. Conform *oikeopragiei*, (2) artizanul, prin opoziţie cu artistul, este omul unei singure practici specializate, altfel spus specialistul. Poeţii trebuie să fie constrânşi să creeze după vocea virtuţii (378 e), şi nu precum Homer de exemplu care a nesocotit-o. "Trebuie să-i supraveghem pe alcătuitorii de mituri" (377 c), căci miturile nu sunt decât minciuni, iluzii fără analogie cu realitatea. De aceea, poeţii trebuie să folosească două canoane care să-i înveţe să vorbească bine despre zei. Primul canon (împotriva maledicţiei) afirmă că "zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune" (380 c); decurge de aici că "e cu neputinţă ca răul să vină de la zei" (391 e). Conform celui de-al doilea canon (împotriva alterităţii limbajului), "în zeu nu poate sălăşlui un poet mincinos" (382 d) care inventează o realitate întru totul străină adevărului, din moment ce el creează "o istorisire prin imitaţie" (393 c). Două argumente contribuie la stabilirea acestor canoane. Mai întâi, *argumentul filosofic*, după care poezia este copia unei copii; imitând o iluzie, arta imitativă este "departe de adevăr" (603 a), iar inferioritatea ei creează lucruri inferioare (603 b). Apoi, *argumentul moral*: arta distruge armonia lăuntrică a sufletului. (3) Sufletul, după Platon, conţine o parte raţională şi o parte iraţională. Or, în timp ce partea raţională ("raţiunea şi legea") veghează la păstrarea adevărului, cealaltă parte, iraţională (604 d), trezeşte plăcerea şi iluzia, deci răul tuturor celor care se află departe de adevăr (605 c). Trei concluzii se desprind din cele spuse. În primul rând, poezia este surghiunită deoarece ea se situează departe de adevăr. În al doilea rând, imitaţia înseamnă iraţionalitate. În al treilea rând, raţiunea este cea care alungă poezia din cetate. Această "veche vrajbă între filosofie şi poezie" (607 b) reprezintă diferenţa între două tipuri de cultură care nu încetează de a se opune: cultura raţiunii şi cultura i-raţiunii. Dar încă din acest prim moment al non-dialogului, nu toate porţile sunt închise: poezia este în măsură să se întoarcă din exil, aşa cum Platon însuşi conchide, şi aceasta cu condiţia "ca ea să se arate drept foarte bună şi foarte adevărată" (608 a).

2. Cu modelul Plotin, ajungem la non-dialogul total, în radicalitatea non-manifestării. De data aceasta, nu e vorba de o cultură care smulge din ea însăşi un corp străin, ci de o cultură care se opune *străinului*. Într-adevăr, pentru Plotin, ivirea noii culturi, creştinismul, reprezintă sosirea cuiva diferit, a Altuia, a unui necunoscut pe care îl ignoră. Ignoranţa este de altfel marca atitudinii plotiniene (adică respingerea creştinismului prin refuzul de a-l cunoaşte), poziţie care nu a continuat însă la ceilalţi membri ai şcolii (de exemplu, Porfir scrie *Adversus christianos*). Cu toate că s-a încercat a se găsi similitudini între mistica plotiniană şi cea creştină (iubirea este văzută de Plotin într-un mod mai apropiat de viziunea creştină – pe urmele *Cântării cântărilor* – decât de viziunea intelectualistă a lui Platon), (4) experienţa filosofică plotiniană diferă, în datele sale esenţiale, de tradiţia mistică creştină. Mai mult, Plotin creează o mistică a luminii fără umbră, străină de întunericul (apofatic) al sufletului părăsit, pus la încercare în miezul credinţei creştine. (5) O cultură schizoidă care a domnit în secolul al III-lea, şi ale cărei direcţii principale (laic-păgână de o parte, creştină de altă parte) se ignoră ori, în cel mai bun caz, se tolerează, şi al căror principiu dominant este refuzul *aculturalizării*, adică respingerea unei integrări

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

considerate "compromiţătoare". Sau, mai exact spus, e vorba de non-dialogul între o cultură tradiţională şi o altă cultură încă fără tradiţie. Cu toate că, în *Viaţa lui Plotin*, Porfir afirmă că "pe vremea aceea au existat mulţi creştini, printre care unii (…), sectanţi porniţi de la vechea filosofie", (6) tratatele polemice ale lui Plotin sunt îndreptate împotriva gnosticilor. Există totuşi şi excepţii în raport cu această doctă ignoranţă; este mai ales cazul evreilor elenizaţi ai diasporei (din Alexandria) care primeau o educaţie bi-culturală, sinagogală şi gimnazială totodată (de exemplu Philon, care a conciliat iudaismul cu filosofia greacă). (7) Modelul Plotin ilustrează modul în care o cultură se apără de dialog, evitând întâlnirea cu celălalt, sau indiferenţa pe care o afişează o cultură veche ameninţată să fie înlocuită de un nou venit, receptat ca neavenit.

3. Trecem acum în secolul al XIV-lea, pentru a vedea felul în care două tipuri de cultură se cabrează în non-dialog. E vorba de modelul Varlaam / Palama. Varlaam este un călugăr calabrez care vine din Italia la Constantinopol pentru a răspândi cultura de tip latin; el este "un reprezentant al teologiei catolice scolastice" (8) care îşi propune să-i cîştige pe greci la ideea unirii religioase. Ceea ce pare un prim pas spre ecumenism se întemeiază de fapt pe un adevăr relativ (fiecare poate să creadă ce doreşte despre Duhul Sfânt). Introducerea relativismului în câmpul principiilor absolute se loveşte de opoziţia îndârjită a grecilor care, prin glasul Sfântului Grigorie Palama, reproşează străinului că vrea să-i atragă "în chip viclean şi silnic spre credinţa lor [a latinilor]". (9) Este un tip de cultură care se deplasează în sânul altui tip, dorind să-i demonstreze, prin argumente raţionale, adevărata cale pe care trebuie să păşească. Există însă un aspect mai important care hrăneşte non-dialogul transformat în polemică: raţiunea încearcă să-şi însuşească un adevăr care nu este al ei şi care o depăşeşte. I-raţiunea atinge aici nivelul supra-raţiunii, miezul unui adevăr trans-raţional, aşa-zisa ne-socotinţă (sau "nesăbuinţă") echivalentă cu ne-ştiinţa. După Varlaam, "înţelepciunea din ştiinţe ne duce până la modelele originare nemateriale", (10) în timp ce Scriptura nu ne oferă decât simbolurile acestora. Adevăratul înţelept trebuie să înveţe "să convorbească cu toţi care pot să-i spună ceva", căci el este cel "care îşi ataşează mintea, într-o unire durabilă, adevărului din toate". (11) Dar, după Palama, această unire nu este o cunoaştere propriu-zisă, ci o comprehensiune a incognoscibilului. Să reţinem totuşi arta de a conversa, care este în fond o metodă dialogală a con-vorbirii. Să reţinem de asemenea că polemica lui Palama este îndreptată "împotriva celor ce zic că cunoştinţa ce provine din ştiinţele din afară e cea cu adevărat mântuitoare" (primul tratat al celei de-a doua triade). Altfel spus, "adevărurile din ştiinţe nu sunt necesare, nici mântuitoare; adevărul din învăţăturile inspirate de Dumnezeu e necesar pentru mântuire". (12) Şi aceasta întrucât adevărurile ştiinţifice, exterioare în raport cu adevărul imuabil şi etern, (13) sunt incapabile să ducă la cunoaşterea modelelor originare. Deşi e vorba de un divorţ ce pare ireductibil, între adevărul exterior al scolasticii şi adevărul interior al misticii, "cele două moduri de formulare a învăţăturii despre Dumnezeu implică în ele posibilităţi de conciliere". (14) Non-dialogul pare absolut; părţile care discută se dispută; ele se află totodată în adversitate. Regăsim, de data aceasta pe pragul rupturii, cultura raţiunii (teologia catolică, raţionalismul scolastic) şi cultura supra-raţiunii (teologia bizantină, comprehensiunea mistică). (15)

Trebuie să subliniem în concluzie că aceste trei tipuri de non-dialog cultural nu împing dezacordul până la ultima limită. Cu toate că la prima vedere nu par să ofere decât non-comprehensiunea, ele lasă uşile întredeschise: reîntoarcerea poeziei din exil,

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

neoplatonismul recuperat de Părinţii Bisericii, capacitatea spiritului de a se uni cu ceea ce este deasupra lui. De fiecare dată, celălalt este respins drept străin (el e rând pe rând expulzat, ignorat sau combătut). Dar de fiecare dată, totuşi, străinul este acceptat drept alteritatea însăşi, deci niciodată ca un inexistent absolut. Fapt ce dovedeşte că până şi non-dialogul cultural cel mai radical păstrează, în adâncul său, disponibilitatea spre deschidere, spre cuvântul care se vorbeşte vorbind altuia.

4. Să trecem în revistă acum trei tipuri de dialog cultural. Mai întâi, ceea ce s-ar putea numi *dialogul prin predicare şi prin convertire*, al cărui model este Sfântul Pavel. Regăsim cu acest prilej tema celuilalt-străin care, de data aceasta, trebuie să fie convins de cuvântul viu, de puterea Cuvântului sfânt. La Atena, "unii dintre filosofii epicurei şi stoici discutau cu el, şi unii ziceau: Ce voieşte, oare, să ne spună acest semănător de cuvinte", acest "vestitor de dumnezei străini?" (16) Pentru ca tot ei să răspundă: "Tu aduci la auzul nostru lucruri străine". (17) Într-adevăr, în discursul său din Areopag, Sf. Pavel predică o nouă învăţătură, neauzită vreodată până atunci; cu toţii spun şi aud "ceva nou", căci în noutatea revelaţiei este vestit "Dumnezeul necunoscut". Predicarea este chiar bucuria vestirii: "sunt bucuros să vă vestesc Evanghelia", spune Sf. Pavel. (18) El este însă însufleţit de un cuvânt ce trebuie ascultat şi înţeles de ceilalţi, de cei care nu îl cunosc; de aceea, Sf. Pavel este dator să îl predice "şi elinilor şi barbarilor şi învăţaţilor şi neînvăţaţilor", (19) tuturor celor ce cred. (20) Este prin urmare un dialog întemeiat pe credinţă; cuvântul predicat este semănat pretutindeni unde el găseşte urechi pregătite să-l asculte şi unde poate rodi. Dar cu toate că se sprijină pe iubire şi pe făgăduinţă, acest dialog iniţiat de o cultură itinerantă nu este fără obstacol. E de ajuns să reamintim episodul de la Filipi, unde revolta mulţimii împotriva celor ce "vestesc obiceiuri care nouă nu ne este îngăduit să le primim, nici să le facem, fiindcă suntem romani", (21) reprezintă refuzul convertirii. În cazul Sfântului Pavel, dialogul cultural întemeietor întâlneşte cele mai mari obstacole din partea evreilor şi a romanilor. Dar, în ciuda acestor opoziţii, "toţi, cei ce locuiau în Asia, şi iudei şi elini, au auzit cuvântul Domnului". (22) Aceasta întrucât cuvântul auzit este primul pas către cuvântul ascultat, căci e vorba de o propovăduire care nu stă în cuvintele "înţelepciunii omeneşti, ci în adeverirea Duhului şi a puterii". (23) Cuvântul mărturisitor şi creator nu lucrează prin excludere sau prin forţă; el nu îşi dezvăluie sensul în polemică, ci în adevărul pe care îl trezeşte.

5. Al doilea tip de dialog cultural este un *dialog filtrat*. Dacă în primul caz s-ar putea vorbi de o integrare prin convertire, în acest caz e vorba de o cultură integrată prin absorbţie. Două probleme trebuie discutate aici. În primul rând, raportul dintre două ipostaze ale filosofiei medievale (aristotelico-tomistă şi platonico-augustiniană) şi, în al doilea rând, raportul, în zorii aceleiaşi epoci, dintre filosofie şi creştinism. Se ştie că, în *Divina Comedie* (cânturile X – XII ale *Paradisului*), (24) poetul întâlneşte două grupuri de înţelepţi: în fruntea primului grup se află Sfântul Toma de Aquino, iar în fruntea celui de-al doilea Sfântul Bonaventura. Este imaginea, nu doar poetică, a două căi de gândire: calea tomistă, orientată spre exterior, pentru care, în bună tradiţie aristotelică, raţiunea este o lumină ce îşi este sieşi suficientă, în timp ce credinţa este distinctă; şi calea augustiniană, aplecată spre interior, pentru care comprehensiunea nu rezidă în cunoaşterea raţională, ci în credinţa iluminată. Această dihotomie nu este fără legătură cu separaţia modernă care favorizează autonomia raţiunii (incluzând "performanţele" ştiinţei şi ale tehnicii care decurg de aici), în detrimentul principiilor transcendente (incluzând, în primul rând,

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

instanţa numită Dumnezeu). Astfel încât, potrivit lui Mircea Vulcănescu, "tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, faţă de augustinieni, o primă alunecare a spiritului creştin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu". (25) "Aristotel, spune acelaşi gânditor, joacă astfel, în cetatea lui Dumnezeu, rolul calului troian". (26) Mai mult decât cu două ipostaze moderne ale filosofiei, înrădăcinate în două tipuri de metafizică, vom avea de a face cu două căi culturale al căror dialog a fost întotdeauna dificil.

Un aspect însă şi mai important este modul în care creştinismul s-a situat în raport cu filosofia. Regăsim şi de această dată o cultură veche faţă în faţă cu o cultură mai tânără. Aceasta din urmă nu poate ignora înţelepciunea antică; poziţia pe care o adoptă este fie de condamnare, fie de absorbţie. Fără a insista, putem lua ca exemplu ilustrativ secolul al II-lea, cel al apologeţilor. Se poate vedea că Sfântul Iustin (în *Dialog cu Tryphon*) a asimilat problemele puse de filosofie, marcând, după E. Gilson, "trecerea de la o filosofie însufleţită de un spirit religios [platonismul, *n.n.*] la o religie capabilă de concepţii filosofice [creştinismul, *n.n.*]". (27) Gânditorii creştini nu reţin din vechea filosofie decât ceea ce nu vine în contradicţie cu dogmele; în plus, adevărul filosofic nu se dezvăluie plenar decât în revelaţia creştină. Pe scurt, asistăm la o justificare a doctrinei creştine cu ajutorul argumentelor filosofiei greceşti. Lăsându-l de o parte pe Tatian, la care asimilarea este înlocuită de excludere (argumentul "prin contradicţiile filosofilor"), ne vom opri o clipă asupra exemplului celui mai elocvent, cel ilustrat de Athenagoras. Celebra sa *Solie pentru creştini*, discurs de ambasadă, este adresată lui Marc Aureliu, împăratul stoic care, în *Cugetări* (XI, 3), interpretează concepţia creştină a sufletului ca pe "o simplă îndărătnicie bătăioasă". Athenagoras încearcă să concilieze filosofia cu revelaţia, fiind din acest punct de vedere printre cei dintâi care au căutat să înfiripe un dialog real între raţiune şi credinţă. Este ceea ce el numeşte "demonstrarea credinţei" prin argumente raţionale dispuse pe două niveluri: a vorbi "pentru adevăr" şi a vorbi "despre adevăr". În timp ce credinţa vorbeşte *pentru* adevărul Învierii, raţiunea vorbeşte *despre* acelaşi adevăr. Doctrina creştină joacă rolul filtrului prin care Aristotel este chemat să justifice filosofic dogma învierii trupurilor (omul nu este doar un suflet încătuşat într-un trup, ci trup şi suflet totodată). (28) Paradoxul acestui dialog cultural constă în faptul că ceea ce e filtrat şi absorbit este în primul rând un limbaj conceput să exprime un univers mental străin, dar care este folosit pentru afirmarea unei credinţe care îl transcende. Străinul nu mai e un altul ce trebuie convins şi convertit, ci o tradiţie filosofică, din care nu se acceptă decât ceea ce se consideră a fi "corect" din punct de vedere teologic.

6. Ultimul tip de dialog între culturi pe care îl discutăm este cel care s-ar putea numi *fertilizator* sau "prin polenizare". Revenim în secolul al XIV-lea şi la începutul celui de-al XV-lea, deci imediat după polemica dintre Varlaam şi Palama. Modelul este de data aceasta Plethon, filosoful platonician care, în zorile Renaşterii, veghează la reînsufleţirea interesului pentru gândirea antică. El continuă de altfel, la Mistra, în Peloponez, un platonism de tip bizantin. (29) Ceea ce trebuie însă subliniat cu precădere este faptul că Plethon reface, în sens invers, călătoria lui Varlaam; dacă acesta din urmă părăsise Italia pentru a aduce misticii creştine orientale "luminile" raţiunii scolastice, Plethon pleacă la Ferrara şi la Florenţa unde, membru al unei delegaţii a Bisericii greceşti, participă la conciliul ecumenic din 1438-1439. Influenţându-l pe Cosimo de Medici, el contribuie în mare măsură la înfiinţarea Academiei din Florenţa, vatră a aşa-numitului platonism florentin care, prin Marsilio Ficino (în *Theologia platonica*), va încerca să realizeze o sinteză între religia creştină şi filosofia platoniciană. Sosirea grecilor la conciliile occidentale

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

trebuie să fie privită, poate, ca întoarcerea supra-raţiunii din exilul ce i-a fost impus. Într-adevăr, Plethon şi ceilalţi reprezentanţi greci aduc latinilor suflul revigorat al unei vechi dar veşnice filosofii. Este un fel de reîntoarcere la surse, la reamintirea unei tradiţii uitate. Umanismul nu are decât de câştigat din această întoarcere în trecut, căci,. după Mircea Eliade, "venirea grecilor la concilii iniţiază o formidabilă efervescenţă, fie filosofică, fie teologică". (30) Reluarea de către Plethon a platonismului şi "exportul" său în vest nu este un misionarism de propagandă în spatele căruia se ascunde un fals ecumenism (precum la Varlaam), ci o adevărată şi profundă fertilizare a unei culturi în pericol de a deveni pământ sterp. Tradiţia greacă, devenită sterilă după căderea Constantinopolului, urma să rodească în Occident. (31) Este mai mult decât integrarea unei culturi în complexul ospitalier al alteia; este mai degrabă o reintegrare dialogală într-o unitate fără străin, în care celălalt se simte mereu acasă. (32)

Care sunt acum, pentru epoca noastră, consecinţele pe care le putem desprinde din cele spuse mai sus?

În primul rând, dialogul cultural este cu adevărat activ şi fecund atunci când este în acelaşi timp reluare creatoare a unei tradiţii şi făgăduinţă a unei noi cunoaşteri sau "co-naşteri" (*co-naissance*). Ceea ce înseamnă că, dincolo de diferenţele pe care le pune în joc, el este negarea absolută a in-diferenţei, sau mai degrabă un dialog cu indiferenţa şi cu uitarea. De primă importanţă nu este atât ceea ce fiecare cultură spune despre ea însăşi, cât mai ales ce spune ea celuilalt, limbajul comun pe care îl face cu putinţă.

În al doilea rând, cu toate că orice dialog se desfăşoară la hotar, deci la limită, sensul pe care îl propune se împlineşte în consensul ce deschide orizontul consimţământului, al comprehensiunii de sine şi de altul. În dialogul cultural, fiecare aduce ceva de la sine, soseşte cu propriul său bagaj existenţial şi spiritual. Dar ceea ce fiecare cultură aduce, ea trebuie să ofere. Iată de ce dialogul este un dar; este donaţia lucrătoare în orice lucru creat.

În al treilea rând, dialogul cultural este întâlnire, şi în acest sens comprehensiune deplină. O cultură vie trebuie să provoace dialogul, dar această provocare este o convocare. Ea îl cheamă pe celălalt pentru că este în ascultarea celuilalt. Ascultarea nu e mută, ci vorbitoare; de aceea miza ei nu este o experienţă monologală, ci dialogală (fie intra-culturală – a culturii cu ea însăşi – , fie inter-culturală – între diferitele ipostaze ale culturilor istorice).

În al patrulea rând, pentru a accede la ceea ce s-ar putea numi stare de dialog, culturile refac de fiecare dată situaţia conversaţiei. În sensul său cel mai profund, conversaţia este o convertire. Ea converteşte atenţia celuilalt, operând o schimbare în orizontul său de aşteptare. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să existe norme corective sau canoane impuse, ci o libertate a expresiei care, ţinând cont de fiecare insularitate etnică, să creeze un nivel de culturalitate comună, o adevărată ecumenicitate culturală.

În al cincilea rând, în sfârşit, nu se poate concepe un dialog real al culturilor fără existenţa prealabilă a unei culturi a dialogului. (33) Statutul definitoriu al culturilor constă tocmai în moştenirea al cărei adevăr trebuie afirmat şi recreat de cuvântul fiecăruia, într-un limbaj care vrea să spună ceva. Statut ambiguu, după cum am văzut, deoarece el nu dezvăluie doar un act singular, ci o interacţiune complexă: între tradiţie şi inovaţie, între ce se spune şi ce se face, între edificarea de sine şi integrarea pe calea dialogului cu ceilalţi.

Pentru a nu fi subiectul unei dezintegrări alienante, care duce la fundamentalismul cel mai întunecat, dialogul trebuie să comunice un sens care eliberează şi luminează. (34)

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

Acolo unde cultura este afirmare a cuvântului libertăţii (şi a libertăţii cuvântului), acolo unde ea este lumina unei participări responsabile la destinul omului, ea exprimă o conştiinţă a co-prezenţei în diversitate. Ea contribuie atunci la depăşirea oricărui loc comun, în sensul deja-cunoscutului, pentru a realiza o comunitate vie, însufleţită de duhul comuniunii. (35) Astfel încât dialogul culturilor nu pune doar o problemă de limbaj, ci şi – mai ales – o problemă de comprehensiune şi de interpretare. Prin urmare, întrebarea hermeneutică la care am încercat să răspundem rămâne deschisă, pentru că mereu actuală. Orizontul pe care ea caută să-l limpezească este tocmai lumina comprehensibilului care nu străluceşte decât în cultura unui cuvânt mărturisitor, recunoscător.

NOTE

1. Hans-Georg Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, în *Philosophie und Poesie*, Fromann – Holzboog, Stuttgart, 1988, p.5; *apud* Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p.9.
2. Platon, *Republica*, 370 c, 394 d, 397 e. Citatele următoare sunt extrase din acelaşi dialog.
3. De studiat filonul platonician al gândirii lui J.-J. Rousseau, cu privire la "artele funeste" care corup, transformând virtuţile naturale în vicii (*cf. Discours sur les Sciences et les Arts*). De asemenea, reluând o remarcă a lui Diogene Laertius, Rousseau consideră că "imitaţiile teatrului ne storc uneori mai multe lacrimi decât nu ar face-o prezenţa însăşi a obiectelor imitate" (*Lettre à d'Alembert sur les spectacles*).
4. *Cf.* Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, Iaşi, 1998, pp. 103-105.
5. *Cf.* Pierre Hadot, *op.cit.*, p.120.
6. Porfir, *Viaţa lui Plotin*, 16, în Plotin, *Enneade* I 6 (1), *Tratatul despre frumos*, urmat de *Viaţa lui Plotin*, Ed. Antaios, 2000, p.77.
7. *Cf.* Cristian Bădiliţă, *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p.134.
8. Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, Bucureşti, 1993, p.19.
9. Gr. Palama, Primul tratat din seria a treia: *Despre îndumnezeire*, Cod. Consl. gr.100 f. 198 v. (*apud* D. Stăniloae, *op.cit.*, p.15).
10. D. Stăniloae, *op.cit.*, p.28.
11. *Apud* D. Stăniloae, *op.cit.*, p.31.
12. D. Stăniloae, *op.cit.*, p.27.
13. Înţelepciunea ştiinţelor este "învăţătura de afară", spune Palama în al doilea tratat al celei de-a treia triade: *Despre rugăciune*.
14. D..Stăniloae, în *Filocalia* 7, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p.207; *cf.* pp.226-227.
15. Cu toate acestea, adevăratele exigenţe ale dialogului ecumenic dintre cele două biserici izvorăsc din însăşi unitatea originară a Bisericii apostolice. "Nu se accentuează niciodată îndeajuns – remarcă André Scrima – cât de hotărâtoare este în acest dialog *lipsa unei rupturi originare* între Biserica Ortodoxă răsăriteană şi Biserica Romano-Catolică". Şi aceasta întrucât, dincolo de evenimentul istoric al schismei, aşa-zisa separare "nu a fost nici rezultatul unei dezintegrări a Bisericii şi nici nu a pus sub semnul întrebării realitatea esenţială a acesteia", vocaţia sa universală (*Duhul Sfânt şi unitatea Bisericii*, Ed.Anastasia, Bucureşti, 2004, pp.90-91 şi, în general, întregul capitol intitulat *Ortodocşi şi catolici. Situaţia lor specială în cadrul dialogului "oikumenei" creştine*).
16. *Faptele Sfinţilor Apostoli* 17, 18.
17. *Ibid.*, 17, 20.

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

18. *Rom.* 1, 15. Este simptomatic că, în conferinţa de la Salzburg (25 iulie 2003), Andrei Pleşu este de asemenea "în căutarea unor bucurii comune" ale Estului şi Vestului, care au "o temelie comună pentru a reconstrui o bucurie împărtăşită"; "reconstrucţia, oricât de grea, e una din cele mai mari bucurii ale omului" (*Dilema*, nr.540, 2003).
19. *Rom.* 1, 14.
20. Evanghelia este "spre mântuirea a tot celui care crede, iudeului întâi, şi elinului" (*ibid.* 1, 16).
21. *Fapte* 16, 21.
22. *Ibid.* 19, 20.
23. *I Cor.* 2, 4.
24. Dante Alighieri, *Divina Comedie. Paradisul*, cânturile X-XII, Ed. Minerva, Bucureşti, 1982, pp.89-107.
25. Mircea Vulcănescu, *Logos şi eros*, Ed. Paideia, Bucureşti, 1991, p.142. "Încercarea minţii omeneşti de a dezghioca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcând abstracţie de Dumnezeu, va apărea, treptat, ca legitimă" (*ibid.*).
26. *Ibid.*
27. Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p.16. "O religie întemeiată pe credinţa într-o revelaţie divină se dovedea capabilă să rezolve problemele filosofice mai bine decât filosofia" (p.17).
28. Această dogmă "a justificat *a priori* triumful final al aristotelismului asupra platonismului în gândirea filosofilor creştini" (E. Gilson, *op.cit.*, p.29).
29. "Psellos, Blemmides, Plethon apoi, aduc platonismul în contemporaneitatea lor culturală şi-l gândesc pentru nevoile acesteia" (Gheorghe Vlăduţescu, în *Istoria filosofiei moderne şi contemporane* I, Ed. Academiei, Bucureşti, 1984, p.97).
30. Mircea Eliade, *Contribuţii la filosofia Renaşterii*, Rev. de istorie şi teorie literară, supliment 1984, p.28. Umanismul "a fost fecundat nu numai de restaurarea antichităţii, ci şi de concilii" (*ibid.*, p.37).
31. *Cf.* Cornelia Comorovski, *Literatura umanismului şi a Renaşterii*, vol. III, Ed. Albatros, Bucureşti, 1972, p.177. "Ideile bizantinului Plethon aveau să fertilizeze Italia renascentistă, iar prin ea, Renaşterea europeană" (*ibid.*, p.184).
32. "Nevoia de a privi din locul celui străin" (dar nu în locul său), în Ştefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, pp.6-9. Autorul insistă asupra necesităţii de a nu supraestima "autorii din culturile considerate istorice" şi de a nu ignora pe cei "care ţin de culturile socotite tradiţionale sau minore"; "dacă vom avea puterea să ne judecăm pe noi ca şi cum ne-am fi nouă înşine străini, adaugă el, am obţine o altă imagine cu privire la ceea ce într-adevăr suntem" (p.8). *Cf.* de asemenea, despre "diferenţa hermeneutică" dintre culturile din Est şi cele din Vest, pp.17-19.
33. În ceea ce priveşte problema culturii dialogului, *cf.* eseul lui Radu Preda în *Nostalgia Europei*. Volum în onoarea lui Alexandru Paleologu, Ed. Polirom, Iaşi, 2003, pp.161-163.
34. "Este cuvântul lumină? Nu se face, oare, cu adevărat lumină acolo unde dăm de cuvânt?", se întreabă Gadamer în *Elogiul teoriei*, ed.cit., p.24.
35. Vorbind despre tensiunea existentă între un universalism formal (care nivelează specificităţile culturale în favoarea unei utopice comunităţi ideale de comunicare fără limite şi fără excepţie) şi un contextualism concret (care pune accentul pe limitele culturale, pe diferenţele ori excepţiile ce exclud orice tentativă de "globalizare"), Paul Ricoeur propune avocaţilor universalismului "să se apuce să asculte celelalte culturi, care şi ele au de pus în valoare universalii autentice, dar care, ca şi ale noastre, sunt îngropate în

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)

practici efective marcate de limite culturale simetrice cu ale noastre" (*cf Soi-meme comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, pp.318-337). Soluţia întrevăzută este cea a iubirii capabile să recunoască în sferele culturale limitate un mesaj cu adevărat universal: "În această situaţie, rolul iubirii nu ar fi acela de a contribui la reducerea distanţei dintre universalismul ideal, fără limite şi contextualismul unde prevalează diferenţele culturale?" (André LaCocque, Paul Ricoeur, *Cum să înţelegem Biblia*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p.150).

BDD-A2740 © 2005 Universitatea Petru Maior
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 12:59:35 UTC)