Despre pregătirea în vederea lecturii unei pagini de teologie

Ştefan AFLOROAEI

In this article I review certain essential requirements before reading a theological text, requirements that were frequently emphasized in patristic or neo-patristic literature. I will first make reference to Nicetas Stethatos and his Introduction to the Hymns of St. Symeon the New Theologian. There he mentions the "cleansing of passions" as one of such inescapable requirements. He then immediately calls it a "philosophical act", a philosophy with a practical and preparatory sense. Next, I will focus on certain attitudes related to this preparatory philosophy: the reorientation of the attention (visio speculativa), a new understanding of the temporal world and of the self, the caution in regard to allegorical reading and the assumption of truths in paradoxical or antinomic sentences.

1. Înainte de toate, "curăţirea de patimi"

Aflăm adesea vorbindu-se, în literatura filocalică, despre nevoia de contemplare a creaţiei sau a frumuseţii acesteia. Omul resimte această nevoie în felul unui sens dezirabil al vieţii sale. De la contemplarea frumuseţii celor create se poate trece, mai departe, la contemplarea raţiunilor lor divine. Este vorba de o cale ce solicită, în definitiv, efortul de o viaţă al omului. Pe o asemenea cale vor fi distinse, cum ştim, treptele ce descriu ascensiunea spirituală ("urcuşul duhovnicesc", cum spune părintele Dumitru Stăniloae). Ea duce de la curăţirea de patimi şi exersarea unor virtuţi, la contemplarea raţiunilor divine ale celor create, "apoi la vederea lui Dumnezeu în lumină şi la unirea cu El"[1].

Numai că acest lucru presupune o pregătire cu totul aparte. În ultimă instanţă, presupune o altă sensibilitate, un mod diferit de înţelegere şi de viaţă. Pînă şi lectura unor scrieri inspirate, precum *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog, solicită o pregătire deosebită din partea cititorului (cum ne încredinţează ucenicul său, Nichita Stithatul). Cînd cititorul este un ucenic sau un frate, cineva care asumă realmente ceea ce citeşte, pregătirea în vederea lecturii devine un lucru esenţial. Se va feri să citească oricum şi oricînd o pagină de teologie. Iar pregătirea durează

[1] Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 318.

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

destul de mult, uneori întreaga viaţă, sub forma unor exerciţii şi atitudini îndelung cultivate.

Ca să dau un singur exemplu în acest sens, Nichita Stithatul, în cuvîntul introductiv la *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog, vorbeşte pentru început despre cerinţele ce trebuie să le îndeplinească acela care "voieşte să se aplece asupra scrierilor bărbaţilor teologi". Una din ele este redată astfel: "trebuie să se curăţească şi să se lumineze şi să-şi limpezească vederea prin Duhul Sfînt şi să înainteze la contemplarea întregii creaţii cu privirea unei înţelegeri curate /…/"[2]. În absenţa „limpezirii vederii prin Duhul Sfînt", omul ar trebui „să se păzească de citirea textului ce urmează /*Imnele iubirii dumnezeieşti*/". Aşadar, este necesară înainte de toate "curăţirea de patimi", fapt ce priveşte deopotrivă simţurile şi mintea omului. Se află aici exprimată, cum vedem, o grijă cu totul aparte a învăţătului creştin.

Nouă, astăzi, faptul ca atare poate să ne apară destul de ciudat, greu de tradus în categoriile vieţii de acum. Cu toate acestea, resimţim uşor dificultăţile ce survin în lectura unui text precum *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog. Doar că le resimţim de regulă altfel, sub alte unghiuri: nu te mai poţi raporta la un asemenea text ca la unul simplu literar, nu poţi evalua spusele autorului după criteriile experienţei intersubiective şi nu poţi iniţia, de unul singur, o cale de interpretare. Cu alte cuvinte, nu e suficient să constaţi că ai în faţă o operă de excepţie, fie aceasta a unui om sau a unei epoci.

Ştim acum că grija de sine sau – cu alţi termeni – preocuparea de sine (după gr. *epimeleia heautou*) a fost definitorie pentru cîteva şcoli filosofice greceşti, mai ales pentru cea neoplatoniciană şi cea stoică[3]. Ea revine cu un înţeles nou la scriitorii creştini, Metodiu din Olimp, Vasile din Cezareea, Grigorie de Nyssa şi alţii. Chestiunea ca atare nu putea să le fie străină, dimpotrivă. Ştiau bine, cum avea să spună mai tîrziu Nichita Stithatul, că în absenţa curăţirii de patimi mintea omului va fi stăpînită de "lucrurile văzute" şi de "grija cea lumească". Mai rău încă, ea ajunge „împărţită şi împrăştiată într-o mulţime de lucruri"[4]. Fiind incapabilă „să primească înălţimea cuvintelor şi descoperirilor /divine/", ar putea „să calce şi să murdărească cele dumnezeieşti"[5]. Ideea este relaută puţin mai jos. „Căci cele sfinte nu trebuie comunicate nimănui care duce o viaţă necurată". Se reface astfel o

[2] Cf. Nichita Stithatul, *Despre cartea „Imnelor dumnezeieşti" a părintelui nostru cuviosul Simeon*, în Dumitru Stăniloae, *op. cit*., p. 322.

[3] A se vedea în această privinţă Michel Foucault, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iaşi, 2004, pp. 13-36. Autorul discută deopotrivă despre preocuparea de sine la unii autori creştini din primele secole sau de mai tîrziu.

[4] *Ibidem*, p. 327. Aş înţelege de aici că mintea omenească, atîta vreme cît se află sub puterea unor patimi, vede lumea în forme sau categorii cu totul discutabile, de felul celor schizoide, aşa cum sînt multiplul fără unitate, diviziunea indefinită şi diferenţa ce separă.

[5] „Nu trebuie date unui astfel de om /cuvintele şi descoperirile divine/, cum nu trebuie, după spusa Evangheliei, aruncate înaintea lui mărgăritarele Cuvîntului (*Matei* VII, 6), ci celor care printr-o curăţire la culme se ridică pînă la treapta sfinţeniei lor" (Nichita Stithatul, *op. cit*., p. 237).

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

cerință mai veche, exprimată altădată şi de Origene, anume că acela care citeşte scrierile revelate trebuie să fie el însuşi demn de ceea ce citeşte.

Ce s-ar întîmpla de fapt cu cel care ar citi oricum astfel de pagini, fără a face efortul despre care este vorba mai sus ? Nepregătit să primească cele sfinte, le-ar întîmpina sigur fără bucurie (cum ne spune Nichita Stithatul), asemeni unor lucruri străine sau silnice. Ar ajunge mai curînd la sminteală decît la înțelepciune. Şi aceasta, deoarece nu ar fi capabil „să ridice ochii spre ceva din cele ce sînt mai presus de noi". Faptul s-ar explica, pe de o parte, prin slăbiciunea voinței omeneşti, iar pe de altă parte, prin aceea că sufletul său nu s-a deschis încă puterii Duhului Sfînt şi lucrării acestuia. Ideea din urmă este explicit formulată de interpretul vechi: „puterea dumnezeiască face tot sufletul, ajuns din fericire la starea de curăție, să tindă ca un suflet nemuritor şi înțelegător, spre viața îngerilor, după cuvintele lui Dionisie, grăitorul de cele sfinte...".

2. Curățirea de patimi ca „făptuire filosofică"

Lucru important în discuția noastră, curățirea de patimi – odată cu dobîndirea unor virtuți distincte – apare acum în felul unei „făptuiri filosofice"[6]. Iar sensul pregătitor al „făptuirii filosofice" este bine precizat în scrierile timpului. Intenționalitatea sa este una practică sau, cum spunem acum, existențială. Căci ea priveşte, în ultimă instanță, tocmai modul de existență al omului, aşa cum îl regăsim în felul său de a gîndi, în raportarea la semeni sau la lucruri şi în preocupările sale zilnice.

Ştim de altfel că învățătura creştină a fost socotită de unii învățați ai timpului o adevărată filosofie, anume filosofia revelată. Sînt de întîlnit şi alte sintagme, precum „filosofia pustiei" (Sf. Ioan Gură de Aur) sau „filosofia dumnezeiască". Față de aceasta, ceea ce vechii greci au transmis în materie de filosofie va conta ca o propedeutică a învățăturii revelate. „Conform lui Philon şi Origene, artele liberale /artele cuvîntului din ciclul numit *trivium*, gramatica, retorica şi dialectica, sau artele numerelor din ciclul numit *quadrivium*, aritmetica, geometria, muzica şi astronomia/ erau o propedeutică la filosofia greacă, iar filosofia greacă, o propedeutică la filosofia revelată. Dar încetul cu încetul, etapele de pregătire au avut tendința să se schimbe. Atunci cînd Augustin din Hippona, în a sa *De doctrina christiana*, enumeră cunoştințele profane necesare exegetului creştin, el pune pe acelaşi plan artele liberale, ca matematicile sau dialectica, şi filosofia"[7]. Învățătura creştină ajunge să reprezinte ea însăşi un mod de viață, calea de refacere a comuniunii cu Dumnezeu. În momentul în care acest mod de viață este cultivat mai mult decît altele cunoscute pînă atunci, situația filosofiei de proveniență greacă se

[6] Cf. Nichita Stithatul, *op. cit*., p. 327.

[7] „Regăsim această uniformizare la începutul Evului Mediu, în epoca carolingiană, la Alcuin. Din secolul IX pînă în secolul XII, filosofia greacă, grație unor opere ale lui Platon, Aristotel şi Porfir, cunoscute prin intermediul unor traduceri şi comentarii realizate la sfîrşitul Antichității de Boetius, Macrobius şi Martianus Capella, va continua să fie utilizată, ca în timpul Părinților Bisericii, în dezbaterile teologice, ce servesc şi la elaborarea unei reprezentări a lumii" (Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 278-279).

BDD-A116 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

schimbă inevitabil. O consecință o constituie despărțirea ei, ca discurs, de modurile de viață în care s-a exprimat altădată, epicureic, platonician şi stoic[8]. Probabil că lucrurile sînt puțin mai complicate, însă importă această relație nouă între filosofie şi modul creştin de viață.

La ce anume conduce acest exercițiu pregătitor numit acum „făptuire filosofică"? Ea asigură, înainte de toate, un gen de eliberare a minții, în aşa fel încît omul să poată primi cum se cuvine mesajul divin. Decisivă este, în primă instanță, tocmai capacitatea omului de a se deschide şi a primi cele revelate. Contează enorm această disponibilitate, ca omul „să primească înălțimea cuvintelor şi a descoperirilor /divine/"[9]. Eliberarea minții este descrisă cel mai adesea în termeni de limpezime sau transparență. Mintea se eliberează atît de unele cauze sau prilejuri ale patimilor, cît mai ales de puterea lor. Este în joc un sens diferit al libertății, numit în termeni destul de precişi: absență a unor afecte sau patimi (*apatheia*), linişte interioară (*hesychia*) şi, în cele din urmă, pacea comuniunii cu Dumnezeu. Ştim că unul din aceşti termeni, *apatheia*, a fost mult invocat în tradiția stoică. Doar că sensul său vechi nu avea cum să mai satisfacă în mediul creştin. Apărea legat prea mult de exercițiul intelectiv al minții, uneori în chip exclusiv. Dacă *apatheia* stoică aduce într-adevăr o formă de libertate, aceasta pare să fie mai mult a intelectului, ceea ce nu mai este suficient pentru adevărata veghe a monahului.

În acelaşi timp, exercițiul filosofic poate să modifice relația omului cu lumea în care trăieşte. Simplu vorbind, poate să conducă la un gen de reorientare a privirii sau a atenției. Este greu să nu-ți aminteşti aici că Plotin a susținut ceva asemănător, însă într-un context mult diferit. Cum spune la un moment dat, „fiecare suflet este şi devine ceea ce priveşte" (*Enneade*, IV, 3. 8). Dacă va privi spre cele mai prejos decît el însuşi, va suporta un gen de cădere pînă la nivelul lor. Dacă însă va privi către cele de sus, atunci va trece dincolo de sine, ajungînd să vadă însăşi grația ce străluceşte peste oameni şi lucruri.

3. Reorientarea privirii: *visio speculativa*

Să revin la ceea ce spuneam mai sus în legătură cu nevoia de reorientare a privirii sau a atenției. Este ştiut că în literatura patristică se fac multe referințe la ceea ce însemna atunci vederea speculativă, *visio speculativa*. Aceasta numeşte un mod indirect şi parțial de a vedea cele divine. Cunoaşterea *per speculum* indică vederea mijlocită, enigmatică şi incompletă a celor dumnezeieşti[10]. Referințele frecvente sînt mai ales la epistolele pauline, precum I *Corinteni* 13, 12 („Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în

[8] Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 275-276.

[9] Cf. Nichita Stithatul, *op. cit*., p. 237.

[10] Am făcut unele considerații în legătură cu vederea speculativă („ca în oglindă", *per speculum*) în *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gîndirea speculativă şi prezența ei firească astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 93-174.

BDD-A116 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu")[11]. Doar în *eschatón*, adică la „sfîrşitul veacurilor", cunoaşterea speculativă ar urma să lase locul înţelegerii nemijlocite şi deplin transparente („faţă către faţă"). Este însă nevoie, pentru aceasta, de restaurarea completă a naturii umane. Pînă în acea clipă, de care nimeni dintre oameni nu are ştiinţă, relaţia cu cele divine rămîne mediată şi lipsită de limpezimea ei originară. Dacă totuşi vederea nemijlocită a celor divine le este rezervată cîtorva, celor iluminaţi în sfinţenia lor, acest fapt nu suspendă în genere condiţia speculativă sub care se află mintea omenească.

Cum s-a înţeles încă de atunci, există mai multe trepte ale vederii speculative, „ca în oglindă". Bine cunoscută ne este, înainte de toate, oglinda în care ne privim aproape zilnic fiecare dintre noi. Această oglindă spune şi ea ceva despre felul nostru de a fi, doar că într-o măsură cu totul insuficientă. „Cînd te duci la frizerie ca să-ţi tunzi părul, iei oglinda şi te uiţi cu atenţie la pieptănătura părului, întrebi pe cei de faţă şi chiar pe frizer dacă îţi este aranjat bine părul de pe frunte; chiar cînd eşti bătrîn, nu te ruşinezi să-ţi piepteni şi să-ţi aranjezi părul ca unul tînăr"[12]. Însă locul unei astfel de oglinzi îl poate lua altceva din viaţa noastră, de exemplu casa în care trăim, starea trupului şi a lucrurilor din jur sau mai ales privirea celorlalţi. Nici acestea din urmă nu-ţi oferă prea multe cu privire la tine însuţi. Nu-ţi spun, de pildă, ce anume aduce urîţenia chipului propriu şi cum poate fi depăşită pînă la urmă această urîţenie. Dacă totuşi te întrebi cu privire la starea sufletului tău, oglinda potrivită ar trebui să fie alta. Este vorba de oglinda care ne arată nu doar urîţenia chipului propriu, ci deopotrivă „cum să ne schimbăm această urîţenie într-o frumuseţe fără seamăn". O aflăm, de pildă, atunci cînd avem în faţă un mod diferit de viaţă. „– Care-i oglinda aceea /ar întreba celălalt/ ? – Viaţa bărbaţilor virtuoşi, istoria vieţii lor fericite, citirea Sfintelor Scripturi, legile date de Dumnezeu. Dacă ai vrea să te uiţi numai o dată la chipurile acelor sfinţi, vei vedea şi urîţenia sufletului tău; şi, odată ce ţi-ai văzut-o, nu mai ai nevoie de altceva ca să scapi de urîţenia lui". Cum vedem, ceea ce importă în ultimă instanţă este chipul adevărat din om, numit altădată cu ajutorul termenului *eikón*. Importă tocmai măsura în care acesta devine activ, ca imagine a Creatorului. Exact aici vom găsi oglinda ce ne-a fost dată spre vindecare de consecinţele păcatului şi ale căderii.

În această din urmă oglindă, a chipului propriu, omul se poate vedea cu adevărat pe sine. Tot în ea Dumnezeu se arată omului, însă nu aşa cum este în sine, ci cu puterile şi lucrările sale. Cînd mintea omului este curată, imaginea din această oglindă este şi ea curată. Este ceea ce menţionează Sf. Grigorie Palama într-un loc din *Contra lui Varlaam*. „/Dumnezeu/ se arată în mintea curată ca într-o oglindă, rămînînd nevăzut după ceea ce este în sine. Căci acesta este caracterul formei din

[11] Cf. şi *Romani* 1, 20 („Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegîndu-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire..."). Un alt loc mult invocat se află în II *Corinteni* 3, 18: „Iar noi toţi, privind ca în oglindă, cu faţa descoperită, faţa Domnului...".

[12] Cf. *Omilii la Matei*, IV, 8, în Sfîntul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, partea a treia, traducere din limba greacă de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 59.

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

oglindă: anume, arătîndu-se, nu se vede /în ea însăşi/ şi e cu neputinţă să priveşti şi în oglindă şi în sine ceea ce produce forma din oglindă”[13]. Aşadar, o distincţie mai veche, între a se arăta aşa cum este în sine şi a se arăta în afară de sine, această distincţie, citită uneori ca simplă separaţie, este acum depăşită prin noul înţeles al imaginii.

4. Străin de lucrurile văzute şi de sine însuşi

Cum am văzut, exerciţiul pregătitor numit „făptuire filosofică” va conduce la o formă de eliberare a minţii. Aceasta este întotdeauna necesară celui care doreşte să se deschidă mesajului divin. Cu orice mod de asceză asumat (precum retragerea din lume, viaţa în mediul monastic, practica pastorală), este presupus efortul curăţirii de patimi. Or, lectura unor pagini de teologie poate fi văzută în felul unui mod de asceză. Prin urmare, presupune un exerciţiu susţinut cu privire la sine, o formă de limpezime sau de transparenţă a minţii. Este ceea ce se petrece ca dezlegare a minţii de acele lucruri ce ar constitui un obstacol în ascensiunea ei spirituală.

Tocmai aici rezidă dorinţa omului de a deveni „cu totul străin lucrurilor văzute” (cum scrie Nichita Stithatul). Cel care caută să contemple frumuseţea întregii creaţii se vede în prealabil „cu totul străin lucrurilor văzute, adică deasupra tuturor micimilor trupului şi simţurilor”[14]. Ajunge străin de lumea divizată a simţurilor, străin de orice legătură pur contingentă sau arbitrară. De fapt, cel care devine străin de această lume nu face decît să descopere un alt înţeles al lumii. Va fi străin, în ceea ce-l priveşte, de acele gînduri proprii sau de acele imagini ce nu sînt decît amăgitoare. Se desparte de ceea ce înseamnă amăgire de sine, de iluziile cu privire la sine şi la propria sa viaţă. În consecinţă, omul liber se desparte atît de această lume cît şi de sine, de cel care a fost din această lume, în dorinţa de a face loc unui sine renăscut. Una din sursele neotestamentare ale acestui mod de a fi străin este bine cunoscută: „Ei nu sînt din lume, precum nici Eu nu sînt din lume” (Ioan 17, 16)[15]. Deşi în lume, cei care au crezut în El nu mai erau din lume. Deveniseră străini lumii, atît celei exterioare cît şi celei proprii sinelui, în măsura în care acesta a fost el însuşi din lume. Despărţirea de lume presupune deopotrivă despărţirea de sine, de acel sine care este legat în continuare de lume. Străin de cele văzute, omul ajunge în cele din urmă străin de ceea ce a fost el însuşi pînă atunci. Liber şi pregătit devine astfel tocmai cel care ajunge lui însuşi străin, adică la distanţă de acel sine care a rămas legat în contingenţele acestei lumi. Este vorba de o pregătire care nu se încheie, căci ea continuă cu oricare nouă treaptă în ascensiunea spirituală a omului.

---

[13] Sf. Grigorie Palamas, *Tratatul al doilea din triada întîi contra lui Varlaam*, apud Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 182.

[14] Cf. Nichita Stithatul, *op. cit.*, p. 322.

[15] Redau aici şi versetele care-l preced pe cel de mai sus. „Şi Eu nu mai sînt în lume, iar ei în lume sînt şi Eu vin la Tine /.../. Cînd eram cu ei în lume, Eu îi păzeam în numele Tău pe cei ce Mi i-ai dat /.../. Eu le-am dat cuvîntul Tău şi lumea i-a urît, pentru că nu sînt din lume, precum Eu nu sînt din lume” (*Ioan* 17, 11-14).

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

5. Precauţii serioase faţă de alegorie

Am văzut deja ce spune Sf. Ioan Gură de Aur în *Omilii la Matei*, IV, 8. Sfintele Scripturi îi sînt date omului spre a-şi vedea în ele chipul său adevărat. Cel care citeşte trebuie să regăsească, aşadar, sensul soteriologic al acelor pagini. Viziunea (sau *theoria*) la care poate avea acces înseamnă altceva decît o doctrină sau o metodă anume. Căci reprezintă, aşa cum s-a spus, o „contemplare a realităţilor cereşti revelate”[16]. Cu alte cuvinte, reprezintă o profeţie autentică, vederea celor reale în ordine divină. Tocmai de aceea comportă o latură ascetică, presupune o pregătire cu totul deosebită. De exemplu, profetul Daniel, după ce a postit timp de trei săptămîni, a primit revelaţia „atunci cînd sufletul său era mai bine pregătit (*epitedeiotera*) să primească o asemenea vedere (*theoria*), prin post devenind mai uşor şi mai spiritualizat (*kouphotera kai pneumatikotera*)”, aşa cum se spune în *Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, III, 205-210.

Scriitorul creştin va vorbi, în această privinţă, despre „sensul dumnezeiesc” al Sfintei Scripturi. Înţelesul dumnezeiesc sau testamentar îl află cel care împlineşte cuvîntul revelat, menit să vindece „rănile păcatului şi ale morţii”[17]. Alte înţelesuri posibile – alegoric, analogic sau istoric – sînt acum derivate şi parţiale, încît pot uşor să devină improprii. Cît priveşte înţelesul dumnezeiesc al Sfintei Scripturi, acesta se anunţă în chip diferit de la o situaţie la alta. „În comentariul său la *Psalmi* (9, 4), Sf. Ioan Gură de Aur distinge trei feluri de afirmaţii biblice: acelea care reprezintă doar figuri sau imagini simbolice şi care revelează un sens theoretic sau spiritual; acelea care au doar o semnificaţie literală; şi acelea care sînt într-un mod autentic tipologice, în care sensul dumnezeiesc dobîndeşte expresie în evenimentul istoric (*theoria* adevărată)”. Iată şi cîteva exemple pe care le oferă pentru cele trei feluri de afirmaţii biblice: 1) „Cerboaică prea iubită şi gazelă plină de farmec să-ţi fie ea...” (*Pilde* 5, 18-19); 2) „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul” (*Facerea* 1, 1); 3) „Şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului” (*Ioan* 3, 14)[18]. Cum vedem, sensul alegoric nu este amintit în acest loc, întrucît este de multe ori discutabil.

La ce anume ne face atenţi aici Sf. Ioan Gură de Aur? Ne spune înainte de toate că Sfintele Scripturi descoperă celui care citeşte un „sens dumnezeiesc”. Intenţionalitatea lor este soteriologică, să vindece „rănile păcatului şi ale morţii”. Ea poate fi regăsită în acele afirmaţii ce aduc în faţă imagini simbolice cu un înţeles spiritual. Deopotrivă, poate fi regăsită în enunţurile cu semnificaţie literală, cîtă vreme este ea însăşi revelată. Cu alte cuvinte, înţelesul literal al unor versete are acum valoare testamentară. Cînd se spune, de exemplu, „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pămîntul”, nu trebuie să căutăm în spatele acestor cuvinte nici un fel de alegorie. În cele din urmă, sensul testamentar poate fi regăsit în afirmaţiile

[16] Cf. John Breck, *Puterea Cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Herghelegiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999, p. 90.

[17] *Ibidem*, p. 88-89.

[18] *Ibidem*, p. 90.

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

cu valoare tipologică. Prin acestea, „sensul dumnezeiesc dobîndeşte expresie în evenimentul istoric (*theoria* adevărată)". De exemplu, cele spuse în *Ioan* 3, 14 („Şi după cum Moise a înălțat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalțe Fiul Omului"), anunță atît „un eveniment care s-a întîmplat în realitate, cît şi un chip simbolic, ce trimite la însuşi Iisus Hristos" (John Breck). Cele două – evenimentul real care s-a întîmplat şi chipul simbolic – se descoperă în acelaşi timp şi cu aceeaşi evidență.

Urmează din cele spuse că, în lectura versetelor biblice, nimic nu poate fi separat de intenționalitatea lor revelată. Sensul simbolic nu este doar simbolic, cel literal nu este doar literal, iar evenimentul istoric nu are doar o semnificație istorică. Poți avea în vedere, de exemplu, un eveniment istoric menționat în textul biblic, însă dacă vei crede că semnificația lui este doar istorică te îndepărtezi cu totul de intenționalitatea testamentară a textului. La fel, nimeni nu ne opreşte să căutăm în acest text unele alegorii sau pilde morale. Însă a te opri doar la aceste sensuri înseamnă a ignora, cu ştiință sau fără ştiință, intenționalitatea lor testamentară.

6. Asumarea paradoxului şi a antinomiei

Ceea ce spune Nichita Stithatul, anume că omul pregătit este cel care ajunge străin lui însuşi, propriilor simțuri şi lucrurilor văzute, această spusă are un caracter paradoxal. Sau, într-o altă privință, ea este antinomică. De fapt, ea poate să ne apară atît antinomică – față de ceea ce prevede logica aristotelică a non-contradicției, cît şi paradoxală – față de doxa noastră comună.

Aşa cum ştim, au fost distinse de multă vreme cîteva sensuri ale antinomiei. Din punct de vedere logic, antinomia numeşte o contradicție între două judecăți sau propoziții. Este vorba de „o construcție formală ce apare atunci cînd din adevărul unei propoziții rezultă falsitatea ei, iar din falsitatea propoziției rezultă adevărul ei"[19]. Dacă Epimenide cretanul spune: „toți cretanii sînt mincinoşi", el însuşi minte întrucît este cretan, deci nu va fi adevărată spusa „toți cretanii sînt mincinoşi"; însă dacă această spusă nu este adevărată, atunci înseamnă că Epimenide a spus adevărul şi că toți cretanii sînt mincinoşi. Prin felul ciudat în care este formulată o propoziție, ea duce la naşterea falsului din adevăr şi a adevărului din fals. Întreține, cum vedem, o circularitate ce încalcă violent regulile gîndirii logice.

Însă literatura religioasă, mai ales cea patristică, aduce în atenție un sens diferit al antinomiei şi deopotrivă al paradoxului. Situația din urmă este bine cunoscută unor fenomenologi ai vieții religioase, de exemplu lui Rudolf Otto, Mircea Eliade sau Paul Ricoeur[20]. Avînd în atenție teologia bizantină, John Meyendorff insistă asupra situației pe care o numim antinomică. Concluziile cărții sale se referă abrupt

[19] Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 59. Logicianul ieşean se referă în acest loc la un paradox semantic, însă, cum singur spune, discuția se duce în genere despre antinomii (3. 6: *Problema antinomiilor generate de caracterul adevărat sau fals al propoziției*), uzîndu-se cu bună ştiință aici de sinonimia parțială a celor doi termeni.

[20] Cf., de exemplu, Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996, p. 38-39. Autorul distinge aici între paradox (un enunț ce contrariază credința sau judecata comună) şi antinomie (cînd enunțurile sînt „divergente între ele, afirmînd *opposita* despre acelaşi obiect").

BDD-A116 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

şi clar la formulele antinomice prin care au fost exprimate unele adevăruri de credinţă[21]. Aşa cum spune, „chiar în definiţiile lor oficiale, teologii bizantini au reuşit în general să păstreze un simţământ de nepotrivire între formule şi conţinutul de credinţă: cele mai evidente şi mai pozitive adevăruri ale trăirii creştine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziţii care, în logica formală, se exclud reciproc, fără a fi iraţionale". Un exemplu în acest sens îl reprezintă distincţia reală între persoana divină şi fiinţa divină, spre a se putea înţelege cum anume Cuvîntul întrupat este de-o-fiinţă cu Tatăl. La fel distincţia dintre fiinţă şi energie, cu antinomia pe care o descoperă: „acelaşi Dumnezeu este atît transcendent (‚în fiinţă'), cît şi imanent (în energii')". Ce înţeles mai aparte au astfel de antinomii? Ele oferă o altă înţelegere a realităţii divine, numită acum personalistă şi dinamică. Mai mult încă, descriu o experiere cu adevărat pozitivă a acesteia, fapt ce nu ar putea fi exprimat în termenii logicii clasice.

Scriitorii creştini au sesizat bine acest lucru, anume că adevărul testamentar nu poate fi exprimat cu toată forţa lui în logica aristotelică a non-contradicţiei şi în termenii simţului comun. Dimpotrivă, fiind vorba de o experienţă diferită, apofatică, paradoxul formulei de credinţă este real şi în parte inefabil[22]. Este ceea ce afli, de exemplu, atunci cînd se spune că trebuie să iubeşti pe cel care te urăşte, să faci bine celui care îţi vrea răul şi să te rogi pentru cel care te prigoneşte (*Matei* 5, 44).

Să vedem în continuare cîteva locuri ale vorbirii antinomice în paginile Sf. Simeon Noul Teolog. Prin grija interpretului, afli de la bun început o anume justificare a lor, anume de a evita înţelegerea neadecvată a celor înfăţişate în Sfintele Scripturi[23]. Omul ce caută să vorbească „spre lauda şi slava Celui care este peste toate" urmează a şti că vorbeşte despre cele inefabile (*Imnul 1*). Va înţelege, de pildă, că focul divin de la care se împărtăşeşte i se oferă întreg, dar cu toate acestea nu se împarte („Căci te aprinzi de la foc şi iei focul întreg, / dar acela rămîne neîmpărţit, neîmpuţinat în ceea ce era"). Cum spune interpretul, „persoana lui Hristos este fiecare şi în fiecare din acestea"[24]. Însă nu se identifică în fiinţa sa cu nici o altă persoană, nici nu se împarte. Ultima parte a *Imnului 1* este o

[21] Cf. John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, p. 299 sq.

[22] Cf. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. cit., p. 194. În capitolul II din această scriere (intitulat *Însuşirile contrastante şi posibilităţile înaintării alternative spre eternitate ale persoanei umane*, p. 173 sq.), teologul român insistă pe constituţia paradoxală a persoanei umane. Vorbeşte astfel despre „caracterul inepuizabil, dar finit al ei" (p. 174); „trăieşte ca legată de momentul prezent, dar şi cuprinzînd trecutul şi întinzîndu-se spre un viitor fără sfîrşit" (p. 181); „e o creatură din nimic, şi aceasta trebuie să întreţină în ea conştiinţa smereniei, dar e creatura conştientă a lui Dumnezeu, capabilă să ştie de El, şi aceasta îi dă, în acelaşi timp, o valoare de nepreţuit" (p. 188); „un alt paradox al persoanei stă în caracterul ei pe de o parte temporal, pe de alta etern, sau în importanţa eternă a clipei temporale" (p. 192).

[23] *Ibidem*, p. 318. Este imediat invocată o sursă importantă a acestor antinomii, anume scrierile Sfîntului Dionisie Areopagitul (p. 319).

[24] *Ibidem*, nota 14, p. 334.

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

admirabilă înşiruire de paradoxuri. „Căci nu va fi sfîrşit al înaintării lor în veci. / Pentru că stabilitatea creşterii spre ţinta fără de sfîrşit / va consta în cuprinderea necuprinsului / Şi îi va sătura Cel de care nu se poate nimeni sătura. / Plinătatea lui şi slava luminii / va consta în înaintarea într-un abis şi într-un început fără sfîrşit. / Şi precum avînd pe Hristos ca Acela ce a luat chip înăuntrul lor. / Îi stau alături Celui care luminează în chip neapropiat, / aşa sfîrşitul se face în ei începutul slavei / şi – ca să-ţi fac ideea mai clară – / în sfîrşit vor avea începutul şi în început sfîrşitul. /... / El este un abis fără sfîrşit întru totul, / întreg în toate privinţele, în toate părţile".

Vor fi invocate frecvent acele experienţe în care antinomia îşi află locul ei privilegiat. Experienţa extazului, de exemplu, este prin excelenţă antinomică: „şi-mi ies din mine înţelegîndu-mă pe mine / ce-am devenit, din ce-am fost, o, minune!"[25]. La fel va spune şi despre experienţa iubirii celor divine, sau despre cunoaşterea lor ca atare („lumina Sfintei Treimi, / împărţită întreit în chip neîmpărţit, / care este una în trei Persoane, / cunoscută în chip necunoscut, atît cît voieşte Ea")[26].

În definitiv, cel care se împărtăşeşte de lumina Sfintei Treimi face loc în mintea sa unor paradoxuri de-a dreptul abisale. Este ceea ce aflăm, de pildă, în *Imnul 3*, dedicat vieţii monahului. „Slăvit fiind, i se pare că e mereu mai sărac, / Şi făcut de Dumnezeu mai propriu Lui, i se pare că e mai străin. / O, minune, cu totul străină şi negrăită! / Datorită bogăţiei nesfîrşite sînt sărac / şi avînd mult, socotesc că n-am nimic / şi spun: însetez din pricina mulţimii apei / şi cine îmi va da ceea ce am din belşug / şi unde voi afla ceea ce e înăuntrul meu, / dar cum voi apuca ceea ce este înăuntrul meu / şi înafara lumii, căci nu se vede deloc ?". Comentariul părintelui Dumitru Stăniloae este laconic şi limpede în acest loc. „Cu cît /cineva/ e făcut mai intim lui Dumnezeu, cu atît se simte mai deosebit de Dumnezeu cel nesfîrşit şi simte neputinţa exprimării minunii Lui"[27]. Aşadar, un paradox în aparenţă straniu, însă minunat în conţinutul său, atinge viaţa celui care este pregătit să urmeze cu adevărat calea Domnului.

Bibliografie

Afloroaei, Ştefan, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gîndirea speculativă şi prezenţa ei firească astăzi*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008

Botezatu, Petre, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iaşi, 1997

Breck, John, *Puterea Cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Herghelegiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999

Foucault, Michel, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iaşi, 2004

Ioan Gură de Aur (Sfîntul), *Scrieri*, partea a treia, traducere din limba greacă de Dumitru

[25] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 338.
[26] *Ibidem*, p. 341.
[27] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, notele 41 şi 42, p. 343.

BDD-A116 © 2011 Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)

Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994
Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică ?*, traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997
Meyendorff, John, *Teologia bizantină. Tendințe istorice şi teme doctrinare*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996
Otto, Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, traducere de Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1996
Palamas, Grigorie (Sfîntul), *Tratatul al doilea din triada întîi contra lui Varlaam*, apud
Stăniloae, Dumitru, *Viața şi învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993
Stăniloae, Dumitru, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991
Stăniloae, Dumitru, *Viața şi învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993
Stithatul, Nichita, *Despre cartea „Imnelor dumnezeieşti" a părintelui nostru cuviosul Simeon*, în Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991

BDD-A116 © 2011 Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.42 (2026-11-15 20:38:56 UTC)