

DIALOGUL CULTURILOR – ÎNTRE INTEGRARE ȘI EDIFICARE

Dorin ȘTEFĂNESCU

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 față are ca punct de plecare afirmația lui H.-G. Gadamer, conform căruia “dialogul survine întotdeauna acolo unde ceva accede la cuvânt”. (1) Un dialog care privește în aceeași măsură culturile în care vorbește experiența spirituală a omului, acolo unde cuvântul comunică poate cel mai bine, pentru că omul ia cuvântul pentru a-l împărtăși celorlalți. Este însă un dialog pus mereu la îndoială de alteritatea tradițională a culturii celuilalt, pus în criză de tensiunea dintre apartenența la o tradiție și 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 și de întrebat. Este chiar întrebarea ce se impune tuturor celor pentru care integrarea – în spațiul unei Europe saturate cultural – se împletește cu edificarea propriei lor identități: *cum se pune în lumină sensul identității și al edificării culturale în perspectiva unei integrări relaxate?* Ceea ce ne interesează mai întâi este de a stabili condițiile 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 concurență, vorbim mai degrabă de non-dialog, care merge de la excluderea totală a celuilalt până la polemica fără ieșire. 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 și de o lege

situate deasupra ei, sau îi e dat să imite imitația Ideii, supunându-se iluziei limbajului? Este tocmai tensiunea între *oikeiopragia* și *mimesis*. În dialogul menționat, răspunsul platonician este fără echivoc: arta trebuie să respecte rațiunea și legea de care nu are dreptul să se îndepărteze. Prin urmare, poezia este proscrisă. Exilul poeziei (sau mai degrabă al artei imitative) este consecința logică a imposibilității dialogului între specialistul artizan și artist, între cetățeanul-paznic și poet; este marca tensiunii între rațional și irațional, între dincoace și dincolo. Conform *oikeopragei*, (2) artizanul, prin opoziție cu artistul, este omul unei singure practici specializate, altfel spus specialistul. Poeții trebuie să fie constrânși să creeze după vocea virtuții (378 e), și nu precum Homer de exemplu care a nesocotit-o. “Trebuie să-i supraveghem pe alcătuitoarii de mituri” (377 c), căci miturile nu sunt decât minciuni, iluzii fără analogie cu realitatea. De aceea, poeții trebuie să folosească două canoane care să-i învețe să vorbească bine despre zei. Primul canon (împotriva maledicției) afirmă că “zeul nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune” (380 c); decurge de aici că “e cu neputință ca răul să vină de la zei” (391 e). Conform celui de-al doilea canon (împotriva alterității limbajului), “în zeu nu poate sălăslui un poet mincinos” (382 d) care inventează o realitate întru totul străină adevărului, din moment ce el creează “o istorisire prin imitație” (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, conține o parte rațională și o parte irațională. Or, în timp ce partea rațională (“rațiunea și legea”) veghează la păstrarea adevărului, cealaltă parte, irațională (604 d), trezește plăcerea și 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, imitația înseamnă iraționalitate. În al treilea rând, rațiunea este cea care alungă poezia din cetate. Această “veche vrajbă între filosofie și poezie” (607 b) reprezintă diferența între două tipuri de cultură care nu încetează de a se opune: cultura rațiunii și cultura i-rațiunii. Dar încă din acest prim moment al non-dialogului, nu toate porțile sunt închise: poezia este în măsură să se întoarcă din exil, așa cum Platon însuși conchide, și aceasta cu condiția “ca ea să se arate drept foarte bună și 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 însăși un corp străin, ci de o cultură care se opune *străinului*. Într-adevăr, pentru Plotin, ivirea noii culturi, creștinismul, reprezintă sosirea cuiva diferit, a Altuia, a unui necunoscut pe care îl ignoră. Ignoranța este de altfel marca atitudinii plotiniene (adică respingerea creștinismului prin refuzul de a-l cunoaște), poziție care nu a continuat însă la ceilalți membri ai școlii (de exemplu, Porfir scrie *Adversus christianos*). Cu toate că s-a încercat a se găsi similitudini între mistică plotiniană și cea creștină (iubirea este văzută de Plotin într-un mod mai apropiat de viziunea creștină – pe urmele *Cântării cântărilor* – decât de viziunea intelectualistă a lui Platon), (4) experiența filosofică plotiniană diferă, în datele sale esențiale, de tradiția mistică creștină. Mai mult, Plotin creează o mistică a luminii fără umbră, străină de întunericul (apofatic) al sufletului părăsit, pus la încercare în miezul credinței creștine. (5) O cultură schizoidă care a domnit în secolul al III-lea, și ale cărei direcții principale (laic-păgână de o parte, creștină de altă parte) se ignoră ori, în cel mai bun caz, se tolerează, și al căror principiu dominant este refuzul *aculturalizării*, adică respingerea unei integrări

considerate “compromițătoare”. Sau, mai exact spus, e vorba de non-dialogul între o cultură tradițională și o altă cultură încă fără tradiție. Cu toate că, în *Viața lui Plotin*, Porfir afirmă că “pe vremea aceea au existat mulți creștini, printre care unii (...), sectanți porniți de la vechea filosofie”, (6) tratatele polemice ale lui Plotin sunt îndreptate împotriva gnosticilor. Există totuși și excepții în raport cu această doctă ignoranță; este mai ales cazul evreilor elenizați ai diasporei (din Alexandria) care primeau o educație bi-culturală, sinagogală și 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 indiferența pe care o afișează o cultură veche amenințată 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 își propune să-i câștige 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 dorește despre Duhul Sfânt). Introducerea relativismului în câmpul principiilor absolute se lovește de opoziția îndârjită a grecilor care, prin glasul Sfântului Grigorie Palama, reproșează străinului că vrea să-i atragă “în chip viclean și silnic spre credința lor [a latinilor]”. (9) Este un tip de cultură care se deplasează în sânul altui tip, dorind să-i demonstreze, prin argumente raționale, adevărata cale pe care trebuie să pășească. Există însă un aspect mai important care hrănește non-dialogul transformat în polemică: rațiunea încearcă să-și însușească un adevăr care nu este al ei și care o depășește. I-rațiunea atinge aici nivelul supra-rațiunii, miezul unui adevăr trans-rațional, așa-zisa ne-socotință (sau “nesăbuiță”) echivalentă cu ne-știința. După Varlaam, “înțelepciunea din științe ne duce până la modelele originare nemateriale”, (10) în timp ce Scriptura nu ne oferă decât simbolurile acestora. Adevăratul înțelept trebuie să învețe “să convorbească cu toți care pot să-i spună ceva”, căci el este cel “care își atașează mintea, într-o unire durabilă, adevărului din toate”. (11) Dar, după Palama, această unire nu este o cunoaștere propriu-zisă, ci o comprehensiune a incognoscibilului. Să reținem totuși arta de a conversa, care este în fond o metodă dialogală a con-vorbirii. Să reținem de asemenea că polemica lui Palama este îndreptată “împotriva celor ce zic că cunoștința ce provine din științele din afară e cea cu adevărat mântuitoare” (primul tratat al celei de-a doua triade). Altfel spus, “adevărurile din științe nu sunt necesare, nici mântuitoare; adevărul din învățăturile inspirate de Dumnezeu e necesar pentru mântuire”. (12) Și aceasta întrucât adevărurile științifice, exterioare în raport cu adevărul imuabil și etern, (13) sunt incapabile să ducă la cunoașterea modelelor originare. Deși e vorba de un divorț ce pare ireductibil, între adevărul exterior al scolasticii și adevărul interior al misticii, “cele două moduri de formulare a învățaturii despre Dumnezeu implică în ele posibilități de conciliere”. (14) Non-dialogul pare absolut; părțile care discută se dispută; ele se află totodată în adversitate. Regăsim, de data aceasta pe pragul rupturii, cultura rațiunii (teologia catolică, raționalismul scolastic) și cultura supra-rațiunii (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 ușile întredeschise: reîntoarcerea poeziei din exil,

neoplatonismul recuperat de Părinții 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, totuși, străinul este acceptat drept alteritatea însăși, deci niciodată ca un inexistent absolut. Fapt ce dovedește că până și non-dialogul cultural cel mai radical păstrează, în adâncul său, disponibilitatea spre deschidere, spre cuvântul care se vorbește vorbind altuia.

4. Să trecem în revistă acum trei tipuri de dialog cultural. Mai întâi, ceea ce s-ar putea numi *dialogul prin predicare și 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 și stoici discutau cu el, și unii ziceau: Ce voiește, 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 învățătură, neauzită vreodată până atunci; cu toții spun și aud “ceva nou”, căci în noutatea revelației este vestit “Dumnezeul necunoscut”. Predicarea este chiar bucuria vestirii: “sunt bucuros să vă vestesc Evanghelia”, spune Sf. Pavel. (18) El este însă însuflețit de un cuvânt ce trebuie ascultat și înțeles de ceilalți, de cei care nu îl cunosc; de aceea, Sf. Pavel este dator să îl predice “și elinilor și barbarilor și învățaților și neînvățaților”, (19) tuturor celor ce cred. (20) Este prin urmare un dialog întemeiat pe credință; cuvântul predicat este semănat pretutindeni unde el găsește urechi pregătite să-l asculte și unde poate rodi. Dar cu toate că se sprijină pe iubire și pe făgăduință, acest dialog inițiat de o cultură itinerantă nu este fără obstacol. E de ajuns să reamintim episodul de la Filipi, unde revolta mulțimii 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 întâlnește cele mai mari obstacole din partea evreilor și a romanilor. Dar, în ciuda acestor opoziții, “toți, cei ce locuiau în Asia, și iudei și 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 “înțelepciunii omenești, ci în adevărarea Duhului și a puterii”. (23) Cuvântul mărturisitor și creator nu lucrează prin excludere sau prin forță; el nu își dezvăluie sensul în polemică, ci în adevărul pe care îl trezește.

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 absorbție. Două probleme trebuie discutate aici. În primul rând, raportul dintre două ipostaze ale filosofiei medievale (aristotelico-tomistă și platonico-augustiniană) și, în al doilea rând, raportul, în zorii aceleiași epoci, dintre filosofie și creștinism. Se știe că, în *Divina Comedie* (cânturile X – XII ale *Paradisului*), (24) poetul întâlnește două grupuri de înțelepți: 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 tradiție aristotelică, rațiunea este o lumină ce își este sieși suficientă, în timp ce credința este distinctă; și calea augustiniană, aplicată spre interior, pentru care comprehensiunea nu rezidă în cunoașterea rațională, ci în credința iluminată. Această dihotomie nu este fără legătură cu separația modernă care favorizează autonomia rațiunii (incluzând “performanțele” științei și ale tehnicii care decurg de aici), în detrimentul principiilor transcendente (incluzând, în primul rând,

instanța numită Dumnezeu). Astfel încât, potrivit lui Mircea Vulcănescu, “tomismul reprezintă, desigur fără să vrea, față de augustinieni, o primă alunecare a spiritului creștin spre vremile moderne cele lipsite de Dumnezeu”. (25) “Aristotel, spune același 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 și mai important este modul în care creștinismul s-a situat în raport cu filosofia. Regăsim și de această dată o cultură veche față în față cu o cultură mai tânără. Aceasta din urmă nu poate ignora înțelepciunea antică; poziția pe care o adoptă este fie de condamnare, fie de absorbție. Fără a insista, putem lua ca exemplu ilustrativ secolul al II-lea, cel al apologetilor. 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 însuflețită de un spirit religios [platonismul, *n.n.*] la o religie capabilă de concepții filosofice [creștinismul, *n.n.*]”. (27) Gânditorii creștini nu rețin din vechea filosofie decât ceea ce nu vine în contradicție cu dogmele; în plus, adevărul filosofic nu se dezvoltă plenar decât în revelația creștină. Pe scurt, asistăm la o justificare a doctrinei creștine cu ajutorul argumentelor filosofiei grecești. Lăsându-l de o parte pe Tatian, la care asimilarea este înlocuită de excludere (argumentul “prin contradicțiile filosofilor”), ne vom opri o clipă asupra exemplului celui mai elocvent, cel ilustrat de Athenagoras. Celebra sa *Solie pentru creștini*, discurs de ambasadă, este adresată lui Marc Aureliu, împăratul stoic care, în *Cugetări* (XI, 3), interpretează concepția creștină a sufletului ca pe “o simplă îndărătnicie bătaioasă”. Athenagoras încearcă să concilieze filosofia cu revelația, fiind din acest punct de vedere printre cei dintâi care au căutat să înfripe un dialog real între rațiune și credință. Este ceea ce el numește “demonstrarea credinței” prin argumente raționale dispuse pe două niveluri: a vorbi “pentru adevăr” și a vorbi “despre adevăr”. În timp ce credința vorbește *pentru* adevărul Învierii, rațiunea vorbește *despre* același adevăr. Doctrina creștină joacă rolul filtrului prin care Aristotel este chemat să justifice filosofic dogma învierii trupurilor (omul nu este doar un suflet încătușat într-un trup, ci trup și suflet totodată). (28) Paradoxul acestui dialog cultural constă în faptul că ceea ce e filtrat și absorbit este în primul rând un limbaj conceput să exprime un univers mental străin, dar care este folosit pentru afirmarea unei credințe care îl transcende. Străinul nu mai e un altul ce trebuie convins și convertit, ci o tradiție 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 și la începutul celui de-al XV-lea, deci imediat după polemica dintre Varlaam și Palama. Modelul este de data aceasta Plethon, filosoful platonician care, în zorile Renașterii, veghează la reînsuflețirea 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 creștine orientale “luminile” rațiunii scolastice, Plethon pleacă la Ferrara și la Florența unde, membru al unei delegații a Bisericii grecești, participă la conciliul ecumenic din 1438-1439. Influențându-l pe Cosimo de Medici, el contribuie în mare măsură la înființarea Academiei din Florența, vatră a așa-numitului platonism florentin care, prin Marsilio Ficino (în *Theologia platonica*), va încerca să realizeze o sinteză între religia creștină și filosofia platoniciană. Sosirea grecilor la conciliile occidentale

trebuie să fie privită, poate, ca întoarcerea supra-rațiunii din exilul ce i-a fost impus. Într-adevăr, Plethon și ceilalți reprezentanți greci aduc latinilor suflul revigorat al unei vechi dar veșnice filosofii. Este un fel de reîntoarcere la surse, la reamintirea unei tradiții uitate. Umanismul nu are decât de câștigat din această întoarcere în trecut, căci, după Mircea Eliade, “venirea grecilor la conciliu inițiază o formidabilă efervescentă, fie filosofică, fie teologică”. (30) Reluarea de către Plethon a platonismului și “exportul” său în vest nu este un misionarism de propagandă în spatele căruia se ascunde un fals ecumenism (precum la Varlaam), ci o adevărată și profundă fertilizare a unei culturi în pericol de a deveni pământ sterp. Tradiția 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, consecințele pe care le putem desprinde din cele spuse mai sus?

În primul rând, dialogul cultural este cu adevărat activ și fecund atunci când este în același timp reluare creatoare a unei tradiții și făgăduință a unei noi cunoașteri sau “co-nașteri” (*co-naissance*). Ceea ce înseamnă că, dincolo de diferențele pe care le pune în joc, el este negarea absolută a in-diferenței, sau mai degrabă un dialog cu indiferența și cu uitarea. De primă importanță nu este atât ceea ce fiecare cultură spune despre ea însăși, cât mai ales ce spune ea celuilalt, limbajul comun pe care îl face cu putință.

În al doilea rând, cu toate că orice dialog se desfășoară la hotar, deci la limită, sensul pe care îl propune se împlinește în consensul ce deschide orizontul consimțământului, al comprehensiunii de sine și de altul. În dialogul cultural, fiecare aduce ceva de la sine, sosește cu propriul său bagaj existențial și spiritual. Dar ceea ce fiecare cultură aduce, ea trebuie să ofere. Iată de ce dialogul este un dar; este donația lucrătoare în orice lucru creat.

În al treilea rând, dialogul cultural este întâlnire, și 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 experiență monologală, ci dialogală (fie intra-culturală – a culturii cu ea însăși –, 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 situația conversației. În sensul său cel mai profund, conversația este o convertire. Ea convertește atenția celuilalt, operând o schimbare în orizontul său de așteptare. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să existe norme corective sau canoane impuse, ci o libertate a expresiei care, ținând cont de fiecare insularitate etnică, să creeze un nivel de culturalitate comună, o adevărată ecumenicitate culturală.

În al cincilea rând, în sfârșit, nu se poate concepe un dialog real al culturilor fără existența prealabilă a unei culturi a dialogului. (33) Statutul definitoriu al culturilor constă tocmai în moștenirea al cărei adevăr trebuie afirmat și 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 interacțiune complexă: între tradiție și inovație, între ce se spune și ce se face, între edificarea de sine și integrarea pe calea dialogului cu ceilalți.

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

Acolo unde cultura este afirmare a cuvântului libertății (și a libertății cuvântului), acolo unde ea este lumina unei participări responsabile la destinul omului, ea exprimă o conștiință a co-prezenței în diversitate. Ea contribuie atunci la depășirea oricărui loc comun, în sensul deja-cunoscutului, pentru a realiza o comunitate vie, însuflețită de duhul comuniunii. (35) Astfel încât dialogul culturilor nu pune doar o problemă de limbaj, ci și – mai ales – o problemă de comprehensiune și 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 strălucește decât în cultura unui cuvânt mărturisitor, recunoscător.

NOTE

1. Hans-Georg Gadamer, *Dekonstruktion und Hermeneutik*, în *Philosophie und Poesie*, Frommann – Holzboog, Stuttgart, 1988, p.5; *apud* Hans-Georg Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p.9.
2. Platon, *Republica*, 370 c, 394 d, 397 e. Citatele următoare sunt extrase din același dialog.
3. De studiat filonul platonician al gândirii lui J.-J. Rousseau, cu privire la “artele funeste” care corup, transformând virtuțile naturale în vicii (*cf. Discours sur les Sciences et les Arts*). De asemenea, reluând o remarcă a lui Diogene Laertius, Rousseau consideră că “imitațiile teatrului ne storc uneori mai multe lacrimi decât nu ar face-o prezența însăși a obiectelor imitate” (*Lettre à d’Alembert sur les spectacles*).
4. *Cf.* Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, Ed. Polirom, Iași, 1998, pp. 103-105.
5. *Cf.* Pierre Hadot, *op.cit.*, p.120.
6. Porfir, *Viața lui Plotin*, 16, în Plotin, *Enneade I 6 (1), Tratatul despre frumos*, urmat de *Viața lui Plotin*, Ed. Antaios, 2000, p.77.
7. *Cf.* Cristian Bădiliță, *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*, Ed. Polirom, Iași, 1999, p.134.
8. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 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. Înțelepciunea științelor este “învățătura de afară”, spune Palama în al doilea tratat al celei de-a treia triade: *Despre rugăciune*.
14. D. Stăniloae, în *Filocalia 7*, Ed. Humanitas, București, 1999, p.207; *cf.* pp.226-227.
15. Cu toate acestea, adevăratele exigențe ale dialogului ecumenic dintre cele două biserici izvorăsc din însăși 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 și Biserica Romano-Catolică”. Și aceasta întrucât, dincolo de evenimentul istoric al schismei, așa-zisa separare “nu a fost nici rezultatul unei dezintegrări a Bisericii și nici nu a pus sub semnul întrebării realitatea esențială a acesteia”, vocația sa universală (*Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*, Ed. Anastasia, București, 2004, pp.90-91 și, în general, întregul capitol intitulat *Ortodoxi și catolici. Situația lor specială în cadrul dialogului “oikumenei” creștine*).
16. *Faptele Sfinților Apostoli* 17, 18.
17. *Ibid.*, 17, 20.

18. *Rom.* 1, 15. Este simptomatic că, în conferința de la Salzburg (25 iulie 2003), Andrei Pleșu este de asemenea “în căutarea unor bucurii comune” ale Estului și Vestului, care au “o temelie comună pentru a reconstrui o bucurie împărtășită”; “reconstrucția, 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, și 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, București, 1982, pp.89-107.
25. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros*, Ed. Paideia, București, 1991, p.142. “Încercarea minții omenești de a dezghioaca sensul lucrurilor fără ajutorul lui Dumnezeu, sau făcând abstracție de Dumnezeu, va apărea, treptat, ca legitimă” (*ibid.*).
26. *Ibid.*
27. Etienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, Ed. Humanitas, București, 1995, p.16. “O religie întemeiată pe credința într-o revelație 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 creștini” (E. Gilson, *op.cit.*, p.29).
29. “Pselloș, Blemmides, Plethon apoi, aduc platonismul în contemporaneitatea lor culturală și-l gândesc pentru nevoile acesteia” (Gheorghe Vlăduțescu, în *Istoria filosofiei moderne și contemporane* I, Ed. Academiei, București, 1984, p.97).
30. Mircea Eliade, *Contribuții la filosofia Renașterii*, Rev. de istorie și teorie literară, supliment 1984, p.28. Umanismul “a fost fecundat nu numai de restaurarea antichității, ci și de concilii” (*ibid.*, p.37).
31. Cf. Cornelia Comorovski, *Literatura umanismului și a Renașterii*, vol. III, Ed. Albatros, București, 1972, p.177. “Ideile bizantinului Plethon aveau să fertilizeze Italia renascentistă, iar prin ea, Renașterea europeană” (*ibid.*, p.184).
32. “Nevoia de a privi din locul celui străin” (dar nu în locul său), în Ștefan Afloroaei, *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*, Ed. Polirom, Iași, 1997, pp.6-9. Autorul insistă asupra necesității de a nu supraestima “autorii din culturile considerate istorice” și de a nu ignora pe cei “care țin de culturile socotite tradiționale sau minore”; “dacă vom avea puterea să ne judecăm pe noi ca și cum ne-am fi nouă înșine străini, adaugă el, am obține o altă imagine cu privire la ceea ce într-adevăr suntem” (p.8). Cf. de asemenea, despre “diferența hermeneutică” dintre culturile din Est și cele din Vest, pp.17-19.
33. În ceea ce privește problema culturii dialogului, cf. eseul lui Radu Preda în *Nostalgia Europei*. Volum în onoarea lui Alexandru Paleologu, Ed. Polirom, Iași, 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 specificitățile culturale în favoarea unei utopice comunități ideale de comunicare fără limite și fără excepție) și un contextualism concret (care pune accentul pe limitele culturale, pe diferențele ori excepțiile ce exclud orice tentativă de “globalizare”), Paul Ricoeur propune avocaților universalismului “să se apuce să asculte celelalte culturi, care și ele au de pus în valoare universalii autentice, dar care, ca și ale noastre, sunt îngropate în

practici efective marcate de limite culturale simetrice cu ale noastre” (*cf. Soi-meme comme un autre*, Paris, Seuil, 1991, pp.318-337). Soluția întrevăzută este cea a iubirii capabile să recunoască în sferile culturale limitate un mesaj cu adevărat universal: “În această situație, rolul iubirii nu ar fi acela de a contribui la reducerea distanței dintre universalismul ideal, fără limite și contextualismul unde prevalează diferențele culturale?” (André LaCocque, Paul Ricoeur, *Cum să înțelegem Biblia*, Ed. Polirom, Iași, 2002, p.150).