

Despre pregătirea în vederea lecturii unei pagini de teologie

Ștefan 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, “curățirea de patimi”

Aflăm adesea vorbindu-se, în literatura filocalică, despre nevoia de contemplare a creației sau a frumuseții acesteia. Omul resimte această nevoie în felul unui sens dezirabil al vieții sale. De la contemplarea frumuseții celor create se poate trece, mai departe, la contemplarea rațiunilor lor divine. Este vorba de o cale ce solicită, în definitiv, efortul de o viață al omului. Pe o asemenea cale vor fi distinse, cum știm, treptele ce descriu ascensiunea spirituală (“urcușul duhovnicesc”, cum spune părintele Dumitru Stăniloae). Ea duce de la curățirea de patimi și exersarea unor virtuți, la contemplarea rațiunilor divine ale celor create, “apoi la vederea lui Dumnezeu în lumină și la unirea cu El”¹.

Numai că acest lucru presupune o pregătire cu totul aparte. În ultimă instanță, presupune o altă sensibilitate, un mod diferit de înțelegere și de viață. Până și lectura unor scrieri inspirate, precum *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog, solicită o pregătire deosebită din partea cititorului (cum ne încredințează ucenicul său, Nichita Stithatul). Când cititorul este un ucenic sau un frate, cineva care asumă realmente ceea ce citește, pregătirea în vederea lecturii devine un lucru esențial. Se va feri să citească oricum și oricând o pagină de teologie. Iar pregătirea durează

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

destul de mult, uneori întreaga viață, sub forma unor exerciții și atitudini îndelung cultivate.

Ca să dau un singur exemplu în acest sens, Nichita Stîlthatul, în cuvîntul introductiv la *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog, vorbește pentru început despre cerințele ce trebuie să le îndeplinească acela care “voiește să se aplece asupra scrierilor bărbaților teologi”. Una din ele este redată astfel: “trebuie să se curățească și să se lumineze și să-și limpezească vederea prin Duhul Sfînt și să înainteze la contemplarea întregii creații cu privirea unei înțelegeri curate /.../”². În absența „limpezirii vederii prin Duhul Sfînt”, omul ar trebui „să se păzească de citirea textului ce urmează *Imnele iubirii dumnezeiești*”. Așadar, este necesară înainte de toate “curățirea de patimi”, fapt ce privește deopotrivă simțurile și mintea omului. Se află aici exprimată, cum vedem, o grijă cu totul aparte a învățatului creștin.

Nouă, astăzi, faptul ca atare poate să ne apară destul de ciudat, greu de tradus în categoriile vieții de acum. Cu toate acestea, resimțim ușor dificultățile ce survin în lectura unui text precum *Imnele* Sf. Simeon Noul Teolog. Doar că le resimțim de regulă altfel, sub alte unghiuri: nu te mai poți raporta la un asemenea text ca la unul simplu literar, nu poți evalua spusele autorului după criteriile experienței intersubiective și nu poți iniția, de unul singur, o cale de interpretare. Cu alte cuvinte, nu e suficient să constăți că ai în față o operă de excepție, fie aceasta a unui om sau a unei epoci.

Știm acum că grija de sine sau – cu alți termeni – preocuparea de sine (după gr. *epimeleia heautou*) a fost definitorie pentru cîteva școli filosofice grecești, mai ales pentru cea neoplatoniciană și cea stoică³. Ea revine cu un înțeles nou la scriitorii creștini, Metodiu din Olimp, Vasile din Cezareea, Grigorie de Nyssa și alții. Chestiunea ca atare nu putea să le fie străină, dimpotrivă. Știau bine, cum avea să spună mai târziu Nichita Stîlthatul, că în absența curățirii de patimi mintea omului va fi stăpînită de “lucrurile văzute” și de “grija cea lumească”. Mai rău încă, ea ajunge „împărțită și împrăștiată într-o mulțime de lucruri”⁴. Fiind incapabilă „să primească înălțimea cuvintelor și descoperirilor /divine/”, ar putea „să calce și să murdărească cele dumnezeiești”⁵. Ideea este relaută puțin mai jos. „Căci cele sfînte nu trebuie comunicate nimănui care duce o viață necurată”. Se reface astfel o

² Cf. Nichita Stîlthatul, *Despre cartea „Imnelor dumnezeiești” a părintelui nostru cuviosul Simeon*, în Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 322.

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

⁴ *Ibidem*, p. 327. Aș înțelege de aici că mintea omenească, afită vreme cît se află sub puterea unor patimi, vede lumea în forme sau categorii cu totul discutabile, de felul celor schizoide, așa cum sînt multiplul fără unitate, diviziunea indefinită și diferența ce separă.

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

cerință mai veche, exprimată altădată și de Origene, anume că acela care citește scrierile revelate trebuie să fie el însuși demn de ceea ce citește.

Ce s-ar întâmpla 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 întâmpina sigur fără bucurie (cum ne spune Nichita Stîlțatul), asemeni unor lucruri străine sau silnice. Ar ajunge mai curînd la sminteală decît la înțelepciune. Și 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 omenești, iar pe de altă parte, prin aceea că sufletul său nu s-a deschis încă puterii Duhului Sfînt și 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 și 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 privește, în ultimă instanță, tocmai modul de existență al omului, așa cum îl regăsim în felul său de a gîndi, în raportarea la semeni sau la lucruri și în preocupările sale zilnice.

Știm de altfel că învățătura creștină a fost socotită de unii învățați ai timpului o adevărată filosofie, anume filosofia revelată. Sînt de înfilnit și 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 învățaturii revelate. „Conform lui Philon și Origene, artele liberale /artele cuvîntului din ciclul numit *trivium*, gramatica, retorica și dialectica, sau artele numerelor din ciclul numit *quadrivium*, aritmetica, geometria, muzica și 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 cunoștințele profane necesare exegetului creștin, el pune pe același plan artele liberale, ca matematicile sau dialectica, și filosofia”⁷. Învățătura creștină ajunge să reprezinte ea însăși 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 Stîlțatul, *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 și Porfir, cunoscute prin intermediul unor traduceri și comentarii realizate la sfîrșitul Antichității de Boetius, Macrobius și Martianus Capella, va continua să fie utilizată, ca în timpul Părinților Bisericii, în dezbaterile teologice, ce servesc și la elaborarea unei reprezentări a lumii” (Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 278-279).

schimbă inevitabil. O consecință o constituie despărțirea ei, ca discurs, de modurile de viață în care s-a exprimat altădată, epicureic, platonician și stoic⁸. Probabil că lucrurile sînt puțin mai complicate, însă importă această relație nouă între filosofie și modul creștin de viață.

La ce anume conduce acest exercițiu pregătit numit acum „făptuire filosofică”? Ea asigură, înainte de toate, un gen de eliberare a minții, în așa fel încît omul să poată primi cum se cuvine mesajul divin. Decisivă este, în primă instanță, tocmai capacitatea omului de a se deschide și a primi cele revelate. Contează enorm această disponibilitate, ca omul „să primească înălțimea cuvintelor și a descoperirilor /divine/⁹”. Eliberarea minții este descrisă cel mai adesea în termeni de limpezime sau transparență. Mentea 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 preciși: absență a unor afecte sau patimi (*apatheia*), liniște interioară (*hesychia*) și, în cele din urmă, pacea comuniunii cu Dumnezeu. Știm că unul din acești termeni, *apatheia*, a fost mult invocat în tradiția stoică. Doar că sensul său vechi nu avea cum să mai satisfacă în mediul creștin. Apărea legat prea mult de exercițiul intelectual 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 același timp, exercițiul filosofic poate să modifice relația omului cu lumea în care trăiește. Simplu vorbind, poate să conducă la un gen de reorientare a privirii sau a atenției. Este greu să nu-ți amintești aici că Plotin a susținut ceva asemănător, însă într-un context mult diferit. Cum spune la un moment dat, „fiecare suflet este și devine ceea ce privește” (*Enneade*, IV, 3. 8). Dacă va privi spre cele mai prejos decît el însuși, 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 însăși grația ce strălucește peste oameni și 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 știut că în literatura patristică se fac multe referințe la ceea ce însemna atunci vederea speculativă, *visio speculativa*. Aceasta numește un mod indirect și parțial de a vedea cele divine. Cunoașterea *per speculum* indică vederea mijlocită, enigmatică și incompletă a celor dumnezeiești¹⁰. 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 și prezența ei firească astăzi*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 93-174.

parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu”¹¹. Doar în *eschatón*, adică la „sfârșitul veacurilor”, cunoașterea speculativă ar urma să lase locul înțelegerii nemijlocite și deplin transparente („față către față”). Este însă nevoie, pentru aceasta, de restaurarea completă a naturii umane. Până în acea clipă, de care nimeni dintre oameni nu are știință, relația cu cele divine rămîne mediată și lipsită de limpezimea ei originară. Dacă totuși vederea nemijlocită a celor divine le este rezervată cîtorva, celor iluminați în sfințenia lor, acest fapt nu suspendă în genere condiția speculativă sub care se află mintea omenească.

Cum s-a înțeles 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 și ea ceva despre felul nostru de a fi, doar că într-o măsură cu totul insuficientă. „Cînd te duci la frizerie ca să-ți tunzi părul, iei oglinda și te uiți cu atenție la pieptănătura părului, întrebi pe cei de față și chiar pe frizer dacă îți este aranjat bine părul de pe frunte; chiar cînd ești bătrîn, nu te rușinezi să-ți piepteni și să-ți aranjezi părul ca unul tînăr”¹². Însă locul unei astfel de oglinzi îl poate lua altceva din viața noastră, de exemplu casa în care trăim, starea trupului și a lucrurilor din jur sau mai ales privirea celorlalți. Nici acestea din urmă nu-ți oferă prea multe cu privire la tine însuși. Nu-ți spun, de pildă, ce anume aduce urîtenia chipului propriu și cum poate fi depășită pînă la urmă această urîtenie. Dacă totuși te întrebi cu privire la starea sufletului tău, oglinda potrivită ar trebui să fie alta. Este vorba de oglinda care ne arată nu doar urîtenia chipului propriu, ci deopotrivă „cum să ne schimbăm această urîtenie într-o frumusețe fără seamăn”. O aflăm, de pildă, atunci cînd avem în față un mod diferit de viață. „– Care-i oglinda aceea /ar întreba celălalt/ ? – Viața bărbaților virtuoși, istoria vieții lor fericite, citirea Sfințelor Scripturi, legile date de Dumnezeu. Dacă ai vrea să te uiți numai o dată la chipurile acelor sfinți, vei vedea și urîtenia sufletului tău; și, odată ce ți-ai văzut-o, nu mai ai nevoie de altceva ca să scapi de urîtenia lui”. Cum vedem, ceea ce importă în ultimă instanță 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 consecințele păcatului și 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 așa cum este în sine, ci cu puterile și lucrările sale. Cînd mintea omului este curată, imaginea din această oglindă este și ea curată. Este ceea ce menționează 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. și *Romani* 1, 20 („Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegîndu-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire...”). Un alt loc mult invocat se află în *II Corinteni* 3, 18: „Iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, fața Domnului...”.

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

oglinză: anume, arătându-se, nu se vede /în ea însăși/ și e cu neputință să privești și în oglindă și în sine ceea ce produce forma din oglindă”¹³. Așadar, o distincție mai veche, între a se arăta așa cum este în sine și a se arăta în afară de sine, această distincție, citită uneori ca simplă separație, este acum depășită prin noul înțeles al imaginii.

4. Străin de lucrurile văzute și de sine însuși

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

Tocmai aici rezidă dorința omului de a deveni „cu totul străin lucrurilor văzute” (cum scrie Nichita Stithatul). Cel care caută să contemple frumusețea întregii creații se vede în prealabil „cu totul străin lucrurilor văzute, adică deasupra tuturor micimilor trupului și simțurilor”¹⁴. Ajunge străin de lumea divizată a simțurilor, străin de orice legătură pur contingentă sau arbitrară. De fapt, cel care devine străin de această lume nu face decât să descopere un alt înțeles al lumii. Va fi străin, în ceea ce-l privește, de acele gânduri proprii sau de acele imagini ce nu sînt decât amăgitoare. Se desparte de ceea ce înseamnă amăgire de sine, de iluziile cu privire la sine și la propria sa viață. În consecință, omul liber se desparte atît de această lume cît și de sine, de cel care a fost din această lume, în dorința 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. Deși în lume, cei care au crezut în El nu mai erau din lume. Deveniseră străini lumii, atît celei exterioare cît și celei proprii sinelui, în măsura în care acesta a fost el însuși din lume. Despărțirea de lume presupune deopotrivă despărțirea 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 însuși pînă atunci. Liber și pregătit devine astfel tocmai cel care ajunge lui însuși străin, adică la distanță de acel sine care a rămas legat în contingențele 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, *Viața și învățăturile Sf. Grigorie Palamas*, Editura Scripta, București, 1993, p. 182.

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

¹⁵ Redau aici și versetele care-l preced pe cel de mai sus. „Și Eu nu mai sînt în lume, iar ei în lume sînt și 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 și lumea i-a urît, pentru că nu sînt din lume, precum Eu nu sînt din lume” (Ioan 17, 11-14).

5. Precauții serioase față de alegorie

Am văzut deja ce spune Sf. Ioan Gură de Aur în *Omiliile la Matei*, IV, 8. Sfintele Scripturi îi sînt date omului spre a-și vedea în ele chipul său adevărat. Cel care citește trebuie să regăsească, așadar, sensul soteriologic al acelor pagini. Viziunea (sau *theoria*) la care poate avea acces înseamnă altceva decît o doctrină sau o metodă anume. Căci reprezintă, așa cum s-a spus, o „contemplare a realităților cerești revelate”¹⁶. Cu alte cuvinte, reprezintă o profecie 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 revelația „atunci cînd sufletul său era mai bine pregătit (*epitedeiotera*) să primească o asemenea vedere (*theoria*), prin post devenind mai ușor și mai spiritualizat (*kouphotera kai pneumatikotera*)”, așa cum se spune în *Incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, III, 205-210.

Scriitorul creștin va vorbi, în această privință, despre „sensul dumnezeiesc” al Sfintei Scripturi. Înțelesul dumnezeiesc sau testamentar îl află cel care împlinește cuvîntul revelat, menit să vindece „rănile păcatului și ale morții”¹⁷. Alte înțelesuri posibile – alegoric, analogic sau istoric – sînt acum derivate și parțiale, încît pot ușor să devină improprii. Cît privește înțelesul dumnezeiesc al Sfintei Scripturi, acesta se anunță în chip diferit de la o situație la alta. „În comentariul său la *Psalmii* (9, 4), Sf. Ioan Gură de Aur distinge trei feluri de afirmații biblice: acelea care reprezintă doar figuri sau imagini simbolice și care revelează un sens theoretic sau spiritual; acelea care au doar o semnificație literală; și acelea care sînt într-un mod autentic tipologice, în care sensul dumnezeiesc dobîndește expresie în evenimentul istoric (*theoria adevărată*)”. Iată și cîteva exemple pe care le oferă pentru cele trei feluri de afirmații biblice: 1) „Cerboaică prea iubită și gazelă plină de farmec să-ți fie ea...” (*Pilde* 5, 18-19); 2) „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul” (*Facerea* 1, 1); 3) „Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe 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 atenți aici Sf. Ioan Gură de Aur? Ne spune înainte de toate că Sfintele Scripturi descoperă celui care citește un „sens dumnezeiesc”. Intenționalitatea lor este soteriologică, să vindece „rănile păcatului și ale morții”. Ea poate fi regăsită în acele afirmații ce aduc în față imagini simbolice cu un înțeles spiritual. Deopotrivă, poate fi regăsită în enunțurile cu semnificație literală, cîtă vreme este ea însăși revelată. Cu alte cuvinte, înțelesul literal al unor versete are acum valoare testamentară. Cînd se spune, de exemplu, „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul”, nu trebuie să căutăm în spatele acestor cuvinte nici un fel de alegorie. În cele din urmă, sensul testamentar poate fi regăsit în afirmațiile

¹⁶ Cf. John Breck, *Puterea Cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Hergelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 90.

¹⁷ *Ibidem*, p. 88-89.

¹⁸ *Ibidem*, p. 90.

cu valoare tipologică. Prin acestea, „sensul dumnezeiesc dobândește expresie în evenimentul istoric (*theoria* adevărată)”. De exemplu, cele spuse în *Ioan* 3, 14 („Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului”), anunță atât „un eveniment care s-a întâmplat în realitate, cât și un chip simbolic, ce trimite la însuși Iisus Hristos” (John Breck). Cele două – evenimentul real care s-a întâmplat și chipul simbolic – se descoperă în același timp și cu aceeași 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 oprește să căutăm în acest text unele alegorii sau pilde morale. Însă a te opri doar la aceste sensuri înseamnă a ignora, cu știință sau fără știință, intenționalitatea lor testamentară.

6. Asumarea paradoxului și a antinomiei

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

Așa cum știm, au fost distinse de multă vreme câteva sensuri ale antinomiei. Din punct de vedere logic, antinomia numește o contradicție între două judecăți sau propoziții. Este vorba de „o construcție formală ce apare atunci când din adevărul unei propoziții rezultă falsitatea ei, iar din falsitatea propoziției rezultă adevărul ei”¹⁹. Dacă Epimenide cretanul spune: „toți cretanii sînt mincinoși”, el însuși minte întrucît este cretan, deci nu va fi adevărată spusa „toți cretanii sînt mincinoși”; însă dacă această spusă nu este adevărată, atunci înseamnă că Epimenide a spus adevărul și că toți cretanii sînt mincinoși. Prin felul ciudat în care este formulată o propoziție, ea duce la nașterea falsului din adevăr și 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 și deopotrivă al paradoxului. Situația din urmă este bine cunoscută unor fenomenologi ai vieții religioase, de exemplu lui Rudolf Otto, Mircea Eliade sau Paul Ricoeur²⁰. 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, Iași, 1997, p. 59. Logicianul ieșean 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 știință aici de sinonimia parțială a celor doi termeni.

²⁰ Cf., de exemplu, Rudolf Otto, *Sacral. Despre elementul irațional din ideea divinului și 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) și antinomie (cînd enunțurile sînt „divergente între ele, afirmînd *opposita* despre același obiect”).

și clar la formulele antinomice prin care au fost exprimate unele adevăruri de credință²¹. Așa cum spune, „chiar în definițiile lor oficiale, teologii bizantini au reușit în general să păstreze un simțămînt de nepotrivire între formule și conținutul de credință: cele mai evidente și mai pozitive adevăruri ale trăirii creștine au fost exprimate astfel în antinomii, adică în propoziții care, în logica formală, se exclud reciproc, fără a fi iraționale”. Un exemplu în acest sens îl reprezintă distincția reală între persoana divină și ființa divină, spre a se putea înțelege cum anume Cuvîntul întrupat este de-o-ființă cu Tatăl. La fel distincția dintre ființă și energie, cu antinomia pe care o descoperă: „același Dumnezeu este atît transcendent (în ființă’), cît și imanent (în energii)’”. Ce înțeles mai aparte au astfel de antinomii? Ele oferă o altă înțelegere a realității divine, numită acum personalistă și dinamică. Mai mult încă, descriu o experiență cu adevărat pozitivă a acesteia, fapt ce nu ar putea fi exprimat în termenii logicii clasice.

Scriitorii creștini au sesizat bine acest lucru, anume că adevărul testamentar nu poate fi exprimat cu toată forța lui în logica aristotelică a non-contradicției și în termenii simțului comun. Dimpotrivă, fiind vorba de o experiență diferită, apofatică, paradoxul formulei de credință este real și în parte inefabil²². Este ceea ce află, de exemplu, atunci cînd se spune că trebuie să iubești pe cel care te urăște, să faci bine celui care îți vrea răul și să te rogi pentru cel care te prigonește (*Matei* 5, 44).

Să vedem în continuare cîteva locuri ale vorbirii antinomice în paginile Sf. Simeon Noul Teolog. Prin grija interpretului, află de la bun început o anume justificare a lor, anume de a evita înțelegerea neadecvată a celor înfățișate în Sfintele Scripturi²³. Omul ce caută să vorbească „spre lauda și slava Celui care este peste toate” urmează a ști că vorbește despre cele inefabile (*Imnul 1*). Va înțelege, de pildă, că focul divin de la care se împărtășește i se oferă întreg, dar cu toate acestea nu se împarte („Căci te aprinzi de la foc și iei focul întreg, / dar acela rămîne neîmpărțit, neîmpușinat în ceea ce era”). Cum spune interpretul, „persoana lui Hristos este fiecare și în fiecare din acestea”²⁴. Însă nu se identifică în ființa sa cu nici o altă persoană, nici nu se împarte. Ultima parte a *Imnului 1* este o

²¹ Cf. John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere de Alexandru I. Stan, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 299 sq.

²² Cf. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, ed. cit., p. 194. În capitolul II din această scriere (intitulat *Înșușirile contrastante și posibilitățile înaintării alternative spre eternitate ale persoanei umane*, p. 173 sq.), teologul român insistă pe constituția paradoxală a persoanei umane. Vorbește astfel despre „caracterul ineputabil, dar finit al ei” (p. 174); „trăiește ca legată de momentul prezent, dar și cuprinzînd trecutul și întinzîndu-se spre un viitor fără sfîrșit” (p. 181); „e o creatură din nimic, și aceasta trebuie să întrețină în ea conștiința smereniei, dar e creatura conștientă a lui Dumnezeu, capabilă să știe de El, și aceasta îi dă, în același timp, o valoare de neprețuit” (p. 188); „un alt paradox al persoanei stă în caracterul ei pe de o parte temporal, pe de alta etern, sau în importanța 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.

admirabilă înșiruire de paradoxuri. „Căci nu va fi sfârșit al înaintării lor în veci. / Pentru că stabilitatea creșterii spre țința fără de sfârșit / va consta în cuprinderea necuprinsului / Și îi va sătura Cel de care nu se poate nimeni sătura. / Plinătatea lui și slava luminii / va consta în înaintarea într-un abis și într-un început fără sfârșit. / Și precum avînd pe Hristos ca Acela ce a luat chip înăuntrul lor. / Îi stau alături Celui care luminează în chip neapropiat, / așa sfârșitul se face în ei începutul slavei / și – ca să-ți fac ideea mai clară – / în sfârșit vor avea începutul și în început sfârșitul. /... / El este un abis fără sfârșit întru totul, / întreg în toate privințele, în toate părțile”.

Vor fi invocate frecvent acele experiențe în care antinomia își află locul ei privilegiat. Experiența extazului, de exemplu, este prin excelență antinomică: „și-mi ies din mine înțelegîndu-mă pe mine / ce-am devenit, din ce-am fost, o, minune!”²⁵. La fel va spune și despre experiența iubirii celor divine, sau despre cunoașterea lor ca atare („lumina Sfintei Treimi, / împărțită întreit în chip neîmpărțit, / care este una în trei Persoane, / cunoscută în chip necunoscut, atît cît voiește Ea”)²⁶.

În definitiv, cel care se împărtășește 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 vieții monahului. „Slăvit fiind, i se pare că e mereu mai sărac, / Și făcut de Dumnezeu mai propriu Lui, i se pare că e mai străin. / O, minune, cu totul străină și negrăită! / Datorită bogăției nesfârșite sînt sărac / și avînd mult, socotesc că n-am nimic / și spun: însetez din pricina mulțimii apei / și cine îmi va da ceea ce am din belșug / și unde voi afla ceea ce e înăuntrul meu, / dar cum voi apuca ceea ce este înăuntrul meu / și înafara lumii, căci nu se vede deloc?”. Comentariul părintelui Dumitru Stăniloae este laconic și limpede în acest loc. „Cu cît /cineva/ e făcut mai intim lui Dumnezeu, cu atît se simte mai deosebit de Dumnezeu cel nesfârșit și simte neputința exprimării minunii Lui”²⁷. Așadar, un paradox în aparență straniu, însă minunat în conținutul său, atinge viața celui care este pregătit să urmeze cu adevărat calea Domnului.

Bibliografie

- Afloroaei, Ștefan, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre gîndirea speculativă și prezența ei firească astăzi*, Editura Humanitas, București, 2008
- Botezatu, Petre, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iași, 1997
- Breck, John, *Puterea Cuvîntului în Biserica dreptmăritoare*, traducere de Monica Herghelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999
- Foucault, Michel, *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*, traducere de Bogdan Ghiu, Editura Polirom, Iași, 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 și 42, p. 343.

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