

caiete critice

8 (334) / 2015



Revistă editată de **Fundația Națională pentru Știință și Artă**

Director: **Eugen SIMION**

*Tăcutul Srba
Ignjatović
și „clocotrismul”
lui intelectual*
de Eugen Simion

*Histoire et
littérature, entre
abus et retrait.
Où est la voie?*
de Gilles Bardy

*Interferențe între
antropologia tomistă
și concepția lui
Mircea Eliade despre
Homo religiosus*
de Cristian Bălănean

*I valacchi ed
il Concilio di
Ferrara - Firenze
(1438-1439)*
de Octavean-Radu Ivan



caiete critice

Revistă editată de
*Fundația Națională
pentru Știință și Artă,
Grupul interdisciplinar
de reflecție*

și
Editura Expert,
sub egida
Academiei Române

Nr. 8 (334) / 2015

Revistă indexată CNCS în categoria B

Redacția:

Eugen SIMION
director

Valeriu IOAN-FRANC
redactor-șef

Lucian CHIȘU
coordonare editorială

Mihaela BURUGĂ
secretariat de redacție

Aida SARCHIZIAN

Andrei GRIGOR

Bogdan POPESCU

Călin CĂLIMAN

Maria MOLDOVEANU

Ana-Lucia RISTEA

Oana SOARE

Nicolae LOGIN

Luminița LOGIN

EDITURA
Expert

Tel.: 318.24.38; 318.81.06
E-mail: edituraexpert@gmail.com
office@fnsa.ro

ISSN: 1220-6350

ISSN (on-line): 2285-5041

Colegiul editorial:

Mihai CIMPOI

Jacques De DECKER (Belgia)

Serge FAUCHEREAU (Franța)

Valeriu IOAN-FRANC

Jaime GIL ALUJA (Spania)

Klaus HEITMANN (Germania)

Radivoje KONSTANTINOVIC (Serbia)

Evangelos MOUTSOPOULOS (Grecia)

Mihail METZELTIN (Austria)

Thierry de MONTBRIAL (Franța)

Maurice NADEAU (Franța)

Basarab NICOLESCU

Dumitru ȚEPENEAG

caiete critice



Revistă editată de **Fundația Națională pentru Știință și Artă**

Director: **Eugen SIMION**

*Tăcutul Srba
Ignjatović
și „clocotrismul”
lui intelectual
de Eugen Simion*

*Histoire et
littérature, entre
abus et retrait.
Où est la voie?
de Gilles Bardy*

*Interferențe între
antropologia tomistă
și concepția lui
Mircea Eliade despre
Homo religiosus
de Cristian Bălănean*

*I valacchi ed
il Concilio di
Ferrara - Firenze
(1438-1439)
de Octavean-Radu Ivan*

8/2015

FRAGMENTE CRITICE

- Eugen SIMION: Tăcutul Srba Ignjatović și „clocotrismul” lui intelectual
The Silent Srba Ignjatović and His Intellectual “Klokotrizam” 3

A GÂNDI EUROPA

- Gilles BARDY: Histoire et littérature, entre abus et retrait. Où est la voie ?
Istoria și literatura între abuz și retragere. Care este drumul cel bun? 8

COMENTARII

- Cristian BĂLĂNEAN: Interferențe între antropologia tomistă
și concepția lui Mircea Eliade despre *Homo religiosus*
Interferences between the Thomistic Anthropology and Mircea Eliade's
Concept of Homo religiosus 15
- Vasile BOȘTIOG: Funcția simbolismului religios la Mircea Eliade
The Function of the Religious Symbolism in Mircea Eliade's Views 33
- Marcel COZMUȚĂ: Generația criterionistă și Arșavir Acterian
The Criterionist Generation and Arșavir Acterian 55

ANIVERSĂRI

- Tudor NEDELCEA: Un nume (și) pentru posteritate: Tudor Gheorghe
A Name for Posterity (too): Tudor Gheorghe 61

RELIGIE ȘI SOCIETATE

- Octavean-Radu IVAN: I valacchi ed il Concilio di Ferrara - Firenze (1438-1439)
Valahii și Conciliul de la Ferrara - Florența (1438-1439) 65
- Alin SESERMAN: Țărănismul și democrația rurală
The Romanian Peasantism and the Rural Democracy 75



*Ilustrăm acest număr cu lucrări ale pictorului flamand
Jan Brueghel cel Bătrân
(1568-1625)*

*Acest număr a apărut cu sprijinul
Primăriei Sector 2 - București,
primar Neculai Onțanu*

Eugen SIMION

Tăcutul Srba Ignjatović și „clocotrismul” lui intelectual



Abstract

Acest articol este un portret al unui îndrăgit poet, scriitor și critic literar din Serbia: Srba Ignjatović. Poetul este foarte apreciat pentru modul său specific în care își notează inspirația de moment și o lasă mai departe cititorului spre interpretare, cerându-i astfel să participe la actul creator. Direcția lui intelectuală se înscrie în „clocotrism”.

Cuvinte-cheie: Srba Ignjatović, Adam Puslojić, clocotrism, poezia sârbă.

This article is a portrait of a beloved poet, writer and literary critic in Serbia, Srba Ignjatović. The poet is highly appreciated for his way of writing his flash of inspiration and leaving it to the reader to give it a sense. Thus he requires the reader to participate. His intellectual direction ranges among “klokotrizams”.

Keywords: Srba Ignjatović, Adam Puslojić, clocotrism, Serbian poetry.

Am scris cu două decenii în urmă un mic eseu, intitulat *Tăcutul Srba Ignjatović și agitatul Adam Puslojić*, despre două personaje care fac parte din spațiul nostru cultural și, ca indivizi, fac parte și din peisajul meu afectiv. Pe unul dintre ei, și anume pe Adam Puslojić, îl văd des, adică ori de câte ori se hotărăște să părăsească Belgradul sau Kobišnica lui natală din Valea Timocului și să urce spre București sau spre un alt oraș românesc (și acest fapt se întâmplă cam de zece ori pe an), pe celălalt – poetul și eseistul Srba Ignjatović – îl văd rar, de câte ori ajung la Belgrad sau când irezistibilul, agitatul, animatorul sârbo-român Adam Puslojić reușește să-l disloce din Belgrad, unde are multe de făcut, și să-l aducă la colocviile și festivalurile noastre literare. Am scris acel eseu după ce observasem următoarea scenă, în hotelul în care, sosit la

Belgrad pentru a participa la o ceremonie universitară, tocmai mă instalasem. M-a întâmpinat, în hol, Adam Puslojić, prietenul legendar al lui Nichita Stănescu și Marin Sorescu, însoțit de un bărbat *trapu*, cu capul rotund, cu fața severă, ceremonioasă, de îmi amintesc bine, și cu o privire ușor mefientă. O privire, aș spune azi, când vreau să-i fac un portret mai aproape de adevărul ființei lui, în *așteptare* sau care *așteaptă* ceva: o deslușire, o elucidare, un număr de semne pentru a lua o decizie în privința individului care-i stă în față... Era, am aflat de la socialul, volubilul Adam Puslojić, Srba Ignjatović, prietenul său de suflet, *fratele său iubit și stimat, mare critic și poet nemaipomenit* – îl prezenta el, umflând propozițiile și aglomerând superlativele în stil nichitian. Cunoșteam stilul, cunoșteam retorica plină de farmec și de elocvență balcanică a inega-



labilului Adam Puslojić, ultimul boem din viața literară sud-est-europeană, cum l-am numit, odată, cu simpatie și chiar cu admirație. Boema din București a dispărut odată cu Nichita Stănescu, Ion Băieșu, Nicolae Velea și Fănuș Neagu. Ea este continuată, gândeam atunci și gândesc la fel și azi (sper că nu mă înșel), în culori și ritmuri nichitiane de prietenii de la Belgrad...

Revenind la scena de la Belgrad: am petrecut o seară minunată cu Adam Puslojić și cu prietenul său, Srba Ignjatović, care – potrivit obiceiurilor noastre – a devenit repede și prietenul meu. Cel puțin așa a decis Adam Puslojić care, de-i intuiesc corect firea, iubește totul pe lume în afară de solitudine... O seară, zic, minunată, cu mâncăruri fine, sârbești, și povești fabuloase, animate, susținute de băuturi corespunzătoare. Cum sunt, totuși, un individ cu reguli de viață mai stricte și cu gândul că a doua zi

mă așteaptă o zi plină de evenimente la Universitatea din Belgrad, m-am retras în jurul orei 23, cu toate protestele amicului Adam Puslojić. Văd și acum scena acestui abandon antipatic: de pe scara pe care urcam spre cameră, întorc ochii spre masa pe care o părăsisem și observ pe Adam Puslojić care explica, cu mare vervă, ceva desigur esențial prietenului Srba Ignjatović, care sta în fața sa, resemnat, și asculta totul cu o tăcere desăvârșită și elocventă. *O tăcere de început de veac*, mi-a venit să spun în gând, sau o tăcere semnificativă, grăitoare... Cu această imagine am părăsit scena și mi-am văzut de ale mele, ca omul străin care are grijile și obiceiurile lui. M-am trezit a doua zi devreme și, când am coborât la micul dejun, cel dintâi lucru pe care l-am observat în sala aproape goală la acea oră matinală a fost faptul că Adam Puslojić și Srba Ignjatović stăteau la aceeași masă și în

aceleași poziții și că Adam Puslojić, foarte animat, explica desigur ceva foarte important, ceva esențial despre lume și poezie, prietenului său Srba Ignjatović, care, ca și seara trecută, se cufundase într-o tăcere minerală... Am înțeles, după câteva clipe, că ei nu întrerupseseră, toată noaptea, acest dialog și, din fidelitate și din bucuria petrecerii cu vorbele, nu părăsiseră spațiul pe care l-am descris mai înainte. M-am mirat, în sinea mea, de această întâmplare, dar n-am făcut, atunci, niciun comentariu. Întors acasă, am notat câteva fraze despre tăcutul Srba și agitatul Adam, mulțumindu-mă să comentez, în continuare, poezia lui Adam Puslojić, care tocmai publicase o carte scrisă direct în limba română.

Încerc, acum, după mult timp, să-i completez portretul celui de al doilea personaj din scena belgradeană. Cel care, prin tăcerea lui filosofică, stimula, îmi închipui, fervoarea rostirii amicului său, neobositul Adam Puslojić... Cum nu l-am întâlnit de mult timp pe poetul Srba Ignjatović, pentru a observa dacă și-a schimbat înfățișarea și obiceiurile, caut să aflu ceva despre el, citindu-i poemele traduse de Adam Puslojić și Răzvan Voncu și ilustrate de doi artiști reputați în culturile lor: Miloš Šobojić și Mircia Dumitrescu. Cine este, mai precis, scriitorul Srba Ignjatović și care este opera lui poetică și critică ne spune într-o notă bibliografică Răzvan Voncu. O operă bogată: a publicat până acum 16 volume de critică și eseistică literară și aproximativ zece cărți de poezie. Este și un editor căutat, stimat, conduce o revistă de critică și filozofie (*Sovremennik*). Srba Ignjatović e, pe scurt, o personalitate a lumii literare sârbe și are cu românii o relație de iubire spirituală. I-a comentat pe Nichita Stănescu și Marin Sorescu, a scris eseuri despre poezia și filosofia românească, a condus mulți ani Uniunea Scriitorilor din Serbia și, cum am precizat, ne-a vizitat în repetate rânduri țara. Volumul *Călătorul orb*, la care mă voi referi în însemnările de față, arată un poet modern din clasa spirituală a lui Vasko Popa, puțin mai moderat și mai conceptualizant, cel puțin așa îmi sugerează, în transpunere românească, poemele lui concentra-

te, impresioniste, mici reflecții de lectură sau desene fine, în peniță, fotografii de scene simbolice, cum ar fi aceea ce înfățișează un lup uriaș ce coboară din copilărie în peisajul dezolant al unei lumi pustii. Lupul este un personaj-simbol ce apare des în poemele lui Vasko Popa, chiar foarte des, și dacă se repetă înseamnă că semnifică ceva, un mit pe care nu-l cunosc. Mitul lupului reapare, acum, în versurile lui Srba Ignjatović, pe un câmp înghețat, privind sceptic apele Timocului. O fantasmă a copilăriei, o spaimă pe care rațiunea n-a reușit să o elimine? În alt loc, Srba Ignjatović *desenează frigul* și fixează, în poem, culorile sure ale *ceții* de pe Sava, într-un desen în cărbune: „Se răsfiră ceața pe sub fereastră,/ râul Sava își gonește turma înghețată-n/ Dunăre./ Funinginea și fumul, pe dibuite,/ așează pe sticlă mesaje negre.// De cât timp nu am mai visat/ vinul sfințit din cămile noastre,/ tribul din popor, uleiul din vas?/ Urmează ultima oră!// Se risipește ceața pe sub fereastră,/ funinginea roade vapoarele puse la iernat./ Plumbul din mine devine argint:/ toate lucrurile își caută un nou calapod.” Poemele lui sunt, în fapt, niște delicate acuarele, abandonate înainte de a pune ultima pată de culoare. Voluntar, programatic neîncheiate. Spun aceasta, pentru că micile poeme se încheie, de regulă, brusc, fără morală la urmă. Morala s-o tragă cititorul, sfârșitul să-l scrie el, lectorul, al treilea element în ecuația scriiturii poetice. Cel dintâi este *scriptorul* (cel care scrie, poetul ca atare, cu *eul său biografic* și *eul său profund*, după disocierea făcută de Proust și fundamentată, apoi, teoretic, de Paul Valéry), vine în continuare *scriitura* (textul, discursul poetic) și, în fine, ca primele două să capete un sens, trebuie să participe la această conspirație și *lectorul* (personajul necunoscut). Fără el, textul rămâne o foaie mâzgălită, inertă. Rolul lectorului este esențial. Jean-Paul Sartre spune că rolul lectorului este decisiv: fără el, poemul sau romanul nu există. El este cel care descifrează niște semne oarecare și dă un sens semnelor fără sens. Lectorul poate fi: 1. un profesionist (Umberto Eco îi spunea: *lectorul semiotic!*), adică un critic literar, care citește rândurile textului, dar citește și prin-

tre rânduri, citește ceea ce vrea să spună autorul (scriptorul), dar și ceea ce spune *scriitura* fără știința autorului, și 2. un cititor sentimental, care citește suprafețele textului și se emoționează, *trăiește* în modul lui această întâlnire de sărbătoare care este lectura poeziei.

Revin la micile, delicatele acuarele, desene în peniță, reflecții impresioniste ale lui Srba Ignjatović: impresia mea este că el notează în chip deliberat, ca orice poet veritabil, de altfel, fulgerul ce străbate cerul înnorat, nu face istoria apariției și dispariției fulgerului, desenează – cum am zis – frigul, nu fotografiază troienele de zăpadă, pune pe hârtie câteva pete de culoare și lasă ca lectorul său (lectorul semiotic) să pună ordine în culori și să le dea o semnificație simbolică. De aceea poemele lui par a fi fragmente dintr-un tablou mai mare pe care trebuie să-l *continue*, cu imaginația și cu puterea lui de înțelegere, cititorul său. Cititor de semne văzute și nevăzute în text. Îmi vine să zic: poemele tăcutului și profundului Srba Ignjatović par niște *fotografii la minut*. Ele prind pe peliculă o casă părăsită, de o tristețe verlainiană, o altă casă cu ferestrele bătute în cuie și cu ușile zăvorâte într-o zi de toamnă ploioasă și rece, două coarne de melc (melcul este și un simbol repetitiv nichitian) și un început de descântec despre o „glorioasă cădere liberă” și despre soarta ce sună „dintr-o trompetă furioasă” și, din nou, un colț de tablou impresionist cu imaginea unui cer de funingine. Nu mai mult, dar nici mai puțin decât atât. O străfulgerare, câteva sunete misterioase, o imagine dezolantă prinsă din zbor de pasăre, un gând ce, repet, nu este dus la capăt, un portret sumar, în câteva linii, cum este acela din poemul *Păgubosul*, cel făcut pentru eșec, etern proprietar de nenorociri, un fel de variantă sârbească a lui Ieremia al nostru, cel care dă mereu cu oiștea în gard. L-a descris în limbaj mai mult tragic, compătimitor, sentimental, decât ironic și Geo Dumitrescu, într-un poem cu multe învelisuri. Srba Ignjatović pune mai multă ironie, am impresia, în portretul omului care așteaptă cu ardoare speranța și primește

mereu paguba, dezamăgirea, dezastrul: „S-a întărit prin șmecherii/ s-a îngrășat din chinurile altora./ Frate fals, dublură –/ teroare donată la întâmplare.// Degeaba dojenești lumea,/ fericire rea, înțelepciune nebună./ Porți în buzunare o scuză ușoară,/ un colier ieftin, de bâlci.// Perlele sunt clopote noi,/ izvorul, un refren alterat./ Steagurile, slabă doctorie de vraci:/ a trecut veacul, tot sperând.” Dar poetul, cel care notează înțelepciunile păgubosului, nu-i și el, oare, un mare păgubos în viața de toate zilele, sublimul păgubos, negustorul de iluzii, trezorierul nenorocirilor? Ba bine că nu. Geo Dumitrescu, pe care l-am citat mai înainte, orientează pe Ieremia al său în această direcție. Am impresia că nici Srba Ignjatović nu este străin de această sugestie. Într-un rând scrie: „Apără, Doamne,/ măcar rădăcina de pagubă”, iar într-o mică parabolă lirică (*Pasagerul clandestin*) prefigurează un portret simbolic, care nu poate fi decât acela al poetului: faimos vânător de eșecuri, contabil de himere. El face parte, evident, din tagma păguboșilor emeriți, urmăriți de o glorie deșartă: „În zadar e faima vicleanului vânător/ de inconștiente eșecuri ale altora,/ de himere fugite pentru totdeauna,/ de lei de circ știrbi.// Înfațișare prăpădită, știință stearpă.// Risipitor încă dinainte de a se naște,/ experimentat în educarea ceței,/ nou Icar nesăbuit,/ pasager clandestin// în Nimicniciunde.”

Portretul Poetului, vânător de himere și depozitar al nefericirilor lumii, capătă și alte însușiri în desenele, acuarelele, micile poeme conceptualizante, discret sceptice ale acestui extraordinar sârb care imaginează pe creatorul liric ca pe „magul aporiilor intenționate, al luminoaselor, amarelor și dulcilor migrene, pe măsura veacului și a lumii”. Intuiția bună. Magul aporiilor luminoase ajunge în țara lui Eminescu, Brâncuși, Eliade, Cioran și ce vede, ce găsește îi place, dar spiritul lui este melancolic, pentru că nu află, aici, pe prietenii săi, poeții, care s-au grăbit să plece din viață. Scrie, atunci, o elegie în stilul *râsu’-plânsu’* lui Nichita Stănescu, fixând pe fotografie contrastele bălțate ale lumii balcanice. Un peisaj ce revii

ne în lirica intelectualizantă, reflexivă a lui Srba Ignjatović. El vede și altceva decât miturile degradate și zeei destrăbălați de care vorbește Cioran, moralistul sceptic din Cartierul latin, specialistul în dezastre și apocalipsuri. În *Elegia* sa, Srba Ignjatović dă altă versiune despre țara lui Eminescu: „M-am abătut prin țara lui Eminescu/ însemnată cu urmele întoarse/ ale lui Brâncuși Eliade Cioran/ dornic să zăresc la orizont/ mănăstirea carpatică albastră/ fața somno-roasă a Maicii Domnului// Răzoare măloase și sonde/ stații de cale ferată pierdute-n beznă/ mâinile țărăncilor bătrâne fețe de var coșcovit/ *ciorbă de porc țuică iute și dor/ tu ești bănățean bătrâne al meu*// Frumos e Bucureștiul cu bulevarde paralele/ *Eu sunt aici Strănepotul măreț al dacilor/ scria cu litere mari pe paginile/ murdărite și mototolite ale ziarelor în timp ce/ ploaia/ udă acoperise vântul fâlfâie prin piețe/ peste care confuz se crapă de ziuă*// Nu mai sunt Nichita Marin Ioan/ niciodată drumul nu va mai fi la fel/ peste noapte prietenii au încremenit/ nimeni nu poate explica de ce/ perețele acesta albastru e plin de funingine.”

Are dreptate poetul sârb: unele lucruri sunt inexplicabile în existență și unele pierderi rămân, în veci, irecuperabile. Ca moartea unor mari creatori. Poetul este făcut să vorbească despre ele și să valorifice, în versuri, nenorocirile, pagubele, regretele, în fine, stările de spirit negative. Este ceea ce, am impresia, reușește să facă acest sârb, când scrie într-un rând că „cea mai mare înțelepciune e răbdarea” și, aș adăuga, pentru a rămâne consecvent cu intuițiile mele psihologice, *cea mai mare virtute, la un om de litere, este tăcerea*.

Poezia lui Srba Ignjatović mi se pare a fi o tăcere înțeleaptă ce se gândește încet și îndelung și, la urmă, *se scrie* pe sine în admirabile poeme concentrate, nici vizibil ironice, nici aluvionare, despletite, retorice. Atât cât trebuie și așa cum trebuie spre a desena, cum s-a reținut, frigul, o clipă de tristețe existențială sau mâhnirea, dezolarea unei case părăsite. Dacă *clocotrismul* mai există, el a luat în poemele lui Srba Ignjatović culori europene.



Gilles BARDY

Histoire et littérature, entre abus et retrait. Où est la voie?



Abstract

Întrebarea-cheie a acestui discurs: ești liber și liniștit când nu ai istorie? De fapt, când nu ai memorie (a ta, a neamului, a societății, a națiunilor)? Nietzschean sau ba, dar de preferință ateu, individul fără trecut, nici bun, nici rău, omul maleabil ca lutul ucenicului vrăjitor, ușor de înrobitor, de o goliciune liniștită, fără stări de suflet, nici îndoieli existențiale, e un om lesne de folosit ca instrument. Istoria ca memorie sau istoria memorială este de două tipuri: directă sau indirectă și personală sau transmisă. Cel de-al doilea tip are legătură cu Celălalt și cu modul cum este explicat prezentul, dezvoltat și gestionat. A scrie despre Istorie înseamnă a o filtra, ceea ce înseamnă a alege pentru a revela semnificativul.

Cuvinte-cheie: rolul social al istoricului, omul fără trecut, omul fără memorie, istoria ca memorie individuală și colectivă, filtrarea Istoriei semnificative.

The clue question of this discourse: are you free and quiet when you have no history? In fact, when you have no memory (your memory, the memory of nation or of the society)? Nietzschean or not, but preferably atheist, the individual with no past, neither good nor bad, the man malleable as the sorcerer apprentice's clay, easily to enslave, having a quiet emptiness and a restless soul, no existential doubts, this individual is a man easy to use like an instrument. History as memory or memorial history is of two types: direct or indirect, personal or transmitted. The second type is related to the Otherness and to the manner of how is explained, developed and managed the present time. Writing about history means to filter it, that means a choice to reveal the significant.

Keywords: the historian's social role, individual no past, individual no memory, history as individual and collective memory, filtering the significant history.

Monseigneur,
Messieurs les Présidents,
Excellences,
Mesdames et Messieurs,

Malgré le titre de mon intervention, et sans trop insister sur les tristesses et les risques, déjà si bien évoqués ici, de l'état de l'enseignement à l'heure actuelle dans nos contrées européennes – avec des universités qui, vient-on d'apprendre, vont même être amenées à devoir disparaître –, je me suis surtout proposé d'esquisser quelques idées

sur le papier, un peu vite sans doute, mais qui auront quand même, je l'espère, dirigées en particulier sur l'histoire, quelques liens entre elles, même si certaines paraîtront, dans le cadre de ce forum et cercle prestigieux, un brin ludiques ou pas très sérieuses. Modestes, en tout cas!...

Est-on libre et tranquille lorsqu'on n'a pas... d'histoire?... Au-delà du jeu de mots facile et équivoque sur le sens du mot «histoire», nous nous souvenons que certaines idéologies fumeuses ont voulu revendiquer,

y compris à travers des penseurs aux ordres, diverses «morts» de l'histoire, terreaux supposés de création d'une certaine forme archétypale d'«homme nouveau».

Nietzschéen ou pas, mais athée de préférence, individu sans passé, ni bon ni mauvais, homme malléable comme la glaise de l'apprenti-sorcier, homme utilisable en tant qu'instrument sans âme, corvéable, d'une vacuité tranquille, être impassible, sans états d'âme ni doutes existentiels, sans destinée, déjà visualisé et comme annoncé, dans sa tragique insouciance, à travers un film culte de George Pal qui date des années 1960, «*La Machine à explorer le Temps*» («*The Time Machine*»), lui-même réalisé d'après le roman emblématique de Herbert George Wells publié environ un demi-siècle auparavant.

Sans vouloir convoquer ici quelques spécimens classiques d'«éléphants célèbres», rappelons que des études scientifiques, pas toujours très douces, mais relativement récentes, faites sur la mémoire d'animaux supérieurs, de poissons, d'invertébrés, d'insectes, ont prouvé – ce dont on se doutait bien déjà – que les durées de la mémoire étaient très diverses, selon les espèces, mais aussi, au sein de chacune, selon les individus.

Or, la mémoire est indéniablement liée à une forme d'histoire, et «l'histoire mémorielle» est de deux types: personnelle et directe, d'une part, et, d'autre part, indirecte et reprise, apprise, donc *transmise*. Cette seconde composante contribue à fonder la cohésion, l'identité sociale, sans laquelle une société vacille et perd son visage. C'est dans ce second champ que prend effet le rapport à l'Autre, apprécié comme un semblable, sous les couleurs d'une harmonie globale consensuelle et d'une proximité ressentie. Le passé y *explique* un présent et permet de le «gérer», de l'administrer, de le filtrer, ne fût-ce que pour se protéger ensemble et, si possible, se développer, se retransmettre, se propager.

Chez nous les Hommes, ce passé mène surtout vers un *futur*, qu'il éclaire quelque peu, avec plus ou moins d'acuité, de certitude, jusqu'à de longues années ou

décennies de distance, dans des champs structurables de projections ou de projets.

La «conscience historique», la mémoire de certains hyménoptères n'excède pas la journée. Encore cette mémoire n'est-elle liée qu'à des stimuli simples, plaisir ou, surtout, inconfort et douleur. L'on arrive à induire pourtant chez certains individus de l'espèce, mais pas chez tous, un temps de «conscience» du passé proche plus allongé, une «mémoire personnelle» plus soutenue, de deux ou trois jours. Par là, l'expérimentateur se fait un peu «l'historien» particulier de ces bestioles-là: il leur offre – ou plutôt il leur impose – un peu de leur passé plus «lointain», agréable ou douloureux, mais dont, sans lui, elles n'auraient pas, ou plus, de bribes de souvenirs.

Cette mémoire induite, presque artificielle, indirecte en tout cas, avec ses pans positifs ou négatifs, c'est, sans trop de caricature, le schéma de celle que *l'historien véritable*, à travers des *choix*, *transmet*, mais bien plus largement cette fois, à un *ensemble* d'individus, de publics. De publics *contemporains* d'abord, mais aussi, qu'il le souhaite ou non, de potentiels publics *futurs*. Son rôle, qui s'ancre dans le présent pour ses contemporains, l'ancre aussi dans un *passé* particulier, un passé «à *venir*», celui des générations ultérieures. Il est donc tout à la fois expérimentateur, explicateur et analyseur – pour ne pas dire analyste –, mais aussi, pour plus tard, *témoin* d'un temps, le sien, qui sera lui-même soumis à son tour aux expérimentations et analyses futures.

«*Écrire*» l'Histoire, c'est également – qu'on en accepte ou pas l'idée, dérangeante – «*filtrer*» l'Histoire. Car écrire, comme en Littérature, c'est *choisir*. Et choisir, c'est filtrer. Et filtrer, c'est, tout proche des sens traditionnels de la photographie argentique, agir pour «révéler» puis pour «fixer» et consolider. Mais quels filtres adopter et adapter pour *transmettre*?

Au-delà du fond, l'Histoire, comme d'ailleurs la Littérature, qui lui est essentiellement liée, débute de fait par le *choix*. Celui de la *forme* (thématique, chronologique, idéologique, philosophique, religieuse etc.); celui de la *focalisation* – l'on pourrait presque



dire, comme en photographie aussi, de la « focale » – (indices, contours et caractères du proche ou du lointain plus vagues ou au contraire plus précis); celui de *la fonction* (éveilleuse, formatrice, objectivante, ou trompeuse, manipulatrice, complaisante); et, enfin, celui de la *destination*, c'est-à-dire du public récepteur, qu'il soit isolé ou multiple. À cela s'ajoute encore celui de la *durée* de transmission (celle des cycles, des leçons par exemple), et de *l'ampleur*, écrite ou pas (articles, plaquettes, volumes, collections, séries etc.). Sans être mathématicien, l'on déduira que l'ensemble des combinaisons possibles de tels critères de choix incontournables – et, aussi bien, ne sont-ils pas limitatifs – aboutit à plusieurs bonnes centaines d'agencements. Une lourde équation, mais à travers laquelle le critère de *l'objectivité*, quels que soient les éclairages à apporter, devrait être avant tout recherché et pouvoir dominer.

Cependant, n'y a-t-il pas comme des *couleurs*, des *variations* de l'objectivité? « Nous attendons de l'histoire – lançait avec justesse Paul Ricœur voilà déjà plus d'un

demi-siècle — *qu'elle fasse accéder le passé des sociétés humaines à [la] dignité de l'objectivité* ». Encore précisait-il aussi que « *l'objectivité* [qui convient à l'histoire – G.B.] doit être prise dans son sens épistémologique strict: est objectif ce que la pensée méthodique a élaboré, mis en ordre, compris, et ce qu'elle peut ainsi faire comprendre ». C'est ce qu'il appelait « *la bonne objectivité* ». Une objectivité, par conséquent, qu'il convient de convoquer à chaque étape de la démarche dans une activité honnête d'historien, de diffuseur.

Mais l'exercice est difficile, qui consiste donc à se garder, à s'isoler vraiment de l'idéologie – ou *des* idéologies – du moment. Et, lorsqu'on dit « idéologies », l'on ne devra pas se limiter à penser aux plus visibles, aux plus repérables, à celles – du moins à l'aune des réglages de notre Europe – des « extrêmes », de « droite » ou de « gauche », mais aller jusqu'à celles des plus anodines et estompées.

Pour risquer ici une image, l'historien, le diffuseur, ne doit pas tenter de cloner ses « gènes » culturels, ou, bien pis, idéologiques, comme pour se « reproduire » au plan

d'une projection mentale. Cette volonté de reproduction, quasi génésique, la nécessité ressentie de répandre ses gènes, fussent-ils culturels, de répandre son espèce et ses semblables, doit être mise en sommeil et effacée. L'on entrerait sinon dans ces domaines noirs, avérés ou fictionnels, d'idéologies créatrices de monstres, d'êtres façonnés sur les mêmes presses psychologiques, d'individus construits sur décalque. L'histoire encore récente rappelle que des parties de notre Europe, à l'Est comme à l'Ouest, en ont déjà fait de tragiques expériences, de celles qui brisent encore aujourd'hui certaines autres contrées, et cela, au demeurant, dans une bien surprenante et inquiétante indifférence occidentale, comme si notre mémoire se trouvait elle-même en train d'être sélectivement occultée. Dans le mauvais sens, en tout cas, cet homme nouveau évoqué tout à l'heure serait alors pis encore, complètement emmuré, intolérant, sectaire, mécaniquement nourri de froides certitudes, orphelin du passé. Dans le bon sens, en revanche, il doit être bâti libre, tolérant et ouvert, *bienveillant* surtout, et conduit *par* et *vers* une capacité de recul par rapport aux faits, en ce que l'on pourrait appeler un relativisme serein et conscient d'un passé commun. Cela s'apprend. Ou se détruit... Et c'est là l'honneur de l'historien, de l'enseignant d'histoire ou de littérature, que de pouvoir encore, en notre Europe, s'il le veut – mais, çà et là, jusqu'à quand en fait? –, emmener ses publics naviguer bien au-delà des amarres tenues par certains «programmes» ministériels. Des programmes réglementaires aussi thématiques que successifs et que de plus en plus de voix condamnent comme faits pour lutter, au-delà du convenu des discours-vitrines, contre la formation «générale» et structurante qui pourtant, jusqu'à naguère, avait été si positivement opérante comme bagage définitif chez des générations et des générations d'adolescents.

L'Histoire, au sens de science historique, son enseignement, au sens de discipline, doit avant tout être objective, c'est-à-dire honnête et *digne*.

Dans nos sociétés encore libres, ou qui le sont redevenues, elle doit *rendre compte* pour

pouvoir *former* des hommes et des caractères, aussi détournée que possible des idéologies et des *abus*, voire, malgré l'apparent paradoxe, des philosophies. L'historien, l'enseignant d'histoire doit être bien plus un *descripteur* ou un témoin, donc un éclaircisseur, qu'un *prescripteur*. Dans le premier cas, il est comme tributaire d'une naturelle demande *sociale* qu'il doit d'ailleurs susciter. Mais, dans le second, il l'est d'une demande, d'une commande *politique*, qui, trop souvent, devenue injonction, fausse et méprise l'histoire, l'utilise et en abuse. Son rapport à la société où il vit, à celles, contemporaines, qu'il analyse, et à celles, révolues, qu'il ravive, devient alors beaucoup plus un *contrôle*. Le mépris officiel, étatique, de l'histoire n'étant rien d'autre que la démonstration d'une volonté de tromper, de *surveiller* et, pour paraphraser une autre étude célèbre, de *punir*; ou pour le moins un paravent commode pour masquer des incompétences et des peurs. S'il y adhère, l'historien, l'enseignant, devient alors un tailleur stipendié de prêt-à-porter normatif, un avocat opportuniste d'une fausse vérité «unique», vérité nombriliste qui, au début, hésite souvent à s'avouer totalitaire et se pare des toilettes, guère moins répulsives, d'un libéralisme autoritaire. Il s'échappe à lui-même et devient un commissaire de la pensée, le passage étant bien trop aisé *de la chaire au prétoire* – pour paraphraser ici un sous-titre d'intéressantes analyses cadrées sur *le rôle social de l'historien*. La culture de commande, d'injonction, historique ou littéraire, avec ses relents pré-totalitaires, ne peut que redouter les ouvertures que confère la culture générale et tenter d'exclure celle-ci des mémoires.

Et c'est aussi, ce me semble, l'une des explications corollaires primordiales de la forte perte de vitesse, certains iront jusqu'à dire de l'effondrement, dans nombre de nos écoles, de nos universités, dans les médias même, de ce qu'on appelait encore communément il n'y a pas si longtemps chez nous «*les humanités*», ces mêmes fameuses «*umanoire*» – si efficaces pour l'acquisition d'une solide culture générale, et qu'a rappelées ce matin le président Eugen Simion – de

l'ancien système d'enseignement roumain, toutes clés précieuses de savoirs ouverts dont il faut craindre une mise en extinction, et relativement auxquelles l'on pourrait d'ailleurs se demander si l'engouement, depuis plusieurs décennies, pour les inter- et pluridisciplinarités, et, un peu plus récemment, la transdisciplinarité, n'en constitue pas aussi comme une sorte d'écran de remplacement, au demeurant très fécond.

L'histoire, comme la littérature, leur enseignement, ne doivent donc pas être une publicité idéologique. Ce sont à la fois des ouvertures et des *moyens*. Il faut former, sans doute, mais former des êtres sociaux responsables et conscients, capables de penser en autonomie, d'analyser, de juger et de comprendre, de dégager des tendances et des conclusions. Pas des êtres à la fois grégaires et atomisés, isolés, limités à la réplique mécanique, à l'étroitesse, au clonage mental et à l'oubli des origines. Voyons-le crûment: entre la gestion d'un cheptel d'orphelins privés de passé et celle, sans jeu de mots, d'une humanité éveillée, il ne peut y avoir qu'un abysse, celui où dort le magma des dénis d'autonomie et de liberté.

Pour la jeunesse de l'Europe, quelle stratégie, quels montages objectifs adopter?

La *voie* me semble double, à faire démarrer dès avant l'adolescence: en chacun de nos pays, la voie d'une histoire *locale*, d'une histoire *nationale* et d'une histoire *européenne*, toutes trois *progressives* et raisonnablement complètes dans la vastitude de leurs limites temporelles. Ce sont là les ancrages d'une mémoire collective, une voie de cohésion. Et, amenée comme en toile de fond, jugulant de pair tout ethnocentrisme, la voie parallèle d'une histoire réellement *mondiale*, ou plutôt extra-européenne, sans exclusive, et évidemment plus synthétique, celle qu'on peut nommer histoire, globale, de l'Humanité.

Mais qui, en grande diffusion, règle depuis des années, des décennies, les manuels d'histoire? Les grandes orientations?

Bologne ou pas, elles sont définies avant tout, trop souvent en tout cas, directement par des suites de politiciens et bureaucrates de profession, agents fugaces plus d'une

fois non spécialistes, plutôt que par des historiens autonomes et non épisodiques. À cela s'ajoute le poids de leur adoubement, de leur dépendance politique. L'on ne peut s'étonner que l'enseignement de l'histoire, de la littérature, ainsi devenu résultante d'obédiences aux contours capricieux, en arrive, réforme après réforme, à n'être plus guère que thématique, glissant jusqu'à l'entrechoquement artificiel des chronologies. La question, celle de l'impartialité, s'immerge dans bien d'autres complexités, qui dépassent bien sûr les frontières de notre Europe. L'on imagine mal un historien chinois avoir la même perspective affichée qu'un Tibétain sur l'histoire contemporaine du Tibet, ou un historien cubain ou angolais arborant la même vision sur le colonialisme, l'histoire espagnole ou portugaise qu'un historien espagnol, portugais ou français sur celles de l'Amérique du Sud ou du Maghreb; un historien anglais ou Scandinave donnera-t-il les mêmes lectures qu'un Chypriote, un Maltais ou un Grec quant à la Turquie, ou qu'un Bosniaque sur le Kosovo? Mais n'y aurait-il alors que blocages, partialités, incommunicabilité même? Cependant, quelle est l'alternative?

Il nous faut donc trouver, pour écrire, pour éditer l'Histoire, à destination des jeunes Européens, non pas un, mais *des* dénominateurs communs, inclus dans une *linéarité* ouverte. Il nous faut une histoire affranchie le plus possible de la marque des États et de leurs «raisons», une histoire étayée comme résultante *stable*, traçable et pérenne du travail collectif de personnalités compétentes incorruptibles, libres, responsables et sereines, rigoureuses aussi, d'horizons tant nationaux (personnels) que philosophiques (conceptuels) et plurinationaux (européens et universels) différents. Une histoire qui, justement, soit moins une école du convenu normatif, du mensonge, de la fable assénée, qu'une École avec un grand «É»: non l'école figée par les appointements serviles, non l'école de mise en concurrence vénéneuse des mémoires, non l'école passéiste et ankylosée des excuses, ni des attaques, ni des autoflagellations, ni même de l'obsession du rachat, mais une école sans voiles idéologi-

ques, contextualisante, de *tolérance* et donc de dialogue, une école, concrètement redynamisante, de *solidarité* et, bref, un espace culturel fraternel et stimulant, qu'on puisse laisser ouvert, de *liberté*.

Surtout, ce que je crois essentiel, c'est qu'il nous faut *remoderniser* l'Histoire dans son enseignement et ses principes: l'histoire de nos contrées, de nos peuples, sans pour autant devoir négliger la nécessité *naturelle* d'indignation non sélective devant les atrocités, devra désormais être bien avant tout l'histoire de nos amitiés, et, pour les conflits passés, l'histoire des volontés d'apaisement qui s'y inscrivent, celle des facteurs de paix, d'équilibre, une histoire sans *a priori*, sans, comme je viens de le dire, auto-flagellations ni représailles, mais également sans *retraits* tabous. Cela procède d'une véritable mission humaniste, spirituelle et morale de vigilance et de rigueur. D'alliance interne et transnationale aussi.

Pour prendre quelques exemples symboliques et en forme de questions, la présentation globale de l'histoire des Juifs d'Europe, pour une période tragique encore récente, ne doit-elle pas mieux prendre en compte les nombreux épisodes locaux, en fait emblématiques et fédérateurs, mais souvent peu soulignés, où interférèrent des «justes parmi les nations», dont le signataire de ces propos, comme tant d'autres, conserve d'ailleurs des images précises à travers le souvenir de belles actions de ses aïeux?... Par exemple aussi, un Robert Schuman, inscrit dans une si remarquable ligne intellectuelle et philosophique, ne serait-il pas un archétype à davantage célébrer qu'à travers de simples noms de bâtiments ou de rues? Après l'avoir vu élevé au rang des bienheureux, redeviendrait-il conseillé tout à coup d'occulter certaines clefs fondamentales de sa biographie, un Charles Martel ou une Jeanne d'Arc, ou encore, puisque nous sommes ici en Roumanie, un Vlad Tepes?... Ou de saupoudrer sur un Eminescu des oripeaux de bouc émissaire de leurs frontières, celles, si familières, de ce qu'on appelait jadis des colonies, devront-elles persister en tant que certificats de dissolution sociale, comme pour réactiver, voire inventer des

ressentiments ou des haines de toute manière à présent dépassés?... Et cela d'autant plus que l'Europe n'est plus du tout, pas plus que la Turquie par exemple, une puissance colonialiste... Non, certes, à l'évidence, il n'y a plus à ranimer tous ces relents!...

J'ajouterai enfin, en guise de contrepoint, au risque d'y trop insister, que cette histoire-là, résolument moderne, révolutionnaire même à plus d'un égard, devra abandonner dorénavant les rituels anxigènes, les boulets des autocensures, les dérives commodos des tentatives justicières, tant victimisantes que de haine de soi, s'en affranchir avec constance et sans retour. S'il est quelque lieu où, effectivement, tourner le dos au passé, c'est bien celui-ci.

C'est la seule voie pour entrer sur les terres courtoises et si extraordinaires de la *bienveillance*, forme fondamentale d'un humanisme sans lequel notre *Europe* jamais ne pourra exister dans la sérénité objective d'un consensus social porteur de liberté, et qui devra devenir un précieux héritage, un patrimoine de cœur que respecteront avec le plus grand attachement tous nos descendants.

C'est en tout cas, et non sans un regard aussi vers les heureuses thématiques des deux précédentes éditions bucarestoises de «*Penser l'Europe*», ce que je souhaite, ici, à la fois pour notre «Europe *avant* (!) cinquante ans» et comme lumineux support, en vérité éthique et transdisciplinaire", pour les «valeurs du monde européen»!

Je vous remercie pour votre attention.

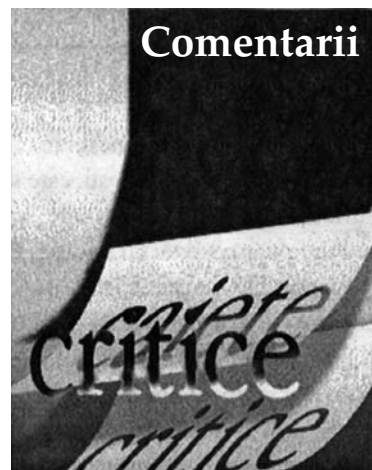
Littérature

- Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 24.
- Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l'historien*, Paris, Albin Michel, 2003.
- Je renvoie bien sûr ici à la flamboyante - et, en quelque sorte, franco-roumaine - *Charte de la Transdisciplinarité*, adoptée lors du *Premier Congrès Mondial de la Transdisciplinarité* des 2-7 novembre 1994 (Couvent d'Arrábida, Portugal, 6 novembre 1994), et notamment aux féconds principes humanistes exprimés en ses articles 8, 11, 13 et 14.



Cristian BĂLĂNEAN

Interferențe între antropologia tomistă și concepția lui Mircea Eliade despre *Homo religiosus* (ontologia pragmatică)*



Abstract

Subiectul acestui articol urmărește să scoată în evidență conexiunile existente între antropologia tomistă, ce are ca nucleu doctrina lui Aristotel, și ontologia pragmatică a lui Mircea Eliade. Evident, gânditorul român nu s-a inspirat direct din filosofia tomistă, dar este posibil să fi identificat unele idei comune în viziunea asupra naturii umane, în special cu privire la nivelul transcendent al lumii.

Dacă pentru Sf. Toma de Aquino sufletul reprezintă o formă a corpului, o entelehie (o forță ce lucrează potrivit scopurilor sale), principiul de bază ce „conține în sine principiul mișcării”, creat de Dumnezeu, pentru Eliade ființa umană, văzută ca *Homo religiosus*, posedă în structura sa principiul transcendent ce derivă dintr-o realitate superioară.

Este important să specificăm că, pentru Sf. Toma, omul este o unitate substanțială compusă din suflet și corp, astfel încât să formeze un principiu unic de acțiune. Doctrina tomistă despre componenta umană constituie temeiul teologiei catolice actuale, după cum se stipulează în Articolul 365 din Catehismul Bisericii Catolice.

Cuvinte-cheie: ființă, materie, formă, lege, putere, componentă umană, *Homo religiosus*, mit, sacru, participare.

The topic of this article is to highlight the connections between the Thomistic anthropology, which has an Aristotelian doctrinal nucleus, and the Mircea Eliade's pragmatic ontology. Obviously, the Romanian thinker didn't get his inspiration directly from the Thomistic philosophy, but it is possible for him to have identified some common ideas in the vision on the human nature, especially concerning the transcendental level of the world.

If for St. Thomas Aquinas, the soul represents a form of the body, an entelechy (force working according to its goals), the prime principle that “it has in itself the principle of movement”, created from God, for Eliade the human being, seen as a *Homo religiosus*, possesses in its structure a transcendental principle which comes from the superior reality.

It is important to specify that, for St. Thomas, man is a substantial unity composed of soul and body, so that it forms a unique principle of action. The Thomistic doctrine about the human compound is the basis of the current Catholic theology, being stated in Article 365 of the Catechism of the Catholic Church.

Keywords: being, matter, form, act, potency, human compound, *Homo religiosus*, myth, sacred, participation.

Cristian BĂLĂNEAN, doctorand în Teologie al Facultății de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București, e-mail: balaneancrstn@yahoo.com.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

1. Cadrul dezbaterii contemporane despre *ființa umană*

Înțelegerea complexității lumii în care trăim, dacă ne referim strict la universul uman, cu toate dimensiunile lui structurante – psihologică, spirituală, socială, politică, istorică, economică etc. –, necesită, înainte de toate, o perspectivă asupra statutului ontologic al ființei umane. Chiar și cei care resping viziunea metafizică asupra lumii nu se pot sustrage de la necesitatea de ordin metodologic-cognitiv de a defini natura umană, de a stabili în termeni conceptuali adecvați ceea ce diferențiază omul de celelalte entități ale universului înconjurător, ceea ce este propriu și conferă individualitate ontologică și logică persoanei umane. Bunăoară, orice demers cognitiv ce are ca obiect sfera umanului necesită formularea și acceptarea unei definiții-premisă a naturii umane studiate, pe care se bazează întregul edificiu conceptual al cunoașterii respective. În acest sens, o abordare a omului care exclude datele credinței și ale revelației divine va fi, întotdeauna, esențial diferită în raport cu o viziune de tip religios, fără a se înlătura însă posibilitatea existenței unor puncte de contact între ele. Este posibilă, de asemenea, identificarea unor confluente conceptuale între diferitele doctrine și patrimoniul de credință¹ ce compun universul religios al umanității, profilându-se, în acest mod, un substrat ontologic comun privitor la existența umană.

Nu în ultimul rând, definirea *umanului*, spre deosebire de obiectele fizice ale macro și microcosmosului, stă sub semnul general al pluralismului conceptual, deoarece pluralitatea teoriilor și modelelor explicative ține de însăși specificul științelor socio-umane, având în vedere că însuși obiectul

lor de studiu – *omul* – este supus unor debateri și reformulări continue. „Omul modern stă sub semnul lui Proteu, zeu patronal al prefacerii neîncetate a materiei, care își schimbă înfățișarea ori de câte ori cineva încearcă să-l prindă”.² Într-o viziune filosofică agnostică, natura omului modern este de a nu avea niciuna, nefiind capabil să-și surprindă adevăratul chip.

Dar, nu numai statutul omului în ansamblul lumii în care trăim formează obiectul unui pluralism conceptual și al unor debateri continue de idei, ci însăși *viziunea metafizică* asupra lumii se află în centrul disputelor filosofice contemporane. Mai ales în mediile occidentale, asistăm la un adevărat asalt al curentelor filosofice de sorginte pozitivistă și neopositivistă, a căror escaladare aproape că estompează afirmarea altor concepții și paradigme epistemologice alternative. Progresele realizate în ultimele decenii în domeniul neurobiologiei și al ciberneticii au readus în centrul dezbaterii științifice și filosofice problema existenței unei dimensiuni *spirituale* a omului, a unui principiu transcendent constitutiv naturii umane. Într-o altă ordine de idei, în contextul cultural și științific contemporan, mai poate fi recunoscută valoarea epistemologică a viziunilor filosofice care postulează existența unui referențial transcendent în descrierea omului? Or, este suficient pozitivismul, care, deși caracterizează cu precădere domeniul științelor naturale, încearcă să absoarbă și problematica *umanului* în sfera proprie de semnificații, reducând omul la un simplu *epifenomen* al lumii cosmice³, supus destinului orb și implacabil al mișcărilor mecanice ale materiei?

Toate concepțiile reduționiste despre *natura umană* folosesc o presuposiție comună cu privire la structura cauzală a lumii, denumită *completitudinea fizicii*, care constă

1 Includem aici religiile arhaice, fundamentate rudimentar în plan doctrinar, dar centrate pe valorizarea intensă a trăirii dimensiunii *sacralului* prin intermediul ritualurilor magico-religioase. În același timp, includem și tradițiile *mitice*, înțelese ca „istorii sacre adevărate” despre evenimente care au avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al „începuturilor”. Cf. M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, pp. 5-6.

2 H.-R. Patapievici, *Omul recent*, ediția a II-a, Editura Humanitas, București, 2002, p. 163.

3 *Ibidem*, p. 36.

în următoarele: toate efectele fizice sunt determinate sau posibilitatea lor este determinată de cauze fizice anterioare, potrivit legilor fizicii⁴. Prin urmare, pentru a păstra eficiența cauzală a *psihismului* uman este necesară identificarea fenomenelor mentale și spirituale cu fenomenele biologice, ceea ce implică negarea însăși a *libertății individuale*. Și totuși, tocmai presupuziția fundamentală a viziunilor biologizante se sustrage verificabilității și câmpului epistemologic al științelor, constituind o propoziție *metafizică*, ce necesită un alt tip de abordare și înțelegere. În mod paradoxal, acest canon pozitivist este „absolut neverificabil, aparținând categoriei acelor propoziții metafizice pe care înșiși neopozitiviștii le combat drept lipsite de sens”⁵.

Acestor abordări de tip pozitivist li se opune atât viziunea metafizică tomistă, cât și unele reflecții din gândirea mitică a lui Mircea Eliade, unde *mitul* e înțeles ca fenomen primordial întemeietor, coextensiv *umanului*, îndeplinind funcția de *reprezentare simbolică a realității*. Pe această linie de idei, un lucru – inclusiv ființa umană – nu are o valoare de sine stătătoare, autonomă, ci el dobândește un statut ontologic numai în măsura în care participă la o realitate superioară, care îi conferă *ființarea*. În această cheie, orice analiză de ordin individual, ce face abstracție de matricea globală de relații metafizice, are caracter limitat și nu poate oferi decât o perspectivă a aparențelor, iar nu a profunzimilor.

Pentru stabilirea cadrului dezbaterii, este important de subliniat și faptul că viziunea antropologică a Sf. Toma de Aquino stă la baza teologiei catolice actuale, fiind exprimată în articolul 365 din Catehismul Bisericii Catolice:

„Unitatea sufletului și a trupului este atât de profundă, încât sufletul trebuie considerat forma trupului; adică trupul

alcătuit din materie este un trup omenesc și viu numai grație sufletului spiritual; în om, spiritul și materia nu sunt două naturi unite, ci unitatea lor formează o unică natură.”

2. Definirea modelului antropologic tomist prin sinteza conceptelor metafizice

După cum am arătat mai sus, în fața ofensivei pozitivismului, reafirmarea gândirii tomistice poate contribui la reabilitarea statutului epistemologic al *metafizicii* și al reflecției de ordin teologic. Aceasta cu atât mai mult cu cât, de cele mai multe ori, abordarea naturii umane se face dintr-o perspectivă unilaterală și exclusivistă, fără a cunoaște valoarea autentică a paradigmatelor concurente. „Omul, pe lângă cunoașteri sectoriale, care sunt cele realizate de științe, are nevoie și de o cunoaștere universală, care se ocupă nu de sectoarele limitate ale experienței noastre, ci de întregul univers al oricărei experiențe, de o cunoaștere care caută cauzele gramaticii realităților și studiază realitățile metaempirice”⁶. Limitarea accesului gândirii raționale exclusiv la nivelul fizic al realității și plasarea acestui nivel sub semnul absolutului existențial constituie, paradoxal, o veritabilă încercare de fundamentare metafizică a lumii, aspect ce reflectă lipsa caracterului exhaustiv al cunoașterii de tip pozitivist și prioritatea nivelului metafizic asupra celui epistemologic și psihologic. Este vorba despre prioritate, în sensul că „metafizica și ontologia vin *înaintea* psihologiei, gnoseologiei și logicii, respectiv despre prioritatea ce-i revine în mod natural cunoașterii întregului asupra cunoașterii părților ce compun acel întreg, fără a-l epuiza vreodată”⁷.

Definirea modelului antropologic tomist necesită, pentru a reda cât mai fidel com-

4 Cf. T. Crane, „Cauzalitatea mentală”, în A. Botez (ed.), *Filosofia mentalului. Intenționalitate și experiment*, Editura Științifică, București, 1996, pp. 94-95.

5 B. Mondin, *Manual de filosofie sistematică – Logică. Semantică. Gnoseologie*, vol. 1, Editura Sapientia, Iași, 2008, p. 163.

6 E. Agazzi, *Filosofia della natura. Scienza e cosmologia*, Piemme, Casale Monferrato, 1995, pp. 29-30.

7 M. Marsonet, *La metafisica negata*, Franco Angeli, Milano, 1990, p. 44.

plexul de semnificații auctoriale originare, o re-compunere conceptuală pe baza principalelor idei metafizice, prin intermediul cărora *Doctor Angelicus* a încercat să descrie atât resorturile ultime ale existenței, dincolo de care nu mai este posibilă nicio altă formă de conceptualizare, cât și relațiile ontologice fundamentale dintre entitățile create și Creator, dintre *ființele* finite și *Esse ipsum* (ființarea însăși), Dumnezeu. Asemenea lui Aristotel, însă după aproape 1.500 de ani, Sf. Toma și-a propus să deceleze *primele principii* care stau la baza realității, din care face parte constitutivă însăși subiectul gânditor: *omul*. În cadrul acestui proces rațional de aprehendere și re-construcție în plan cognitiv a lumii, Sf. Toma a urmărit să atingă nivelurile cele mai înalte de abstractizare, dar și un grad cât mai ridicat de complexitate, astfel încât sistemul său filosofic are în vedere nu numai natura realităților fizice, extramentale, ci și înseși structurile intime ale gândirii umane, adică *gândirea gândirii*, autocontemplarea de sine a gândirii (numită la Aristotel *νοήσεως νόησις*).

Totodată, pentru a înțelege particularitățile perspectivei tomiste asupra *umanului*, în contextul încercărilor de a profila conexiunile conceptuale cu gândirea mitică eliadiană, este oportun să ne referim la instrumentarul de idei tomiste în corelație cu noțiunile aristotelice de la care își revendică structura sistemul filosofic tomist. Însă Sf. Toma nu a fost interesat numai să-l recapituleze pe Aristotel; el a vrut, în al doilea rând, să dezvolte filosofia lui pe noi căi, capabile să ilustreze cum lumea naturală (inclusiv filosofia despre această lume) poate fi copleșită de revelația divină⁸.

2.1. Conceptele metafizice aristotelico-tomiste cu relevanță antropologică

Și pentru Sf. Toma, obiectul principal al metafizicii rămâne cel indicat de Aristotel,

respectiv *ființa* sau mai exact *ființa ca ființă*⁹ (*to on e on*), iar el (*ens*) reprezintă conceptul central al metafizicii, ireductibil la un alt concept cu o sferă semantică mai generală. Așa cum sublinia Stagiritul:

„Există o știință care consideră atât *Ființa ca ființă*, cât și proprietățile ei esențiale. Ea nu se confundă cu nicio știință specială, căci niciuna din acestea nu consideră *Ființa* ca atare în general, ci fiecare din ele își asumă o parte din ea și examinează însușirile ei, cum fac, de pildă, științele matematice”¹⁰.

Științele particulare au ca obiect studiul unor aspecte concrete ale *ființei*, respectiv cercetarea unor determinări precise ale acesteia: fizica studiază fenomenele naturale până la formele subatomice ale universului; anatomia studiază corpul uman; geometria studiază formele obiectelor fizice etc. În schimb, metafizica face abstracție de orice conținut material concret, separând lucrurile de materie și referindu-se la *ființă* ca gen suprem în care se încadrează tot ceea ce există. Astfel, metafizica țintește dincolo de orizonturile sensibile ale realității, urmărind studiul suprasensibilului. Chiar dacă definiția *ființei* este tautologică, tocmai această imperfecțiune logică exprimă, de fapt, ideea că *ființa în sine*, ca gen suprem, nu mai poate fi raportată la altceva, cum ar fi diversele forme de existență individualizate¹¹. Cu toate acestea, *ființa ca ființă*, pe care o întâlnim pretutindeni, nu se manifestă niciodată direct, ci „este ascunsă întotdeauna în spatele măștii unei ființe limitate”¹², îmbrăcând haina unei entități individuale. Astfel, sub aspect semantic, *ființa* nu are o semnificație *univocă*, ci este *plurivocă*, referindu-se întotdeauna la un principiu sau la un lucru determinat.

Sf. Toma introduce în paradigma aristotelică a *ființei* unele modificări, în sensul că

8 Cf. T. McDermott, „Introduction”, în Aquinas, *Selected Philosophical Writings*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. xxix.

9 În traduceri în limba română mai sunt utilizate expresiile: *ființa ca fiind*, *ființa întrucât este*, *ființa ca atare*.

10 Aristotel, *Metafizica*, I, 1, 1003 a.

11 Cf. G. Vlăduțescu, *Lecții de filosofie*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 29.

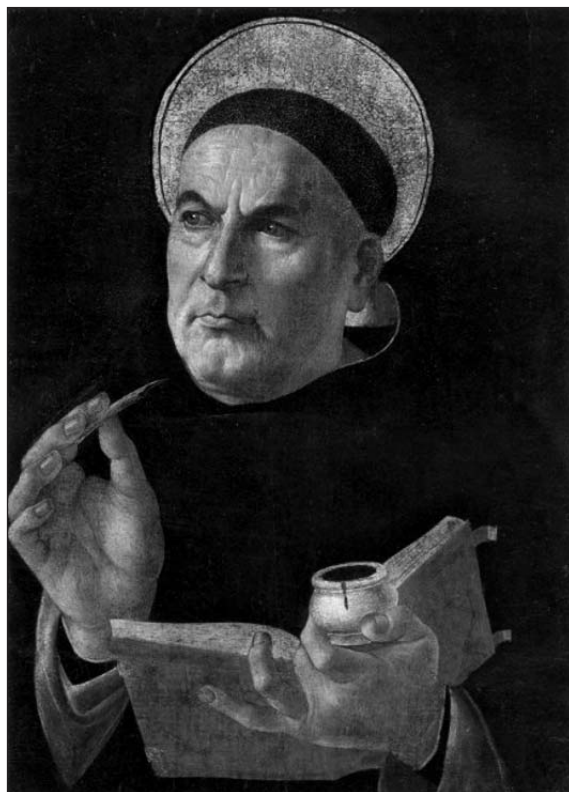
12 B. Mondin, *Manual de filosofie sistematică. Ontologie, metafizică*, vol. 3, Editura Sapientia, Iași, 2008, p. 145.

acest concept nu mai este înțeles în sens slab, ca ceea ce este cel mai comun tuturor lucrurilor din realitate, *esse commune*, ci în sens tare, ca *ființă intensivă*, desăvârșită, *actualitas omnium actuum*, *perfectio omnium perfectionum*, *esse perfectum*, care transcende toate esențele și substanțele. Mai mult, *Ființa în sine* transcende și actualizează chiar și formele, spre deosebire de Aristotel, la care forma constituia actul prin excelență.

Prin urmare, prin resemnificarea conceptului aristotelic de *ființă*, sistemul perfecțiunii absolute a ființării devine principiul fundamental pe care Toma de Aquino își înalță edificiul său metafizic, iar *esența* (*essentia*) și *existența* (*esse*) formează structura metafizică interioară duală a tuturor elementelor componente ale realității. În sensul propriu al termenului *ens*, o ființă este ceva ce posedă existența în act, adică *esse* sau *actus essendi*, iar acest ceva, subiect care receptează actul de a fi (*esse*), este denumit *esență*.

Această distincție tomistă fundamentală exprimă prioritatea compoziției ontologice a ființelor finite în raport cu compoziția fizică din materie și formă. În vârful edificiului metafizic al Sf. Toma se află *Ființa subzistentă*, Dumnezeu, Cel Care Este, în care cele două componente metafizice se întâlnesc și se confundă: „în Dumnezeu, ființa și esența sunt același lucru”¹³. Din El izvorăște orice substanță, fiind cauza primă totală a oricărei ființe și plinătatea oricărei perfecțiuni.

Dumnezeu este *Ființa* care nu aparține niciunui gen, fiind însăși FIINȚA SUPREMĂ de la care își trag ființa toate celelalte¹⁴ și care „investește” cu ființare tot ceea ce există. Însă, nu se poate spune în niciun sens că o parte a *Ființei* revine fiecăreia dintre ființele finite care o primesc, că acestea din urmă se împărtășesc din *Ființa supremă*, care este și *esența supremă*. „Dumnezeu nu este ființa esențială a tuturor lucrurilor, ci ființa cauzală”¹⁵, iar în credința creștină



„cuvântul este forma modelatoare (*exemplaris*), dar nu forma care este parte a compusului”¹⁶.

Prin urmare, la Sf. Toma, Dumnezeu este cel care susține ontologic întreaga diversitate a manifestărilor particulare ale ființelor finite, compuse din *esență* și *actul de a fi*, prin *participarea* acestora din urmă la perfecțiunea ființei în sine:

*Așadar, după cum toate cele ce sunt participă la ființa în sine și sunt ființe prin participare, trebuie să fie în culmea tuturor lucrurilor ceva care să fie ființa în sine prin esența ei, adică esența ei să fie ființa ei: iar acesta este Dumnezeu*¹⁷.

Cu ajutorul unor principii recunoscutibile – principiul identității ființei cu sine, principiul non-contradicției ființei și principiul cauzalității ființei, potrivit căruia toate fiin-

13 Toma de Aquino, *Contra Gentiles*, I, p. 2.

14 Cf. E. Munteanu, „Introducere”, în Thomas de Aquino, *De ente et essentia. Despre fiind și esență*, text bilingv, trad. E. Munteanu, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 23.

15 Toma de Aquino, *In I Sent.*, d.8, q.1, a.2.

16 Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 3, a. 8, ad 3.

17 Toma de Aquino, *Super Iohannem*, p. 1.

țele concrete provin din Ființa subzistentă în sine –, Toma „a arătat cum se face a doua navigare, de pe țărmul ființei finite, care e ființă compusă din esență și actul de a fi, deci ființă *participantă*, pe țărmul Ființei subzistente, actualitatea oricărui act, în care esența se identifică cu actul de a fi”¹⁸.

Pentru aprofundarea conceptului *ființei*, Sf. Toma introduce echivalența semantică dintre *unu* și *ens*, în sensul în care unitatea metafizică este însăși entitatea nedivizată a fiecărui lucru și se confundă cu entitatea sa: *unum et ens convertuntur*¹⁹. Totuși, în corelarea celor două noțiuni, este vorba despre unitatea ontologică, iar nu despre unitatea categorială sau matematică. Aristotel leagă și el Ființa de Unul, în sensul că acestea sunt corelative; „sunt unul și același lucru și de aceeași natură”²⁰. Diversitatea lumii nu modifică esența ființei, ci îi pune în valoare universalitatea, care se afirmă odată cu *Unul* în fiecare lucru individual:

*E limpede deci că adaosul noțiunii de Ființă pe lângă Unul înseamnă același lucru, și invers, când noțiunii de Ființă i se adaugă aceea de Unul, înseamnă același lucru ca Ființa. Așa că există tot atâtea specii ale Unului câte sunt și ale Ființei*²¹.

La Aristotel, revelarea *ființei ca ființă* se face numai prin intermediul *ființei concrete*, astfel încât, pentru a ajunge la *ființa în sine*, trebuie să trecem prin multitudinea de ființe care populează lumea înconjurătoare. Așa cum afirmă Batista Mondin, „locuința, receptaculul ființei în sine – *ființă* care epuizează orizontul realului – este ființa contingentă”²². În acest punct apare distincția majoră dintre metafizica lui Aristotel și cea a lui Platon: universalul se ascunde întotdeauna în spatele *particularului*, fără a avea

o existență independentă, *per se*. Universalul (*ta katolon*) nu este înțeles, ca la Platon, în sensul de a fi plasat în *afara* singularului (*para ta polla*), ci în acesta (*kata pollon*). El nu poate fi întâlnit în mod separat, ci numai încastrat în substanțele individuale, fapt pentru care, în concepția aristotelică, „ultimul termen de referință al universalilor este individul substanțial”²³.

În gândirea tomistă, conceptul extensiv de ființă este definit prin raportare la *Ființa subzistentă*, astfel încât, în baza unei ierarhii a treptelor ființei, toate *ființele* concrete devin participante la *Ființa subzistentă*, prin actul de a fi (*esse commune*). În ceea ce privește strict problematica universalilor, pentru Sf. Toma, chiar dacă universalul există *ante rem*, având o existență arhetipală proprie în intelectul divin, formele universale dobândesc o existență materială *in re*, care constituie însăși esența lucrurilor individuale²⁴.

Substanța (ousia) formează un alt concept fundamental pentru metafizica aristotelică, fiind foarte apropiat de semnificația *ființei*, dar păstrând, totuși, o autonomie conceptuală proprie. Conform cărții V (Δ) din *Metafizica*, „prin substanța unui lucru se înțelege și *esența* sa permanentă, a cărei noțiune este precizată în definiția acelui lucru”²⁵, iar potrivit *Categoriilor*, „substanța, în înțelesul cel mai propriu, prim și tare este aceea ce nici nu se enunță despre un subiect, nici nu este într-un subiect, ca de exemplu un anumit om și un anumit cal”²⁶. Potrivit lui Aristotel, *substanța* definită mai sus corespunde unei substanțe prime (*prote ousia*), care este conținută în substanțele secundare, nu în felul în care sunt *accidentele*, ci în modul în care particularul conține universalul, respectiv printr-un grad de individualizare mai general, în condiție primă.

18 W. Dancă, *Și cred și gândesc: viitorul unui dialog controversat*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2013, p. 178.

19 A. Durcovici, *Lecții tomiste despre Dumnezeu (1936-1940)*, Editura Sapienția, Iași, 2008, XIII, p. 226.

20 Aristotel, *Metafizica*, Γ, II, 1003 b.

21 *Ibidem*, Γ, II, 1004 a.

22 Cf. B. Mondin, *Manual...*, op.cit., vol. 3, p. 145.

23 Cf. W. Dancă, *Logica filosofică. Aristotel și Toma*, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 105.

24 *Ibidem*, p. 102.

25 Aristotel, *Metafizica*, Δ, II, 1003 b.

26 Aristotel, *Categoriile*, V, 2 a.

Așadar, dacă pentru Aristotel ceea ce constituie *ființa ca ființă* este tocmai substanța, pentru că ea singură posedă entitatea în mod autonom, pentru Sf. Toma ceea ce constituie ființa ca ființă este *ființarea (esse)*, pentru că prin definiție „ființa nu este altceva decât *ceea ce are ființare* și *ceea ce participă la ființare*”²⁷. Substanța este cea căreia ființarea îi revine în sine și nu în altul, cea care are consistență ontologică, în sensul că ea este în sine, fără a fi în altceva, spre deosebire de *accidente*, care nu au propria ființare, ci se află într-un raport de dependență ontologică cu substanța. Practic, orice substanță are identitatea ei ontologică, fiind dotată cu ființare proprie și având mai multe grade de determinare, exprimate de Aristotel în nouă categorii, preluate apoi de Sf. Toma sub denumirea de *accidente*, prin care se predică despre *substanță*.

Deoarece *ființa* este predicată în mod absolut și primordial în legătură cu substanțele și abia după aceea și în mod secundar în legătură cu *accidente*le, rezultă că esența ființează în mod veridic și propriu doar în substanțe, pe când în *accidente* ființează numai în mod determinat și relativ (la ceva)²⁸.

Accidente le constituie genuri supreme, criteriile ultime sub care pot fi clasificate toate lucrurile din univers. Prin urmare, clasificarea categorială fondată de gânditorul stagirit, cu privire la toate tipurile de lucruri care pot ființa în lumea fizică, poate fi sintetizată cu ajutorul unui principiu simplu: *orice trebuie să fie sau substanță sau un accident al unei substanțe*²⁹.

Trebuie subliniat, pentru a înțelege mai bine conceptul de *substanță*, că aceasta este anterioară logic și epistemologic celorlalte categorii, care nu pot fi definite sau cunos-

cute în absența ei, înțeleasă în integralitatea ei, ca *esență* care ființează separat. „Substanța finită va fi întotdeauna dependentă de altceva în ordinea cauzalității eficiente a ființei ei, dar, în ordinea esenței, ea nu e o modificare a nimic altceva”³⁰.

Raportul dintre *ființă* și *substanță* are caracter unic și exclusiv: *ființa este a ei, substanța posedă ființa ca bun al ei propriu*³¹. Substanța este criteriul care unifică semnificațiile *ființei*, deoarece unitatea diverselor semnificații ale ființei provine chiar din faptul de a fi predicate relativ la substanță. Așa cum arăta Giovanni Reale, însăși expresia *ființa ca ființă* nu poate avea doar semnificația unui abstract și uniform *ens generalissimum*, ci această formulă nu va putea decât să exprime pluralitatea însăși a semnificațiilor ființei și relația care le leagă formal în așa fel încât fiecare este ființă³². Având în vedere natura trans-generică și trans-specifică a conceptului de *ființă (ens)*, el nu poate să se refere decât la *substanță* în diferitele sale moduri de a exista.

Materia și *forma* sunt alte două concepte metafizice aristotelico-tomiste, care exprimă principiile constitutive și individualizatoare ale substanței, într-un univers aflat în continuă mișcare și prefacere. Desigur, pe lângă acestea, binomul **act-potență** și cele patru tipuri de **cauze** (materială, formală, eficiență și finală), întregesc sistemul gândirii metafizice.

Pornind de la cunoașterea prin simțuri, Aristotel a abordat cu prioritate problema substanței sensibile, înaintea celei suprasensibile, dând precedență chestiunii metafizice *ce este substanța în general*, față de chestiunea teologică, *ce substanțe există în realitate*. El a propus trei moduri de a înțelege substanța, preluate ulterior de Toma de Aquino: materia, forma și compusul lor,

27 Toma de Aquino, *De substantiis separatis*, p. 3.

28 Toma de Aquino, *De ente et essentia*, I, p. 55.

29 Cf. H.B. Veatch, *Aristotel – o apreciere contemporană*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2008, p. 25.

30 Cf. J. Owens, *Metafizică creștină elementară*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2008, p. 238.

31 Cf. B. Mondin, *Manual de filozofie sistematică. Epistemologie. Cosmologie*, vol. 2, Editura Sapientia, Iași, 2008, p. 129.

32 Cf. G. Reale, *Istoria filosofiei antice. Aristotel și peripateticii*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 52.

sinolul, astfel încât orice obiect al lumii reale poate fi descris cu ajutorul acestor concepte.

Materia (*hyle*) nu poate fi definită în mod singular, ci numai în relație, doar ca principiu pasiv al substanței, ca pură potențialitate. Ea nu are consistență metafizică, ci dispune numai de *posibilitatea* de a primi o oarecare determinare. Prin sine însăși, materia este inconceptibilă, metaforă a unei abstractizări; ceea ce este relevant în definierea ei este raportul cu schimbarea, deoarece „materia persistă prin intermediul schimbării și reprezintă subiectul modificării proprietăților elementare, dar în sine însăși eludează orice determinare calitativă, cantitativă sau caracterizările conceptuale și percepționale, fiind totuși, simultan, indispensabilă explicitării schimbării”³³. Însuși Aristotel a afirmat în *Metafizica*: „în sine însăși, materia este necunoscută”³⁴.

Materia nu este propriu-zis ceva: este condiția ființei schimbătoare și extinse a corpurilor, subiect prim de la care provine substanțial orice lucru și care rămâne prezent în ceea ce devine³⁵. Fără îndoială, este foarte dificil în lumea contemporană să privim materia în sens aristotelic, deoarece presează asupra gândirii noastre un fond ideatic pozitivist, fizicist. Această imagine recurentă, care ține de o moștenire culturală, trebuie abandonată, fără rezerve, pentru a putea pătrunde în universul conceptelor metafizice aristotelice și tomiste.

Plecând de la natura inconsistentă a materiei, considerată ca ceva care nu este nimic actual, ci doar o abilitate de a fi ceva sau altceva, raportat la mărcile identitare ale conceptului de substanță (individualitatea și independența), este imposibil de atribuit materiei singulare semnificațiile substanței. *Forma* este cea care constituie principiu prim de determinare a substanței, *esența* fiecărei ființe. Întrucât este principiu de indivi-

duație, forma este, la rândul ei, și substanță în sens special: este substanță în măsura în care din *principiu în sine* trece în principiu care generează³⁶, asemenea *sufletului*. Pe această linie, chiar în *Metafizica* se arată în mod explicit: „dacă forma este anterioară materiei și dacă ea este în mai mare măsură decât aceasta din urmă, ea va fi anterioară și compusului din materie și formă”³⁷. În acest caz, forma este principiu de structurare a materiei și ea cauzează însăși subzistența compusului însuși.

Este deosebit de important de remarcat că forma (*eidos*, *morphe*) nu se referă la aspectul exterior, la configurația spațială sau la înfățișarea lucrurilor, ci ea redă natura lor internă, intimă, respectiv ceea ce este exprimat de definiție și de concept (*logos*). Însă *eidosul* lui Aristotel – ca structură ontologică imanentă a lucrului – nu trebuie confundat cu universalul abstract, cu ideile platonice, care exprimă *genul* ființei, iar nu un caz particular din realitate. Chiar dacă își păstrează identitatea de sine, spre deosebire de ideile platonice, forma aristotelică intră în alcătuirea lucrurilor, trece în substanța lucrurilor sau, mai degrabă, o „produce”, dar nu prin schimbarea regimului propriu de existență; astfel, forma și materia constituie prin ele și cu ele substanța, încât aceasta din urmă este și întregul lor, dar și fiecare în parte³⁸.

Integritatea metafizică a compusului materie-formă nu poate fi scindată decât în plan logic, epistemologic, nu și în plan ontologic. Nu se poate tăia forma unei statui din blocul de piatră, astfel încât să decupăm forma pură și să rămână materia pură. Numai cuvintele pot separa acest compus indivizibil. Pentru Sf. Toma, orice lucru este un întreg compus, dar, înainte de compunerea fizică materie-formă, el este compus la nivel metafizic din *esență* și *actul de a fi*.

33 A. Gae, „Ființa aristotelică și spiritul hegelian în paradigma doctrinei esenței”, *Studii de teoria categoriilor*, vol. V, Editura Academiei Române, București, 2013, p. 190.

34 Aristotel, *Metafizica*, Z, 10, 1036 a.

35 Cf. B. Mondin, *Manual...*, op. cit., vol. 2, p. 132.

36 Cf. G. Vlăduțescu, *Aristotelismul ca filosofie a individualului*, Editura Paidea, București, 1997, p. 162.

37 Aristotel, *Metafizica*, Z, 3, 1029 a.

38 Cf. G. Vlăduțescu, *Aristotelismul...*, op. cit., p. 162.

Referindu-se la ceea ce este ceva (*esentia, quidditas*), materia și forma sunt aceleași care asigură identitatea intraspecifică și deosebirea interspecifică³⁹.

Dacă ne punem problema modului în care este generată substanța sau lucrul, respectiv cum *forma* actualizează materia pentru a deveni un lucru, este necesar să recurgem la noțiunea de *cauză*, în semnificația ei cvadruplă dată de Aristotel, dar și la raportul fundamental dintre *esentia/esse* de la Sf. Toma, prin care toate ființele finite participă în diferite grade de intensitate ontologică la *Ființa subzistentă*.

Într-o comparație cu conceptele din fizica modernă – masa și energia –, forma prezintă unele afinități cu energia – Aristotel însuși calificând-o drept *energeia*, întrucât forma este act –, însă nu se confundă cu acestea. Compusul materie-formă constituie principiile ontologice care preced principiile fizice de masă-energie⁴⁰. Astronomia și fizica cuantică confirmă, din plin, această asumție axiomatică, stabilindu-se, și pe baze experimentale, că toată materia din univers este supusă unor permanente schimbări, generându-se și dispărând o multitudine de particule subatomice. Practic, formele materiei se schimbă continuu, în entități individuale diverse, însă întotdeauna rămâne un substrat imobil, care stă la baza transformării particulelor în alte particule sau în cuante de energie⁴¹ și care corespunde concepției aristotelico-tomiste despre compusul materie-formă și despre procesul devenirii.

Binomul metafizic *act-potență* prezintă, de asemenea, o relevanță deosebită pentru a înțelege gândirea fondatoare a lui Aristotel și a Sf. Toma. Acesta a fost introdus pe fondul afirmării în epocă a celor două viziuni exclusiviste cu privire la monismul static al lui Parmenide, care spunea că numai ființa

este reală, în timp ce schimbarea ar fi falsă, și la relativismul lui Heraclit, potrivit căruia numai schimbarea și mișcarea prezintă consistență metafizică. Stagiritul a soluționat acest paradox al epocii sale, afirmând atât realitatea ființei, cât și a schimbării, dar precizând că, deși ființa este *una*, ea există în moduri diferite, în funcție de potențialitățile actualizante⁴².

Actul este numit de Aristotel și *entelechie* și semnifică ideea de realizare, de împlinire, de perfecțiune atinsă sau actualizată. El are prioritate absolută în plan ontologic și este superior potenței, prin aceea că potența *per se* nu există decât raportată la actul a cărui potență este. De asemenea, actul este superior potenței, deoarece este modul de a fi al substanțelor eterne: „lucrurile eterne sunt anterioare prin Ființa celor pieritoare, or, nu există nimic aflat în virtualitate și etern”⁴³. Bunăoară, nimic nu poate fi etern în virtutea potențialității, ceea ce este etern fiind anterior, prin natură, la tot ceea ce este schimbător. Căci ceea ce posedă potențialitatea ființării posedă și potențialitatea non-ființării, în timp ce eternul este ceea ce prin însăși natura sa nu poate să nu fie⁴⁴. Dumnezeu este Ființa prin excelență în act, deoarece El este întotdeauna ceea ce El este în fiecare moment și nu are în natura sa niciun element de potențialitate nerealizată. Sf. Toma nuanțează însă ideea de *potențialitate* în Dumnezeu, afirmând existența unei *potențe active*, în sensul de principiu al acțiunii în altul, existentă în cel mai înalt grad, infinită și nediferențiată de acțiune. Aceasta deoarece „ambele sunt esența divină și nici ființa lui Dumnezeu nu este altceva decât esența lui”⁴⁵. Într-o altă ordine de idei, „divina esență, care predeține în sine în mod simplu orice ține de perfecțiune în lucrurile create, poate fi înțeleasă atât sub rațiunea acțiunii, cât și sub rațiunea potenței”⁴⁶.

39 Cf. G. Vlăduțescu, *Teologie și metafizică în cultura Evului Mediu*, Editura Paideia, 2003, p. 56.

40 Cf. B. Mondin, *Manual...*, op. cit., vol. 2, p. 136.

41 Cf. P. Suppes, *Metafizica probabilistă*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 67.

42 Cf. T.B. Palade, *Manual de filosofie primă*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2009, p. 188.

43 Aristotel, *Metafizica*, O, 8, 1050 a.

44 Cf. D. Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 69.

45 Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 1, ad 2.

46 *Idem*, ad 3.

Din perspectiva devenirii, forma este cea care compune substanța, cea care o actualizează prin intermediul cauzalității. Astfel, *fiecare lucru este ceea ce devenirea lui îl arată, ceea ce era pentru a fi*⁴⁷. Particularitatea gândirii tomiste în privința cupletului act-potență rezidă în introducerea unor cazuri noi de devenire (creația) și a unor noi relații de tip act-potență, cum este relația *esentia/esse*. Plecând de la ideea că devenirea (*motus*) este *actul a ceva ce există în potență ca atare*, Sf. Toma lărgeste orizontul devenirii până la a include în el acel tip cu totul singular de devenire, care este trecerea de la neființă la *a fi*, adăugând la devenirea substanțială și accidentală un al treilea tip de devenire: cea *entitativă*⁴⁸, care îl are drept cauză eficientă pe Dumnezeu. Totuși, marile gânditor medieval nu a fost pe deplin mulțumit de includerea creației în categoria devenirii, deoarece, în creație, potența nu are altă existență decât aceea de a fi gândită de Dumnezeu. Dar *Ființa subzistentă* este perfecțiunea perfecțiunii, actualitatea tuturor actelor, astfel încât orice potență constituie un act metafizic propriu-zis, însă numai în sfera intimității ontice și infinite⁴⁹ a *Ființei supreme*. Aici, mai trebuie precizat că:

Potența nu se pune în Dumnezeu ca diferită, ca atare, de știința și voința divină, ci *diferă* doar urmând rațiunea, adică în măsura în care potența conține rațiunea principiului ce urmează ceea ce voința poruncește și spre care știința conduce: acestea trei se potrivesc în Dumnezeu ca identice⁵⁰.

În același sens, din perspectiva înțelegerii raționale, „creația pare a fi o anume schimbare, însă doar după felul de a gândi: mintea noastră ia unul și același lucru mai întâi ca inexistent, iar apoi ca existent”⁵¹.

Ne aflăm în prezența unei limitări ontologice, a finitudinii ființei extensive, astfel încât quidditatea lui Dumnezeu (*ipsum esse*) transcende intelectul uman prin infinitatea actului său⁵².

2.2. Modelul antropologic tomist

Pornind de la un termen contemporan, *paradigma antropologică* tomistă subîntinde întregul câmp de concepte metafizice și semnificații specifice din sistemul filosofic al Sf. Toma, reprezentând o sinteză armonioasă sub raport epistemologic. Deoarece nu există pagină din scrierile marelui gânditor medieval în care să nu se vorbească despre ființă, substanță, accidente, categorii, materie, formă, act, potență, quidditate și multe alte expresii care s-au constituit, deja, într-un adevărat limbaj (aristotelico-)tomist, din perspectivă metodologică, am considerat absolut necesară o incursiune prealabilă în universul conceptual, corelată cu problematica antropologică, fără de care este foarte dificilă susținerea tezei care formează structura tematică a prezentului articol.

Deși tomismul privește ființa umană ca o specie a genului ființelor vii și nu face nicio deosebire între acestea în privința întemeierii ființei individuale materiale, în ceea ce privește viața spiritual-personală, interioară, închisă în sine și totuși transcendentă, cuprinzând în sine o lume și fiind deschisă celorlalți oameni, omul se deosebește de ființa individuală a tuturor lucrurilor non-personale⁵³. *Doctor Angelicus* privește persoana umană ca pe cea mai deplină punere în act a *ființei în sine*, ca pe cea mai înaltă treaptă a *ființării*, respectiv ca pe tot ce poate exista mai perfect în univers. În acord cu revelația creștină, „numai natura intelectuală este voită pentru sine în univers, iar toate celelalte pentru ea”⁵⁴.

47 Cf. A. Baumgarten, *7 Idei înrâuritoare ale lui Aristotel*, Editura Humanitas, București, 2012, p. 103.

48 Cf. B. Mondin, *Manual...*, op.cit., vol. 3, p. 193.

49 O mulțime infinită este imposibil să existe în act, dar este posibil să existe o mulțime infinită în potență. Cf. Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 7, a. 4, ad 3.

50 Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 25, a. 1, ad 4.

51 Toma de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 18, 3.

52 Cf. E. Gilson, *Introducere în filosofia creștină*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, p. 47.

53 Cf. E. Stein, *Ființă finită și ființă eternă*, Editura Carmelitană, București, 2011, p. 592.

54 Toma de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, 18, p. 3.

Adaptând viziunea lui Aristotel la doctrina creștină, Sf. Toma definește omul prin prisma duetului conceptual materie-formă, astfel încât natura umană apare ca un compus trup-suflet, în care cel din urmă îndeplinește funcția structurantă și actualizatoare a *formei*. Așa cum însuși Stagiritul remarcă, compusul uman suflet-corp poate fi comparat, în mod analogic, cu modul în care ceara și întipărirea pot fi același lucru. Deoarece forma a fost definită ca fiind însăși principiul determinării și individuării lucrurilor, în virtutea căreia fiecare clasă de lucruri este ceea ce este și nu altceva, în cazul lumii vii, ceea ce face ca aceste lucruri să fie vii este tocmai *forma lor substanțială*⁵⁵. Subliniind unitatea naturii umane, Sf. Toma a exclus posibilitatea existenței unei pluralități de forme substanțiale și a afirmat existența unui suflet rațional pentru fiecare individ uman creat de Dumnezeu, care înformează materia în mod direct, fără a exista o *forma corporeitatis* intermediară. Nici în cazul naturii umane, viziunea tomistă nu descrie un dualism metafizic rigid al materiei și formei sau al potențialității și actualității, ci, mai degrabă, un hylomorfism reductiv⁵⁶, în care are preponderență ontologică *sufletul*. Deoarece constituie o entitate capabilă de autonomie în subzistență, ce se împărtășește din *Ipsium Esse Subsistens*, așa cum rezultă din însăși activitatea sa specifică, *cunoașterea*, ființa (*esse*) rămâne unită în mod strâns cu sufletul, adică ființa rămâne în competența sufletului, și nu a compusului ce rezultă din unirea hylomorfică⁵⁷.

Sufletul este cel care-i conferă omului toate determinările pe care le are ca om, corporalitatea (prin faptul că înformează materia primă), activitățile vegetative, sen-

sibile și raționale, însă numele de *om* nu se aplică doar sufletului ori doar corpului, ci sufletului și corpului împreună, materiei compuse⁵⁸. „Esenței umane ca atare îi aparține, prin excelență, natura duală: este persoană spirituală, care ia o formă corporală”⁵⁹. Bineînțeles, corpul organic este obiectul formei substanțiale care este *anima* (*psyche*-ul aristotelic), acel ceva pentru care sufletul este „ce”-ul care îi conferă identitatea ontologică, în mod analogic metalelor care sunt „ceva”-ul care compune ceea ce numim autoturism. În final, *esența* naturii umane compuse derivă din însuși modelul tomist universal al substanțelor compuse: „în cazul substanțelor compuse, numele *esență* semnifică ceea ce este alcătuit din materie și formă”⁶⁰. Prin urmare:

„Chiar dacă sufletul este dotat cu un act propriu de ființare, el are nevoie de concursul corpului pentru desfășurarea propriei activități și, pentru acest motiv, face corpul participant la actul ființării sale”⁶¹.

Dacă luăm în considerare categoriile cauzelor aristotelice, preluate în sistemul tomist, sufletul este atât cauza *formală*, care determină corpul spre acel tip de schimbare de dezvoltare care este proprie lucrurilor vii, cât și o cauză eficientă⁶², care animă materia să fie vie. Schimbările care intervin în urma constituirii compusului uman sunt în corp, nu în suflet, care rămâne principiul activ al ființării. Nu încapă nicio îndoială că acest tip de interacțiune nu poate fi privit după modelul bilelor de biliard, care se impulsionează mecanic una pe alta. Dacă științele naturii operează cu cauzele eficiente, metafizica și teologia au în vedere și cau-

55 Cf. H.B. Veatch, *Aristotel...*, op. cit., p. 62.

56 Cf. R. Pasnau, *Thomas Aquinas Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae, I*, 1 75-89, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 72.

57 Cf. W. Dancă, *Fascinația adevărului. De la Toma de Aquino la Anton Durcovici*, Editura Sapientia, Iași, 2005, p. 55.

58 Cf. F. Copleston, *Istoria Filosofiei. Filosofia Medievală*, vol. 2, Editura All, București, 2009, p. 373.

59 E. Stein, *Ființă...*, op. cit., p. 597.

60 Toma de Aquino, *De ente et essentia*, II, p. 25.

61 B. Mondin, *Sistemul filosofic al lui Toma de Aquino*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2006, p. 246.

62 *Ibidem*, p. 67.

zele finale. Din această perspectivă, sufletul poate fi înțeles și ca o cauză finală, deoarece el, ca formă substanțială, este *ceea-ce-trebuie-să-fie* omul, ceea ce îi conferă identitate și individualitate metafizică. Dar omul trebuie să își urmeze și vocația spre mântuire, înțeleasă, în plan filosofic, ca *re-participatio* la *Ființa* intensivă. Chiar dacă sufletul este subzistent, Sf. Toma a reliefat distincția care există între acesta și facultățile sale, precum și între facultățile însele, deoarece „numai în Dumnezeu puterea de a acționa și actul însuși sunt identice cu substanța, în timp ce în sufletul omenesc există facultăți sau puteri de a acționa care se află în potență în raport cu actele lor”⁶³.

Antropologia tomistă a asumat în totalitate poziția aristotelică relativă la prezența difuză a sufletului în întreaga ființă corporală, iar nu numai în unele părți fizice. Astfel, sufletul aristotelic nu constituie *parte* a ființelor vii; el nu este un fragment de material spiritual așezat în interiorul corpurilor vii, ci el este, mai degrabă, o mulțime de potențe, capacități și libertăți⁶⁴, inseparabile de corp. Pe aceeași linie conceptuală, Sf. Toma afirmă că „sufletul trebuie să se găsească și în tot corpul, și în fiecare parte a sa, căci el nu este o formă accidentală, ci substanțială a corpului”⁶⁵.

Așa cum se poate observa din expunerea de mai sus, în centrul viziunii antropologice tomiste se află *sufletul*, care, la rândul lui, este analizat și în particular pe secvențele în care el este divizat în planul cunoașterii. Din această perspectivă, Sf. Toma a preluat de la Aristotel ideea că sufletul rațional sau *intelectul* conține un aspect *receptiv*, prin care receptează obiectele gândirii după formă (ceea ce este inteligibil), și un aspect *activ* (creator), „care actualizează formele inteligibile conținute în mod potențial în

senzații”⁶⁶. Într-o altă ordine de idei, intelectul care primește înțelegerea, *intelectul pasiv* (*pathetikos nous*) sau *posibil* joacă rolul materiei în raport cu obiectul cunoașterii, iar *intelectul activ* (*nous poietikos*) sau *agent* este cel care imprimă în act *forma cognitivă*, în modalitatea *imaginii* sau a altor reprezentări mentale. „Pornind de la lucrurile materiale, *intelectul* ajunge la cunoașterea tuturor celorlalte lucruri”⁶⁷.

Conform lui Aristotel, intelectul pasiv este cel care are dispoziția naturală de a primi formele obiectelor din afară, prin intermediul luminii exercitate de intelectul activ. Este aceeași situație cu lumina care prefăce în culori în act culorile existente în potență⁶⁸. Aceste două forme de intelect din sufletul uman – prin care intelectul pasiv poate să devină toate lucrurile, iar cel activ le actualizează – sunt ireductibile sub raport epistemologic, aspect subliniat de timpuriu chiar și de Averroes: „a fost necesar ca intelectul activ să fie separat, disjunct și impasibil, în măsura în care el este cel care face toate formele inteligibile”⁶⁹.

Speciile inteligibile nu au consistență metafizică, ci ele constituie tocmai tiparele mentale în care realitatea extramentală este turnată, iar raportul de adecvare logică și ontologică dintre acestea și lumea externă este unul *aprioric*. Unitatea acestui raport obiectiv se realizează prin actul cognitiv uman, ce se exprimă prin producerea unor *concepte* specifice, care sunt replica speciilor inteligibile imprimate în suflet. Aceste concepte nu sunt obiectul direct al actului gândirii, ci *similitudo rei*, adică acel ceva prin care este percepută realitatea lucrului și care reprezintă lucrurile la care fac trimitere imediată⁷⁰.

Totodată, „mintea se cunoaște pe ea însăși prin ea însăși, deoarece ajunge totuși

63 Toma de Aquino, *De anima*, I, p. 2.

64 Cf. J. Barnes, *Aristotel*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 106.

65 Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 76, a. 8, ad 1.

66 G. Barzaghi, *Compendiu de istoria filosofiei*, Editura ARCB, București, 2010, p. 45.

67 Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 87, a. 3, ad 1.

68 Aristotel, *De anima*, III, 5, p. 15.

69 Averroes (ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De anima of Aristotel*, translated by Richard C. Taylor, Yale University Press, New Haven & London, 2009, p. 353.

70 Cf. W. Dancă, *Logica filosofică...*, op. cit., p. 84.

înăuntrul ei însăși la cunoaștere, deși numai prin actul său⁷¹. Sau, cum spunea Aristotel, „în cazul celor lipsite de materie, intelectul și ceea ce este înțeles sunt același lucru, deoarece mintea imaterială se înțelege pe sine prin propria esență”⁷². Prin raportare la lumea exterioară individului uman, unde relația de concordanță conceptuală, *similitudinea intențională* este între intelect și lucrurile reale, în cazul actului de autocunoaștere a propriei naturi mentale, raportul epistemologic de concordanță se stabilește între *intelectul agent* și propria sa formă cognoscibilă din *intelectul posibil*. În acest mod, sufletul reflectă actul său de cunoaștere tocmai a faptului că acest act există, respectiv intelectul se cunoaște pe sine însuși; însă actul cognitiv propriu-zis este unul universal, același ca în cazul cunoașterii altor lucruri, cu mențiunea că întoarcerea reflexivă a intelectului spre sine însuși se face nu prin specia sa, ci a *obiectului* său⁷³.

În modelul antropologic tomist, facultățile intelectuale ale sufletului sunt, în potență, obiectele lor, dar nu piatra se află în suflet, ci specia ei (forma ei). Ca și la Aristotel, „imaginile sunt asemenea unor conținuturi sensibile, cu excepția faptului că nu conțin deloc materie”⁷⁴. Este ca o tablă pe care nu este scris nimic în act, urmând să fie creionate formele exterioare. Sufletul este „o specie a speciilor”⁷⁵, în sensul că el reprezintă o formă particulară care captează toate celelalte forme din lumea reală, inclusiv forma sa proprie și a celorlalte componente ale profilului intrapsihic. Intelectul seamănă cu o oglindă, care are capacitatea de a surprinde toate formele individuale din exterior, însă aceste forme se regăsesc în intelect într-o altă formă. Este același raport

de concordanță *apriorică* intențională între formele ontologice și formele logice, proprii intelectului, în virtutea căruia există procesul cunoașterii umane. Așa cum a arătat Alexander Baumgarten, „când formele devin gânduri, ele se însoțesc cu imagini, iar când ele devin lucruri, se însoțesc cu materii”⁷⁶.

Deși toate ființările coruptibile din univers pot fi desemnate prin intermediul formelor proprii, singularitatea lucrurilor individuale – cu atât mai mult cea a sufletului fiecărui om – nu poate fi manipulată decât în termeni comuni ce dețin capacitatea predicăției. Practic, „singularitatea nu poate fi distinsă ca unic absolut în raport cu alte singularități distincte ale aceleiași specii, deoarece nu există predicate capabile să definească o entitate unică excluzând simultan predicăția raportată la alte entități similare”⁷⁷. Prin intermediul limbajului și al conceptelor, putem doar să înțelegem natura comună a sufletului uman, nu și specificitatea sa în privința fiecărei ființe umane.

Cu privire la subzistența sufletului după moartea biologică, dacă Aristotel a considerat că acesta se dezintegrează odată cu corpul, Sf. Toma a susținut subzistența și incoruptibilitatea lui. Cu toate acestea, există unele referiri în scrierile aristotelice care contrazic această doctrină. Bunăoară, în *De anima*, gânditorul antic afirmă următoarele: „El este, fiind separabil, numai cel care este, și doar așa este nemuritor și etern”⁷⁸, în timp ce intelectul pasiv este supus morții odată cu corpul. De asemenea, în altă lucrare, *Despre generarea animalelor* (II, 2, 736 b), Aristotel a susținut că „numai intelectul provine din afară și este, singur, divin”⁷⁹, fără a detalia însă niciodată această doctrină a imortalității sufletului.

71 Toma de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 87, a. 1, ad 1.

72 Aristotel, *De anima*, III, 4, p. 3.

73 Cf. R. Pasnau, *Thomas Aquinas. The Treatise on Human Nature*, Hakett Publishing Company, Indianapolis, 2002, p. 410.

74 Aristotel, *De anima*, III, 8, p. 9.

75 Aristotel, *De anima*, III, 8, p. 4.

76 A. Baumgarten, *7 Idei...*, op. cit., p. 104.

77 A. Gae, „Ființa aristotelică...”, art. cit., p. 190.

78 Aristotel, *De anima*, III, 5, p. 24.

79 Cf. A. Baumgarten, „Nota 630”, în: Aristotel, *De anima*, pp. 349-350.

Spre deosebire de poziția filosofică dominantă care i se atribuie Stagiritului, Platon susținea același caracter nemuritor al sufletului, pe care îl socotea ca fiind principiul mișcării, nenăscut și indestructibil. El preexistă corpului (*soma*) și provine din sfera divinului, amintind de Ideile care sunt opuse lumii sensibile. Potrivit tezei despre anamneză, sufletul se încarnează ca urmare a dorințelor senzoriale și devine, astfel, prizonier în temnița trupului⁸⁰. Revenirea lui la starea primordială se face prin practicarea unor virtuți, care au rămas până în zilele noastre cu denumirea *virtuțile cardinale*: înțelepciunea (*sophia*), tăria (*andreia*), cumpătarea și dreptatea. Referitor la relația sufletului cu trupul, Platon considera că aceasta este o relație de opoziție, de incompatibilitate structurală, deoarece sufletul provenind din lumea *Ideilor* este independent de procesul devenirii, chiar și în joncțiunea lui cu corpul, ce rămâne supus, în mod fundamental, disoluției. *Postmortem*, are loc „(re)-unirea sufletului cu divinul, întoarcerea sa în Inteligibil după rătăcirea în efemerul sensibilului”⁸¹, această paradigmă metafizică a *exitus-reditus*-ului fiind dezvoltată apoi de Plotin și preluată, parțial, de Toma de Aquino, pe fondul influențelor neoplatonsimului în perioada scolastică.

3. Viziunea antropologică la Eliade

La prima vedere, par aproape imposibil de stabilit chiar și anumite puncte de contact între doctrina metafizică și antropologică tomistă și gândirea eliadiană despre fenomenul religios, cu atât mai mult cu cât sursele originare ale acesteia din urmă sunt tradiția Răsăritului creștin și tradiția indiană din Extremul Orient. Explicite, în monografia lui lucrare de referință *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Eliade îi alocă

marelui gânditor medieval mai puțin de două pagini, în timp ce cântecele de Crăciun ale țăranilor din Europa Orientală și „dansurile cathartice” (care dezvăluie motive pre-creștine) sunt prezentate în detaliu, oferindu-li-se chiar și interpretarea sensului și semnificației mitice și religioase⁸². Și, totuși, ideile de bază ale edificiului conceptual eliadian – ireductibilitatea și camuflarea sacrului, anterioritatea/non-istoricitatea esenței mitului și a religiilor, arhetipurile, *Homo religiosus* și *Homo symbolicus* – interferează cu datele revelației creștine, respectiv cu unele spații doctrinare ale tomismului, fiind, într-o anumită măsură, complementare. Pregătindu-și, prin cercetări de filosofie comparată, viitoarele studii de istorie a religiilor⁸³, meditațiile ontologice i-au permis lui Eliade întemeierea metafizică a propriei gândiri, care ne apare „ca o transpoziție în termenii istoriei religiilor a marilor teme metafizice europene”⁸⁴.

3.1. Complementaritatea gândirii mitice

Fără îndoială, perspectiva eliadiană asupra religiei nu pleacă de la premisa absolută și ireductibilă a revelației pozitive – marca identitară a creștinismului și a gândirii tomiste –, ci se originează în planul empiric al existenței, încercând, pe baza observării fenomenelor religioase care se întâlnesc la nivelul experienței comune, o reconstrucție în sens invers a sensurilor și semnificațiilor primordiale ale lumii și ale universului uman. În *Tratatul de istorie a religiilor* (1949), este menționat, ca și primul principiu metodologic al investigării istorice și al sondării ontologice a dimensiunii religioase a umanității înseși, refuzul unei definiții preliminare a fenomenului religios, pentru a cărui descriere era necesară, *ab initio*, o acumulare semnificativă de ordin cognitiv asupra istoriei formelor religioase. Pe această linie de idei, patrimoniul cultural și teologic

80 Cf. P. Kunzmann, F.P. Burkard, F. Wiedemann, *Atlas de filozofie*, Editura Rao, București, 2004, p. 43.

81 Cf. F. de Macedo, *Drumul către perfecțiune la Platon și Plotin*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2013, p. 72.

82 Cf. D. Allen, *Mit și religie la Mircea Eliade*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011, p. 154.

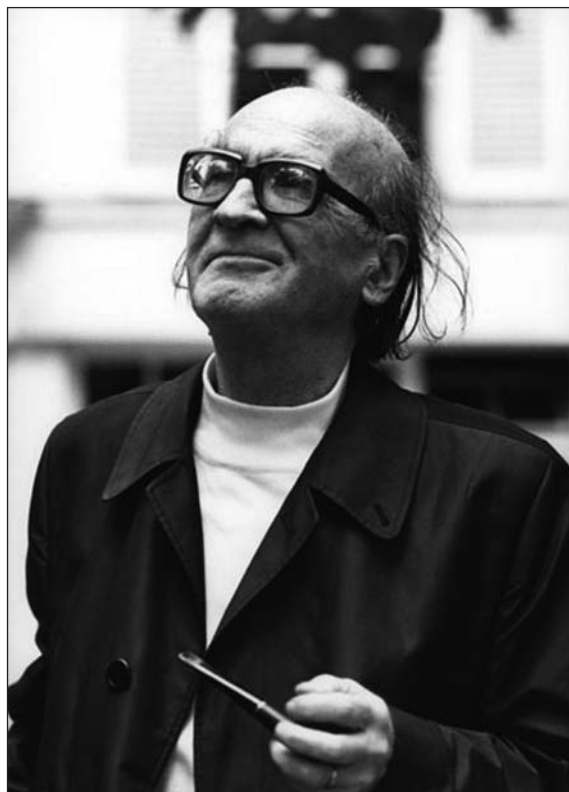
83 Cf. M. Eliade, *Memorii*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 150.

84 R. Lazău, „Dialectica sacrului între teologie și metafizică”, în C. Mircea, R. Lazău (ed.), *Orizontul sacru*,

oriental și asiatic i-au oferit lui Eliade o bază deosebit de solidă pentru edificarea viziunii sale asupra *religiei* și pentru integrarea datelor religioase într-un ansamblu hermeneutic coerent, respectiv posibilitatea de a utiliza un instrumentar conceptual policrom în recompunerea tabloului religios al lumii, precum și în descinderea sa spre nivelele primare de întemeiere metafizică a realității, în special a existenței umane.

Abordarea sistematică a lui Eliade tinde să fie holistă, organică și dialectică, centrată pe ideea fundamentală că întregul e mai mult decât suma părților, respectiv că niciun element nu poate fi înțeles izolat, ci doar în cadrul relațiilor sale dinamice, mutual conexe cu alte elemente-cheie, din care derivă sensuri și structuri noi ce nu pot fi descoperite în nicio parte componentă⁸⁵. Natura acestui tip de analiză, cu veritabile valențe exegetice, este foarte bine exprimată, într-o manieră foarte plastică, de însuși gânditorul român în *Tratat*, unde citează o întrebare pusă de Henri Poincaré: „un naturalist, care nu a studiat elefantul decât la microscop, ar putea el socoti că posedă o cunoaștere suficientă a acestui animal?”⁸⁶. În esență, aici se află complementaritatea viziunilor, punctul nodal de legătură dintre concepția religioasă a lui Mircea Eliade și cea metafizică și creștină, deoarece fiecare dintre ele împărtășește principiul primatului *totalității* asupra elementelor particulare din lumea înconjurătoare și postulează existența unei Realități Ultime, *sacru*, la care se raportează întreaga lume cosmică și care o structurează și îi susține existența în plan ontologic.

Efortul lui Mircea Eliade de a descifra, într-un *fapt religios* condiționat întotdeauna de momentul istoric și de stilul cultural al epocii, situația existențială originară (primordială) care l-a făcut posibil⁸⁷, sensurile lui fondatoare, a condus spre identificarea



unui substrat comun tuturor fenomenelor religioase, respectiv *sacru*, exprimat în accepțiunea sa cea mai generală, ca fiind opusul profanului. Totodată, în varietatea experiențelor religioase concrete din existența istorică pot fi decelate o serie de *mituri fondatoare*, „povești adevărate despre începuturi”, în spatele cărora se ascunde misterul Eternității: „miturile descriu diversele și uneori dramatice izbucniri în lume ale sacruului (sau supranaturalului), precum și faptul că tocmai această izbucnire a sacruului *fundamentează* cu adevărat lumea și o face așa cum arată azi”⁸⁸. Focalizarea studiului istoriei religiilor pe modelul societăților arhaice urmărește o reconstituire cât mai apropiată de sursa autentică a miturilor, de timpul primordial în care acestea au luat ființă, ca descrieri simbolice sau revelații ale forțelor supranaturale. Dar ceea ce s-a

Editura Polirom, Iași, 1998, p. 119.

85 Cf. D. Allen, *Mit...*, op. cit., p. 21.

86 M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 15.

87 Cf. W. Dancă, *Fascinația sacruului. De la Mircea Eliade la papa Ioan Paul al II-lea*, Editura Sapientia, Iași, 2002, pp. 18-19.

88 M. Eliade, *Aspecte...*, op. cit., p. 6.

petrecut *ab origine* nu mai este treaba istoricului religiilor, pentru care ireductibilitatea Istoriei, adică a faptului că omul este întotdeauna o ființă istorică⁸⁹, constituie o axiomă.

Din perspectiva creștinismului, există o *revelație naturală*, independentă de revelația biblică, în care existența lui Dumnezeu poate fi dedusă din însăși ordinea și structura Creației. Mircea Eliade valorizează din plin această perspectivă asupra universalității fenomenului religios, urmând calea cosmologică afirmată în *Psalmul 19, 1*: „Cerurile vorbesc despre slava lui Dumnezeu și firmamentul vestește lucrarea mâinilor sale”. În acest caz, se poate vorbi despre o re-cunoaștere a Realității Ultime, mijlocită de transparența simbolică a cosmosului, iar când elementul ontologic nu mai există sau este uitat sau degradat, lumea cosmică își pierde transparența, iar existența nu mai are nicio semnificație⁹⁰. La rândul său, afirmă Eliade, „creștinismul, așa cum a fost înțeles și trăit în cele aproape două milenii ale istoriei sale, nu se poate desolidariza cu desăvârșire de gândirea mitică”⁹¹.

Nu în ultimul rând, complementaritatea gândirii mitice eliadiene cu doctrina creștină și cu sistemul tomist este dată și de perspectiva asupra realității Întrupării, văzută ca *hierofania* (manifestare a sacralului în istorie) supremă a creștinismului și expresia ultimă a revelației divine, de care este strâns legată evoluția istorică a omului și însăși ordinea cosmică, devenită *crisocentrică*. De asemenea, irecognoscibilitatea lui Dumnezeu, care nu se lasă cunoscut numai pe calea experienței mistice, reprezintă versiunea eminamente teologică a concepției sale istorico-religioase: „Dumnezeu nu se lasă cunoscut numai pe calea experienței mistice – o cale gravă, obscură, plină de tentații, plină de obstacole –, ci se lasă *cunoscut* mai ales pe calea irecognoscibilității”⁹². Prezen-

ța și manifestarea sacralului, chiar dacă nu mai îmbracă forma evidenței, poate fi sesizată în istoria contemporană ca fiind ascunsă, *camuflată*, în structura lumii materiale, profane. Printr-o experiență religioasă autentică, asemenea ascezei creștine, sacralul poate fi apoi recunoscut în obscuritatea vieții. În consecință, valorificând mai ales tradiția creștină a Bisericii de Răsărit, Eliade „își propune să dezoculteze prezența intramundană a lui Dumnezeu, dobândind certitudinea mistică a manifestării acestuia în și prin sine”⁹³.

Dacă patrimoniul dogmatic și spiritual al religiei creștine este constituit, în esență, în jurul *kenozei* și al Învierii (ele însele istorice) și cuprinde, în afara manifestărilor transcendente, evenimente petrecute în Istorie, pentru gândirea eliadiană, fenomenul empiric, factual și experiențele omenești constituie obiecte legitime de cercetare, susceptibile, printr-un nou tip de hermeneutică, de sensuri mitico-religioase. Din această perspectivă, Eliade spunea:

Analizele corecte ale miturilor și ale gândirii mitice, ale simbolurilor și imaginilor primordiale, în special ale creațiilor religioase ce apar în culturile primitive și orientale, sunt singura cale pentru a deschide spiritul occidental și a introduce un nou umanism, planetar⁹⁴.

3.2. Homo religiosus și participatio – zona de confluență a antropologiei tomiste și a ontologiei pragmatice

Antropologia pe care o fundamentează Mircea Eliade se află într-o legătură substanțială cu gândirea sa mitico-religioasă, focalizată pe statutul ontologic al lui *Homo religiosus*, modelul uman arhetipal și fondator în istorie. Însăși apariția sa nu poate fi concepută decât în relație cu evenimentele primordiale supranaturale din *illo tempore*,

89 Cf. M. Eliade, *Nostalgia originilor*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 81.

90 Cf. W. Dancă, *Fascinația sacralului...*, op. cit., p. 15.

91 M. Eliade, *Aspecte...*, op. cit., p. 155.

92 M. Eliade, *Oceanografie*, Editura Humanitas, București, 1991, pp. 70-71.

93 R. Lazu, „Dialectica sacralului”, art. cit., p. 115.

94 M. Eliade, *Journal II, 1957-1959*, Chicago University Press, Chicago, 1989, p. xii.

cu atât mai mult cu cât sacrul este principalul element constitutiv al conștiinței, iar religia este coextensivă umanului. Într-o altă ordine de idei, deoarece omul este structurat ca ceva ce transcende realitatea, deoarece el găsește sacrul în *ființa sa dată înainte*, dar nu cronologic, ci ontologic, *Homo religiosus* nu ajunge la înțelegerea sacrului pornind de la lume, de la rațiune sau de la structura cunoașterii, ci sensul și semnul sacral vin din interiorul său⁹⁵, purtând pecetea Inefabilului. Bunăoară, în planul ontologiei arhaice (pragmatice), sacrul reprezintă un mod de *a fi*, o formă specifică de ființare în univers, iar nu o simplă facultate. Prin urmare, în această accepțiune, ontologia și onticul sunt unica obsesie a omului arhaic, copia unui prototip divin, care „prin orice face sau gândește, urmărește întotdeauna să participe la *real*, să se centreze în inima realității”⁹⁶.

Pentru omul primordial, sacrul este, prin excelență, *real*, având consistență metafizică numai ceea ce participă la Ființă și existând cu adevărat, în mod autentic, prin ființare, numai *divinul* și hierofaniile lui. Numai prin menținerea legăturii sale ontologice cu Ființa transcendentă, mai ales prin *rituri* – mijloace simbolice de reactualizare în istorie a stării existențiale primordiale –, omul își poate conserva statutul original care îi conferă adevărata valoare metafizică în ordinea cosmică. Toate atitudinile omului arhaic în raport cu realitățile *esențiale* care preced existența istorică se pot rezuma într-un gest fundamental, și anume într-o *imitatio Dei* care comportă o revelare, o contemplare și o evocare periodică a gesturilor divine prin rituri. Dar, în oricare forme mitico-ritualice, ideea fundamentală nu este „nașterea”, ci *repetarea nașterii exemplare a Cosmosului*, imitarea cosmogoniei⁹⁷. În consecință, evenimentele majore sacre, simbolice, cu valoare ontologi-

că, ies din timpul obișnuit, istoric, deoarece timpul circular ontologic este sacru⁹⁸ și propriu naturii specifice a lui *Homo religiosus*.

De asemenea, prin intermediul miturilor, în structura narativă a cărora rămâne păstrată *istoria sacră* a începuturilor care inaugurează realitatea existenței umane, omul își regăsește identitatea și se înțelege. Totodată, el conștientizează statutul ontologic real și „își așază idealul de umanitate pe un plan supraomenesc”⁹⁹. Din perioada misterioasă a originilor, comportamentul lui *Homo religiosus* se circumscrie sferei sacrului și poartă în permanență sigiliul acestuia, de așa manieră încât chiar și omul areligios al timpurilor moderne este produsul lui *Homo religiosus*. „Omul profan, fie că vrea sau nu, mai păstrează urme ale comportamentului omului religios, însă golite de orice semnificație religioasă”¹⁰⁰. Printr-un raport de alteritate, omul modern, prizonier al istoriei, substituind miturile fondatoare cu gândirea reduționistă de tip pozitivist, reliefează condiția ontologică pragmatică a lui *Homo religiosus* și identitatea lui specifică în lume. Altfel spus, omul își poate înțelege demnitatea sa metafizică ancestrală numai dacă se vede pe sine ca pe *o sumă a miturilor sale*, înțelese ca arhetipuri existențiale definitorii și autodefinitorii, ca reflecții simbolice a ceea ce a început în Timpul Sacru *a exista*; de aceea, mitul este atât de solidar cu ontologia¹⁰¹.

Așadar, la Mircea Eliade, aproape întreaga antropologie gravitează în jurul miturilor, deoarece numai mitul are aptitudinea de a revela *realul*, inclusiv realitatea naturii umane. Deoarece omul are în sine un principiu transcendent și își datorează existența, prin *participare*, la Ființa supremă, această dualitate ontologică se manifestă și în planul cunoașterii, astfel încât și miturile – ca arhetipuri ale istoriei sacre, dar și produse ale spiritului uman – sunt rezultatul conver-

95 Cf. W. Dancă, *Fascinația sacrului...*, op. cit., p. 63.

96 Cf. M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Humanitas, București, 2004, p. 25.

97 Cf. M. Eliade, *Tratat...*, op. cit., p. 420.

98 Cf. M. Popa, *Timp și istorie. Idei și concepte din filosofia românească interbelică*, Editura Academiei Române, București, 2011, p. 34.

99 M. Eliade, *Sacrul și profanul*, Editura Humanitas, București, 2005, p. 141.

100 *Ibidem*, p. 154.

101 Cf. E. Simion, *Mircea Eliade, spirit al amplitudinii*, Editura Demiurg, București, 1996, p. 151.

genței acestor două seturi de determinări. Ele „sunt conduse concomitent din interior printr-o dialectică specifică de autoproliferare și de autocristalizare care-și este sieși propriul resort și propria sintaxă”, dar sunt condiționate și de constrângerile naturale, psihologice și sociale care formează *componentele exterioare* ale mitologiei¹⁰².

Sub raport epistemologic, antropologia lui Eliade, similar celei tomiste, se întemeiază pe structuri conceptuale nedemonstrabile rațional – miturile și revelația pozitivă –, pentru a căror validare este posibil doar *actul de credință*. Însă, la modul cel mai general, „narațiunile cosmogonice, indiferent pe ce mare ecran rulează, al mitologiei sau al științei, sunt prin ele însele și din principiu nedemonstrabile și este limpede că nu *certitudinea* teoretică este cea pe care o preferăm în detrimentul tuturor celorlalte”¹⁰³.

În ontologia pragmatică eliadiană, omul este plasat în centrul *ființării*, el însuși făcând parte din structura ierarhică a existenței, dar într-o poziție ontologică privilegiată, în virtutea *conștiinței de sine* și a capacității sale de reproducere simbolică a realității, pornind de la imaginea evenimentelor primordiale întemeietoare. Omul nu se face niciodată de unul singur sau din alte obiecte inferioare în privința perfecțiunii ființării. El este *făcut* și se recunoaște om numai în măsura în care nu mai este un om natural, ci este făcut a doua oară, în funcție de o normă exemplară și transumană¹⁰⁴, similară formei aristotelico-tomiste care în-formează materia, în cazul omului – sufletul.

Raportul dintre divin și uman este înțeles la Eliade în termenii dialecticii platonice, care a inspirat și modelul antropologic tomist, adică potrivit principiului *participării* în diferite grade de intensitate și perfec-

țiune ontologică, respectiv conform raportului dintre esență și existență. Eliade vrea să spună aici că sacrul desfășoară rolul de esență în raport cu existența profană, iar forma supremă de existență este numită de cele mai multe ori Realitate Ultimă¹⁰⁵. Fără îndoială, antropologia lui Eliade este mult mai săracă conceptual decât cea tomistă, ce are la bază datele revelației creștine, însă nu se exclud în totalitate, ci întrețin relații de complementaritate, pe temei rațional. Nucleul conceptual comun al celor două viziuni rezidă în ideea potrivit căreia „lucrurile n-au sens pentru *Homo religiosus* decât în măsura în care încetează de a mai fi lucruri, obiecte izolate, ireale, efemere și devin embleme sau vehicule ale principiilor metafizice”¹⁰⁶.

Comunitatea unor aspecte referitoare la modelele antropologice tomist și eliadian poate fi decelată și prin prisma tendinței totalizatoare a acestora, atât în plan metafizic, cât și epistemologic, în încercarea de a fonda o antropologie integrală. Mergând pe această filieră, Eliade conchide următoarele:

Spărgând realitatea imediată a profanului, fără să-l deprecieze, gândirea simbolică face în așa fel ca niciun obiect să nu rămână izolat în propria-i existență, ci să se lege de toate celelalte obiectele din Univers printr-un sistem strâns de corespondențe și similitudini¹⁰⁷.

Sub imperiul acestei aserțiuni profunde, putem afirma că rețeaua de puncte de contact dintre gândirea tomistă și cea mitică-simbolică poate deveni una foarte densă. Un lucru a fost deja dovedit de istoria religiilor: gândirea simbolică este mult mai bogată și mai integratoare pentru că înlesnește ieșirea din sine, întâlnirea cu alții¹⁰⁸.

102 Cf. R. Caillois, *Mitul și omul*, Editura Nemira, București, 2000, p. 16.

103 Cf. M. Mamulea, „Dialectica sacrului între teologie și metafizică”, în *Simpozionul național „Constantin Noica” – Ediția a IV-a*, Editura Academiei Române, București, 2013, p. 38.

104 M. Eliade, *Nașteri mistice*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 13.

105 Cf. W. Dancă, *Mircea Eliade. Definiție sacri*, Editura Ars Longa, Iași, 1996, p. 132.

106 M. Eliade, *Comentarii...*, op. cit., p. 25.

107 M. Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 220.

108 Cf. W. Dancă, *Și cred...*, op. cit., p. 121.

Funcția simbolismului religios la Mircea Eliade*

Abstract

În acest articol intenționez să prezint perspectiva marelui istoric al religiilor, M. Eliade, despre funcția simbolismului religios. Fenomenul religios, în cele mai multe cazuri, nu poate fi exprimat fără limbajul simbolic. Potrivit lui M. Eliade, simbolul ocupă un loc central în manifestarea vieții religioase. Sacrul mitic vorbește sau se revelează prin simboluri. Simbolismul trebuie să fie privit ca o caracteristică tipic umană ce este utilizată în special în fenomenul religios. M. Eliade descrie natura și funcția simbolismului religios ca fiind necesară fenomenologiei religioase. Simbolul este experimentat ca un cifru ce indică dincolo de sine și revelează niveluri ascunse ale realității.

Simbolismul religios este multivalent; din cauza acestei polivalențe, simbolurile religioase pot integra sensuri variate într-un întreg sau într-un sistem și, grație acestei capacități de unificare, simbolurile religioase pot exprima aspecte paradoxale și contradictorii ale realității ce altfel sunt inexprimabile. M. Eliade arată că simbolismul religios a avut întotdeauna o valoare existențială; un simbol țintește întotdeauna către o realitate care implică existența umană. Ca extensii ale unor hierofanii, simbolurile religioase sunt puse în locurile lor de către Homo symbolicus, pentru a prelungi manifestările sacralului.

M. Eliade atrage atenția asupra faptului că sacrul se manifestă întotdeauna în contexte istorice. Istoria nu poate modifica în fond structura simbolismului arhaic; el adaugă în mod constant sensuri noi, dar acestea nu distrug structura simbolului. Omul modern va obține o nouă dimensiune existențială dacă acceptă și realizează valoarea simbolismului religios din viața sa.

Cuvinte-cheie: Mircea Eliade, simbolism religios, omul religios, hierofanie, funcție.

In this article I intend to show the perspective of the great historian of religions, M. Eliade, about the function of the religious symbolism. The religious phenomenon, in most cases, cannot be expressed without symbolic language. According to M. Eliade, the symbol has a central place in the manifestation of religious life. The mythic sacred speaks or reveals itself through symbols. Symbolism ought to be looked upon as a specifically human characteristic, which is used especially in religious phenomenon. M. Eliade describes the nature and function of the religious symbolism as necessary for religious phenomenology. The symbol is experienced as a "cipher" that points beyond itself and reveals hidden levels of reality.

Religious symbolism is multivalent; because of this polyvalence, religious symbols can integrate diverse meanings into a whole or a system, and because of this capacity of unification, religious symbols can express paradoxical and contradictory aspects of reality otherwise inexpressible. M. Eliade

Vasile BOȘTIOG, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea din București, e-mail: bostiogvas@yahoo.com.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

claims that religious symbolism always has an existential value; a symbol always aims at a reality in which human existence is engaged. As extensions of hierophanies, religious symbols are put in place by Homo symbolicus to prolong the sacred manifestations.

M. Eliade emphasizes that the sacred is always manifested in historical contexts. History cannot basically modify the structure of archaic symbolism; it constantly adds new meanings, but they do not destroy the structure of the symbol. Modern man will obtain a new existential dimension when he accepts and realizes the value of the religious symbolism in his life.

Keywords: Mircea Eliade, religious symbolism, religious man, hierophany, function.

1. Introducere

Simbolismul religios a constituit pentru M. Eliade unul dintre subiectele de căpătâi, pe care le-a aprofundat cu multă acuratețe științifică. Deși dorința marelui istoric de a scrie o carte despre *Omul ca simbol* nu s-a realizat, totuși teoriile eliadiene cu privire la conceptul de simbol religios ca punct de legătură între om și sacru sunt redată cel mai bine în colecția de articole reunite în *Imagini și simboluri*, lucrare apărută în 1952, care articulează importanța și rolul simbolismului religios. Omul nu poate fi separat de simbol, pentru că el trăiește din imagini, iar ele nu pot dispărea niciodată din viața sa psihică.¹ Întrucât omul religios este prin definiție *Homo symbolicus*, M. Eliade, aproape de fiecare dată când vorbește despre fenomenul sacru, are în vedere și simbolismul religios pe care îl implică. De aceea, studiul simbolismului religios îl putem remarca în mod secvențial și în alte lucrări științifice ale marelui filosof al religiilor.

În cercetarea de față ne propunem să evidențiem funcția simbolismului religios, apelând la scrierile științifice ale lui M. Eliade care au aprofundat acest subiect. În *Imagini și simboluri*, pe care am amintit-o deja, sau în secțiuni ale altor opere științifice, precum *Tratat de istorie a religiilor*, *Mefistofel și androginul*, *Mitul eternei reîntoarceri*, *Sacru și profanul* etc., autorul tratează într-un mod profund și sistematic subiectul simbolismului religios. Deși în ultimii ani s-a scris destul de mult despre perspectiva conștiinței simbolico-religioase la Mircea

Eliade, în cercetarea de față ne propunem să conturăm o nouă dimensiune a simbolismului religios, subliniind funcția multiplă pe care simbolul o are în experiența religioasă. Cu alte cuvinte, cercetarea de față a pornit de la următoarea întrebare: Ce funcție are simbolul religios la M. Eliade și ce relevanță are acesta pentru gândirea omului modern secular?

Pentru început, în cercetarea de față, vom evidenția perspectiva eliadiană cu privire la importanța simbolismului religios și diverși factori care au redeșteptat interesul pentru simbol. Apoi, vom reliefa funcția multiplă pe care o are simbolul religios. Fiind într-o strânsă legătură cu fenomenul religios, vom vedea că simbolul revelează, unifică, poate apărea ca extensie a hierofaniei sau poate constitui legătura dintre culturi, istorii sau lumi diferite. Raportul dintre simbol, istorie și timp constituie o altă secțiune pe care o vom aborda din perspectiva marelui istoric al religiilor. În cele din urmă, vom arăta în ce măsură funcția simbolismului religios mai are valoare pentru omul modern profan, care încearcă din răsuneri să-și nege istoria sacră.

2. Redescoperirea importanței simbolismului

Este evident că demersul cercetării lui M. Eliade asupra simbolului este efectuat din punct de vedere al istoricului religiilor, care are în vedere să înfățișeze simbolul religios. Psihologul, lingvistul sau sociologul urmă-

¹ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, Humanitas, București, 2013, p. 17.

resc descrierea simbolului în sensul său general, pe când istoricul religiilor abordează simbolismul ca experiență religioasă. Așadar, demersul celui din urmă nu este identic sau nu se confundă cu al celor din urmă, nici chiar cu al teologului. Grijă pentru elucidarea semnificației unui fapt religios, dar și pentru arătarea istoriei acestuia sunt două elemente prin care istoricul religiei explică experiența religioasă în mod coerent. Chiar dacă orice experiență religioasă autentică transcende temporalul și istoria, ea se înscrie într-un context istoric, motiv pentru care accentuarea istoriei unei fenomen religios este importantă. Trebuie, de asemenea, să precizăm că tema simbolismului religios, pe care M. Eliade o abordează cu mare interes, nu își are fundamentul doar în examinarea simbolului religiilor monoteiste (iudaism, creștinism sau islam), ci în analiza unei game variate de simboluri în religiile arhaice și primitive.

Fenomenul religios nu poate fi redat fără limbajul simbolic. Pentru M. Eliade, studiul unui subiect religios înseamnă, de fapt, studiul unui simbolism religios. În practica curentă a științei religiilor, termenul *simbol* „este rezervat, de regulă, faptelor religioase caracterizate printr-un simbolism manifest și explicit.”² M. Eliade arată că istoria religiilor, care îl înfățișează pe om ca un simbol viu, nu doar ca o ființă istorică, poate deveni o *metapsihanaliză*, deoarece îl conduce la o redeșteptare și o redobândire a conștiinței simbolurilor și arhetipurilor arhaice. *Metapsihanaliza* urmărește „să clarifice conținutul teoretic al simbolurilor și al arhetipurilor, să facă transparent și coerent ceea ce este în ele aluziv, criptic sau fragmentar.”³

Simbolismul are un rol esențial în viața religioasă a omului. Chiar dacă omul arhaic nu dispunea de un limbaj conceptual avansat care să exprime lumea metafizică pe care o trăia, el o percepea prin simbolismul reli-

gios. „Conceptiile metafizice, ale lumii arhaice n-au fost întotdeauna formulate într-un limbaj teoretic; dar simbolul, mitul, ritualul exprimă, pe diferite planuri și cu mijloace care le sunt proprii, un sistem complex de afirmații coerente asupra realității ultime a lucrurilor, sistem care poate fi considerat ca alcătuind o metafizică.”⁴ Responsabilitatea istoricului religiilor și a noastră, care dorim să urmărim firul cercetării sale, este să înțelegem limbajul și sensul profund al simbolurilor, întrucât prin simbol vedem reprezentată viața religioasă.

M. Eliade remarcă diverși factori care au dus la o *modă a simbolismului* în perioada modernă. Simbolismul religios ocupă un loc privilegiat astăzi, datorită descoperirilor psihologiei abisale, în primul rând. „Activitatea inconștientului poate fi surprinsă prin intermediul imaginilor, al figurilor și al scenariilor care trebuie privite ca niște *cifru* ale unor situații pe care conștientul nu vrea sau nu poate să le recunoască.”⁵ Înflorirea artei abstracte, urmată de experiențele poetice suprarealiste constituie un alt motiv pentru care limbajul simbolic ocupă un loc de cinstă chiar pentru publicul cultivat. M. Eliade arată că un al treilea factor care a trezit interesul pentru studiul simbolismului îl constituie cercetările etnologilor asupra societăților primitive și, în special, ipotezele lui Levy-Bruhl asupra structurii și funcțiilor mentalității primitive. În cele din urmă, cercetările unor filosofi, epistemologi și lingviști preocupați să demonstreze caracterul simbolic al limbajului, mergând de la rit și mit până la artă și știință⁶, constituie un alt factor care a contribuit la generalizarea interesului pentru simbolism.

Depășirea scientismului în filosofie, renașterea interesului pentru religie după Primul Război Mondial și investigațiile suprarealismului au atras atenția publicului asupra simbolului considerat ca modalitate de cunoaștere. Pierderea interesului pentru

2 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, Humanitas, București, 1995, p. 191.

3 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 38.

4 M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2011, p. 13.

5 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 181.

6 *Ibidem*, p. 182.

raționalismul, pozitivismul sau scientismul din secolul al XIX-lea a condus fără îndoială la preocuparea pentru simbolism. Dar, după cum bine precizează M. Eliade în *Imagini și simboluri*, „o asemenea convertire la diverse simbolisme nu constituie o *descoperire* cu adevărat inedită, un merit al lumii moderne; aceasta, restituind simbolului funcția de cunoaștere, nu a făcut decât să reia o orientare generală în Europa până în secolul al XVIII-lea și care este conaturală altor culturi extraeuropene, fie istorice, fie arhaice și primitive.”⁷

Revenind la importanța și valoarea simbolului, așa cum sunt ele evidențiate de marele istoric al religiilor, putem spune că simbolul, ca și sacrul, constituie modalitatea prin care viața religioasă se manifestă. Experiența religioasă este strict legată de simbolism, motiv pentru care M. Eliade spune că „rare sunt fenomenele magico-religioase care nu implică, sub o formă sau alta, un anumit simbolism... Ne aflăm adesea în fața unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate*, obținute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic”.⁸ Este evident faptul că unele obiecte devin sacre deoarece în ele se află sau ele reprezintă manifestarea supranaturalului. În modul acesta, putem vorbi despre simbol ca hierofanie sau kratofanie mediată. Simbolul îi conferă unui obiect oarecare o valoare sacră, religioasă, prin faptul că îi dezvăluie caracterul transspațial. Întrucât simbolul reprezintă modelul unei realități transcendente, manifestarea lui în orice *formă* are o anumită lege a ființei sale. „În orice ordin al realității s-ar manifesta o asemenea *formă*, corespunzând unui anumit *simbol* – ea va avea o semnificație precisă. Cosmosul, așadar, nu este lipsit de sens în chiar structurile sale”.⁹ Crucea, care este simbolul central al creștinismului este un *dat* în constituția cosmosului înainte de om,

subliniază M. Eliade. Prin urmare, simbolurile nu sunt concepute de om; ele nu sunt produsul imaginației sau creației lui mentale, ci „sunt impuse de afară, îi sunt *date*, revelate; într-un cuvânt, îl preced”.¹⁰

Valoarea simbolului religios nu poate fi distrusă în totalitate de nicio cultură, indiferent cât de mult lumea profană și secularismul a îmbibat-o. Cultura modernă profană, deși a încercat să mutilizeze și să degradeze simbolul, mitul și imaginea, niciodată nu a putut să le extirpe. Unele obiecte care aveau o semnificație magico-religioasă înainte (perla, de exemplu), în epoca modernă, nu mai păstrează decât o valoare economică și estetică.

3. Simbolul și manifestarea sacrului

Elementul sacru și simbolul religios sunt modalități prin care experiența religioasă se manifestă. Deși realitatea transcendentă este greu de perceput în profunzime, prin limbajul simbolului și prin manifestarea sacrului această realitate devine accesibilă și inteligibilă. Ideea de religie este abordată cu multă îndemânare de către M. Eliade în lucrările sale științifice, din perspectiva istoricului religiilor. Când vorbim despre istoria religiilor, M. Eliade arată că „accentul nu trebuie pus pe cuvântul *istorie*, ci pe *religie*... Înainte de a face *istoria* unui lucru, este necesar ca lucrul respectiv să fie clar înțeles – în sine și pentru sine”.¹¹ Istoria religiilor este alcătuită din manifestările realităților sacre care pot fi înțelese de către om prin limbajul simbolic. În *Sacrul și profanul*, M. Eliade prezintă într-o manieră profundă modul cum se manifestă sacrul, care este raportul acestuia cu profanul, precum și în ce măsură mai putem vorbi, în epoca modernă, de o viață sacră sau religioasă. Pentru marele istoric, viața religioasă înseamnă trăirea sacrului. Elementul reli-

7 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 9.

8 M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, București, 1992, p. 399.

9 M. Eliade, *Fragmentarium*, Humanitas, București, 2008, p. 142.

10 *Idem*.

11 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 31.

gios se poate manifesta în lumea istorică și profană doar prin sacru, adică prin hierofanie.

Influența pe care a avut-o Rudolf Otto asupra lui M. Eliade în definirea sacrului nu poate fi trecută cu vederea. În lucrarea *Sacrul*¹², Rudolf Otto se ocupă, dintr-o perspectivă fenomenologică originală, de analiza diferitelor forme de experiență religioasă, adică irațională, descoperind caracteristicile *numinosului*, precum: *mysterium tremendum* (sentimentul spaimei în fața sacrului) și *mysterium fascinans*. Pentru Rudolf Otto, omul religios descoperă un element cu o însușire specială, un element complet inaccesibil înțelegerii conceptuale și care, în consecință, este inefabil. Acest element apare ca un principiu viu în toate religiile și constituie partea lor cea mai profundă. Pentru a desemna acest element primordial, Rudolf Otto caută un cuvânt capabil să fixeze caracterul său aparte și să indice formele lui, acest cuvânt fiind *numinosul*. Referitor la acest aspect, Rudolf Otto scrie în *Despre numinos*:

„Am căutat elementul irațional din ideea divinului și l-am găsit în *numinos*. Găsindu-l aici, am înțeles că speculația raționalistă îl ascunde pe Dumnezeu din Dumnezeu. Înainte ca Dumnezeu să fie *ratio*, rațiunea absolută, spiritul universal, voința morală, el este ceva cu totul irațional, cu totul altul, minunea deplină... Ceea ce este valabil în privința divinului, este valabil și în privința copiilor sale din lumea creată: în privința sufletului și spiritului”.¹³

Subliniind definiția lui Rudolf Otto despre sacru, care se manifestă în lumea profană ca un fel de *ganz andere*, ceva cu totul diferit, M. Eliade admite că experiența religiosului implică, în mod clar, trăirea unei realități de un ordin total diferit de experiența vieții naturale a omului. Această realitate supranaturală religioasă, care se mani-

festă prin experiența sacrului, nu poate fi redată în mod plenar de limbajul uman. „Limbajul nu poate reda decât în chip naiv noțiunile de *tremendum*, *majestas*, *mysterium fascinans*, recurgând la termeni preluați din domeniul natural sau din viața spirituală profană a omului”.¹⁴ De altfel, este imposibil ca o trăire sau o experiență religioasă care transcende „naturalul” să poată fi descrisă în profunzimea ei de către limbajul omului. Limbajul doar sugerează ceea ce depășește experiența naturală a omului. Totuși, după cum vom vedea în secțiunile următoare, sacru poate fi înțeles prin limbajul simbolic. M. Eliade nu percepe experiența religioasă fără simbolul religios prin care se manifestă sacru. Prin simbol, noi ajungem să percepem sacru ca o realitate inteligibilă, deși sacru este o realitate transcendentă total diferită de realitățile lumii naturale. Tratând subiectul sacrului, M. Eliade nu își limitează abordarea doar la aspectul irațional al sacrului, aspect redat foarte bine de către Rudolf Otto, ci are în vedere tratarea fenomenului sacru în complexitatea sa.

3.1. Raportul dintre sacru și profan

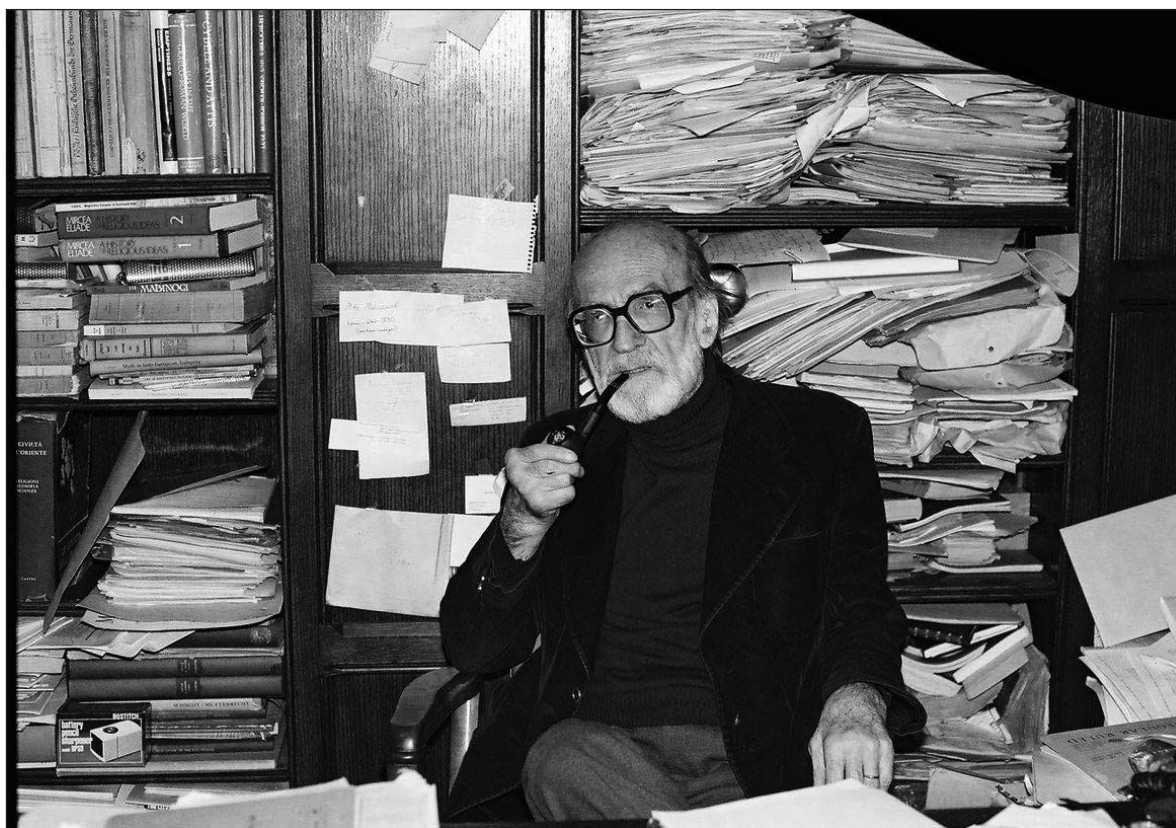
Dacă sacru este, prin definiție, opusul profanului, este de așteptat ca el să se manifeste în lumea profană, prezentându-se ca ceva cu totul diferit de tot ce se poate numi profan. Orice hierofanie se prezintă ca fiind opusul a tot ce este profan, deși ea are loc în lumea profanului. Istoria religiilor este alcătuită dintr-o acumulare de hierofanii, precizează marele istoric al religiilor, aceasta fiind o taină: „manifestarea a ceva care este *altfel*, a unei realități care nu aparține lumii noastre, în lucruri care fac parte integrantă din lumea noastră naturală, profană”.¹⁵ Dialectica hierofaniei presupune întotdeauna un paradox. Atunci când exprimă sacru, un obiect oarecare devine *altceva*, fără a înceta să fie el însuși, întrucât face parte, în

12 Cf. Rudolf Otto, *Sacrul*, Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

13 Rudolf Otto, *Despre numinos*, Humanitas, București, 2006, p. 49.

14 M. Eliade, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București, 2013, p. 12.

15 M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 13.



continuare, din mediul său cosmic. Însuși Cosmosul în complexitatea sa poate deveni o hierofanie.

M. Eliade accentuează în repetate rânduri că, pentru omul societăților arhaice, sacrul coincide cu realitatea. Viața reală autentică, plină de semnificație, este cea sacră, iar profanul poate fi asociat, în acest caz, cu irealul sau pseudorealul. Așadar, sacrul presupune actul existențial care definește viața umană în sensul cel mai profund. Atât sacrul, cât și profanul înseamnă, prin urmare, două moduri de a fi în lume. Viața omului arhaic este marcată în toate domeniile (hrană, sexualitate, muncă etc.) de sacralitate, întrucât trăirea sacrului înseamnă trăirea cu adevărat a realității vieții. Pentru *Homo religiosus*, orice act sau obiect poate deveni o participare la sacru. Pentru omul modern însă, un act fiziologic nu este decât un proces organic fără vreo valoare sacră. M. Eliade subliniază, în mod

clar, că „sacrul și profanul sunt două modalități de a fi în Lume, două situații existențiale asumate de către om de-a lungul istoriei sale”.¹⁶ Sacrul nu implică doar experiența ocazională religioasă, ci vizează întreaga existență umană în profunzimea ei. Omul religios trăiește într-un Cosmos sacralizat. Existența omului modern, care trăiește într-un Cosmos desacralizat, este limitată și separată de experiența care valorifică transcendența. W. Dancă redă perspectiva eliadiană despre sacru arătând că:

„M. Eliade înțelege sacrul ca Realitate ultimă, transcendentă. Însă, când dă o definiție personală, se simte influența filosofiei indiene în care sacrul se confundă cu divinul, din punct de vedere occidental, și nu intră în polaritate substanțială cu profanul. În cele din urmă, Eliade definește sacrul în manieră indiană, adică semn de orientare pentru conștiința omenească”.¹⁷

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷ W. Dancă, *Mircea Eliade – Definitio Sacri*, Ars Longa, Iași, 1998, p. 198.

La M. Eliade, sacrul se manifestă ca o putere sau o forță complet diferită de forțele care operează în natură. Atunci când sacrul se manifestă, se limitează, întrucât încetează să mai fie absolut, având în vedere că obiectul în care se manifestă face parte din lumea naturală.¹⁸ Așadar, sacrul întotdeauna este camuflat în realitățile profane. Atunci când se manifestă sacrul, aceste realități sau acte profane pot exprima, printr-un limbaj simbolic, realitățile metafizice. Redând perspectiva eliadiană despre relația dintre sacru și simbol, John A. Saliba precizează că omul cunoaște sacrul deoarece i-a fost descoperit, prin urmare hierofania, kratofania și alte forme de revelare a sacrului sunt comunicate omului prin limbajul simbolului.¹⁹

3.2. Spațiul sacru – realitatea absolută

Omul religios nu poate percepe o omogenitate a spațiului; unele porțiuni din spațiu sunt calitativ diferite de celelalte. Lipsa de omogenitate spațială, arată M. Eliade, „se reflectă în experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care este real, care există cu adevărat, și restul spațiului, adică întinderea informă care-l înconjoară”.²⁰ Atunci când are loc o hierofanie, nu se produce doar o *ruptură* în spațiul omogen, ci este revelată o realitate absolută care se opune non-realității. Astfel, atunci când se manifestă sacrul, se întemeiază ontologic Lumea, pentru că în întinderea omogenă și nemărginită, unde nu există vreun reper de orientare, hierofania dezvăluie un *punct fix*, un Centru.²¹ Prin urmare, putem vorbi despre o valoare existențială pe care o revelează spațiul sacru omului religios. A trăi cu adevărat în Lume înseamnă, pentru *Homo religiosus*, a trăi în spațiul sacru. Pentru

experiența profană, spațiul este omogen și neutru. Nu există nicio deosebire calitativă între diversele părți ale masei sale. Dar, după cum vom observa, cultura modernă profană nu poate anihila în totalitate dimensiunea religioasă care mai subzistă în comportamentul său.

Templul sau biserica ilustrează foarte bine lipsa de omogenitate a spațiului sacru, trăită de către omul religios. Locul sacru al bisericii este total diferit de oricare alt loc profan. Ușa care se deschide spre interiorul bisericii marchează o ruptură. „Pragul care desparte cele două spații arată, în același timp, distanța dintre cele două moduri de existență, cel profan și cel religios”, arată M. Eliade.²² În interiorul spațiului sacru există posibilitatea comunicării cu lumea transcendentă prin diverse imagini ale unei deschideri. Incinta sacră constituie o *deschidere* către înalt și asigură comunicarea cu divinitatea. Astfel, M. Eliade subliniază că „orice spațiu sacru implică o hierofanie, o izbucnire a sacrului, care duce la desprinderea unui teritoriu din mediul său cosmic înconjurător și la transformarea lui calitativă”.²³

La baza unui loc sacru poate sta o teofanie²⁴ sau un semn purtător de semnificație religioasă care indică sacralitatea unui spațiu, semn care, atunci când nu este vizibil, poate fi provocat sau evocat înlăturând astfel confuzia și relativitatea. Asemenea dihotomiei dintre spațiul sacru și cel profan, există o dihotomie între timpul sacru și cel profan. Timpul sacru are la bază un prezent etern, pe când timpul profan are o anumită durată, un trecut, un prezent și un viitor, neavând posibilitatea de a se putea reînnoi.

Redând în continuare semnificația sacrului, M. Eliade subliniază:

¹⁸ *Ibidem*, p. 218.

¹⁹ John A. Saliba, „*Homo Religiosus*” in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, Brill Archive, Leiden, 1976, p. 54.

²⁰ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 19.

²¹ *Ibidem*, p. 20.

²² *Ibidem*, p. 22.

²³ *Ibidem*, p. 23.

²⁴ Experiența lui Iacov în vis (Facerea 28, 12-19) sugerează că teofania consacră un loc devenit o deschidere către transcendent, o Poartă a Cerurilor, asigurându-se astfel comunicarea cu divinitatea.

„Sacru înseamnă, după cum am văzut, *realul* prin excelență, adică puterea, eficiența, izvorul vieții și al fecundității. Dorința omului religios de a trăi în *sacru* înseamnă, de fapt, dorința lui de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă și nu într-o iluzie. Acest comportament se verifică pe toate planurile existenței sale, fiind evident mai ales în dorința omului religios de a se mișca într-o lume sanctificată, adică într-un spațiu sacru. Este ceea ce a dus la elaborarea tehnicilor de *orientare*, care nu sunt altceva decât tehnici de *construire* a spațiului sacru”.²⁵

Omul religios vrea să trăiască întotdeauna în spațiul sacru. Aici el își găsește adevăratul sens al vieții și experimentează cele mai profunde trăiri cu divinitatea. Întrucât din cele mai vechi timpuri experiența sacru-lui se exprimă prin simbol, „*Homo religiosus* poate fi calificat ca *Homo symbolicus*.”²⁶ Este destul de evident că, pentru M. Eliade, sacru nu este doar opusul profanului, ci este și corespondentul unui Cosmos, al unui teritoriu locuit și consacrat care este lucrarea divinității, în această Lume fiind posibilă comunicarea cu divinul. Marele istoric al religiilor înfățișează patru caracteristici ale *sistemului Lumii* din societățile tradiționale: a) un loc sacru este o ruptură în omogenitatea spațiului; b) această ruptură este reprezentată de o *deschidere*; c) comunicarea cu Cerul este exprimată printr-un anumit număr de imagini care privesc acel *axis mundi*; d) în jurul axului cosmic se întinde Lumea și deci axul se află în Centrul Lumii.²⁷ Acest simbolism al Centrului Lumii este întâlnit pretutindeni în societățile arhaice. În creștinism, de exemplu, Golgota reprezintă locul cel mai înalt al Muntelui cosmic, fiind în același timp și

locul cel mai apropiat de Cer. Locurile unde s-a manifestat sacru devin centre ale lumii, constituind modalități și prilejuri prin care omul comunică cu divinitatea.

Omul societăților arhaice nu a stat nicio dată departe de *lumea adevărată* care se află în Centru, întrucât, pe lângă faptul că aceasta constituie deschideri spre transcendent, ea este în același timp și o *imago mundi*. M. Eliade observă imposibilitatea societății arhaice de a trăi fără spațiul sacru. „Omul societăților tradiționale nu putea trăi decât într-un spațiu deschis către înalt, unde ruptura de nivel era simbolic asigurată și unde comunicarea cu *lumea cealaltă*, lumea transcendentă, era posibilă prin mijlocirea riturilor”.²⁸

Din perspectivă eliadiană, spațiul sacru nu presupune doar instituțiile religioase în care se manifestă hierofaniile. Pentru societățile arhaice, însăși locuința umană avea o conotație mistică pentru că putea fi asimilată cu Cosmosul, prin proiecția celor patru zări, pornind de la un punct central, precum și prin repetarea, într-un ritual de construcție, a actului exemplar al zeilor.²⁹ Fiindcă locuința este o *imago mundi*, ea se găsește în chip simbolic în Centrul Lumii.

3.3. Sacru și lumea profană modernă

M. Eliade sesizează, încă de la începutul cărții *Sacru și profanul*, că lumea profană în *totalitate*, Cosmosul total desacralizat reprezintă o descoperire recentă a minții omenești. „Desacralizarea este proprie experienței totale a omului nereligios al societăților moderne, căruia îi este, prin urmare, din ce în ce mai greu să regăsească dimensiunile existențiale ale omului religios al societăților arhaice”.³⁰ Deși sacru și simbolul religios nu reprezintă o necesitate pentru lumea modernă profană, ci mai degrabă caracteristici inerente omului arhaic, totuși

25 M. Eliade, *Sacru și profanul*, pp. 24-25.

26 W. Dancă, *op. cit.*, p. 224.

27 M. Eliade, *Sacru și profanul*, p. 31.

28 *Ibidem*, p. 36.

29 *Ibidem*, p. 43.

30 *Ibidem*, p. 14.

acesta nu poate îndepărta în totalitate experiența religioasă din viața sa. M. Eliade nu ezită să observe că „oricare ar fi gradul de desacralizare a Lumii la care a ajuns, omul care a optat pentru o viață profană nu reușește să abolească total comportamentul religios. Până și existența cea mai desacralizată păstrează încă urmele unei valorizări religioase a Lumii”.³¹ Marele istoric al religiilor ilustrează modul de comportare *cripto-religioasă* a omului profan. Experiența profană menține omogenitatea și relativitatea spațiului. Totuși, chiar și în această experiență a spațiului profan putem vedea valori (e.g. ținutul natal) care păstrează, inclusiv pentru omul nereligios, o „calitate excepțională, unică, pentru că reprezintă *locuri sfinte* ale Universului său privat, ca și cum această ființă nereligioasă ar fi avut revelația unei alte realități decât aceea la care participă prin existența sa de zi cu zi”.³²

Dat fiind faptul că orice gest al omului arhaic poate reprezenta actele creatoare primordiale ale divinității sau orice loc poate constitui o *imago mundi*, ne aflăm din nou în fața unei distincții existențiale a omului religios din vechime față de cel modern. Dacă, pentru *primitivi*, locuința este întotdeauna sanctificată, pentru că este o *imago mundi*, o reprezentare simbolică sau o imitare a lucrării zeilor, pentru omul modern profan, locuința omenească reprezintă doar o „mașină de locuit”, după cum o numește arhitectul Le Corbusier, făcând parte din nenumăratele mașini produse în serie în societățile industriale, care poate fi schimbată tot atât de des ca bicicleta sau automobilul.³³ Așadar, asistăm la o degradare a sacrului odată cu apariția gândirii științifice moderne și a descoperirilor industriale, motiv pentru care anumite gesturi, locuri sau acte sunt golite de orice conținut religios, omul bucurându-se doar de uzul literal al acestora. Dacă, pentru gândirea arhaică, însăși Natura avea o conotație sacră, pre-

dispoziția modernă seculară este de a vedea doar valoarea naturală a Lumii. Pe acest fond, M. Eliade se întreabă dacă omul modern mai are vreo posibilitate de a regăsi dimensiunea sacră a existenței în Lume. Anticipând răspunsul, se poate spune desigur de clar că „anumite urme ale comportamentului premodern se mai păstrează încă, mai *supraviețuiesc*, chiar în societățile cele mai industrializate”.³⁴

În concluzie, putem observa că istoricul religiilor încearcă să înțeleagă și să interpreteze sacrul ca pe un element central al științei religiilor. Cercetarea hermeneutică eliadiană își propune să surprindă sacrul în totalitatea lui. M. Eliade stabilește o morfologie și o tipologie ale fenomenului religios: el operează în domeniul hierofaniilor, căutând să descopere comportamentul și universul lui *Homo religiosus*, a omului religios care descoperă sacrul ca pe o realitate absolută care transcende lumea, dar care se manifestă în lume. Potrivit lui M. Eliade, *Homo religiosus* din civilizațiile religioase și de la popoarele care nu cunosc scrisul este, ca și cel din marile religii, capabil să descopere sacrul prin limbajul simbolului religios. Chiar și omul modern, care încearcă să-și formeze o viață departe de tiparul religios arhaic, nu se poate înstrăina în totalitate de manifestarea sacrului.

4. Simbolul, ca prelungire a hierofaniei

Accentuând valoarea și necesitatea simbolului în manifestarea experienței religioase, M. Eliade arată că „omul fiind un *Homo symbolicus* și activitățile sale implicând fără excepție simbolismul, toate faptele religioase au necesarmente un caracter simbolic... Orice act religios și orice obiect cultural vizează o realitate metaempirică”.³⁵ Un obiect de cult este venerat nu pentru semnificația lui în sine, ci ca hierofanie. Orice act

31 *Ibidem*, p. 21.

32 *Idem*.

33 *Ibidem*, p. 41.

34 *Ibidem*, p. 42.

35 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 191.

religios, prin faptul că este *religios*, arată M. Eliade, are în ultimă instanță o valoare simbolică, deoarece se referă la valori și figuri supranaturale. Așadar, este de așteptat ca, atunci când vorbim de un subiect religios, să vorbim în același timp și de simbolismul pe care îl implică. Evidențiind raportul direct dintre simbol și hierofanie, marele istoric al religiilor spune că simbolul prelungește dialectica hierofaniei: „tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol”.³⁶ Prin urmare, nu există obiecte sau semne simbolice a căror valoare și funcție sacră să nu fie date de epifania unei divinități. Din punct de vedere eliadian, cele mai multe dintre hierofanii pot deveni simboluri. Dar această convertire a hierofaniei în simbol nu constituie funcția cea mai importantă a simbolului.

„Simbolul este important nu numai pentru că prelungește o hierofanie sau i se substituie, ci pentru că, înainte de toate, el poate continua procesul de hierofanizare și mai ales pentru că, ocazional, este el însuși o hierofanie, adică revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nicio altă *manifestare* nu este în măsură să o reveleze”.³⁷

Putem vorbi astfel de o transformare sau chiar de o contopire a hierofaniei în simbol. Accentuând această idee, W. Dancă arată că, „în baza simbolismului, M. Eliade vorbește despre o progresivă hierofanizare a lumii, care se manifestă prin necesitatea omului de a găsi dublete, substitute și participări la o hierofanie dată sau prin tendința de a identifica hierofania cu ansamblul Universului”.³⁸

Subliniind rolul pe care îl are atât hierofania, cât și simbolul, M. Eliade observă superioritatea simbolului în revelarea divinității. Hierofania presupune o discontinuitate în experiența religioasă, întrucât există

o ruptură între sacru și profan, dar simbolul realizează solidaritatea *permanentă* a omului cu sacralitatea. Un obiect sacru aduce în permanență pe cineva în zona sacră simbolizată, permanență care „n-ar putea fi obținută printr-o experiență magico-religioasă care presupune, în prealabil, o ruptură între sacru și profan”.³⁹ Continuând dialectica hierofaniei, simbolul transformă un obiect oarecare în altceva decât pare să fie experiența profană. Un obiect, devenind simbol, adică semn al unei realități transcendente, anulează limitele lui concrete, încetează să mai fie doar un fragment izolat și se integrează într-un sistem, întrupând în el însuși, totodată, întregul sistem în cauză. Accentuând această realitate, M. Eliade afirmă:

„Un obiect care devine simbol tinde să coincidă cu *Totul*, așa cum hierofania tinde să încorporeze sacralul în totalitatea lui, să epuizeze, ea singură, toate manifestările sacralității. Nu doar pentru că orice simbolism aspiră să integreze și să unifice cel mai mare număr posibil de zone și sectoare ale experienței antropocosmice, ci și pentru că orice simbol tinde să identifice cu sine cel mai mare număr posibil de obiecte, situații și modalități. Simbolismul acvatic tinde să integreze tot ceea ce este Viață și Moarte, adică *devenire și forme*”.⁴⁰

Observăm că, din perspectiva eliadiană, hierofania constituie calea prin care fenomenele religioase se manifestă, iar simbolul poate prelungi dialectica hierofaniei doar în măsura în care acesta are o anumită logică. Fără o logică a simbolului nu era posibil ca M. Eliade să dezvolte această argumentare a simbolului ca o încorporare a hierofaniei. Structurile simbolice continuă în conștiința omului religios dialectica hierofaniei, redându-i elementele sacre ale vieții într-un mod mai accesibil. După cum vom observa

36 M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 406.

37 *Ibidem*, p. 407.

38 W. Dancă, *op., cit.*, p. 247.

39 M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 408.

40 *Ibidem*, p. 412.

în secțiunile următoare, funcția simbolurilor, privite ca extensii ale hierofaniei, este de a dezvălui cele mai tainice modalități ale ființei umane și de a revela cele mai profunde structuri ale realității.

5. Simbolul, ca agent revelator

Mircea Eliade precizează, în mod evident, că simbolurile *revelează*. Simbolul nu este o copie a realității obiective, ci revelează ceva mai profund, ceva fundamental.⁴¹ Pentru teolog sau filosof, simbolul dezvăluie acele realități autentice incognoscibile altfel. Paul Tillich, de exemplu, arată că principala funcție a simbolurilor este să „trimită dincolo de ele, în virtutea lucrurilor către care trimit, să deschidă niveluri ale realității care altfel rămân ascunse și să reveleze profunzimi ale minții omenesci de care altfel nu suntem conștienți”.⁴² Simbolul are o calitate figurativă, este un mod de comunicare indirect, care nu este obișnuit, comun sau literal. Simbolul constituie legătura dintre fenomenul natural și realitatea *de dincolo* pe care o înfățișează. Această funcție a simbolurilor de a trimite dincolo de ele, de a revela semnificația transcendentă este accentuată, în mod frecvent, de marele istoric al religiilor.

5.1. Revelarea realității ultime

Vorbind despre simbolurile religioase și funcția acestora, M. Eliade arată că ele „revelează o modalitate a realului sau o structură a Lumii care nu sunt manifestate în planul experienței imediate”.⁴³ Astfel, simbolul exprimă o realitate inaccesibilă experienței umane printr-un alt mijloc. „Gândirea simbolică este consubstanțială ființei umane; precedă limbajul și gândirea discursivă. Simbolul revelează anumite aspecte ale realității – cele mai profunde –,

care resping orice alt mijloc de cunoaștere.”⁴⁴ Limbajul conceptual nu poate descoperi cele mai profunde realități, motiv pentru care este necesar apelul la limbajul simbolic care descoperă, într-un mod unic, realitatea existenței transcendente.

„Simbolurile religioase legate de structurile vieții revelează o Viață mai profundă, mai misterioasă decât vitalul perceput prin experiența cotidiană. Ele dezvăluie latura miraculoasă, inexplicabilă a Vieții, precum și dimensiunea sacramentală a existenței. Descifrată în lumina simbolurilor religioase, însăși viața omenască lasă să transpară un aspect misterios: ea vine *din altă parte*, este divină, în sensul că e opera Ființelor supranaturale”.⁴⁵

M. Eliade constată că nu doar anumite obiecte sacre reprezintă imaginea lumii celeste. Orice ritual are un model divin. Ritualul are rolul de a reproduce în chip simbolic gestul primordial al divinității. În cazul iudaismului, putem spune că ritualurile sacrificiale mozaice constituiau un arhetip al marelui sacrificiu al lui Iisus Hristos. Așadar, ritualul exprimă, în mod simbolic, o reactualizare a modelului divin sau a timpurilor mitice.

Chiar dacă realitatea ultimă nu poate fi observată în situațiile istorice ale vieții umane, numeroase locuri sau acte terestre corespund unui model transcendent, invizibil, spiritual. Templul, de exemplu, care este un loc sacru prin excelență, avea în vechime un prototip celest. Limbajul imaginilor și al simbolurilor devăluie acea realitate transcendentă, precum și semnificația pe care aceasta o are. Imaginea Templului exprimă valoarea simbolului. M. Eliade arată în acest sens că, în marile civilizații orientale, Templul nu mai este doar o *imago mundi*, ci și o reproducere pământească a unui model

41 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 193.

42 P. Tillich, *Theology and Symbolism*, în *Religious Symbolism*, F. Ernest Johnson (ed.), New York, 1955, p. 109, *apud* M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 193.

43 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 194.

44 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 13.

45 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 194.

transcendent. Acest lucru se poate vedea în mod evident în iudaism, unde Templul este văzut ca o copie a unui arhetip ceresc.⁴⁶ Pentru poporul Israel, modelele tabernaculului, ale tuturor obiectelor sacre și ale Templului au fost create de Iahve dintotdeauna și tot Iahve le-a arătat aleșilor săi pentru ca aceștia să le reproducă pe Pământ. Din acest motiv, Templul este simbolul lumii cerești. Chiar și orașul Ierusalim este o imagine sau o copie a modelului Ierusalimului ceresc, care a fost creat de Dumnezeu *in aeternum*. M. Eliade menționează, de asemenea, că basilica creștină și, mai târziu, catedrala preiau și prelungesc toate aceste sisteme de simboluri: „pe de o parte, biserica este gândită ca o copie a Ierusalimului ceresc; pe de altă parte, ea reproduce Paradisul sau lumea cerească”.⁴⁷

Pentru populațiile primitive, simbolurile sunt întotdeauna religioase. Din moment ce, pentru omul arhaic, *realul* este identificat cu religiosul sau cu sacralul, simbolul este o revelare a realului, o dezvăluire a structurii lumii care este lucrarea divină. Așadar, simbolurile religioase arhaice implică „o ontologie presistematică, expresie a unei judecăți asupra Lumii și totodată asupra existenței umane, judecată care nu e formulată în concepte și care nu poate fi totdeauna tradusă în concepte.”⁴⁸ Simbolul nu are în vedere revelarea unei realități abstracte care este independentă de viața omului, ci întotdeauna urmărește descoperirea realității existențiale a ființei umane. „Un simbol vizează întotdeauna o realitate sau o situație care angajează direct existența umană”.⁴⁹ Întrucât simbolul comportă două elemente, și anume: 1) obiectul vizibil și 2) semnificația mistică pe care acesta o poartă, este de la sine înțeles că acesta are o conotație supranaturală. Simbolurile arată că modalitățile existenței umane particulare sunt, în același

timp, manifestări ale vieții universale. Având în vedere acest lucru, putem spune că descifrarea mesajului unui simbol religios aduce cu sine înțelegerea semnificației vieții. *Homo religiosus* trăiește simbolul, el însuși fiind un simbol al divinității și, întrucât simbolul îi revelează sensul vieții sale, el devine *Homo symbolicus*. „Majoritatea simbolurilor religioase vizează Lumea în totalitatea ei sau una dintre structurile sale... sau se referă la situațiile definitorii pentru existența umană, la faptul că omul este o ființă sexuală, muritoare, care încearcă să descopere ceea ce numim azi *realitate ultimă*”.⁵⁰

Pentru omul arhaic, obiectele lumii exterioare nu au valoare intrinsecă autonomă. „Un obiect sau o acțiune dobândesc o valoare și devin, în același timp, reale numai pentru că participă într-un fel sau altul la o realitate care le transcende”.⁵¹ Descoperirea adevăratei semnificații și a valorii simbolice pe care unele obiecte sacre le implică este preocuparea istoricului religiilor. M. Eliade arată că, în unele cazuri, un *semn* oarecare e suficient pentru a arăta sacralitatea unui loc. „Semnul purtător de semnificație religioasă introduce, așadar, un element absolut și pune capăt relativității și confuziei. Ceva ce nu ține de această lume s-a manifestat în chip apodictic și a stabilit astfel o orientare ori o comportare”.⁵² Se observă, așadar, că simbolismul religios nu revelează doar anumite realități abstracte separate de existența umană, ci acele realități ultime care, odată înțelese, dau sens vieții.

6. Simbolul, ca agent unificator

Una dintre funcțiile principale ale simbolismului religios, remarcă M. Eliade, este „capacitatea de a exprima simultan mai multe semnificații a căror solidaritate nu

46 M. Eliade, *Sacralul și profanul*, p. 48.

47 *Ibidem*, p. 49.

48 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 195.

49 *Ibidem*, p. 198.

50 *Ibidem*, p. 201.

51 M. Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, p. 14.

52 M. Eliade, *Sacralul și profanul*, p. 24.

este evidentă în planul experienței imediate”.⁵³ Această funcție ne permite să vedem coerența sau logica semnificațiilor metafizice pe care le poartă simbolul. Astfel, „simbolul poate revela o perspectivă care permite unor realități eterogene să se articuleze într-un ansamblu sau chiar să se integreze într-un sistem”.⁵⁴

În acest sens, W. Dancă înfățișează concepția eliadiană despre această funcție a simbolului, astfel:

„Funcția principală a unui simbol este de a uni, totaliza, de a construi centre. Tot ceea ce se găsește în centru este consacrat, se află dincolo de fenomenele lumesti, eterogene, într-un spațiu și un timp ritual, sacru, care participă la eternitate și la vid, pentru că spațiul ritual este calitativ diferit de lume și de materie. Simbolul conduce omul dincolo de viață, adică dincolo de istorie, de multiplicitate și dramă și îl reintegrează în Totul absolut spre care tinde cu întreaga sa ființă”.⁵⁵

Prin simbolul religios, omul ajunge să înțeleagă caracterul inteligibil al realităților transcendente, deoarece semnificațiile simbolice sunt coerente chiar dacă realitățile metafizice par, la prima vedere, a fi confuze sau contradictorii.

6.1. *Coincidentia oppositorum*

Având în vedere rolul unificator al simbolului religios, este de așteptat ca istoricul religiilor să sublinieze capacitatea simbolului de a „exprima situații paradoxale sau anumite structuri ale realității ultime, imposibil de redat altfel”.⁵⁶ Conceptul de *coincidentia oppositorum* poate fi înțeles prin puterea simbolului de a exprima coexistența aspectelor contradictorii ale realității ultime. Această particularitate îi aparține, în

exclusivitate, dialecticii simbolului. Hierofania nu poate reda realitatea coincidenței contrariilor, întrucât ea înfățișează coexistența a două aspecte opuse. În acest sens, putem vorbi de superioritatea simbolului față de hierofanie.

Nicolae Cusanus consideră *coincidentia oppositorum* ca fiind cea mai potrivită definiție a naturii lui Dumnezeu. Coexistența principiilor contradictorii și antagonice în divinitate și în lumea religiosului poate fi acceptată și înțeleasă numai prin capacitatea simbolului. „Proprietatea simbolului de a concilia contrariile se deduce din faptul că relația dintre simbol și ceea ce este simbolizat este o relație de tipul fragment-tot, adică simbolul ascunde și revelează în același timp”.⁵⁷ M. Eliade accentuează, în mod repetat, că simbolul are o capacitate mult mai măreață de a exprima realitatea decât *conceptul*. „Dacă spiritul recurge la Imagini spre a sesiza realitatea ultimă a lucrurilor, o face tocmai pentru că această realitate se manifestă în chip contradictoriu și, ca atare, n-ar putea fi exprimată prin concepte”.⁵⁸ Conceptele nu pot reda realitatea ultimă a lucrurilor, pentru că într-o astfel de situație aduce Imaginea la numai unul dintre planurile ei de referință, or, „această încercare de a traduce o Imagine într-o terminologie concretă este mai grav decât a o mutila; înseamnă a o anihila, a o anula ca instrument de cunoaștere”.⁵⁹ Acest demers de a traduce o Imagine într-un concept sfidează hermeneutica simbolismului, iar interpretarea greșită și lacunară a simbolului duce la un comportament uman nefiresc. Dezvoltând această idee, M. Eliade afirmă că „nu există erezie monstruoasă, orgie infernală, cruzime religioasă, nebunie, absurditate sau insanitate magico-religioasă care să nu fie justificată, în însuși principiul ei, de o falsă interpretare – parțială și incompletă fiind –

53 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 195.

54 *Ibidem*, p. 196.

55 W. Dancă, *op. cit.*, pp. 230-231.

56 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 196.

57 W. Dancă, *op. cit.*, p. 250.

58 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 16.

59 *Idem*.

a unui grandios simbolism”.⁶⁰ Simbolurile au o asemenea valoare polivalentă încât nicio interpretare rațională singură nu poate să epuizeze înțelesul său.

După cum precizează Louis K. Dupré, cu cât un simbol este mai puțin specific, cu atât înțelesul său simbolic devine mai bogat. Un simbol autentic nu poate fi imobilizat la un singur înțeles ca și concept discursiv. Simbolul nu este relaționat niciodată la referentul său doar printr-o singură legătură a scopului sau a cauzalității.⁶¹ Simbolul fiind constituit dintr-un element particular, care reprezintă o realitate universală pe care o revelează, nu poate fi redat prin concept. Subliniind această realitate, W. Dancă spune că „simbolul este un dat al conștiinței integrale a omului; de asemenea, este un fenomen sau un obiect concret la care se adaugă sacrul (divinul), realitatea absolută ca forță exterioară ce devine immanentă în așa fel încât apare în mod mai clar decât dacă este exprimată în cuvinte”.⁶²

Când un simbol este interpretat în planurile cele mai inferioare, putem vorbi despre o degradare și despre un infantilism al simbolului. Atunci când simbolul este văzut ca substitut al obiectului sacru sau ca *simbol-apartenență* și când este vorba de substitut și de participare, putem vorbi de un proces de infantilism inevitabil, întâlnit nu doar la *primitivi*, ci și în societățile cele mai evolute. Așadar, marele istoric al religiilor admite coexistența simbolismului coerent alături de simbolismul infantilizat, prezent în societățile primitive, dar și în cele civilizate și, în același timp, sugerează că simbolul, degradat sau coerent, „continuă să joace un rol important în toate societățile. Funcția lui rămâne invariabilă: să transforme un obiect sau un act în altceva decât se dovedește a fi acel obiect sau acel act în perspectiva expe-

rienței profane”.⁶³ Tratând în continuare funcția unificatoare a simbolului, M. Eliade subliniază că „această unificare nu echivalează însă cu o confuzie; simbolismul îngăduie trecerea, circulația de la un nivel la altul, de la un mod la altul, integrând toate aceste niveluri și planuri, dar fără a urmări fuzionarea lor”.⁶⁴ Exprimarea coexistenței paradoxale a principiilor antagonice din lumea metafizică este redată prin funcția revelatoare a simbolului care dezvăluie semnificații coerente și inteligibile.

Putem constata preocuparea perseverență a marelui istoric al religiilor cu privire la simbolismul paradoxal al coincidenței contrariilor⁶⁵, această perseverență fiind justificată, deoarece capacitatea simbolismului religios de a exprima situațiile paradoxale sau anumite structuri ale realității ultime, care nu pot fi percepute altfel, este poate cea mai importantă funcție a simbolului.

6.2. Apartenența omului la universal

Simbolul exprimă apartenența omului la universal. Prin simbolul religios, omul își cunoaște și menține apartenența la întregul Cosmos. Prin simbol, el nu se simte *izolat* în Cosmos, ci se *deschide* unei lumi care îi este deja familiară. Totodată, cu ajutorul simbolului religios, omul poate descoperi o anumită unitate a Lumii, văzându-și totodată propriul destin ca parte integrantă a lumii. Rezultă de aici că „cel care înțelege un simbol se *deschide* spre lumea obiectivă, reușind totodată să iasă din situația lui particulară și să acceadă la înțelegerea universalului. Explicația constă în faptul că simbolurile *sparg* atât realitatea imediată, cât și situațiile particulare”.⁶⁶ În acest mod, prin simbol, experiența individuală este transformată într-un act spiritual universal. În calitate de *Homo symbolicus*, omul trăiește

⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁶¹ Louis K. Dupré, *Symbols of the Sacred*, Wm. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 7.

⁶² W. Dancă, *op. cit.*, p. 235.

⁶³ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 406.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 412.

⁶⁵ Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, The Westminster Press, Philadelphia, 1963, pp. 81-104.

⁶⁶ M. Eliade, *Mefistofel și Androginul*, p. 199.

simbolul, adică îi deslușește mesajul, realizându-se astfel accesul la universal. Dar nu trebuie să pierdem din vedere că, de vreme ce simbolurile sunt de origine extra-rațională, ele nu sunt explicate sau justificate în mod discursiv de către mentalitatea primitivă. Ele se impun, în mod natural, conștiinței umane pentru că sunt *date imediate*.⁶⁷

Prin simbol, omul devine conștient de poziția sa în Univers. Cu ajutorul simbolului, omul nu își vede doar identitatea sa istorică, ci și identitatea plenară pe care o ocupă în Univers. Cu alte cuvinte, simbolul revelează identitatea omului în Cosmos. „Difuzate sau descoperite spontan, precizează M. Eliade, simbolurile, miturile și riturile revelează totdeauna o situație-limită a omului și nu doar o situație istorică; situație-limită, adică aceea pe care omul o descoperă când devine conștient de locul său în Univers”.⁶⁸ Prin simbol, omul nu doar că își cunoaște adevărata poziție în Cosmos, ci descoperă, în același timp, realitatea Cosmosului din care face parte, întrucât acesta *vorbește* sau *se revelează*⁶⁹ cu ajutorul simbolului. Observăm deci că, fără simbolul religios, omul nu poate fi conștient de locul său în Univers, nici nu poate descoperi adevărata profunzime a realităților metafizice. Din perspectivă eliadiană, sensul existenței umane este desoperit prin capacitatea simbolului de a reda condiția vieții umane.

„Un simbol reunește, leagă diferite secțiuni ale realului; pe de altă parte, simbolul este întotdeauna deschis, adică susceptibil de a dezvălui semnificații transcendente care nu sunt *date* valide pentru experiența imediată”.⁷⁰ Așadar, putem vorbi, în acest caz, de o funcție dublă a simbolului religios: o funcție existențială, care vizează în mod direct ființa umană, și o funcție cognoscibi-

lă distinctă și unică, prin care sunt revelate sensurile realității ultime.

7. Simbolism religios, istorie și timp

Când M. Eliade vorbește despre o *istorie* a simbolurilor, aceasta presupune două lucruri: 1) că simbolul s-a constituit într-un anumit moment istoric și că, prin urmare, nu putea exista înaintea acestui moment; 2) că el s-a răspândit dintr-un centru cultural precis și că, în consecință, nu trebuie să se considere că a fost redescoperit spontan în toate culturile în care este atestat.⁷¹ Pentru că simbolul aduce în lumea cosmică reprezentări ale realităților metafizice, nu poate fi separat de istorie. Simbolul nu doar că are o anumită origine istorică, dar totodată se manifestă în istorie. Evidențiind relația dintre simbol și istorie, W. Dancă menționează:

„Există un raport reversibil între istorie și simbol: pe de o parte, istoria *corupe* semnificațiile inițiale ale unui simbol, iar pe de alta, simbolul, prin funcția sa unificatoare, menține istoria deschisă spre inovațiile spiritului. Datorită influenței simbolului ca *putere, realitate absolută*, istoria are un sens sau, altfel spus, cealaltă față a istoriei este simbolul”.⁷²

După cum am observat deja, prin studierea simbolului, ajungem să cunoaștem mai bine omul în totalitatea existenței sale. Condiția istorică nu descrie în mod plener existența omului, pentru că fiecare ființă istorică poartă în sine o mare parte a umanității de dinainte de istorie; simbolul ne ajută să înțelegem că partea anistorică a ființei umane nu tinde să se piardă în regnul animal, concepție foarte familiară pozitivismului, ci, dimpotrivă, „se desparte de ea și se ridică mult deasupra ei; partea anistorică

⁶⁷ W. Dancă, *op. cit.*, p. 231.

⁶⁸ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 37.

⁶⁹ M. Eliade, Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, <<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=580&C=764>> (descărcat la 22 oct. 2014).

⁷⁰ W. Dancă, *op. cit.*, p. 232.

⁷¹ M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 200.

⁷² W. Dancă, *op. cit.*, p. 237.

a ființei umane poartă, asemenea unei medalii, amprenta unei existențe mai bogate, mai pline, fericite aproape”.⁷³ Prin accesarea la nonistoricitatea ființei sale, omul nu se întoarce spre stadiul animalic și rudimentar al umanității, ci, mai degrabă, prin imaginile și simbolurile la care recurge, el „reintegrează stadiul paradiziac al omului primordial... căci omul primordial se dovedește îndeosebi a fi un arhetip, cu neputință de a se realiza deplin într-o existență umană oarecare”.⁷⁴ Lumea simbolică deci îl conduce pe om într-o lume spirituală infinit mai bogată decât cea limitată de momentul istoric. Prin simbolul religios, ființa umană transcende dincolo de condiția istorică, spre latura anistorică, spre existența paradiziacă. Omul poate transcende prin mit și simbol chiar și timpul profan, aspirând spre lumea metafizică. „A transcende timpul profan, a regăsi Marele Timp mitic echivalează cu o revelare a realității ultime. O realitate strict metafizică, fără putință de a ne-o apropia altfel decât prin mituri și simboluri”.⁷⁵

7.1. Timpul în spiritualitatea indiană

Nu ne propunem să aprofundăm diversele simbolisme indiene ale timpului. Este suficient să amintim că, pentru gândirea religioasă indiană, tot ce este condiționat (de timp) este ireal, căutându-se prin nenumărate rituri și repetări ale miturilor transcenderea către realitatea ultimă. Pentru budism „prezentul-total, prezentul etern al misticilor este nondurata. Transpusă în simbolismul spațial, nondurata – prezentul etern – este *imobilitatea*.”⁷⁶ Astfel, budismul, ca și Yoga de altfel, aspiră spre acea stare, spre acea gândire neclintită pentru care timpul se află într-un prezent etern, în *nunc*

stans. Odată ce călugărul budist atinge acel moment favorabil, cum este numit de M. Eliade, el este proiectat în *nunc stans*, prezentul etern, acest moment favorabil al iluminării fiind comparabil cu fulgerul care aduce revelația sau cu extazul mistic și care se prelungește, paradoxal, dincolo de timp.⁷⁷ Yoga, de asemenea, are în vedere eliberarea omului din sclavia Timpului. Yoghinul se străduiește să purifice sau să-și distrugă subconștientul, eliberându-se de memorie ca să anuleze opera timpului, pentru că „nu există obstacol mai mare în calea Unirii cu Dumnezeu decât Timpul”.⁷⁸ Atitudinea spiritualității indiene față de Timp și Istorie este exprimată concludiv astfel: „a trăi în Timp nu este, în sine, o faptă rea: *faptă rea* înseamnă să credem că nu există nimic în afara Timpului. Suntem devorați de Timp nu pentru că trăim în Timp, ci pentru că credem în *realitatea* lui și, prin aceasta, uităm sau disprețuim Eternitatea”.⁷⁹ Iudeo-creștinismul, după cum vom vedea, dimpotrivă, își dovedește originalitatea prin transfigurarea Istoriei în teofanie.

Imaginile mitice exprimă nevoia de a transcende contrariile, timpul istoric, de a aboli polaritatea care caracterizează gândirea umană, pentru a atinge realitatea ultimă. Pentru gândirea indiană, condiția umană se definește prin coexistența contrariilor, iar eliberarea de aceasta coincide cu o stare necondiționată. „Coincidența contrariilor este pusă în evidență și mai bine prin imaginea clipei (*kṣṇa*) care se transformă în moment favorabil. Aparent, nimic nu deosebește un fragment oarecare de Timp profan de clipa intemporală obișnuită prin iluminare”.⁸⁰ Experiența simbolico-religioasă constituie calea prin care adeptul spiritualității indiene se poate uni cu divinitatea, depășind obstacolul Timpului.

⁷³ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 13.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 98.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 100.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 93.

7.2. Simbolul, ca deschidere
către o altă lume

Simbolismul continuă dialogul dintre două lumi diferite sau dintre două culturi. El se prezintă „ca un *limbaj* la îndemâna tuturor membrilor comunității și inaccesibil străinilor, dar, în tot cazul, un *limbaj* care exprimă simultan, în același grad, condiția socială, istorică și psihică a persoanei ce poartă simbolul și raporturile ei cu societatea și Cosmosul”.⁸¹ Prin imagini și simboluri, o cultură poate deveni mult mai ușor accesibilă decât doar prin fenomenul istoric. Universalitatea Imaginilor și simbolurilor păstrează o comunicare vie între culturi. Prin imaginile care le precedă și care le dau formă, culturile rămân veșnic vii și universal accesibile. Ceea ce menține deschise culturile este, așadar, prezența Imaginilor și a simbolurilor ca mijloc de comunicare între ele. „Dacă Imaginile n-ar fi o deschidere către transcendent, subliniază marele istoric al religiilor, am sfârși prin a ne înăbuși orice cultură, oricât de mare și minunată am socoti-o”.⁸² Prin Imagini și simboluri se păstrează acel dialog între culturi, pentru că Imaginea constituie *deschideri* către o lume diferită. Acest lucru se poate vedea limpede în cazul Imaginilor care au constituit un rol important în creștinizarea păturilor populare din Europa.

M. Eliade vorbește despre o *modificare* sau chiar de o *înlocuire* a simbolului cu simboluri similare odată cu trecerea timpului și cu apariția unor culturi superioare. „Deși înscrise în Timpul istoric, simbolurile legate de fapte de cultură recente au devenit simboluri religioase pentru că au jucat un rol important în *întemeierea unei Lumi*, în sensul că au permis noilor Lumi să vorbească, să se dezvăluie oamenilor, înfățișând totodată noi situații omenești”.⁸³ Un simbol își păstrează aceeași funcție indiferent de istoria pe care o are. Există posibilitatea ca simbo-

lul să-și îmbogățească conținutul în cursul timpului, nu doar să se modifice sau să fie înlocuit cu un altul similar. În acest sens, M. Eliade precizează:

„Arborele Cosmic cu cele șapte ramuri ale sale, ajunge să simbolizeze cele șapte ceruri planetare. Iar în teologia și folclorul creștine, Crucea se înalță în Centrul Lumii, înlocuind Arborele Cosmic... Mântuirea prin Cruce este o valoare nouă legată de un fapt istoric precis – agonia și moartea lui Iisus –, dar această idee nouă prelungește și desăvârșește ideea înnoirii (*renovatio*) cosmice simbolizate de Arborele Lumii”.⁸⁴

Observăm că, odată cu trecerea timpului, simbolul poate căpăta valențe noi, dezvăluind semnificații mai înalte și mai mature. Funcția acestuia este aceeași chiar și atunci când omul nu este conștient de semnificația lui. Prin urmare, M. Eliade afirmă că, „dacă un simbol religios a ajuns la un moment dat să exprime clar o semnificație transcendentă, avem dreptul să presupunem că, într-o perioadă anterioară, aceasta ar fi putut fi vag resimțită.”⁸⁵ Simbolul religios are valoare inteligibilă și deslușită atunci când ținem seama de semnificațiile pe care le-a avut în *perioada maturității* sale, de semnificația generală care pune în lumină și semnificațiile particulare. Pentru mentalitatea omului arhaic, recunoașterea simultaneității sensurilor unui simbol avea loc în mod firesc, întrucât fiecare existență se armoniza cu ritmurile cosmice. Omul modern însă, care este marcat de o inevitabilă degradare a misterelor sub influența timpului și a istoriei, se află într-o mare dificultate în asumarea simbolului religios. Pentru că simbolurile care se manifestă pe toate planurile sunt întotdeauna coerente și sistematice, marele istoric al religiilor vorbește despre *logica simbolurilor*.

81 M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 411.

82 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 192.

83 M. Eliade, *Mefistofel și androginul*, p. 201.

84 *Ibidem*, p. 202.

85 *Ibidem*, p. 203.

„Multe creații ale subconștientului prezintă un caracter de imitație, de copie aproximativă a arhetipului, care, în orice caz, nu pare a fi proiecția exclusivă a zonei subconștiente. Se întâmplă adesea ca un vis sau o psihoză să imite structura unui act spiritual care este, în sine, perfect inteligibil, adică lipsit de orice contradicție internă, care este *logic* și, în consecință, rezultă din activitatea conștientă (sau transconștientă)”.⁸⁶

Douglas Allen menționează că, pe baza unei astfel de logici a simbolului, M. Eliade susține că simbolurile își păstrează structura și revelează un sens al continuității și al universalității, indiferent de condițiile istorice și temporale. Doar pe baza unui asemenea concept, Eliade analizează simbolismul ca fiind polivalent și perceput într-un sistem unitar. Fără o logică a simbolurilor ar fi imposibil pentru el să distingă diversele niveluri ale manifestărilor religioase.⁸⁷ Aspectele pe care simbolul religios le revelează sau le unifică se află întotdeauna într-o ordine logică și coerentă. Multivalența sensurilor unui simbol religios nu trădează coerența și firul logic pe care acestea le au.

7.3. *Simbolism și istorie la iudeo-creștini*

Pentru a ilustra modificarea pe care o poate suporta simbolul de-a lungul timpului, odată cu apariția altor culturi, sau îmbogățirea sensului unui simbol, redăm două simbolisme religioase care au prezentat un mare interes pentru Mircea Eliade, și anume: simbolismul acvatic și simbolismul Arborelui Lumii. Nu vom insista prea mult asupra semnificațiilor pe care acestea le aveau pentru religiile arhaice, ci ne vom concentra atenția asupra modificării sau îmbogățirii sensului lor, odată cu apariția altei culturi – creștine, în cazul nostru.

7.3.1. Simbolismul acvatic – simbolismul botezului

Simbolismul Apelor este de o importanță covârșitoare pentru religiile arhaice, întrucât „în orice ansamblu religios întâlnim Apele, care își păstrează neabătut funcția: ele dezintegrează, desființează formele, *spală păcatele* – purificatoare și generatoare totodată”.⁸⁸ Simbolismul acvatic se evidențiază și prin faptul că este „singurul sistem capabil să integreze toate revelațiile particulare ale nenumăratelor hierofanii... aceasta fiind, de altfel, legea oricărui simbolism: ceea ce valorizează (și corectează!) diversele semnificații ale hierofaniilor este ansamblul simbolic”.⁸⁹

Văzând, pe scurt, trăsăturile simbolismului acvatic, putem observa acum noua valorizare religioasă a Apelor instaurată de creștinism – asimilarea simbolismului acvatic cu simbolismul botezului. Părinții Bisericii au fost interesați de unele valori precreștine și universale ale simbolismului acvatic, pentru a asocia semnificațiile simbolice cu gândirea creștină. Astfel, simbolismul botezului este redat prin ideea de *moarte și înviere*: „omul vechi moare prin cufundare în apă și dă naștere unei ființe noi, regenerate”⁹⁰, iar Părinți ai Bisericii (Ioan Gură de Aur, de exemplu) accentuează plurivalența simbolică a botezului când afirmă că el reprezintă atât moartea, cât și învierea. Din perspectivă eliadiană deci, interpretarea simbolică a Sfinților Părinți cu privire la botez se armonizează perfect cu structura simbolismului acvatic.

Marele istoric al religiilor nu ezită să accentueze că simbolismul botezului este îmbogățit după al treilea secol cu semnificații noi împrumutate din limbajul și imageria misterelor, aceste împrumuturi fiind inexistente în creștinismul primitiv. Odată cu răspândirea creștinismului în toate provinciile Imperiului Roman, a fost nevoie ca mesajul creștin să fie exprimat în termeni ecumenici.

⁸⁶ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 414.

⁸⁷ Douglas Allen, *Mith and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York, 2002, p. 153.

⁸⁸ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 168.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 169.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 170.

Așadar, limbajul universal care să comunice cel mai bine mesajul creștin era limbajul simbolic.

„Creștinismul primitiv a fost strâns legat de istoria locală, cea a Israelului... Când o istorie locală devine sacră și în același timp exemplară, adică un model al mântuirii întregii omeniri, ea trebuie să înceapă a fi exprimată într-un limbaj universal inteligibil. Dar singurul limbaj religios universal este limbajul simbolurilor. Autorii creștini vor apela tot mai mult la simboluri pentru a face inteligibile misterele Evangheliei”.⁹¹

Deși se poate vedea o paralelă între simbolismul acvatic și cel al botezului creștin, M. Eliade subliniază grija Părinților Bisericii de a nu se infiltra în creștinism vreo formă de păgânism:

„Preocupați înainte de orice de a se integra într-o istorie care era în același timp o revelație, prevăzători să nu fie confundați cu *inițiații* diverselor religii de mistere și ai numeroaselor gnoze care abundau la sfârșitul Antichității, Părinții Bisericii erau constrânși să se cantoneze într-o atitudine polemică; respingerea oricărei forme de păgânism era absolut necesară pentru triumful mesajului lui Hristos”.⁹²

Așadar, este imposibil să admitem că iudaismul sau creștinismul au împrumutat mituri sau simboluri din religiile popoarelor vecine. Propria lor istorie indică însăși identitatea lor. Totuși, în istoria Bisericii, se poate observa o corespondență între marile simboluri și dogmele religiei creștine. Este o realitate istorică faptul că, în faza de început a creștinismului, imaginile și simbolurile au jucat un rol extrem de important, pentru că acestea erau încărcate de mesaj și semnificație. Ele exprimau sacrul. Preluând observa-

țiile lui Louis Beirnaert, Mircea Eliade arată că există o relație strânsă între reprezentările dogmatice, simbolizările religiei creștine și arhetipurile activate de simbolurile naturale.⁹³

Relația dintre credință și simbolurile creștine în efectuarea unui demers hermetic corect este bine reliefată de marele istoric al religiilor. Credința pe care a adus-o revelația nu a anulat semnificațiile primare ale Imaginilor; „ea numai le adăuga o nouă valoare. Desigur, pentru credincios, această nouă semnificație le eclipsa pe celelalte: ea singură valoriza Imaginea, o transfigura în revelație... în cele mai multe cazuri, *semnele* nu erau înțelese decât după ce, în străfundul sufletului, apărea credința”.⁹⁴

Elementul fundamental în înțelegerea simbolismului religios creștin este *revelația istorică*. Numai aceasta, care este manifestarea lui Dumnezeu în timp, asigură în ochii creștinului validitatea Imaginilor și a Simbolurilor. În creștinism, istoria nu este o piedică în calea simbolului religios, nu modifică structura unui simbol universal, ci îi adaugă semnificații noi, acest fapt fiind văzut în asocierea simbolismului acvatic cu simbolismul botezului creștin.

7.3.2. Arborele Lumii – Crucea

Un alt exemplu, care ilustrează modificarea sau înlocuirea simbolului odată cu trecerea timpului sau odată cu apariția altor culturi superioare, este simbolismul Arborelui Lumii. M. Eliade arată, în acest sens, că „creștinismul l-a folosit, l-a interpretat și l-a extins. Crucea, lucrată din lemnul Arborelui Binelui și Răului, se substituie Arborelui Cosmic”.⁹⁵ Mergând pe linia gândirii Părintelui de Lubac, M. Eliade susține că „la fel ca simbolul Arborelui Cosmic din tradițiile indiene, Imaginea Crucii = Arborele Lumii continuă în creștinism un vechi mit

91 M. Eliade, *Nașteri mistice*, Humanitas, București, 2013, pp. 223-224.

92 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 174.

93 *Ibidem*, p. 176.

94 *Idem*.

95 *Ibidem*, p. 178.

96 *Ibidem*, p. 179.

universal”.⁹⁶ Crucea a fost asimilată cu Arborele Cosmic ca simbol al Centrului Lumii, iar acest simbol al Centrului se impunea în mod natural gândirii creștine. „Orice nouă valorizare a unei Imagini arhetipale încununează și desăvârșește pe cele vechi: mântuirea revelată prin Cruce nu anulează valorile precreștine ale Arborelui Lumii; dimpotrivă, Crucea vine să încoroneze toate celelalte valențe și semnificații”.⁹⁷

M. Eliade precizează că, pentru ca misterul mântuirii universale prin cruce să fie transmis, autorii creștini foloseau simbolurile arhaice ale Arborelui Cosmic situat în Centrul Lumii, care redau comunicarea dintre Cer și Pământ. Crucea fiind semnul vizibil al mântuirii universale, a trebuit să fie socotită Centrul Lumii, astfel încât să poată sanctifica întregul univers.⁹⁸ În calitate de religie oficială, creștinismul a trebuit să găsească un numitor comun pentru toate particularitățile religioase și culturale ale lumii, această unificare măreață realizându-se în modul cel mai bun prin limbajul simbolic. Funcția simbolurilor religioase tinde să fie normativă, stabilă, având o valoare semnificativă fixă, deși simbolurile de-a lungul timpului sunt transformate sau înlocuite.

Deși simbolismul biblic creștin are la bază un conținut istoric local, el rămâne universal ca orice simbolism inteligibil. După cum am observat mai sus, prin simbolism, creștinismul a devenit accesibil mult mai ușor de-a lungul istoriei. M. Eliade, redând perspectiva unui necreștin întreabă: cum poate o istorie locală – istoria poporului evreu și a primelor comunități iudeo-creștine – să susțină că poate deveni modelul oricărei manifestări divine în Timpul istoric? Răspunsul constă în faptul că istoria sfântă, deși este percepută ca o istorie locală, „este în aceeași măsură o istorie exemplară, pentru că reia și desăvârșeș-

te Imagini transtemporale”.⁹⁹ Având în vedere că Iisus Hristos a venit în lume și a trăit o singură dată, hierofaniile nu mai sunt repetabile, prin urmare, putem vorbi de o ontologizare a Timpului. În momentul în care Dumnezeu se manifestă în Timp, are loc această transformare a Timpului în eternitate. Însăși prezența divină care se arată în Timp îi conferă acestuia semnificații și valențe metafizice. Evenimentul istoric limitat revelează manifestarea divinului. Nu divinul este absorbit de istorie, ci evenimentul istoric este o adevărată teofanie atunci când Iisus Hristos este prezent. Noutatea iudeo-creștinismului în istoria religiilor constă în faptul că, doar aici, este prezentată hierofania supremă: transfigurarea evenimentului istoric în hierofanie. De aceea, putem vorbi despre o *hierofanizare a Timpului*.¹⁰⁰

În concluzie, observăm că, deși istoria poate limita și chiar deforma semnificațiile simbolului, totuși simbolul se manifestă în istorie și are o istorie. „Istoria corupe, trece-re timpului adulterizează sensurile primordiale ale simbolului; că ideea de progres, atât de scumpă secolului al XIX-lea, trebuie înlocuită, măcar în anumite sectoare ale vieții spiritului, cu ideea de regres”.¹⁰¹ Prin simbol, istoriile rămân deschise și pot comunica între ele. De-a lungul scrierilor sale științifice, M. Eliade admite în repetate rânduri că existența plenară a omului nu poate fi îngrădită doar în limitele istoricității sale imediate. Omul are o istorie, dar valoarea sa existențială și simbolico-religioasă îl conduce către o conștientizare a realității sale transistorice.

8. Omul modern și simbolismul religios

M. Eliade vede istoria religiilor ca o *maieutică* menită să contribuie la eliberarea omului modern de provincialismul său cul-

⁹⁷ *Ibidem*, p. 181.

⁹⁸ M. Eliade, *Nașteri mistice*, pp. 224-225.

⁹⁹ M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 186.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 187.

¹⁰¹ M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Humanitas, București, 2008, pp. 124-125.

tural și, mai ales, de relativismul istoric și existențialist. Cu ajutorul simbolului religios, el ar trebui să își depășească momentul istoric și să dea frâu liber dorinței de a retrăi arhetipurile, prin aceasta realizându-se ca ființă integrală, universală.¹⁰² Cu cât istoricul religiilor se apropie mai mult de *origini*, cu atât numărul faptelor religioase crește, astfel că, în societățile arhaice și preistorice, trebuie să ne întrebăm ce nu este sau ce nu a fost sacru sau în legătură cu sacrul.¹⁰³ La polul opus se află societatea modernă seculară, care trăiește cu iluzia că se poate dezi-ce de istoria sa sacră.

În *Imagini și simboluri*, autorul nu urmărește să trateze doar însemnătatea simbolismului religios pentru societățile arhaice, ci de-a lungul lucrării științifice este reluată și repetată ideea conform căreia simbolismul religios își păstrează funcția polivalentă, inclusiv pentru societatea desacralizată modernă. Simbolismul religios nu poate fi scos din viața omului modern indiferent cât de mult acesta tinde să-și creeze un mod de viață departe de spiritul religios concretizat de simbol. Este evidentă supraviețuirea subconștientă în omul modern a unei mitologii abundente. Chiar și în existența sa cea mai ștearsă, arată M. Eliade, „mișună simbolurile, omul cel mai *realist* trăiește din simboluri... Simbolurile nu dispar niciodată din actualitatea psihică: își pot schimba înfățișarea, dar funcția lor rămâne aceeași. E destul să le scoatem de pe chip noile măști”.¹⁰⁴ În aspirațiile și comportamentul omului modern se poate vedea acea predispoziție inconștientă către *paradisul pierdut*. Imaginile și simbolismul din viața lui vorbesc clar despre nostalgia paradisului.

Gândirea și viața desacralizată a omului modern este plină de mituri pe jumătate uitate, de hierofanii decăzute, de simboluri

dezafectate. „Desacralizarea neîntreruptă a omului modern a alterat conținutul vieții sale spirituale, nu i-a sfărâmat însă matricele imaginației: un întreg deșeu mitologic dăinuie în zonele slab supuse controlului”.¹⁰⁵ Interesul pentru imaginile laicizate și modernizate ale omului modern oferă punctul de plecare posibil al înnoirii spirituale pe care o poate avea. Doar că trebuie să redescopere semnificația imaginilor veștejite și a miturilor degradate. Omul modern, specifică în continuare M. Eliade, „este liber să disprețuiască mitologiile și teologiile, dar aceasta nu-l va împiedica să continue să se hrănească cu mituri decăzute și cu imagini degradate... Extirparea miturilor și a simbolurilor este iluzorie”.¹⁰⁶ Prin urmare, în imaginația omului modern continuă să rămână miturile și simbolurile arhaice, numai că acestea trebuie *redeșteptate* pentru ca mesajul lor să fie înțeles. Imaginația omului modern nu poate fi lipsită în totalitate de conținutul religios care era inerent omului arhaic. „Imaginația imită modele exemplare – Imaginile –, le reproduce, le reactualizează, le repetă la nesfârșit. A avea imaginație înseamnă a vedea lumea în totalitatea ei; căci puterea și menirea Imaginilor constau în faptul că arată tot ce rămâne refractar conceptului”.¹⁰⁷

W. Dancă arată, în această direcție, că „spre deosebire de omul modern, cel arhaic se interesează, în principal, de poziția sa spirituală în cosmos și trăiește întru simbol. Dar, cu timpul, omul s-a dovedit incapabil de a înțelege sensul lor cosmologic și a tradus în sens concret ceea ce era formulat în termeni teoretici”.¹⁰⁸ În ciuda tendinței de secularizare, omul modern nu poate abandona în mod definitiv elementul simbolic și religios din sinea lui. Acesta subzistă în viața lui, deși continuă să fie negat și inhibat.

102 M. Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 38.

103 M. Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, București, 2013, p. 105.

104 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 17.

105 *Ibidem*, p. 19.

106 *Ibidem*, p. 20.

107 *Ibidem*, p. 21.

108 W. Dancă, *op. cit.*, p. 240.

„Toate elementele fundamentale încă supraviețuiesc, chiar și în omul modern; trebuie numai revitalizate și aduse la nivelul conștiinței. Redobândind conștiința propriului său simbolism antropocosmic – care e numai o variantă a simbolismului arhaic –, omul modern va câștiga o nouă dimensiune existențială, complet ignorată de existențialismul și istoricismul actuale”.¹⁰⁹

Această străduință a marelui istoric al religiilor de a-i reaminti omului modern secular că nu își poate nega istoria religioasă și că este imposibil să-și creeze o viață fără vreo urmă de religiozitate o întâlnim frecvent în scrierile sale științifice. Putem spune că viziunea marelui istoric al religiilor este ca omul modern secular să își recâștige conștiința simbolismului istoric și religios, astfel încât să dobândească identitatea și viața totală în Univers. Observăm, așadar, că, din perspectivă eliadiană, societatea modernă seculară nu se poate dezice de simbolurile religioase, care până la urmă îi definesc existența. Apartenența la simbolismul religios este necesară, întrucât doar prin simbol omul modern poate percepe realitatea existențială autentică. Simbolismul religios nu poate fi înlăturat deoarece face parte din viața umană.

Concluzie

Pentru marele istoric al religiilor, simbolismul este limbajul religiei. Fenomenul religios nu poate fi exprimat fără limbajul simbolic. Revelarea realităților metafizice ultime arată funcția cognoscibilă a simbolului religios. Semnificațiile multivalente pe care le descoperă simbolul nu sunt caracterizate de confuzie sau neclaritate, ci se dovedesc a fi întotdeauna logice și coerente.

Caracterul inteligibil al semnificațiilor simbolului vorbește despre unicitatea acestuia de a dezvălui coerența chiar și a principiilor opuse din lumea supranaturală. Doar prin semnificațiile logice pe care le conferă,

simbolul poate prelungi dialectica hierofaniei. Importanța simbolului religios este dată de faptul că, pe de o parte, descoperă anumite niveluri ale realității, care sunt imposibil de cunoscut printr-un alt mijloc, iar pe de altă parte, aceste realități metafizice sunt reflectate într-un obiect sau act simbolic foarte apropiate și familiare ființei umane.

Simbolul religios ne ajută să depășim limitele contextului istoric și să accedem către realitățile spirituale transcendente. Dacă pentru spiritualitatea indiană istoria și timpul sunt cel mai mare obstacol în unirea cu divinitatea, pentru iudeo-creștini istoria nu corupe simbolul religios, ci se impune ca hierofanie.

Momentul istoric în care s-a manifestat divinitatea se poate transforma într-un simbol universal. Prin simbol, după cum am văzut în cercetarea de față, atât istoriile, cât și culturile comunică între ele. Simbolul presupune limbajul universal și accesibil care facilitează dialogul dintre două lumi diferite.

Este surprinzător faptul că simbolul face posibilă libera circulație a omului prin toate nivelurile realului. Marele istoric al religiilor concluzionează că experiența magico-religioasă permite transformarea omului însuși în simbol. „Toate sistemele și experiențele antropocosmice sunt posibile în măsura în care omul devine el însuși un simbol... Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către celelalte Cosmosuri care îl înconjoară”.¹¹⁰ Însuși omul este un simbol viu, pentru că poartă în sine chipul divinității. Datorită simbolului, existența autentică a omului arhaic nu este redusă la existența fragmentară și înstrăinată a omului civilizat al timpurilor noastre.

Omul modern poate redobândi această existență veritabilă prin acceptarea și însușirea vieții simbolice religioase.

¹⁰⁹ Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, p. 39.

¹¹⁰ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, p. 415.

Generația criterionistă și Arșavir Acterian*

Abstract

Generația criterionistă trebuie cunoscută, trebuie adusă în adevărata lumină, astfel încât cei ce suntem azi încă tineri și mai cu seamă generațiile viitoare, supuse și ele încercărilor veacului, să cunoaștem și să cunoască, să evocăm și să evoce, să apărăm și să apere, să sperăm și să spere (VIF).

Cuvinte-cheie: *Generația criterionistă, Arșavir Acterian, Jurnalul.*

The Criterionist generation must be known, it must be brought into the real light, so that those of us who are still young nowadays and especially the future generations, although they are subjected to the trials of the century, are able to know, evoke, defend and hope.

Keywords: *the Criterionist generation, Arșavir Acterian, The Diary.*

Temeiuri și conjuncturi

Generația criterionistă, denumită astfel de Dan C. Mihăilescu¹, a fost o pleiadă de tineri care nu aveau un obiectiv istoric de realizat, odată ce marele proiect al făuririi României Mari fusese întemeiat de înaintași. Așa cum indică și numele – generația criterionistă s-a format în perioada interbelică, fiind o generație cu reale valențe care s-a impus în cultura română.

„Perioada afirmării generației '27 a fost una de criză europeană și, simultan, de criză românească, cea a raționalismului cartezian”². S-a constituit dintr-un nucleu de tineri merituosi, fiecare aducându-și contribuția, prin creație, în multe domenii, cum ar

fi: economie, filosofie, literatură etc. O generație plină de talente și, în același timp, cu o forță de creație importantă.

Că „generația anilor '27 a fost crescută de Nae Ionescu, nu încapă îndoială. El a fost profesorul, maestrul și îndrumătorul tuturor. Nae Ionescu a format o generație prin faptul că i-a inculcat ideea necesității împlinirii unei misiuni. Chiar și cei care nu l-au iubit, măcar l-au urât și, în acest fel, s-au raportat la el în permanență. În plus, generația s-a bazat pe o coeziune de invidiat, alimentată de crezul comun sau, mai bine zis, de dorința de a scoate România din anonimat și de a-i făuri un destin istoric.”³

O altă particularitate a generației, în ansamblu, a fost originalitatea scrisului și implicării în fenomenul cultural. Existenția-

Marcel COZMUȚĂ - doctorand al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, e-mail: marcel_marcel84@yahoo.com

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077.

1 Marta Petreu, „Generația '27, între Holocaust și Gulag (I)”, *Revista 22*, 2003.

2 Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu-Mihail Sebastian*, Ed. Polirom, 2008, p. 25.

3 Mara Maftei, *Cioran și utopia tinerei generații*, Ed. Ideea Europeană, 2009, p. 321.

lismul lor a creionat un alt mod de abordare a realității culturale românești. Tinerii care făceau parte din această generație nu și-au îngăduit să se raporteze la cei din generațiile trecute, aceasta însemnând un orgoliu nemăsurat.

Datorită contextului favorabil interbelic, mai ales ca urmare a democrației de după Marea Unire, a fost favorizată dezbaterea de idei și crearea unui grup omogen, fără un obiectiv istoric imediat de realizat. Gruparea, avându-l în frunte pe Mircea Eliade, a reușit atât pe plan intern, cât și internațional, să fie cunoscută, dar nu neapărat în ansamblu, ci doar ca individualități. Cei care au primit recunoaștere internațională au fost aceia care au plecat din țară. Plecarea lor în străinătate s-a datorat fie contextului istoric, fie altor oportunități. Cei rămași în țară fie au murit în temnițele comuniste, fie – cei care au supraviețuit infernului închisorilor – au fost urmăriți de Securitate, pentru tot restul vieții. Nu toți au avut posibilitatea să vadă căderea comunismului.

„Generația școlită de către Nae Ionescu și-a îndeplinit totuși misiunea, prin Cioran, Eliade și Ionescu, cei trei români plecați în Occident și grație cărora cultura română a ieșit oarecum dintre barierele Europei de Est. A fost o generație unită, o generație care, în perioada interbelică, se produce publicistic cu o fecunditate nemaiîntâlnită până atunci și nici după aceea. Totul se petrecea în presă. Chiar și înainte de 1945, dar mai ales după, unitatea s-a conservat grație corespondenței dintre foștii reprezentanți. Nimic mai autentic totuși decât o generație care s-a construit la catedră, aparent într-un mod artificial, dar grație unui profesor care a introdus ideea trăirii frenetice a oricărui fenomen cotidian, generație care s-a șlefuit prin publicistică, seminarii și s-a impus prin erudiție, menținând vie memoria perioadei de formare a grupului prin intermediul schimbului epistolar. Este vorba despre o generație care și-a asumat trăirile până la capăt, unii reprezentanți plătind cu închisoarea și moartea pentru



acest „tupeu”, dar care în final a știut să conserve din idealul tinereții prietenia”⁴.

Generația criterionistă a avut o particularitate față de toate celelalte: și-a canalizat toate acțiunile pe orizonturi culturale, obiectivul istoric al vremii fiind îndeplinit de generația precedentă, care făurise România Mare.

„Existența generației a fost marcată de două împrejurări: criza europeană a valorilor, ce a urmat după Primul Război Mondial, și necesitatea construirii unei culturi naționale majore. Generația se anunța în momentul încheierii ca fiind apolitică, ortodoxistă, antijunimistă. Miza pe experiență proprie, trăire, aventură existențială, spiritualitate.”⁵

Nemulțumiți de moștenirea culturală de până la ei, tinerii anilor '27, asumându-și scrisul, și-au dobândit, încet-încet, vizibilitatea. Au mizat pe scris, au scris mult, reușind să atragă asupra lor toate privirile. S-au manifestat și în teatru, în literatură, au

⁴ *Ibidem*, pp. 321-322.

⁵ *Ibidem*, p. 50.

scris în presă, ajungând să îndrăgească jurnalele. Două curențe majore s-au manifestat în epocă – tradiționalismul și modernismul. Ultimul – adus în actualitate de Lovinescu. Sincronizarea cu cultura europeană se realizează prin bursele de studii, în principal doctorale, în marile orașe europene. Tinerii români au avut contacte cu diverse personalități din epocă, mai ales în mediul universitar, cu diverse instituții reprezentative pentru cultura europeană, fiind la curent cu mișcarea cultural-europeană din timpul lor. Odată întorși în țară, au încercat și, pentru o scurtă perioadă, au și reușit să sincronizeze cultura română cu cea europeană. S-au implicat însă și în politică, dar vor eșua într-un mod lamentabil.

Din această generație au făcut parte, printre alții: Emil Cioran, Mircea Eliade, frații Acterian, Eugen Ionescu, Nae Ionescu, Constantin Noica și mulți alții.

După preluarea puterii de către comuniști, orice legătură cu lumea cultural-europeană fiind interzisă, Generația și-a urmat idealul cultural, crearea unei culturi mari, fără a putea sta departe de realitățile cotidiene, mai ales cele politice.

O parte dintre cei care au supraviețuit temnițelor comuniste au încercat să-și continue opera lăsată neterminată când au intrat în închisori. Un exemplu este Constantin Noica. Alții au renunțat la desăvârșirea destinului lor, încercând să ducă o viață modestă. Judecata istoriei este uneori dreaptă. De cele mai multe ori însă, nu. Iată un text republicat în anii din urmă:

„Ionescu, aflat la Paris, îi trimite în 19 septembrie 1945 o scrisoare lui T. Vianu în care îi blamează pe Eliade și Nae Ionescu pentru distrugerea generației: „Ăsta [Eliade] e un mare vinovat. Dar și el, și Cioran, și imbecilul de Noica, și grasul Vulcănescu, și atâția alții (Haig Acterian, M. Polihroniade) sunt victimele odiosului defunct Nae Ionescu. Dacă nu era Nae Ionescu (sau dacă nu se certa cu regele) am fi avut, astăzi, o generație de conducători valoroasă, între 35 și 40 de ani. Din cauza lui, toți au devenit

reacționari. Al doilea vinovat este Eliade: la un moment dat era să adopte o poziție de stânga. Sunt de atunci cincisprezece ani. Haig Acterian, Polihroniade fuseseră comuniști. Au murit din cauza prostiei și încăpățânării. Eliade a antrenat și el o parte din colegii lui de generație și tot tineretul intelectual. Nae Ionescu, Mircea Eliade au fost îngrozitor de ascultați. Ce era, dacă ăștia erau măștri buni! Pe lângă ei, Crainic nu contează. Din cauza lui Nae Ionescu, Haig Acterian și Polihroniade au murit. Iar prostul din topor, Costin Deleanu și poetul Horia Stamatu sunt fugari în Europa (o să-i vedem în Franța, într-o bună zi), ca și Eliade, ca și Cioran, ca și Amzăr. Iar ceilalți imbecilizați sunt inutilizabili: licheaua Paul Sterian (e încă în Turcia?), buhăitul Vulcănescu, imbecilul de Cantacuzino, fudulul, prostul, grandilocventul Dan Botta, afectatul, ipocritul Constantin Noica, secătura Petru Manoliu. Unii morți din prostia lor, alții, din fericire, amuțiți – toată generația Criterionului e distrusă...” (M. Călinescu, *Eugène Ionescu: teme identitare și existențiale*, Editura Junimea, Iași, 2006, p.105).⁶

Generația criterionistă trebuie cunoscută, trebuie adusă în adevărata lumină, astfel încât cei ce suntem azi încă tineri și mai cu seamă generațiile viitoare, supuse și ele încercărilor veacului, să cunoaștem și să cunoască, să evocăm și să evoce, să apărăm și să apere, să sperăm și să spere.

Din această generație făcea parte și Arșavir Acterian, un marginal de excepție al acestei generații de excepție. Arșavir Acterian, cu toate ca a terminat Dreptul, a fost mult mai atras de evenimentele cotidiene din perioada interbelică, de publicistică, de fascinația pe care o avea profesorul lor, Nae Ionescu. Arșavir Acterian a fost atras în bună măsură și de filosofie, fără a-și fi conceput un sistem filosofic propriu.

Faptul că Arșavir Acterian a făcut parte din generația aceasta a reprezentat dovada valorii sale, incontestabile. Fie privațiunile vieții, fie faptul că s-a ocupat de problemele mamei și surorii sale când cele două aveau

⁶ *Ibidem*, pp. 61-62.

nevoie de ajutorul lui, în momentele dificile prin care au trecut, l-au făcut să se mulțumească doar cu notarea evenimentelor cotidiene într-un, rămas celebru, *Jurnal*, publicat târziu, în 2008, la Editura Humanitas. Alte două cărți, publicate tot după 1990, sunt: în 2003 – *Cioran, Eliade, Ionesco*, la Editura Eikon din Cluj-Napoca, și *Cum am devenit creștin*, la Editura Harisma, în 1994.

Drumul spre mântuire

Un membru al generației criterioniste mai puțin cunoscut – Arșavir Acterian, armean născut la Constanța la 18 septembrie (pe vechi) 1907 – este considerat un periferic al generației criterioniste. Pentru că generația criterionistă nu se reduce la câteva nume: Eliade, Ionesco și Cioran, numindu-i doar pe cei mai reprezentativi și neuitându-i pe Noica, Țuțea, Steinhardt și lista ar putea continua.

Despre Arșavir s-a scris puțin. Foarte puțin. Merită însă cunoscut fiecare membru al generației, nu numai o parte dintre ei. Iată de ce îi consacram rândurile de față.

La o distanță considerabilă, câteva decenii, unii din generația aceasta, după ieșirea din temnițele comuniste, au avut șansa să se reîntâlnească în Occident cu cei care plecaseră în tinerețe din țară. Dar nu toți au avut această șansă. Este și cazul lui Arșavir Acterian, care a ajuns să vadă înlăturată dictatura comunistă, dar nu și-a mai revăzut prietenii plecați în Occident. Nu i-a revăzut niciodată.

Într-un interviu acordat scriitoarei, poetesei și profesoarei Marta Petreu, Arșavir Acterian evidențiază două aspecte revelatoare:

„M.P.: Domnule Arșavir Acterian, generația mea nu știe mare lucru despre legionari. Știm ce-am învățat la școală, că erau violenți, că au făcut crime, că aveau legături cu ortodoxismul... Aș vrea să vorbim deschis despre asta, ar fi bine...

A.A: Să vă spun ceva: eu am fost, într-un

fel, necredincios, în ultimii ani de școală. Și mi-am recăpătat, într-un fel, credința, prin 1929, când mi-am luat bacalaureatul – eram cu trei ani mai mare decât colegii de școală, pierdusem trei ani în timpul războiului...”⁷

Primul aspect este că Arșavir Acterian era necredincios, până în 1929, iar al doilea aspect este că și-a dat bacalaureatul în 1929, numai că era cu trei ani mai mare decât colegii de școală, pentru că pierduse trei ani din cauza deflagrației mondiale. În 1929, Arșavir Acterian avea 22 de ani. Anul 1929 a fost anul metanoiei pentru Arșavir Acterian.

În cartea *Cum am devenit creștin* (1994), întâlnim următorul articol: „Prin caznă aseceristă spre mântuire.” Articolul începe printr-o regretabilă dezinformare, probabil. Arșavir Acterian nu i-a dat importanță, numai că trebuie rescrisă prima frază. Iată, așadar, fraza: „La câțiva ani după cel de-al Doilea Război Mondial, cam prin 1923-1926, au apărut o seamă de asociații culturale fără nicio apartenență politică; de pildă, Poesis, sub conducerea lui Ion Marin Sadoveanu, sau un ciclu de conferințe...”⁸ (Greșeala este evidentă, corect este: „La câțiva ani după Primul Război Mondial”, pentru că A.A. se referă la perioada de după prima conflagrație mondială).

Iată ce ne spune Arșavir Acterian despre anul 1929: „(...) în 1929, ..., luându-mi bacalaureatul, am fost răsplătit de tatăl meu cu o excursie în Bucegi. În drum spre schit, m-am împrietenit cu un tânăr inginer și, tot sporovăind, am început să vorbim despre Dumnezeu, eu trecând în acea vreme printr-o acută criză de credincioșie, în timp ce Mihai Vasile, inginerul companion de excursie, s-a dovedit a fi un fanatic credincios. A încercat companionul meu de drum să mă convingă cu nenumărate argumente că Dumnezeu există. Până la întoarcerea noastră la Sinaia, n-a mai fost vorba de altceva. Când să ne despărțim, ... Mihai Vasile mi-a spus că se duce la Sf. Gheorghe, unde fusese convocat la o reuniune «aseceristă», s-a agățat de mine să merg cu el.”⁹

⁷ Revista *Apostrof*, nr. 8, 1991.

⁸ Arșavir Acterian, *Cum am devenit creștin*, Ed. Harisma, 1994, p. 5.

⁹ *Ibidem*.

Întâlnirea cu inginerul Mihai Vasile îi schimbă radical convingerile, renunțând la ateism. Ajunge să creadă în Dumnezeu, nu numai datorită personajului respectiv, cât și datorită asaceriștilor, care aveau întâlnire în perioada aceea, la Sf. Gheorghe. Tot în 1929, Arșavir Aterian se înscrie la Facultatea de Drept, pe care o absolvă în 1933.

Arșavir Aterian notează în Jurnalul său, la data de 1 august 1932, printre altele: „Cine e îndreptățit să-mi condamne viața și să-mi judece actele? Nu recunosc nici o autoritate în afară de Dumnezeu, invizibil, ascuns, de al cărui control scap, deocamdată, prin faptul necredinței mele.”¹⁰

Așadar, la trei ani după întâlnirea cu Mihai Vasile și călătoria la Sf. Gheorghe, Arșavir Aterian recunoaște existența Providenței, fără să creadă în așa ceva.

În același Jurnal, la 30 iulie 1968, afirmă următoarele, vorbind despre Papini: „Vorbește de mai multe ori despre Paradisul terestru, ca și cum ar fi fost și ca și cum ar mai putea fi. Eu unul nu cred în așa ceva, dar nu știu ce-o zice despre asta ortodoxia și catolicismul. Și nu știu cum conciliază Papini afirmația că împărăția lui Dumnezeu nu e din lumea aceasta, cu posibilitatea de a se înfăptui Paradisul terestru.”¹¹ La 61 de ani, Arșavir Aterian voia, parcă, să nege, voalat, existența Grădinii Edenului, dar este neîncrezător în alt Paradis.

Arșavir Aterian simte însă nevoia unei confesiuni la data de 29 august 1972, scriind tot în Jurnal: „Întrucât sunt și mă declar

creștin, practic erezia.”¹² Într-un final, Arșavir recunoaște că este creștin.

Într-un alt loc afirmă: „E adevărat că unele din cele mai frumoase momente trăite în viață au fost cele în duh creștin. Lecturi din Evanghelie, din Imitatio, din Eckhart, ca și din autori care au meritat cu adevărat numele de creștini, m-au înviorat trecător, m-au înaripat, m-au înflăcărat sporadic, nesusținut.”¹³ Arșavir găsește un merit creștinismului, dând și lecturile, în mare, avute pe tema aceasta.

Și o altă confesiune: „Au fost zile în viață când nutream dorința de a mă călugări, spre a ajunge eventual martir sau sfânt, ori mai precis pentru a mă apropia de experiența acestora.”¹⁴

Probabil și dintr-un anumit orgoliu, dar putea să fie și o anumită doză de remușcare, pentru că în tinerețe a fost ateu. Vroia să trăiască intens creștinismul, până la stadiul în care să arate Providenței credința de care dă dovadă. Numai că, până la final, acel deziderat nu s-a împlinit.

Arșavir Aterian se pronunță și asupra capodoperei lui Thomas Mann, *Iosif și frații săi*: „Toată povestea asta cu Iosif și frații e o încercare foarte deșteaptă, isteată, ironică și pe alocuri batjocoritoare de a coborî divinul pe pământ...”¹⁵

La 3 octombrie 1990, Arșavir Aterian scrie: „Doamne Isuse Christoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul!”¹⁶ Crede cu tărie în Providență și cere să fie mântuit.

Bibliografie

- Arșavir Aterian (2003), *Cioran, Eliade, Ionesco*, Cluj-Napoca, Ed. Eikon.
- Arșavir Aterian (1994), *Cum am devenit creștin*, București, Editura Harisma.
- Arșavir Aterian (2008), *Jurnal 1929-1945/1958-1990*, București, Editura Humanitas.
- *Dicționarul general al literaturii române* (2004), Ed. Univers Enciclopedic.
- Revista *Apostrof* (1991), Cluj-Napoca, anul II, nr. 10-11.

¹⁰ Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945/1958-1990*, Ed. Humanitas, 2008, p. 75.

¹¹ *Ibidem*, p. 170.

¹² Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945/1958-1990*:323, Ed. Humanitas, 2008.

¹³ Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945/1958-1990*:381, Ed. Humanitas, 2008.

¹⁴ Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945/1958-1990*:382, Ed. Humanitas, 2008.

¹⁵ Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945/1958-1990*:406, Ed. Humanitas, 2008.

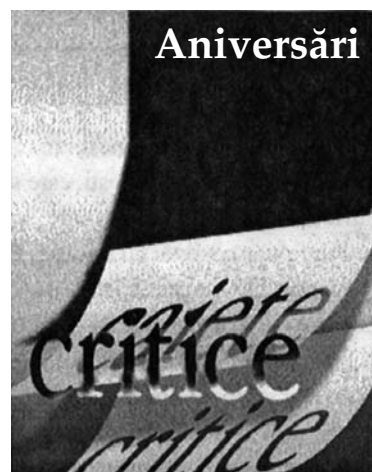
¹⁶ Arșavir Aterian, *Jurnal 1929-1945/1958-1990*:538, Ed. Humanitas, 2008.



Tudor NEDELCEA

La 70 de ani

Un nume (și) pentru posteritate: Tudor Gheorghe



Abstract

Articolul aduce în discuție personalitatea fascinantă a lui Tudor Gheorghe. Este prezentată o scurtă biografie a compozitorului și interpretului de muzică românească, ce a reușit să-și croiască propriul drum și în teatrul românesc, artist pe care Adrian Păunescu îl considera absolut unic în cultura noastră, în poezia și viața noastră. Biografia sa aduce în atenție referințe legate de activitatea desfășurată de Tudor Gheorghe în vremea regimului comunist.

Cuvinte-cheie: Tudor Gheorghe, poezie, teatru, interpret și compozitor.

The article points out to Tudor Gheorghe's fascinating personality. It brings by a short biography of this distinguished composer and interpreter of Romanian music, who has also built his own way into the Romanian theater and whom Adrian Păunescu deemed to be absolutely unique in our culture, in our poetry and life. His biography recalls aspects of his activity during the communist regime.

Keywords: Tudor Gheorghe, poetry, theater, interpreter and composer.

Greu de încadrat într-o formulă, Tudor Gheorghe este o personalitate fascinantă, unică în felul său, care și-a croit propriul său drum în teatrul românesc, dar, mai cu seamă, în muzica românească, în calitate de compozitor și interpret deopotrivă.

S-a născut la 1 august 1945, în comuna Podari din apropierea Craiovei, într-o familie de gospodari asupra căreia regimul bolșevic s-a abătut cu furie. „Întreaga mea copilărie, care a fost fericită, fascinantă și minunată a fost aici, pe malul Jiului [...] Era un sat prins de credință, o comunitate de excepție”, mărturisește artistul într-o excelentă carte de interviu, *Tudor Gheorghe. În umbra menestrelului* (Editura Scrisul Românesc/Creatio, 2010), realizată de cunoscutul scriitor Mircea Pospai, directorul Studioului de Radio Oltenia din Craiova. De altfel, cartea, excelent gândită și magnific realizată, are la

bază 120 de emisiuni radio în trei ani de tăifas, „bine iscodite radiofonic” de Mircea Pospai. Este și motivul pentru care vom apela cu încredere la datele și afirmațiile consemnate aici.

Studiile și le-a început în satul natal, apoi le-a continuat la Liceul „Frații Buzești” (azi colegiu renumit în țară și în Europa), când, în 1956, tatăl său, Ilie Tudor (Tudor este numele de familie), cântăreț de biserică, a fost arestat și „iată-mă la vârsta aia ieșind brusc și brutal din copilărie, marcat de o anume singurătate, de o anume sărăcie, de un anume oprobriu, de disperare și de-o spaimă imensă”.

Ilie Tudor (1923-2015) a fost condamnat la 22 de ani de temniță grea și averea i-a fost confiscată. A fost eliberat în 1964, în urma decretului lui Gheorghiu-Dej, angajându-se ca muncitor la Fabrica de Zahăr din Podari, apoi devine dascăl cântăreț la biserica din

sat, fiind decorat de Patriarhul Teoctist cu medalia „Crucea Patriarhală”. A fost un poet talentat și un excelent memorialist. Din cauza acestei situații (mama sa a fost nevoită să divorțeze, dar „și-au relegalizat conviețuirea”), elevul Gheorghe se transferă pentru un an la un liceu din Arad, se reîntoarce apoi la Craiova, în clasa a X-a, la Liceul „N. Bălcescu”, unde „m-au dat afară din cor, că eu cântam fals”. Rememorând anii de școală din acea perioadă („eram trei copii de crescut”), Craiova văzută, ca și Marin Sorescu, cu ochii unui copil, Tudor Gheorghe nu scapă prilejul unei comparații cu situația școlară de azi, perioadă în care „discriminarea a început de la distrugerea ideii de uniformă”.

A urmat cursurile Institutului de Artă Teatrală și Cinematografică („încă din facultate eram recunoscut ca un împătimit al versului”), clasa Eugenia Popovici („pe cât era de genială ca actriță, pe atât de dificilă ca profesor, ca pedagog”), avându-i ca asistenți pe Mihai Mereuță și Marin Moraru, iar printre profesori figurau Ovidiu Drâmba (plecat dintre noi în această primăvară) și Ion Zamfirescu. Pe timpul studenției, a fost angajat „cu bucată” la Teatrul Giulești, dar n-a rămas, ci a venit la Naționalul craiovean, sub directoratul lui Radu Nicolae, în 1966, la 21 de ani, neagreat de cele două regizoare. Aici a debutat în *Cocoșul negru* de Victor Eftimiu, apoi lumea s-a uitat „în două feluri la mine: talmăcitorul de poezie românească în cânt” și „creatorul de personaje”.

O amintire plăcută are despre celebrul actor Anthony Quinn, care a jucat în filmul celebru *Ora 25*, după romanul omonim al lui Constantin Virgil Gheorghiu („Eu l-am văzut jucând pe scenă într-un spectacol memorabil”, *Zorba Grecul*; fiind îmbrăcat într-un cojoc de Dăbuleni, Quinn l-a întrebat pe Tudor Gheorghe „dacă e indiană și i-am spus că e românească. A! România, zice, am proiect să fac un film”).

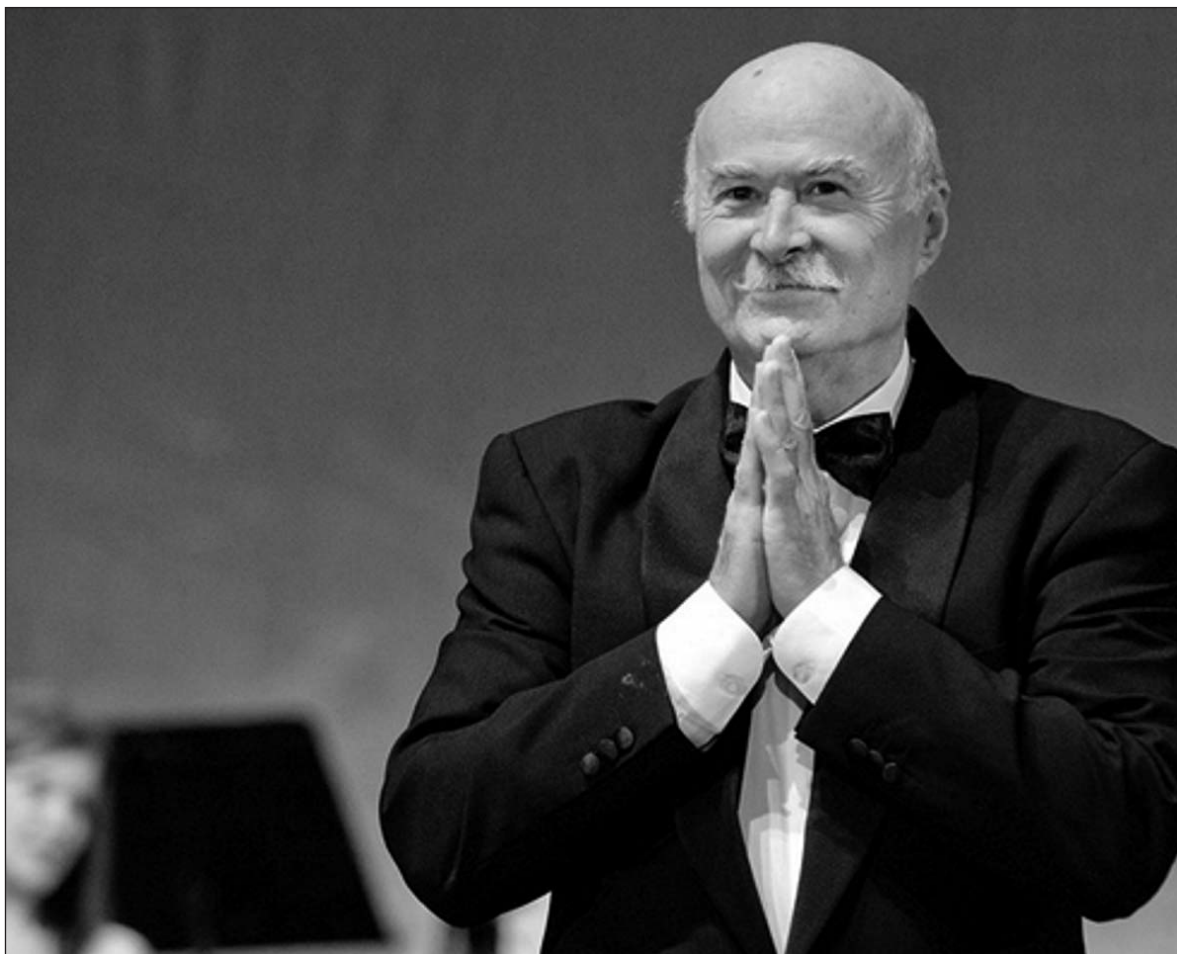
Talent înnăscut, multiplicat prin muncă, Tudor Gheorghe are și curajul de a spune lucrurilor pe nume, chiar dacă opinia generală impusă/manipulată este alta. N-am trăit într-un deșert cultural, cum afirmă unii „elitiști” despre epoca comunistă, dovadă repertoriul Teatrului Național din Craiova

(dar și al altor teatre) și reacția publicului la adevărata artă. După 1990, Teatrul Național din Craiova (unul dintre directori, atât înainte de Revoluție, cât și după, a fost Al. Dincă, apreciat de Tudor Gheorghe) a cunoscut o „perioadă de glorie internațională”, dar „am rupt relația cu spectatorul craiovean. Noi, bătându-l pe tarlalele Mapamondului, ne-am uitat spectatorii de acasă”. Regretă că nu-s puse în scenă spectacole pentru tineri și se arată, pe bună dreptate, nemulțumit de inovațiile unor regizori, care masacrează textul dramaturgului, denaturând mesajul creatorului: „Primatul ăsta al regizorului care vrea să-și pună în valoare toate ideile, unele mai poznașe” este o modă trecătoare. Apreciază muzica lăutărească autentică cântată de Maria Tănase sau Maria Lătărețu, repudiază muzica stâlcită de Catanga sau de Nelu Ploieșteanu.

După trei ani de studiu intens, în 1969, debutează în propriul său recital, *Menestrel la curțile dorului*, cu versuri din Arghezi, Blaga, I. Barbu, „spectacol care a deschis o cărare în muzica românească”. Au urmat spectacolele *Șapte balade*, *Miorița* (la cererea Zoei Dumitrescu-Bușulenga și despre care Eugen Barbu nota: „Am putut auzi de la acest menestrel varianta cea mai cutremurătoare a «Mioriței» și niște cântece haiducești cum nu mai aflasem [...] Scriu cu toată răspunderea că de la Maria Tănase nu am avut o personalitate mai puternică în ce privește comorile noastre folclorice ca acest tânăr și neîntrecut actor din Craiova) și întâlnirea cu Dumitru Popescu-Dumnezeu, un important lider politic al epocii, care l-a convins, în 1974, că „folclorul, cântecul popular românesc o iau la vale” și să cânte la cobză.

Și, astfel, în 1976, Tudor Gheorghe a fost detașat la Institutul Național de Folclor din București, unde erau specialiști de marcă: Mihai Pop, Emilia Comișel, I. Amzulescu, Tiberiu Alexandru, iar la Craiova a fost îndrumat de Aurelian Popescu, de la Filiala Craiova a Academiei Române.

O informație mai puțin cunoscută: mitropolitul Olteniei, Teoctist Arăpașu, i-a oferit o bursă „pe cale bisericească”, pe când autoritățile voiau să-l pună director al Teatrului Național.



Odată cu spectacolul *Acolo unde-s 'nalți stejarii*, „devenisem un personaj care putea să pună probleme și trebuia de acum încolo să fiu mult mai atent la selectarea versurilor”, iar cenzurarea spectacolelor era la ordinea zilei, deși între cenzori erau și unii inteligenți și culti, „o tacită înțelegere între valori”.

Îmbinând versurile lui Eminescu și ale lui Alexandru Macedonski în recitalul *Noaptea poetului*, Tudor Gheorghe realizează o împăcare spirituală postmortem între cei doi mari creatori, dispută amplificată artificial și fără teme de unii istorici literari sau gazetari.

În ultimii ani de regim comunist, mai precis din 1987, „am fost interzis”, criticat în ședințele de partid; avea voie doar în spectacole de teatru. Recitalul *Rădăcinile de dor* au avut o singură reprezentare în sala mică a Teatrului Național din Craiova: „*Tov. Tudor, ar trebui să mai temperați entuziasmul în ceea ce privește poemele lui Păunescu despre*

Basarabia, ceea ce înseamnă Marin Sorescu cu viața satului de altădată și chiar s-o terminați cu acest Mircea Dinescu”, i s-a comunicat oficial.

Merită semnalat gestul actriței Rodica Radu din 1988, care a declarat că va face grevă dacă nu apare în spectacole Tudor Gheorghe. Era perioada autofinanțării instituțiilor de spectacol, iar actorul-menestrel era aducător de bani prin spectacolele și recitalurile sale cu mare priză la public.

„Am crezut că după *Revoluție* va fi o explozie de adevăr, de frumusețe în spectacole, că se va renunța la șuşanele, la spectacole ieftine”, spune cu amărăciune Tudor Gheorghe. „*M-am interzis eu pe mine însumi*”; s-a trezit, ca și Sorescu, singur printre şuşanişti.

Cu vocație și personalitate marcantă, Tudor Gheorghe a reușit în anii libertății postdecembriste să-și urmeze cariera artistică de excepție, să se autodepășească, să creeze noi soiuri de recitaluri, cum sunt cele „simfonice”, realizate împreună cu artiști

profesioniști dirijați de Marius Hristescu, patru spectacole – fiecare dedicat unui anotimp. Apoi, pornind de la un poem sorescian, a realizat spectacolul *Diligența cu păpuși*, „o invitație la regăsirea inocenței, la frumusețea copilăriei, la amintiri dragi, la nevoia de puritate”.

Cu Marin Sorescu a avut o relație specială, începând cu rolul Vlad Țepeș din piesa soresciană *A treia țepă*, regizată de tânărul regizor pe atunci, Mircea Cornișteanu, un spectacol de excepție, care merită reluat. Recitalurile sale din poezia lui Marin Sorescu, mai ales din ciclul *La liliaci*, sunt memorabile, Tudor Gheorghe fiind, în opinia mea, cel mai bun descifrator al mesajului alegoric al autorului Ionei. „De la primele noastre întâlniri am avut ceea ce se cheamă «un coupe de foudre», o relație absolut specială”. Și aprecierea lui Marin Sorescu întărește această relație: „De fiecare dată când îl ascult – și asta se întâmplă des –, Tudor Gheorghe îmi confirmă bănuiala că poezia românească – populară și cultă – poate mișca munții [...] Problema mea, inhalând prin toți porii melodia ființei sale, este cum să-mi stăpânesc o lacrimă de dragoste, admirație și mândrie că poate exista acest fenomen pe care, vorba lui Grigore Vieru, îmi e mai ușor să-l pup”.

A fost și contestat, de Octavian Ursulescu de pildă, care și-a cerut, ulterior, scuze.

Despre I.D. Sîrbu, disidentul autentic, secretar literar al Teatrului craiovean are multe destăinuiri, cum este cea despre sfârșitul inevitabil al acestuia, lovit de cancer în cerul gurii. Încercând să-l încurajeze, I.D. Sîrbu îi răspunde: „Nu, nu! Uite ce mă îndeamnă logica să spun. Eu am 69 de ani. Tatăl meu a murit la 69 de ani. Dacă iei 69, cifra, și o culci, vei avea semnul Racului în Zodiac. Rac, în limba populară, înseamnă cancer, Or, eu am cancer”.

Pe Adrian Păunescu, nașul său și al unicului său fiu, Adrian, îl consideră o „personalitate absolut specială și unicat, zic eu, a culturii române, a poeziei române, a vieții noastre”. Despre omul Păunescu, Tudor Gheorghe are numai cuvinte de laudă: „Ajuta oamenii care erau la marginea prăpastiei”, el însuși primind o casă de la primul secretar doljean prin intervenția lui Adrian Păunescu („Tov.

prim-secretar, să nu uităm că și privighetorile au nevoie de cuib. Tudor Gheorghe nu are casă”).

Dar nu uită și de certurile dintre cei doi („Certurile noastre nu erau certuri de-astea de – cum să-ți spun eu – să ne scoatem ochii”), de aprecierea creației poetice a menestrelului, scriind în „Flacăra” articolul *Un mare poet care se ignoră – Tudor Gheorghe*. „Dacă Adrian Păunescu nu era, nimic nu era” concluzionează actorul-menestrel, în cenaclul căruia – Cenaclul „Flacăra” – a participat încă de la început.

Mărturii prețioase de istorie literară și culturală depune Tudor Gheorghe, la solicitarea lui Mircea Pospai, despre Al. Piru, Dina Cocea, Al. Mica, Romulus Vulpescu, Radu Beligan, Amza Pellea, Al. Dincă, Nichita Stănescu, Fănuș Neagu, Mircea Micu, Grigore Vieru, M. Ungheanu, Emil Cioran („am asistat la cel mai absurd dialog posibil, între doi oameni care se bălbâiau: Emil Cioran și Marin Sorescu”) etc.

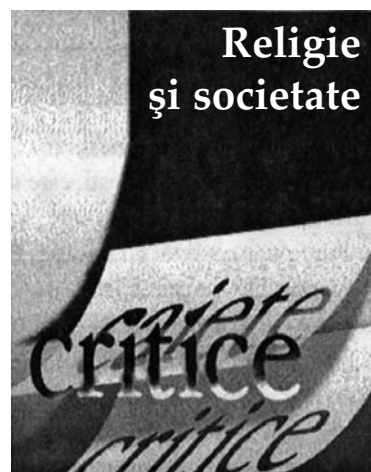
Anunțând la Craiova fuga lui N. Ceaușescu, împins în fruntea revoluționarilor de mulțimea de oameni adunată în piața Mihai Viteazul, Tudor Gheorghe n-a ales cariera politică, ci pe cea pur artistică. A fost doar membru al CNA, într-o echipă de autentici intelectuali: Al. Piru, C. Vaeni, Ecaterina Oproiu, Titus Raveica, Iolanda Stăniloiu, Răzvan Theodorescu.

Cartea de interviu al lui Mircea Pospai (întotdeauna reușita unei cărți depinde de cel care formulează întrebări pertinente, incitante), Tudor Gheorghe. *În umbra menestrelului*, aduce o bogăție de informații despre unul dintre reperele artistice și morale ale acestui timp și este o contribuție esențială la istoria culturii române.

- P.S. 1.** Banii rezultați de pe urma unui recital al său de la Teatrul Național „Marin Sorescu” vor fi cheltuiți pentru cumpărarea de pomi și plantarea lor în Craiova.
- 2.** Tabăra de sculptură din Craiova, *Drumuri brâncușiene*, organizată de Primăria Craiovei, este dedicată, anul acesta, lui Tudor Gheorghe.

Octavean-Radu IVAN

I valacchi ed il Concilio di Ferrara – Firenze (1438-1439)*



Abstract

Valahii și Conciliul de la Ferrara - Florența (1438-1439).

În această cercetare am prezentat situația specială a mitropoliilor din principatele Moldovlahiei și Ungrovlahiei – zone care astăzi sunt cuprinse în teritoriul României – și prezența a trei mitropoliți de rit bizantin, provenind din aceste regiuni, la Conciliul din Ferrara-Florența.

După îndelungate și minuțioase tratative pregătitoare, în anul 1438, au început discuțiile - în Ferrara – dintre delegația latină și cea bizantină, discuții care se vor finaliza la 6 iulie 1439, în Florența, odată cu semnarea și proclamarea solemnă a Decretului de unire dintre Biserica Apuseană și Biserica Răsăriteană, între semnatori aflându-se, la loc de cinste, un mitropolit din Moldovlahia, Damian și doi mitropoliți din Ungrovlahia, Macarie și Ioasaf, care au semnat respectivul decret prin indicarea înaltelor titluri de „locțiitor de Nicomedia” și „locțiitor de Amasia” – cele două titluri onorifice acordate, la vremea respectivă, mitropoliților de rit bizantin din Ungrovlahia, în timp ce sediile lor efective se aflau la Argeș și la Severin.

Acest conciliu, menționat adeseori în cronicile contemporane ca „al optulea conciliu ecumenic”, a avut meritul de a celebra refacerea unității creștine dintre latini și greci – unitate ce fusese destrămată în anul 1054 - concordând totodată învățătura despre primatul papal, procesiunea Duhului Sfânt, Purgatoriu și materia pâinii – dospită ori nedospită – necesară celebrării Sfintei Liturghii.

Așadar, într-un asemenea context, mitropoliții din provinciile române au fost, alături de Patriarhul de Constantinopol Iosif al II-lea și de ceilalți mitropoliți din respectiva delegație bizantină, actori importanți pe cea mai înaltă scenă a epocii respective, exprimând comuniunea de principii și de valori cu reprezentanții de seamă ai Bisericii apusene, alături de papa Eugen al IV-lea.

Ecourile acestui conciliu străbat istoria având, în diferite perioade diverse accentuări, fiecare dintre ele, în felul său, arătând importanța acestui eveniment din veacul al XV-lea, care a dus, în preajma anului 1700, la crearea, în Transilvania, a unei Biserici românești de rit bizantin, aflată în comuniune cu Roma.

Cuvinte-cheie: Conciliul de la Ferrara - Florența, papa Eugen al IV-lea, patriarhul de Constantinopol Iosif al II-lea, Biserică, Moldovlahia, Ungrovlahia, unionism, valori culturale, primat papal, Purgatoriu.

Pr. dr. Octavean-Radu IVAN, preot catolic, Ploiești, e-mail: ivanradu2013@gmail.com.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077

The Wallachians and the Council from Ferrara - Florence (1438-1439).

Within this research I have presented the special situation of the metropolises from the principalities of Moldovlahia and Ungrovlahia – areas now part of Romania's territory – and the presence of three metropolitans of the Byzantine rite, coming from these regions, at the Council of Ferrara - Florence.

After long and careful preparations, the discussions began in 1438, at Ferrara, between the Latin and the Byzantine delegations, coming to an end on the 6th of July 1439, at Florence, with the signing and solemn proclamation of the Decree of union between the Western and Eastern Churches; between the signatories were held in great esteem Damian, a Metropolitan from Moldovlahia, and two metropolitans from Ungrovlahia, Makarios and Joasaph, who signed the aforementioned decree mentioning their high dignities of "locum tenens of Nicomedia" and "locum tenens of Amasya", the two honorary titles granted, at the time, to the metropolitans of the Byzantine rite from Ungrovlahia, while their real seats were at Argeş, respectively Severin.

This council, often named by the contemporary chronicles as the "eight ecumenical council", has the credit of celebrating the rebuild of Christian union between the Latins and the Greeks, which was torn in 1054, forming a common opinion upon the questions of the primate of the Papacy, the procession of the Holy Ghost, the Purgatory and the nature of the bread – leavened or unleavened – necessary for the celebration of the Holy Liturgy.

Therefore, within such a context, the metropolitans from the Romanian dioceses represented, together with Joseph the 2nd, Patriarch of Constantinople, and the other metropolitans from the Byzantine delegation, some of the main characters in the highest play of that time, expressing their communion of principles and values with the main representatives of the Western Church, headed by Pope Eugene the 4th.

The echoes of this council stream through history, receiving various interpretations during time, each in its own way, thus showing the importance of this event from the 15th century, which led, around the year 1700, to the creation, in Transylvania, of a Romanian Church of the Byzantine rite in union with Rome.

Keywords: Council of Ferrara - Florence, Pope Eugene the 4th, Joseph the 2nd, Patriarch of Constantinople, Church, Moldovlahia, Ungrovlahia, unionism, cultural values, primate of the Papacy, Purgatory.

In questo mio lavoro di ricerca nel campo della storia della chiesa, cercherò di indicare la speciale situazione delle mitropolie dai principati dell'Ungrovalacchia e della Molovalacchia, ora parti del territorio della Romania e la presenza di tre metropoliti di rito greco da queste provincie al Concilio di Ferrara-Firenze.

Nel 2013 si sono compiuti i 575 anni dall'inizio delle discussioni tra la Chiesa Latina e quella Greca, a Ferrara, nel 1438, durante il pontificato del papa Eugenio IV (1431-1447)¹, discussioni che si concluderanno, a Firenze, nel 1439, con il celebre Decreto *Laetentur caeli*², che celebrava l'unione tra le due Chiese³.

1 Cf. F-C. Uginet, "Eugenio IV", nel *Dizionario storico del papato*, Ed. Bompiani, 1996, p. 569.

2 *Bulla o il Decreto d'unione con i greci Laetentur caeli*, con il testo in lingua latina e in lingua greca, si trova in un esemplare autentico - con il sigillo di oro dell'imperatore greco Giovanni Paleologo, e con il sigillo di piombo del papa Eugenio IV – in Firenze, nella *Biblioteca Medicea Laurenziana*, esposta al pubblico sotto una protezione di vetro. Tra le edizioni più recenti, ricordiamo quella di G. Hofmann, in *Documenta Concilii Florentini de unione orientalium*, I, *De unione graecorum*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1935, pp. 9-25.

3 Per il Concilio di Firenze, un ottimo lavoro storico e teologico è quello del teologo gesuita J. Gill, tradotto in numerose lingue: J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959; trad. it.: *Il Concilio di Firenze*, G.C. Sansoni Editore, Firenze, 1967.

Ricordato nell'epoca per la venuta in Italia dell'imperatore bizantino Giovanni Paleologo, con un seguito di 700 persone – tra cui il venerabile patriarca di Costantinopoli, Giuseppe II, e i rappresentanti delle patriarchie di Alessandria⁴, Antiochia⁵ e Gerusalemme⁶ – il concilio ha portato a termine con buon esito il dovere di rifarre l'unione cristiana tra Occidente e Oriente, trovando la via d'intesa sui punti più sensibili, cioè: il primato papale, la processione dello Spirito Santo, il Purgatorio e la materia del pane – lievitato o azimo – necessario per la Divina Liturgia, come pure su altri punti meno importanti riguardanti il rituale e la disciplina canonica bizantina ecc.

Il concilio, translato da Ferrara a Firenze, non si è sciolto dopo l'unione con i greci, ma ha trovato la via per il riavvicinamento di altri cristiani, che si sono staccati dalla chiesa durante la storia. Tra questi, i primi, subito dopo l'unione con i greci, sono arrivati gli armeni; l'unione con gli armeni sarà proclamata il 22 novembre 1439, con *Bulla unionis*

*Armenorum Exultate Deo*⁷.

Dopo l'unione con i greci e con gli armeni, sempre a Firenze, nel 4 febbraio del 1442, sarà proclamata l'unione con i copti e gli etiopi, detti *giacobiti*, bolla conosciuta con il nome *Cantate Domino*⁸.

Venendo – nel 1443 – la curia e il papa Eugenio IV a Roma, il concilio ha proseguito il lavoro di ricondurre nell'unità i cristiani orientali così che, nel 30 settembre 1444, è stata proclamata l'unione con i siriani, proclamando la bolla *Multa et admirabilia*⁹, e nell'anno prossimo, il 7 agosto 1445, grazie al lavoro dell'arcivescovo Andrea di Rodos, sarà firmata la bolla *Benedictus sit deus*¹⁰, che ricorda l'unione dei latini con i caldei ed i maroniti di Cipro, anteriormente accusati di professare la dottrina eretica di Nestorio.

Sempre in questo periodo, a Roma, è stata conosciuta la gioia del rientrare nella fede cattolica e nella pienezza della comunione con il successore di Pietro, anche gli eretici *patarini* o *bogomili* dalla Bosnia¹¹.

4 Il decreto d'unione, è stato firmato, a nome di Philotei, il patriarca d'Alessandria, da due rappresentanti di questo patriarcato: dal metropolita Antonio di Heraclea – *Antonius humilis metropolita Heracleae, praesidens metropolitatum et exarchus (visitator) totius Traciae et Macedoniae et locumtenens apostolici throni sanctissimi patriarchae Alexandrini Philotei definiens subscripsi* – e il prete-monaco Gregorio, futuro patriarca di Costantinopoli Gregorio III Mammias, a quel tempo confessore dell'imperatore Giovanni Paleologo – *Gregorius sacerdos-monachus, locumtenens apostolici throni patriarchae Alexandrini et domini mei domini Philotei et magnus protosyncellus et (pater) spiritualis, subscripsi. Ibid., p. 22.*

5 Il rappresentante di Doroteo, il patriarca di Antiochia, è stato Isidoro, il metropolita di Kiev, il futuro cardinale – *Isidorus, metropolita Kioviensis et totius Russiae, et locumtenens apostolici throni sanctissimi patriarchae Antiocheni domini Dorotei, consentiens et approbans subscripsi. Ibid., p. 22.*

6 Il patriarca di Gerusalemme, Ioachim, aveva come rappresentante Dositeo, il metropolita di Monembasia – *Dositheus metropolita Monembasiensis et locumtenens apostolici throni sanctissimi patriarchae Hierosolymitani Ioachim, assentiens subscripsi. Ibid., p. 22.*

7 *Bulla unionis armenorum Exultate Deo*, in un documento autentico, con il testo in lingua latina seguito dal testo in lingua armena, si trova in Firenze, nella Cassetta Cesarini, in *Biblioteca Medicea Laurenziana*. G. Hofmann, la riproduce, nella lingua latina, in *Epistolae pontificiae ad Concilium spectantes*, II, *Epistolae pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis*, il documento no. 224, Ed. Pont. Inst. Oriental., Roma, 1944, pp. 123-138.

8 G. Hofmann, "*Bulla unionis Coptorum Aethiopumque*", in *Epistolae pontificiae ad Concilium spectantes*, III, *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concili Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, il documento no. 258, Ed. Pont. Inst. Oriental., Roma, 1946, pp. 45-65.

9 G. Hofmann, "*Bulla unionis Syrorum*", in *Epistolae pontificiae ad Concilium spectantes*, III, *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concili Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, il documento no. 278, Ed. Pont. Inst. Oriental., Roma, 1946, pp. 96-99.

10 G. Hofmann, "*Bulla unionis Chaldeorum Maronitarumque Cypri*", in *Epistolae pontificiae ad Concilium spectantes*, III, *Epistolae pontificiae de ultimis actis Concili Florentini annis 1440-1445 et de rebus post Concilium gestis annis 1446-1453*, il documento no. 283, Ed. Pont. Inst. Oriental., Roma, 1946, pp. 105-108.

11 Cf. AAVV, "*Concilio di Roma (1443-1445)*", in *Dizionario dei concili*, IV, ed. P. Palazzini, Ed. Città Nuova, Roma, 1966, p. 307.

Senza poter entrare in tutti questi casi, la mia intenzione è di cercare una breve presentazione della situazione storica della chiesa romena, specialmente per ciò che riguarda il rito bizantino, ed il legame con il patriarcato greco di Costantinopoli, in quel periodo.

Durante il medioevo, i romeni – conosciuti in quel tempo come *Valachi, Olachi, Vlachi, Valacali, Valasci, Vlochi, Blaci, Walachen*¹² – si trovavano inclusi in tre regioni, cioè Transilvania, Ungrovalacchia e Moldovalacchia dove, accanto alle strutture della Chiesa Latina, hanno cercato di istituire anche delle strutture specifiche per la Chiesa Bizantina – specialmente nell’Ungrovalacchia e nella Moldovalacchia.

Così, i valacchi, cioè i romeni, essendo in contatto con i bulgari e greci, hanno ricevuto uno stile di vita civile e religioso che cercava di imitare la grandezza bizantina e, per quanto nell’oriente il Bisanzio perdeva importanza, si aprivano questi nuovi orizzonti di missione, i romeni essendo guardati con molta speranza dalla patriarchia di Costantinopoli, che offriva ai metropoliti di queste regioni dignità sempre più alte, come vedremo in seguito.

Per ciò che riguarda la Transilvania, possiamo dire che, essendo inclusa nel regno di Ungheria, anche se manteneva un buon numero di romeni che seguivano il rito bizantino, questi non avevano vescovi o metropoliti stabili, e dovevano mandare i loro candidati al sacerdozio specialmente in Ungrovalachia per essere ordinati preti – la chiesa bizantina essendo tollerata o quasi-tollerata in questa regione, dove per ricevere

i carichi politici, i nobili romeni dovevano entrare nella Chiesa Latina, mentre i valacchi di quella regione erano spesso nominati come *scismatici*¹³ o addirittura *pagani*, cioè non cristiani¹⁴.

In Ungrovalacchia, regione che pian piano ricevera una certa autonomia politica e religiosa, staccandosi dall’Ungheria – che pretendeva, come pure per la Moldovalacchia, di essere riconosciuta come potenza a cui dovevano obediencia politica – il capo politico prendeva il nome di *domn*, dal lat. *dominus*, mantenendo anche il titolo di *voievod* o *voivoda* oppure *gran voivoda*, corrispondente al *dux*, duca¹⁵.

I *voievod* (pl. *voievozi*), ossia i principi dell’Ungrovalachia, hanno avuto fino all’epoca del concilio di Firenze, dei matrimoni sia con principesse dall’Ungheria sia con principesse dalla Bulgaria o Serbia, così ch , sia i latini, sia i bizantini avevano avuto delle speranze che questi – insieme al loro popolo – entrino o rimangano nella corrispondente Chiesa¹⁶.

Ora, al tempo del concilio, in Ungrovalacchia era principe Vlad, sovrannominato *Dracu*, cio  il *Dragone*, figlio di Mircea il Vecchio, e a sua volta, padre del non meno celebre Vlad  epe , ossia Vlad l’Impalatore. Vlad il Dragone, avendo ricevuto da Sigismundo di Lussemburgo, fin dal 1431, la promessa di aiutarlo a diventare principe di Ungrovalacchia, prender  il suo posto soltanto nel 1436, con l’aiuto dei Transilvani, ma doppio poco tempo ha dovuto riconoscere la potenza turca per il suo principato – anzi, ha dovuto persino guidare un spedizione militare turca in

12 Cf. A. Ambruster, “Terminologia politico-geografic   i etnic  a  arilor române  n epoca constituirilor statale”, in *Constituirea statelor feudale rom ne ti*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucure ti, 1980, pp. 252-255.

13 Cf. A.L. T utu, *Acta Martini p.p. V (1417-1431)*, Typis Tipografica Pompei, Roma, 1980, p. 9.

14 Cf. I.M. Bota, *Istoria Bisericii Universale  i a Bisericii Rom ne ti*, Ed. Via a Cre tin , Cluj-Napoca, 1994, pp. 140-141.

15 Cf. AAVV, *Istoria militar , II*, Ed. Militar , Bucure ti, 1986, p. 14.

16 Il procedimento dei matrimoni tra principi di rito bizantino e principesse di rito latino era concluso, oltre che per alleanze politiche, anche per l’intenzione di attirare la parte bizantina alla Chiesa latina. Tra gli esempi pi  famosi incontriamo, per i principi ungrovalacchi, i matrimoni con le principesse da Ungheria e per i principi moldovalacchi, matrimoni con principesse polacche o ungherese, e per i bizantini di Constantinopoli, l’esempio pi  chiaro, era proprio il matrimonio del futuro imperatore Giovanni VIIIo Paleologo con Sofia di Monferrato.

Transilvania, per 45 giorni, proprio nel 1438¹⁷.

Vlad Dracu sarà il principe di Ungrovalacchia tra 1436-1442, e poi tra 1443-1447. Nel periodo tra 1442-1443, gli ungheresi avendo nominato come principe Basarab II, un suo cugino, che era stato, come lui, comandante militare in Ungheria, ma al ritorno dalla sua prigionia turca, Vlad Dracu si mostrerà amico di Ungheria, nemico dei turchi, partecipando, accanto a Iancu Huniadi, alle lotte contro i turchi, nel 1443, e mandando per la crociata di Varna 7.000. soldati¹⁸.

In Moldovalacchia invece, dopo il principe Alessandro il Buono (1400-1432)¹⁹, il principato moldavo sarà condotto, per un breve tempo (1432-1433), da un suo figlio, Ilie o Iliș²⁰, il quale dovrà portare tante lotte con un suo fratellastro, Stefan²¹, che è riuscito a condurre da solo la Moldovalacchia tra 1434-1435, i due dovendo condividere il governo tra 1435-1443; tra 1443-1444 essendo l'unico voivoda, per dividere poi un'altra volta il governo, questa volta con un altro suo fratellastro, Petru²², tra 1444-1445.

Stefan rimarrà di nuovo l'unico voivoda di Moldovalacchia tra 1445-1447 – lotando però contro la pretesa di Roman, il figlio maggiore di Ilie, che voleva essere lui l'unico principe moldavo. Doppo 1447, quando

Roman ucciderà Stefan, rimarrà Roman a condurre da solo, ma soltanto tra 1447-1448²³, perchè un altro figlio di Alessandro il Buono, cioè Bogdan II, prenderà il trono, anche lui per breve tempo, tra 1449-1451²⁴.

Per ciò che riguarda la gerarchia cattolica di rito latino, in Transilvania e nei territori abitati da romeni, incontriamo nell'epoca quattro vescovati, uno a Biharea, che poi è stato trasferito, nel 1092 ad Oradea; un'altro avendo inizialmente la sede a Tasnad, che successivamente sarà trasferito a Cluj, e poi, finalmente, nel 1092, ad Alba-Iulia²⁵; poi si conoscono ancora le sedi vescovili di Cenad e di Agria (/Eger), anch'esse di fondazione antica.

Nel 1436, in Ungheria è stato mandato Giacobbe di Marchia, che riuscirà pure la conversione di un grande numero di scismatici, cioè valacchi, ossia romeni, di rito bizantino²⁶.

In Ungrovalacchia, al sud di Transilvania, c'era una certa presenza cattolica di rito latino, confermata con l'esistenza di un vescovato, già dal 1380, ad Arges, e il vescovo Nicola Antoni è indicato sotto la giurisdizione dell'arcivescovato di Kalocsa²⁷. Un'altro vescovato latino in questa regione è quello da Severin, costituito nel 1382, e pure lui stava sotto la giurisdizione di Kalocsa (/Calocsa), dell'Ungheria.

17 Cf. AAVV, *Istoria României*, II, Ed. Academiei R.S.R., București, 1962, p. 429.

18 Cf. AAVV, *Istoria României*, II, Ed. Academiei R.S.R., București, 1962, p. 430.

19 Alessandro il Buono era indicato in una lettera polacca dal gennaio 1432 come "potens scismaticus". Cf. I. Minea, *Principatele române și politica orientală a împăratului Sigismund*, Tipografia Convorbiri Literare, București, 1919, p. 221.

20 Alessandro il Buono, con la sua moglie Neacșa, ha avuto come figli Iliș, Roman (morto da giovane) e una figlia Vasilisa. Cf. C.C. Giurescu, D.C. Giurescu, *Istoria Românilor*, II, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 109.

21 Durante il matrimonio con Neacșa, Alessandro il Buono ha avuto, nel 1411, un figlio naturale con Stanca, questo figlio, Stefano sarà poi riconosciuto da Alessandro il Buono. Cf. *Letopisețul de când s-a început Țara Moldovei*, ed. G. Mihăilă, Ed. Academiei Române, 2006, p. 43.

22 Petru, nato il 1422, aveva come madre Marina. Cf. *Ibid.*, p. 43.

23 Cf. A.D. Xenopol, *Istoria Românilor din Dacia Traiană*, II, Tipo-Litografia H. Goldner, Iași, 1889, p. 170.

24 Cf. AAVV, *Istoria militară*, II, Ed. Militară, București, 1986, p. 217.

25 Cf. M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 19912, p. 286.

26 Cf. I.M. Bota, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii Românești*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1994, pp. 140-141.

27 Cf. N. Iorga, "Condițiile de politică generală în cari s-au întemeiat bisericile românești în veacurile XIV-XV", în *Analele Academiei Române, Memoriile Secțiunii Istorice*, Serie II, - Tomo XXXV (1912-1913), Ed. Socec, București, 1913, pp. 390-391.



In Moldovalacchia, dopo 1274, incontriamo un vescovo, Vitus de Monteferro, di rito latino, nella regione di Milcov, e questo suo vescovato doveva stare sotto l'arcivescovato latino di Halici²⁸. Questo vescovato doveva rifare la presenza cattolica in questa regione, dopo un periodo di ritiro delle forze ungheresi che un tempo fa avevano costituito un vescovato per i cumani che ancora abitavano questo territorio – conosciuto in epoca, dai ungheresi, come Cumania.

Poi, nel 1370, papa Urbano V, costituisce una seconda sede vescovile latina, sempre

in Moldovalacchia, a Siret, avendo Andrei Jastrebiec di Cracovia il suo primo vescovo²⁹, i vescovi latini e avendo spesso grande importanza per le scelte religiose personali dei principi moldavi, essendo conosciuto il fatto che alcuni di loro hanno aderito alla Chiesa Cattolica o erano favorevoli ad essa – anche per i legami matrimoniali tra la famiglia dei principi moldavi e i polacchi o lituani cattolici.

Il concilio di Ferrara-Firenze sorprende la situazione dei vescovi latini di Transilvania, Ungrovalachia e Moldovalachia, essendo anche loro in grandi ten-

28 Cf. Ș. Papacostea, "Triumful luptei pentru neatârănare: întemeierea Moldovei și consolidarea statelor feudale românești", în *Constituirea statelor feudale românești*, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1980, p. 180.

29 Cf. C. Auner, *Moldova la Soborul de la Florența*, Ed. Noua Tipografie Profesională Dimitrie C. Ionescu, București, 19152, p. 9.

sioni tra i sostenitori del papa ed i sostenitori del concilio di Basel, tensioni che continueranno, anche se diminuite, pure dopo la firma del decreto d'unione con i greci – quando comunque, c'è da dire che i latini hanno sostenuto l'unione con i greci, pur essendo, alcuni, per certi aspetti, ancora contrari al papa e alla sua curia italiana³⁰.

Adesso cerchiamo a vedere quale era la situazione religiosa dei valacchi – maggiormente appartenenti al rito bizantino e sotto la giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli – dopo che abbiamo menzionato il fatto che in Transilvania, in questo periodo, difficilmente si potrà parlare di vescovi bizantini scismatici, quando l'Ungheria era conosciuta per la saldezza della fede cattolica e la sua azione contro usiti e scismatici.

Senza poter entrare nei particolari della storia religiosa romena, c'è da dire che il patriarcato di Costantinopoli promuoveva i vescovi dell'Ungrovalacchia, accordando loro titoli di metropoliti e, invece di metterli nei ultimi posti tra metropoliti – come era di solito con la costituzione dei nuovi vescovati o nuove metropolie – ha offerto a questi dei titoli *in partibus* che li situava tra i più importanti metropoliti del sinodo patriarcale.

In Ungrovalacchia, c'erano due sedi metropolitane (costituite forse secondo il modello delle due sedi vescovili latine), già da molto tempo, una ad Arges e l'altra a Severin, ciò perchè, anticamente, si potevano individuare due regioni che politicamente erano sottoposte a due regimi diversi – l'Ungrovalacchia avendo la capitale ad Arges, ma spesso ricevendo, da Ungheria, anche un'altra regione, quella di Severin, a titolo feudale, e poi l'intero territorio entrando nei confini del principato di Ungrovalacchia.

Il metropolita greco Hariton (1372-1381), di Arges, nel 1372, riceverà un titolo *in partibus*, di [luogo tenente del trono metropolitano di] Amasia, il 12^o – nell'onore e nella dignità – tra i 81 metropoliti del sinodo patriarcale di Costantinopoli di allora, essendo già creata, nel 1370, la metropoli di Severin, dove il metropolita Antim Critopulos aveva pure lui ricevuto il titolo *in partibus* di [luogo tenente del trono metropolitano di] Melitene, il 13^o tra i metropoliti bizantini³¹.

Quando Antim Critopulos è stato trasferito da Severin ad Arges, dopo la morte di Hariton, il metropolita Antim ad Arges (1381-1402) riceverà un titolo ancora più alto, cioè quello di [luogo tenente del trono metropolitano di] Nicomedia, il 7^o tra i metropoliti greci di Costantinopoli³², mentre il titolo di Amasia viene dato ai successori di Antimo nella metropoli di Severin.

Così, Ungrovalacchia avendo dunque due metropoliti, con i titoli di Nicomedia e Amasia – anche se non sappiamo ancora la successione precisa per alcuni periodi in queste sedi metropolitane – mantiene questo apprezzamento, religioso e politico, da parte della chiesa bizantina, ed i metropoliti di Ungrovalacchia saranno convocati a far parte della delegazione greca per il concilio con i latini, il futuro concilio di Ferrara-Firenze.

Il territorio della Moldovalacchia, che per la struttura ecclesiale bizantina rientrava nella giurisdizione del metropolita di Halici, prima del 1400, pian-piano, dopo questa data, riceverà un metropolita, avendo la sua sede a Suceava, in diretta obediienza al patriarca di Costantinopoli. Però, dopo la morte di Alexandru il Buono (+1432), abbiamo già conosciuto il fatto che la Moldovalacchia si era divisa, tra due

30 Proprio nel 1439, papa Eugenio IV, chiedeva al vescovo di rito latino di Severin di amministrare le diocesi cattoliche di Siret e Bacău perché lo scisma [di Basel] non si estenda, lasciando intendere che le rispettive sedi non avevano vescovi. Invece esistevano dei vescovi di rito latino in Moldovalacchia, come pure altro vescovo di rito latino in Ungrovalacchia, che, per momento, sembrano essere da parte del concilio, già scismatico, di Basel. Cf. *Ibid.*, p. 24.

31 E. Popescu, *Titulatura și distincțiile onorifice acordate de Patriarhia Constantinopolului Țării Românești (secolele XIV-XVIII)*, Ed. Basilica, București, 2010, pp. 19-21.

32 *Ibid.*, pp. 28-29.

principi, figli di questo *voivoda*, ognuno voleno avere il suo mitropolita: Ilie, era rimasto al nord, nell'antica capitale Suceava, e Stefan, nella regione al sud, probabilmente con la sede a Roman – dove già esisteva una sede vescovile, se non addirittura metropolitana, costituita, secondo una certa tradizione, proprio da Alexandro il Buono, in un tempo non specificato³³.

In questa situazione, di lotte e pacificazioni fragili tra i due principi fratellastri nella Moldovalacchia, quando ognuno pretendeva di essere il successore del padre, e cercando di legittimare la sua pretesa con l'unzione con il sacro *miron*, cioè l'olio sacro, secondo la tradizione bizantina, da parte del mitropolita, c'è da intendere che ognuno pretendeva di essere sostenuto da un suo mitropolita, la divisione teritoriale avendo come conseguenza anche la divisione del territorio della metropolia di Suceava, con l'aparizione di una seconda metropolia, per la regione di sud, che si trovava sotto il dominio di Stefano.

Proprio quando il patriarca di Costantinopoli acconsenti di radunare nella capitale bizantina i suoi metropoliti, nel 1436, e senza aspettare l'intera delegazione o l'imperatore, un mitropolita dalla Moldovalacchia, Grigorie, era venuto a Firenze dove si trovava il papa Eugenio IV, e si è dichiarato unito nella fede con il papa, così come rimane consegnato in due lettere, del 10 e 11 marzo 1436, dove il papa si ralegra per questo fatto avvenuto, e promette aiuto a Grigorie per il suo futuro incarico unionista tra valachi e bulgari³⁴.

Comunque, Moldovalacchia non poteva asentare al grande progetto dell'imperatore Giovanni VIII Paleologo e del patriarca

Giuseppe II^o e, per quanto si sa, dalla Moldovalacchia è venuto per il concilio un mitropolita, Damian, conosciuto anche per l'opera di Syropulos, come un amico del patriarca bizantino; Damian, di cui si sa che era in Moldavia dal 1437, firmando il decreto di unione tra latini e greci, si firma il Decreto d'unione al 12^o posto tra i metropoliti greci, avendo il titolo *in partibus* di Sebasta di Armenia – *Damianus (metropolita) Moldoblachiensis et locumtenens (metropoliae) Sebastiensis subscripsi*³⁵.

La delegazione clericale di Moldovalacchia conoscerà anche l'opera di un certo *protopapas* – arciprete – Constantino, che pure lui, dopo il vescovo ruso Avraam di Susdal, ha firmato a Firenze, il decreto d'unione tra latini e greci – *Constantinus protopapas et locumtenens Moldobalachie subscripsi*³⁶ – forse non tanto come luogo tenente di Damian, che era presente di persona e perciò non aveva bisogno di un sostituto ma, più logicamente, come luogo tenente dell'altro mitropolita dei moldovalachi, ancora sconosciuto per la storia romena, o forse proprio per la metropolia che non ha avuto ancora un titolare dopo l'unione con Roma del mitropolita Grigorie³⁷.

Ungrovalacchia, vantando due mitropolie bizantine, con i titoli *in partibus* di Nicomidia (ma il mitropolita avendo, effettivamente, la sua sede in Arges) e di Amasia (e il mitropolita avendo la sede propria in Severin), al tempo del concilio di Ferrara-Firenze, ha madato per la delegazione greca due metropoliti, Macarie e Ioasaf, evidentemente firmando il decreto d'unione: al 8^o posto incontriamo *Macarius (metropolita) Nicomediensis subscripsi* e, al 13^o posto tra i metropoliti greci – subito dopo *Damianus*

33 G. Ureche, *Letopiseșul Țării Moldovei*, Ed. Tineretului, București, 1967, pp. 44-45.

34 Cf. I.M. Bota, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii Românești*, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca 1994, p. 139. Il documento del 11 marzo 1436 si trova interamente riprodotto nella collezione delle epistole pontificali a riguardo dell'unione delle Chiese: G. Hofmann, *Epistole Pontificie, I*, Ed. Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1940, doc. no. 55, p. 49.

35 G. Hofmann, in *Documenta Concilii Florentini de unione orientalium, I, De unione graecorum*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1935, p. 23.

36 *Ibid.*, p. 24.

37 Sarà da ricordare che, accanto alla delegazione religiosa, erano presenti a Ferrara e Firenze anche dei rappresentanti politici, alcuni laici, che sono anche loro parte della delegazione bizantina. Per la delegazione della Moldovalacchia, è stata consegnata la presenza di due *oratores*, Neagoe e Nicolae, e altre cinque persone accanto a loro.

Moldoblachiensis – si trova la firma di *Ioasaph humilis metropolita Amasiensis*³⁸.

Tenendo conto del fatto che i primi quattro metropoliti greci che hanno firmato il decreto d'unione erano dei rappresentanti dei patriarchi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, vediamo che in realtà i metropoliti dei valacchi erano, al tempo del concilio di Ferrara-Firenze, ancor più in alto nel sinodo patriarcale di Costantinopoli, e questa situazione è da intendere che si è prolungata anche dopo questo periodo, per un tempo ancora non definitivamente chiarito.

Sarà da ricordare pure il fatto che i voida da Ungrovalacchia erano in buoni legami con i bulgari, dal sud di Danubio, e una sede metropolitana, quella di Dristra (o Silistra), rientrava, al tempo di Mircea il Vecchio – padre di Vlad il Dragone – nelle terre stante sotto il suo domnio, e a Firenze incontriamo nella stessa delegazione bizantina che un certo *Callisus (metropolita) Dristrensis assentiens subscripsi*³⁹, ma non possiamo dimenticare neanche il fatto che lo stesso patriarca di Costantinopoli, Giuseppe II, era dalla familia dei *tzar* bulgari da Tarnovo, con cui i antenati di Vlad il Dragone avevano avuto numerosi legami di famiglia.

L'unione è arrivata tra i valacchi, e nel periodo successivo si testimonia la presenza di questi metropoliti, ritornati da Firenze, probabilmente avendo avuto ognuno un certo seguito di sacerdoti e monaci, che difonderano le idee dell'unione, loro e i loro successori in queste sedi metropolitane, visto l'insediamento a Costantinopoli, come patriarca bizantino in unione con Roma, dell'ex metropolita di Cizico, presente a

Firenze, Mitrofano – e dopo la sua morte avvenuta nel 1443, Gregorio Mammas⁴⁰, il monaco che al tempo del concilio era non soltanto il padre spirituale dello stesso imperatore Giovanni VIII Paleologo, ma pure luogo tenente di Philotheo, il patriarca greco di Alesandria.

L'unione dei greci con i latini ha fatto sì che numerosi metropoliti bulgari e serbi siano venuti in Ungrovalacchia, come pure in Transilvania e Moldovalacchia, dopo che le condizioni dei cristiani greci dalla Bulgaria e Serbia, entrate sotto dominio turco, si erano peggiorate. Le antiche cronache ricordano, accanto ad un certo Ioachim, trasferito da Agatopole a Moldovalachia, in novembre 1447⁴¹, altri nomi di arcivescovi o metropoliti bizantini (senza precisare molto il periodo della loro attività pastorale) che, sia con il sostegno dei papi dalla Roma e con l'apoggio del patriarcato greco di Costantinopoli trasferito a Roma – con il patriarca Gregorio III Mammas (1443-1458) e i patriarchi successivi, Isidoro da Kiev (1458-1463)⁴² e Bessarione di Nicea (1463-1472)⁴³, che erano rimasti fedeli all'unione di Firenze e portavano avanti un patriarcato greco in esilio – sia, pian-piano, rientrando anche i teritori valacchi, sempre più, sotto il controllo dei turchi, e i metropoliti rientrando, a loro volta, sotto la giurisdizione del patriarcato greco di Costantinopoli, già capitale dell'impero otomano e avendo dei patriarchi che rifiutavano di riconoscere la legittimità del concilio di Ferrara-Firenze.

Le ricerche sui patriarchi greci di Costantinopoli, rimasti fedeli all'unione di Firenze, anche dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani dei turchi, sicuramente sarà un filone che porterà una

38 G. Hofmann, in *Documenta Concilii Florentini de unione orientalium*, I, *De unione graecorum*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1935, p. 23

39 G. Hofmann, in *Documenta Concilii Florentini de unione orientalium*, I, *De unione graecorum*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1935, p. 23.

40 Cf. L. Todesco, *Storia della Chiesa*, IV, *La Chiesa al tempo del Rinascimento e della Riforma*, Ed. Marietti, Casale, 1958, pp. 91-92.

41 Cf. C. Auner, *Moldova la Soborul de la Florența*, Ed. Noua Tipografie Profesională Dimitrie C. Ionescu, București, 19152, pp. 16-17.

42 Cf. J. Gill, "Isidore, Metropolitan of Kiev and all Russia", in *Personalities of the Council of Florence, and other Essays*, Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1964, pp. 65-78.

43 Cf. J. Gill, "Cardinal Bessarion", in *Personalities of the Council of Florence, and other Essays*, Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1964, pp. 51-52.

nuova luce anche per il nostro tema, ma anche per i limiti temporali che oltrepassano questo lavoro. Infatti, il patriarca Gregorio Mammias ha avuto l'iniziativa di creare un metropolita di Halici, il quale stenderà la sua azione anche sulla regione nordica di Transilvania, in Maramureș, e sempre il suo nome rimarrà legato di un altro vescovo bizantino, conosciuto nella storia come Ioan di Caffa, che per un certo tempo ha attivato in Transilvania, tra i romeni di rito bizantino che stavano in comunione ecclesiastica con Roma.

Di Bessarione, arcivescovo di Nicea al tempo del Concilio di Firenze, divenuto in seguito cardinale e poi patriarca di Costantinopoli nella linea unionista, in esilio a Roma, ricorderei il fatto che durante il suo cardinalato, tra diversi compiti, è stato conosciuto anche come il cardinale protettore dei francescani: questo aspetto ci farà capire che, nell'Oriente, – e nei principati romeni – dove si potevano incontrare questi francescani, specialmente come sostenitore dell'unione fiorentina, dobbiamo vedere pure l'azione del cardinale Bessarione. La sua origine, di Trebisonda, lascia intendere anche il fatto che il secondo matrimonio del vaivoda Stefano il Grande, di Moldovalacchia con la principessa Maria di Mangop, nel 1472, non era estranea ai piani di Bessarione, visto che questo principato di Mangop aveva stretti legami con la famiglia dei Grandi Comneni di Trebisonda e con i Paleologi...

La riscoperta e la conferma della partecipazione di Ungrovalacchia al Concilio di Firenze, adirittura con due metropoliti, accanto ad un metropolita e un luogo tenente di un altro metropolita dalla Moldovalacchia, forse cambierà l'ottica della storiografia romena di guardare questo evento ecumenico che da ragione alle bataglie sostenute dai valacchi durante lo svolgimento del concilio

e dopo il concilio fiorentino⁴⁴.

Nell'orizzonte fiorentino troveranno il posto giusto i numerosi metropoliti e arcivescovi menzionati nei *diptici* ecclesiali – ossia nei elenchi, specifici per le Chiese di rito bizantino, che menzionano la gerarchia ecclesiale ed i grandi sostenitori della chiesa – che normalmente non giustificavano la loro presenza fuori dei limiti canonici delle loro diocesi, ma che si trovano nei territori di Transilvania, Ungrovalacchia e Moldovalacchia intorno alla dramma della caduta di Costantinopoli: sono i vescovi burgari, greci e serbi che, sostenendo l'unione con la Chiesa di Roma, devono abbandonare le loro terre e vengono qui, dove la protezione dei regni cattolici di Ungheria e Polonia, i turchi non potevano, ancora, estendere il loro impero. Quando anche questi principati entreranno nella cerchia politica turca, pagando dei tributi, anche la chiesa bizantina si staccherà da Roma, ricevendo da Istanbul dei vescovi anti-unionisti, conformemente alla nuova svolta della Patriarchia di Costantinopoli dopo la conquista turca.

Ma l'idea di unione religiosa con Roma riapparirà in Transilvania intorno al 1700, e da allora nascerà la Chiesa Romena Unita con Roma⁴⁵, avendo il rito bizantino che nei documenti di unione firmati allora ricorderà i *puntini* fiorentini (rom. *punctele florentine*), ossia i paragrafi, del decreto *Laetentur caeli*, che anche oggi chiama all'unione l'intera cristianità orientale. Attualmente la Chiesa Romena Unita con Roma ha sei sedi vescovile e sette vescovi, avendo la sede più importante a Blaj, in Transilvania, e il capo di questa chiesa arcivescovile maggiore, di rito bizantino – numerando circa un milione di fedeli – è la sua beatitudine l'arcivescovo maggiore Lucian Mureșan, creato cardinale dal papa Benedetto XVI, nel 2012.

⁴⁴ Per altri dettagli sulla partecipazione dei metropoliti bizantini dalle regioni abitate dei romeni, come pure per la situazione della gerarchia latina in questi territori, al tempo del papa Eugenio IV, indicherò la mia ricerca dottorale: O.R. Ivan, *Conciliul de la Florența: Apusul și Răsăritul în căutarea deplinei unități religioase*, Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2013.

⁴⁵ Per la Chiesa Romena Unita con Roma si veda il sito: <http://www.bru.ro> o http://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_rumena_unita_con_Roma_greco_cattolica.

Țărănismul și democrația rurală*

Abstract

Articolul de față tratează subiectul țărănismului, privit în ideologia partidului, așa cum a pornit încă de la înființarea partidului și continuând până în zilele noastre, într-un cadru politic unde a ființat alături de Partidul Liberal. Ideea de bază a țărăniștilor, enunțată de C. Stere, care a pledat pentru o democrație în care organizarea statală să se facă pe structuri țărănești, a fost menținută până în ziua de azi. Concluzia articolului relevă faptul că țărăniștii nu au construit, de fapt, decât o iluzie socială.

Cuvinte-cheie: țăran, țărănism, partide, cadru politic, democrație, ideologie.

This article talks about the Farmer Labor Party and its ideology (Peasantism) as it first started in Romania and developed within the political frame up to nowadays and in association with the Liberal Party and its ideology. The laborers' main idea pleaded for a democracy where the state ought to be organized on peasant structures even in the present days. The conclusion of the article reveals that they actually built a social illusion.

Keywords: peasant, peasantism/labourism, parties, political frame, democracy, ideology.

Ideile de bază și tezele țărănismului au avut, în general, o doză de idealism și indiferent de schimbările sau transformările sociale, teoreticienii partidului au insistat îndelung pe viabilitatea unor structuri sociale așa cum au fost ele propuse inițial. Țărăniștii au pledat pentru o democrație țărănească ce se referea la organizarea statului pe structurile țărănești, pe realizarea de cooperative ale tuturor gospodăriilor și, de asemenea, promovau democrația parlamentară ca formă superioară de garantare a drepturilor cetățenilor. Ideea poporanistă a lui Stere, și anume democrația rurală, care a fost dezbătută încă dinaintea înființării par-

tidului, a fost promovată mult timp ca soluție pentru țară, ea fiind susținută și de o bună parte a intelectualității românești. După aproape treizeci de ani, țărăniștii preiau aproape integral ideea lui Stere. În capitolul „Formula progresului nostru industrial”, Stere consemnează: „Dacă progresul politic pentru noi se rezumă la idealul unei democrații rurale, evoluțiunea noastră economică, ca și toată înfățișarea statului nostru, vor trebui, necesar, să-și păstreze întotdeauna caracterul lor specific țărănesc și progresul economic, deci trebuie să ne ducă, înainte de toate, spre organizarea întregii gospodării naționale pe temelii țără-

Alin SESERMAN, doctorand al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, Institutul de Studii Doctorale, e-mail: alinseberman@yahoo.com.

* Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Cultura română și modele culturale europene: cercetare, sincronizare, durabilitate”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/159/1.5/S/136077

nești: o țărănime viguroasă, stăpână pe pământul pe care îl muncește și pentru care, prin organizarea unui sistem desăvârșit de societăți cooperative, avantajele micii proprietăți sunt împreunate cu toate avantajele tehnice, accesibile astăzi numai pentru marea proprietate.”¹ Formula o regăsim în 1935, când Ion Mihalache consemna: „Voim, în al doilea rând, ca această democrație să fie țărănească. Clasa cea mai importantă în stat trebuie să aibă și conducerea politică a acestui stat. Economicește, trebuie înzestrată să poată produce în felul țărilor civilizate.”² Ideile lui Stere, ca de altfel și ale lui Mihalache, le întâlnim la începuturile Partidului Țărănesc din 1918, dar mai ales în Programul partidului din 1921. Dacă, în anii deceniilor doi și trei, elementele sunt politice în definirea democrației țărănești, în deceniul patru sesizăm gândirea economică asupra conceptului de democrație rurală, adică adoptarea la sate a unor politici economice necapitaliste, care să sprijine meșteșugarul român și valorificarea producției țăranilor. Și, de asemenea, Ernest Ene preciza că trebuie începută o reorganizare și o adaptare a statului în economia națională: „Noi credem că a venit vremea ca România să-și dea specificul național în organizarea socială, economică și financiară”. Ideea este dezvoltată, iar elementele naționaliste sunt accentuate de liderii țărăniști. Criza economică a consolidat această idee prin care se susținea că sursa care generează fenomene grave economice este capitalismul. Cauzele crizei identificate de țărăniști, și nu numai, se regăseau în organizarea economică capitalistă, fiindcă au fost ignorate realitățile economice românești și, în locul impunerii unei politici capitaliste, trebuia o adaptare a economiei. „Pretutindeni puterea se deplasează din sferele capitalului în sferele mun-

cii – ale muncii naționale [...]. Corporatismul presupune, pe de o parte, organizarea muncitorimii și, pe de altă parte, organizarea capitaliștilor. Nu se potrivește cu România unde țăranii, care reprezintă 80% din populație, sunt și muncitori și proprietari în același timp! Cum să desparți munca și capitalul de țărănime?”³

Față de curente predecesoare, țărănismul se baza pe democrația parlamentară, pe principiile de bază privind libertățile cetățenești, iar din această perspectivă poate a fost cel mai democratic partid din perioada interbelică. De-a lungul celor trei decenii ale perioadei interbelice, PNȚ a dus o luptă de idei și de acțiuni în sprijinul democrației. „Alegerile din decembrie 1928 au fost cele mai democratice din istoria României, pentru prima dată, hotărârea monarhiei (Regența) și alegerea electoratului au coincis”.⁴ Sigur că, după 1918, prin adoptarea votului universal, se creaseră multe dintre condițiile instaurării unei democrații autentice în România. Constituția garanta drepturile esențiale ale cetățenilor, libera inițiativă, însă realitatea a fost diferită față de cele enunțate ca principii de bază ale democrației. Modul în care se schimba puterea prin căderile de guverne nu era tocmai democratic, astfel că democrația a fost fragilă chiar și în anii de dinaintea instaurării dictaturii din 1938. Tradiția politică anterioară și-a pus amprenta pe evoluția viitoare a democrației românești, iar prin metode politicianiste, sprijiniți în majoritatea cazurilor de regalitate, unii politicieni au întors lucrurile în favoarea lor. Un alt aspect era legat de lipsa unei educații civico-politice a masei mari de cetățeni, care avea instrumente de informare foarte reduse. Partidul Național Liberal a exercitat o puternică influență economică și politică pe întreaga perioadă interbelică și

1 Constantin Stere, *Social-democratism sau poporanism?*, ediție și prefață de Mihai Ungheanu, cu o postfață de prof. dr. Ilie Bădescu, Galați, Editura Porto Franco, 1996, p. 213.

2 Ion Mihalache, în *Dreptatea*, 12 martie 1935.

3 *Direcția Departamentelor de Studii, Doctrine, Programe a PNȚCD. Ion Mihalache în fața istoriei*, coordonatori: Ion Diaconescu și Gabriel Țepelea, Editura Gândirea românească, București, 1993; Ion Mihalache: *Statul țărănesc și formele capitaliste*, p. 299.

4 Keith Hitchins, *România. 1866-1947*, ediția a IV-a, traducere din engleză de George G. Potra și Delia Răzdolescu, București, Editura Humanitas, 2013, p. 449.



era obișnuit să guverneze, într-o formă sau alta, adaptându-se oricărei situații politice și influențând, de cele mai multe ori, deciziile regelui. De nenumărate ori au hotărât în probleme importante, și când au guvernat ei și când au guvernat alții, exercitând o influență foarte puternică asupra regalității. Un alt aspect este cel amintit și legat de legitimitatea și corectitudinea votului în alegeri. Partidul, care era proaspăt numit la putere și organiza alegerile, le și câștiga detașat. Un exemplu este Partidul Poporului, care, ajuns la putere, a obținut peste 52% din voturi, iar imediat ce a pierdut puterea politică, a fost înfrânt și în votul popular cu un scor de sub 2%. Practic, era o formă de confecționare a unei majorități parlamentare, în funcție de momentul în care un partid era numit să organizeze alegerile.

Atât Partidul Național, cât și Partidul Țărănesc și-au însușit încă de la început principiile democratice. Documentele de înființare, declarațiile de principii sau pro-

gramele celor două partide conțineau atașamentul față de valorile democratice. Declarațiile publice din Parlament susțin acest lucru și nu sunt elemente care să combată faptul că PNȚ a acționat nedemocratic pe parcursul existenței sale. De altfel, a fost strategia lor de a-și construi altfel doctrina și partidul, fiindcă apelurile și manifestele se îndreptau spre cei oprimați de soartă în regimurile politice anterioare. Țărănimea nu avea nici drepturi, nici bunăstare și, prin urmare, lupta celor două partide a fost o luptă considerată, în primul rând, pentru instaurarea unei „democrații adevărate”. Astfel, Iuliu Maniu, în 1920, afirma că al doilea principiu al Partidului Național, după cel al unității și al libertății, este cel al democrației, „pentru că dorința noastră este ca masele să aibă un cuvânt hotărâtor în această țară”⁵.

Pe fondul unei permanente instabilități parlamentare și succesiuni de alegeri, al crizei economice și al unei puternice ofensive

5 Iuliu Maniu, *Testament moral politic*, volum realizat de Victor Isac, Editura Gândirea românească, București, 1991, p. 18.

naționaliste, Partidul Național Țărănesc are meritul apărării democrației în fața dictaturilor și a comunismului. Anii '30 au fost ani de criză economică și politică, extrem de favorabili instaurării la putere a unui partid extremist sau de natură totalitară. Orice deviere de la principiile democratice a fost semnalată de către țăraniști. Pentru Iuliu Maniu, promovarea democrației ca principiu doctrinar fundamental era și formula de combatere a curentelor care promovau dictaturile sau comunismul. „Numai printr-un regim democratic – accentua el în cuvântarea la această adunare – putem întări țara noastră românească... Deplina libertate a tuturor straturilor sociale e o garanție pentru binele țării... Principii ca democrația adevărată, dreptatea socială, constituționalismul și parlamentarismul nefalsificat... nu este iertat să fie considerate numai ca vorbe zburătoare și lozinci deșerte... Convingerea mea este că aceste principii trebuie ținute cu sfințenie... Numai înțelegerea... și introducerea lor în viața de stat poate face ca statul să înflorească și să fie scut puternic al neamului propriu și al întregii civilizațiuni omenești”.⁶

Lupta pentru democrație a fost dusă oarecum în permanență, în opinia lor, fiindcă ei considerau PNL-ul ca nefiind democratic, prin manifestările politice, prin faptul că au acaparat economia. Imediat după constituire, partidul a publicat un manifest în care își propunea să pună capăt dominației liberale, iar în interpelările parlamentare scoteau la suprafață încălcări și abuzuri privind drepturile cetățenești. În 1927, PNȚ pregătea un congres al partidului și o mare adunare la Alba Iulia, iar Guvernul liberal a interzis acest lucru, fapt pentru care partidul era ferm să utilizeze orice mijloc ca rezistență cetățenească la ceea ce ei considerau a fi un abuz fără precedent. Majoritatea discursurilor lui Iuliu Maniu făceau trimitere

la acest principiu. Într-un interviu din *Dreptatea*, din martie 1928, el spunea: „continuarea actualului regim liberal duce, în definitiv, în mod fatal, la desființarea unității naționale, înfăptuită cu atâtea jertfe”⁷, iar Ion Mihalache, în aceeași publicație, spunea: „Vom impune de jos în sus respectul legii [...], vom pune în neputință pe jandarm să abuzeze de arma sa, pe primar să fure certificate, pe judecător să fure voturi, poliția să împiedice adunările și manifestațiile”⁸. Tot la începutul anului 1928, într-un articol din *Adevărul*, partidul preciza că e nevoie de o campanie de „luminare a opiniei publice și a clasei muncitoare pentru înlăturarea dictaturii și întronarea unui regim democratic prin alegeri libere. Partidul Național Țărănesc urmărește de ani de zile, într-o luptă continuă, același țel: înlăturarea regimului dictatorial și introducerea unui regim democratic constituțional și parlamentar”.⁹ De altfel, pe toată durata celor doi ani de la înființare și până la preluarea guvernării de la sfârșitul anului 1928, partidul a făcut o opoziție fără precedent, care a culminat cu mari manifestări în marile orașe, la cea de la Alba Iulia fiind prezenți peste 100.000 de oameni.¹⁰

Toată această opoziție, care, sigur, avea drept scop cucerirea puterii politice, a angrenat întreaga opinie publică și populația, în general, în această direcție, celelalte potențiale curente nedemocratice sau curente ale dreptei fasciste fiind blocate, practic, de campaniile țăraniștilor. Țăraniștii, care au acaparat toate energiile cetățenilor, nemulțumirile acestora față de sărăcia în care se aflau, au indus în opinia publică faptul că ei sunt singura soluție de salvare a țării, în acea perioadă, lucru care s-a verificat în alegeri, când au obținut istoricul scor de 77,7%. Începând cu perioada de după guvernările țărăniste, conceptul de democrație capătă noi sensuri, odată cu asu-

6 Marian Nedelea, *Prim-miniștrii României Mari*, Casa de editură și presă „Viața Românească”, București, 1991, p. 74.

7 Articol din *Dreptatea*, nr. 134, 25 martie 1928.

8 *Ibidem*, nr. 79, 20 ianuarie 1928.

9 Articol apărut în *Adevărul* din 15 februarie 1928.

10 *Universul*, XLVI, nr. 104, 7 mai 1928.

marea realizării unui stat țărănesc și a democrației rurale. Noul concept de democrație rurală își avea rădăcinile în etapele anterioare, fiind invocat de Constantin Stere și Virgil Madgearu și bazat, în primul rând, pe înțelegerea solidaristă a raporturilor sociale. În preambulul la Programul PNȚ din 1935 se preciza: „Dacă admitem tendința către o economie planificată de îndrumare centrală, unitară și coerentă, ea e greu de conciliat în ordinea politică cu vechea democrație individualistă și atomistică, bazată pe respectul dreptului de abuz sau pe capriciile individului izolat. Vechea democrație a secolului trecut, dezvoltând ideile moștenite din tradiția engleză și din revoluția franceză, a creat o ideologie care asigură individului toate libertățile, chiar contra colectivității. Această democrație era mai mult formal-politică și prea puțin economică. Ea insista mai mult asupra drepturilor și prea puțin asupra datoriilor de solidaritate și cooperare. În fine, ea era mai mult o democrație a consumatorului decât a producătorului. Toate acestea veneau de la faptul că democrația pe care am moștenit-o de la veacul trecut pornea de la ideea de individ și nu de la aceea de grup”.¹¹ În ceea ce privește comunismul, Iuliu Maniu s-a opus consecvent acestei ideologii. Pentru el, dictatura era imorală și împotriva oamenilor, considerând că democrația e pentru toți, iar în dictatură, beneficiari sunt doar câteva persoane. „Înainte de toate trebuie respectate drepturile poporului, drepturile țării. Eu sunt așa cum am fost întotdeauna, democrat, adică sunt de părere că drepturile vin de la popor și trebuie exercitate de popor. Dar, la noi, unii fac cu voie o mare greșală, și anume ei spun că acei ce sunt democrați sunt bolșevici. Sunt democrat, dar sunt cu tot sufletul și cu toată convingerea în contra comunismului, în contra bolșevismului. Eu, fraților, când am fost în Consiliul Dirigent, am luptat în contra bolșevismului din

Budapesta și de grijă ca bolșevicii să nu treacă peste Tisa, aici în Ardeal și Banat, într-o singură zi am adunat 6.000 de comuniști și i-am închis. Când am fost la guvern, când am fost în opoziție, n-am pierdut o singură ocazie ca să nu cuvântează în contra lor. De aceea, mă supără când dușmanii noștri atacă pe iubitul nostru președinte, Ion Mihalache, spunând că e bolșevic. Or, dvs. știți că în toate țidulele aruncate din avioane bolșevice, în vremea trecută, se cerea să ne omoare, pe mine și pe Mihalache. Dar, fraților, eu sunt democrat național. Eu vreau democrație românească”.¹² Formula democrației rurale era dezbătută în presa vremii. Ziarul *Cuvântul* care era ostil multor lideri țărăniști, accepta necesitatea coagulării tuturor ideilor agrariene și susținerea unei democrații țărănești, pe care o considera „drept formula de echilibru stabil a statului nostru de plugari”.¹³

Luând în calcul posibilitățile de informare deficitare ale imensei populații rurale, care deținea mijloace de informare rudimentare sau chiar deloc, democrația era una vulnerabilă.

Sigur că țărăniștii au insistat pe realizarea acestor deziderate, considerate de ei naționale, probabil mai mult din considerente electorale. Înțelegerea celor două deziderate poate fi ușor interpretată ca fiind susținută, pentru că statul țărănesc presupunea atingerea obiectivelor pe care le avea țărănimea și nu neapărat conducerea efectivă a țării de către țărani. Așa cum spuneau teoreticienii partidului, țăranul avea nevoie de pământ, de mijloace să-l utilizeze, de posibilități de a accesa credite agricole și de educație. Aceste lucruri erau considerate ca prioritate pentru politica de stat, iar statul trebuia să ierarhizeze necesitățile din societate, abia pe urmă să le realizeze în limita posibilităților, în prim-planul acțiunii fiind, desigur, rezolvarea problemelor țăranilor. Democrația rurală era un deziderat, de ase-

11 Programul Partidului Național Țărănesc aprobat la Congresul General al partidului din 22-23 aprilie 1935.

12 Iuliu Maniu, *Testament moral politic*, ed. cit., p. 157.

13 Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, culegere îngrijită de Mircea Eliade, Editura Cultura națională, București, 1990.

menea, pentru că țărâniștii nu erau convinși că România era cu adevărat democratică. Sigur că atunci când vorbeau despre democrație, țărâniștii încercau să arate că cetățenii au de ales între democrația țărănească sau cea capitalistă. Ei nu combăteau ideile ce erau promovate de capitalism sau liberali, ci arătau și exemplificau consecințele sistemului, nedreptățile sociale care derivau din această formă de organizare. Erau ușor de relativizat libertățile individuale ale cetățenilor români, într-o Românie extrem de săracă, în care puterea era deținută de cei

care, peste cincizeci de ani, au părut că guvernează doar pentru ei. Ambiguitatea ideilor prin care era construită teza unui stat al democrației țărănești este o caracteristică în documentele teoreticienilor țărâniști. Ei au alimentat și au creat o iluzie socială, însă cu argumente din realitatea românească. Democrația rurală imaginată de țărâniști era întemeiată pe „ridicarea materială și socială a țăranimii”, prin școlarizarea copiilor de la sate, prin culturalizarea țăranului, prin îmbunătățirea unui sistem de sănătate la sate.

