

Constantin Jinga

# BIBLIA SI SACRUL IN LITERATURA

Cu un cuvânt însoțitor  
de  
Teodor BACONSKY

Editura Universitatii de Vest  
colectia *episteme* [2]  
Timișoara  
2001

*"Secularization is a logical stage of a tradition which continually demythologizes itself."*

Herbert N. Schneidau

## Cuprins:

*Cuvânt însoțitor de Teodor BACONSKY*

*Introducere*

### *I. Biblia și literatura - perspective teoretice*

#### **I.a: Biblia aparține literaturii**

I.a.1. Cărei literaturi îi aparține Biblia?

I.a.2. Estetica textului sacru

#### **I.b: Biblia este literatură**

I.b.1: Biblia ca generator de literatură

I.b.2: Biblia ca generator de elemente de conștiință literară

#### **I.c: În spațiul ortodox**

### *II. Biblia în literatura română - patru studii de caz*

#### **§ 1. Nichifor Crainic**

Religia, Neamul și Cultura

Patria, Poetul și Scriptura

#### **§ 2. V. Voiculescu**

V. Voiculescu - o devoțiune modernă în spațiul ortodox

Biblia în literatura lui V. Voiculescu

Sensul și menirea literaturii după V. Voiculescu

#### **§ 3. Pr. Mihail Avramescu**

Cetatea Simboliei sau sfera securizantă a orei liturgice

Baudelaire: modele noastre sunt învățătorii noștri ...

Puterea Cuvântului

Puterea Textului

#### **§ 4. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor**

Sandu Tudor și sensurile existenței

Sandu Tudor și sensul literaturii

- Experiența liturgică și cunoașterea

- Cunoașterea și Scriptura monahului

- Litera frumoasă și deplinătatea lecturii - instrumentar imnografic

Apophrades

*Considerațiuni finale și tranzitorii*

Rezultatele modestelor noastre cercetări în domeniul raporturilor dintre Biblie și literatură nu ar fi putut vedea lumina tiparului fără încrederea și sprijinul generos de care am beneficiat în ultimii ani, din partea IPS Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului. Profund îndatorați ne simțim față de Prof. Dr. Jonathan Sutton și Pr. Dr. Nicolas Stebbing CR, cu ajutorul cărora ni s-a deschis oportunitatea efectuării unor stagii de documentare la Universitatea din Leeds, la Colegiul Învierii din Mirfield și la Pusey House - Oxford (Marea Britanie), unde ne-am bucurat de favoarea unei colaborări generoase cu Pr. Dr. George Guiver CR, specialist în liturgică comparată, a Prof. Dr. Hugh Pyper, specialist în domeniul raporturilor dintre Biblie și literatură, precum și de sprijinul de neînlocuit al Pr. Prof. Dr. John A. McGuckin de la Universitatea Columbia (New York, SUA), proeminent specialist în domeniul studiilor patristice. În fine, dar nu în ultimul rând, întreaga noastră grațitudine se îndreaptă spre Dl. Robert Lazu care, în decursul timpului, a găzduit cu generozitate fragmente din studiile noastre în revista "Altarul Banatului", prilejuindu-ne în acest fel un bun contact cu un public cititor avizat și exigent, ceea ce a pregătit, fără doar și poate, alcătuirea prezentului volum.

*Autorul*

## Cuvînt însoțitor

Ne lăudăm în Apus cu presupusa noastră *renaștere religioasă*. Aserțiunea se vrea consolatoare: oricîte ne-ar lipsi materialmente, avem o garantată priză celestă întrucît ne sprijinim pe umerii unei tradiții intacte. Promotorii acestei mulțumiri uită două lucruri: acela că orice renaștere presupune dispariția unei ordini și acela că o adevărată renaștere nu se poate lipsi de buchetul unor personalități certificate. Oricîte eforturi aş face, nu regăsesc pomenitele condiții îndărătul declarației “renascentiste”. Vechea ordine - rezultată prin amestecul impur dintre predanie și comunism - este cel mult diminuată: a-i sărbători decesul înseamnă a face exces de zel interpretativ. Cît privește explozia de geniu, ea pare greu atestabilă. Contest acest mod de a privi realitatea spirituală din România prezentului. Mi se pare că putem cîștiga mai mult din retorica terapeutică a *convalescenței*. A recunoaște că am fost (foarte) bolnavi și că nu ne-am făcut (încă) sănătoși e un procedeu onest. Oricum, numai așa putem obține evaluări necomplete, de pe urma cărora s-ar putea întrezări primele întremări autentice.

Am ținut să notez cele de mai sus pentru a situa eforturile unui tînăr teolog care debutează și pe care sînt bucuros să-l anunț. Constantin Jinga aparține unei elite timișorene care nu vrea “să intre în Europa”, pentru simplul motiv că îi aparține. Sigur, grupul mizează pe un concept –*Mitteleuropa* - oarecum depășit. Dar, onorîndu-l pe Dumnezeu, el își cucerește simultan dreptul la centralitate. În ultimii ani, Bucureștiul cultural suferă de o deprimantă surescitare sectară. Ca nativ, constat cu melancolie că intelectualii din “zonele secundare” (Cluj, Iași, Timișoara, Brașov, Sibiu) fac adeseori o treabă mai temeinică decît năbădăioșii moștenitori ai *modelului parizian*. Cărturarii din pomenitele cetăți sînt de multe ori mai occidentalizați decît cei din capitală. Sînt mai evoluți bibliografic și informatic, primesc oaspeți academici majori, publică reviste și volume *trendy*. Se înțelege că nu ne place. Sper totuși ca măcar conștiința numitului decalaj să stimuleze într-un tîrziu emulația reparatorie.

Cînd descriem vîrfurile, avem tendința de a exagera. În cazul timișorean, ni se impune deodată *normalitatea excepției*. Nu în sensul că acolo s-ar fi aglomerat titanii, ci în acela că intelectualii locului se comportă *deja* așa cum *ar trebui* să ne comportăm cu toții: citesc asiduu, studiază temeinic, scriu așezat, fără exaltări, cu grijă formală și conținut clar. Încearcă să nu se plîngă de maleficiile, sau doar de ambiguitățile tranziției. Caută mai curînd soluții decît vinovății. Refuză deopotrivă pozitivismul retardat, habotnicia tartuffiană și dogmatismul utopiei postmoderne. Vor să obțină o medie inteligentă între tehnică și duh, stabilind echilibrul dintre valorile trecutului și sfidările celei mai ardente actualități.

Cartea de debut a lui Constantin Jinga ilustrează acest context. Autorul ei face parte dintr-o nouă stirpe – cea a făcătorilor de punți între religie și cultură. Pledînd – inclusiv prin propriile lecturi – pentru întîlnirea dintre teologie și științele omului, Constantin Jinga ne prezintă cîteva studii de caz privitoare la influența Sfintelor Scripturi asupra unor creatori români de literatură, în sensul cel mai larg : Crainic, Voiculescu, Marcel Avramescu, Daniil Sandu Tudor. Metoda sa preia judecăți din critica autohtonă, exploatează hermeneutica biblică anglo-saxonă și se deschide spre filosofia politică sau antropologia creștină a secolului XX, reușind să producă un text migălos fără didacticism și competent fără paradă erudită. Se vede că – adunîndu-și fișele – autorul nu resimte nici o ruptură între textele sacre și cele profane sau laic-apologetice. Ultimele, fecundate de inspirația celor dintîi, se adresează deopotrivă omului de ieri și de azi. Constantin Jinga împărtășește “ideea că, în modernism,

termenul "secular" nu descrie neapărat sau strict o realitate aflată *extra ecclesiam* și, ca atare, într-o situație de apostazie, ci mai degrabă o lume care se situează, e drept, în afara unui loc consacrat, dar deja impregnată de valorile acestuia ». Întrevăd aici un întreg program construit pe ambiția de a spiritualiza creația și de a stiliza credința. Mi se pare normal să sprijin fără nici o rezervă o asemenea strategie – singura capabilă să ne arate că fidelitatea față de Dumnezeu nu produce diformități plicticoase, ci aventuri de cunoaștere. Asumându-și « cultura », teologia își celebrează esențialitatea ireductibilă. Deschizându-se spre Tradiție, meditația laicilor evită vanitățile iconoclaste, consumînd taina fraților care stau laolaltă, în așteptarea Marelui. Aș fi bucuros ca Universitatea și Biserica să-i spună lui Constantin Jinga : « bine ai venit ». Locul său este în amîndouă.

Teodor BACONSKY

## Introducere

Încă de la apariția primelor texte creștine s-a pus problema evaluării acestora în funcție de rolul lor în raport cu *kerygma* Bisericii. Sf. Ev. Luca o afirmă fără echivoc atunci când spune, adresându-se direct destinatarului cărții sale, Teofil, că îi scrie pentru ca să-l încredințeze de temeinicia învățaturii pe care o primise (cf. Luca 1:4). Mai mult, el consideră important să disoceze textul său de multitudinea de scrieri apărute în epocă despre viața și activitatea lui Iisus Hristos, chiar dacă declară, cu o cuvenită onestitate auctorială, că multe dintre acestea i-au fost de folos în alcătuirea cărții sale (cf. Luca 1:1-3).

Cuvintele Sf. Ev. Luca oferă o bază suficient de solidă pentru a crede că el nu mai scrie atât pentru a (re)povesti istoria lui Iisus din Nazareth, cât pentru a afirma și transmite o învățătură pe care o consideră mesianică și esențial de răspândit, spre slava lui Dumnezeu și spre salvarea oamenilor<sup>1</sup>. În al doilea rând, el atrage atenția asupra mai multor tentative precedente de relatare în scris a faptelor “deplin adevărate între noi” (Luca 1:1). Având în vedere că, până la data scrierii acestui text, de-abia dacă apăruseră evangheliile după Marcu și Matei, este foarte puțin probabil ca Evanghelistul Luca să se fi referit doar la acestea. Știm că, în secolul I, se aflau deja în circulație diferite versiuni ale vieții lui Iisus, precum și alte documente referitoare la învățăturile Sale. Pe de altă parte, atitudinea Sf. Luca față de istoriile în discuție pare a fi una mai degrabă rezervată. Traducătorii români au încercat merituos să păstreze acest indiciu de-abia perceptibil chiar și în textul grecesc, redând formularea πολλοι. εἰσπρηξαν prin “mulți s-au încercat” (s.n.). Luca folosește destul de rar în

---

Vezi p. #.

<sup>1</sup> Vezi, între altele, și Ioan 20:30-31; 2 Timotei 3:16-17.

scrierile sale verbul “επιχειρεω” (*a pune mâna pentru a supune, pentru a domina; a încerca, a-și da osteneala*), dar o face în contexte grăitoare pentru noi. Verbul mai apare doar de două ori și anume în Faptele Apostolilor: întâi, atunci când se vorbește despre încercările zadarnice ale iudeilor eleniști de a-i ucide pe Pavel și Barnaba, în Ierusalim<sup>2</sup>; și încă o dată, când autorul menționează zelul unor exorciști itineranți de a scoate demoni, abuzând de puterea numelui lui Iisus Hristos. Eforturile acestora, spune Sf. Luca, se vor solda cu urmări nefaste<sup>3</sup>. Observăm că în ambele cazuri se relatează tentative soldate cu eșec. În virtutea principiul hermeneutic tradițional al locurilor paralele, putem spune prin urmare că, atunci când vorbește despre încercările zadarnice ale “*multora*” (s.n.) de a istorisi “*faptele deplin adevărate între noi*” (s.n.), autorul implică existența a două categorii de texte. Și într-adevăr, din toată cărturăria la care face el aluzie, doar câteva piese mai pot fi regăsite, astăzi, între copertile Sfintei Scripturi. Celelalte, lipsite de suportul consacrat al Bisericii, fie s-au pierdut, fie nu s-au mai bucurat de vreo autoritate sau influență prea însemnate.

Aceasta deoarece procesul de disociere început de către Sf. Ev. Luca a fost continuat, în deceniile și secolele următoare, de către reprezentanții Bisericii, concretizându-se în câteva decizii ce stabilesc două categorii importante de texte: cea dintâi caracterizează corpusul de cărți recomandate credincioșilor spre citire și, mai mult decât atât, vrednice de a fi numite “Sfinte” sau “Dumnezeiești”; iar a doua descrie cărțile bune, instructive și deci acceptabile, dar în nici un caz “sfinte”<sup>4</sup>. Rezumând, putem spune că textele din prima categorie nu doar că afirmă, ci și proclamă și chiar celebrează credința Bisericii, pe când cele de rangul doi sunt acceptabile în virtutea faptului că o ilustrează într-un mod adecvat. Mai sunt, desigur, și textele respinse cu totul, ca unele “răspândite de cineva sub înfățișarea sfințeniei, spre paguba poporului și a clerului”<sup>5</sup>. Se poate observa cu ușurință că statutul fiecărui corpus de texte este dat de referirea acestora la doctrină, la credință. Unele o afirmă și o celebrează, altele doar o ilustrează, iar cele mai de pe urmă o alterează sau chiar o contrazic. Cele din prima categorie sunt receptate încă de la început, cu ușurință, în Canon și se bucură astfel de statutul literei sacre. Celelalte sunt tolerate condiționat, dacă nu chiar respinse, dar parte dintre ele își vor afla adăpost, ulterior, în tradițiile orale sau în ceea ce mai târziu s-a numit “literatură seculară”.

În rândurile următoare ne propunem să analizăm tocmai evoluția acestui raport în secolul XX. Ipoteza inedită, dacă nu chiar șocantă pentru unii, pe care vom căuta să o verificăm, este aceea că, în secolul XX, Biblia cunoaște un statut oarecum paradoxal: dacă pe de o parte este asimilată literaturii sacre, pe de alta se vede absorbită de către literatura seculară. Paralel cu acest proces de apropiere se desfășoară un altul, de sacralizare a literaturii îndeobște recunoscută ca seculară.

Evident, folosim aici termenul de “sacralitate” în sens larg, așa ca în textele unui Marcel Gauchet, bunăoară. Împărtășim ideea că, în modernism, termenul “secular” nu descrie neapărat sau strict o realitate aflată *extra ecclesiam* și, ca atare,

<sup>2</sup>Faptele Apostolilor 9:29: εἰσελθὼν τε καὶ συνεζήτησεν τοὺς ἑλλήνιστας τοὺς δεῖκνущους ἐπιχειροῦντες

ἀνελκεῖν αὐτόν.

<sup>3</sup> Faptele Apostolilor 19:13 ἐπεχειρήσαντες δὲ τινες καὶ τὸν περιερχόμενον ζῆλον εὐοκιστῶν ὀνομαζέμεν ἐπιτοῦς ἐχόντας πνεύματα πονηρὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ λέγοντες (ὀρκίζομαι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὅτι Πάυλος κηρύσσει)

<sup>4</sup> Vezi Canoanele 85 Apostolic, 60 Laodicea, 24 Cartagina, 2 al Sf. Atanasie cel Mare, 1 al Sf. Grigorie Teologul și 1 al Sf. Amfilohie, în Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, pp. 50, 230-231, 252-253, 335-336.

<sup>5</sup> Canonul 60 Apostolic, *Idem*, p. 38.

într-o situație de apostazie, ci mai degrabă o lume care se situează, e drept, în afara unui loc consacrat, dar deja impregnată de valorile acestuia. Într-o carte fundamentală publicată la începutul anilor 20, Carl Schmitt arată că "toate conceptele semnificative al istoriei moderne a statului sunt conceptele teologice secularizate"<sup>6</sup>. Iar la finele celui de al doilea război mondial Jacques Maritain afirma și el că "nu în înălțimile teologiei, ci în profunzimile conștiinței profane și ale existenței profane este locul unde acționează creștinismul."<sup>7</sup> Modernismul, se știe, presupune și o anumită slăbire a frontierelor, fapt ce ușurează în bună măsură întrepătrunderea, amestecul sacrului cu secularul și, dacă este să-i facem dreptate lui Mircea Eliade, chiar camuflarea sacrului în profan.

Dacă pentru mulți modernismul este aproape sinonim cu secularizarea, lucrurile par a nu sta tocmai așa pentru mereu surprinzătorul Don Cupitt. Într-o lucrare chiar foarte recentă, el încearcă să demonstreze că modernismul nu presupune de fapt secularizarea religiei, ci sacralizarea vieții. El ajunge la această concluzie analizând un număr de 150 de idiomuri și descoperind că lexicul religios dedicat odinioară lui Dumnezeu circumscrie deja ceea ce Michel Foucault ar numi "câmpul epistemologic" al istoriilor și atitudinilor noastre legate de viață. Cu alte cuvinte, limbajul nostru de zi cu zi denotă că noi nu-l mai venerăm pe Dumnezeu, cât am ajuns să venerăm viața, dar fără a stabili vreo relație de sinonimie oarecare între cei doi termeni. Mutația, conchide el, după o lectură în această cheie a unor autori de secol XX precum D.H. Lawrence, Virginia Woolf și F.R. Leavis, a putut fi operată în mare măsură tocmai cu generosul concurs al literaturii<sup>8</sup>. Însă, cum se desprinde chiar din cartea lui Don Cupitt, reciproca este valabilă și poate că tocmai aici ar fi de aflat una dintre cele mai discrete, dar și periculoase, dintre fisurile modernismului: nu numai sacrul se camuflează în profan, dar, adeseori, la rândul lui profanul își arogă posturile și măștile sacrului.

Ținând seama de acest considerațiune susținem că, într-o fază incipientă a procesului deja descris, Biblia deține monopolul afirmării și celebrării credinței, așa cum o atestă și Sf. Luca, încadrându-se astfel fără rest în ceea ce un Adrian Marino numește, după Ieronim, literatură sacră (lat. *sacris litteris*)<sup>9</sup>; acum, celelalte texte se bucură de un rol cel mult ilustrativ-didactic al doctrinei. Într-o fază ulterioară, cu început în Renaștere și ajunsă la apogeu o dată cu Luminismul, literatura seculară, puternic influențată de modelul biblic, prezintă semne evidente de (auto)sacralizare. Din "*handmaid of Piety*" – așa cum o socotea John Wesley la 1780<sup>10</sup>, literatura tinde să devină, mai ales o dată cu ideile romantice din secolul al XIX-lea, "*the Mistress of Truth – the noblest Handmaid in her train*" – după cuvintele scrise de către

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. și note de Lavinia Stan și Lucian Turcescu, postfață de Gh. Vlăduțescu, Ed. Universal Dalsi, 1996, p. 56

<sup>7</sup> Jacques Maritain, *Creștinism și democrație*, trad. de Liviu Petrina, Ed. Crater, București, 1999, p. 43. Îi reamintim aici pe H. Schneidau și pe Marcel Gachet, care susțin ideea că sacrul se secularizează pe măsură ce impregnează lumea cu valorile sale și pe măsură ce lumea își apropiază valorile sacrului. Marcel Gauchet arată că "l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine." Vezi Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard 1985, p. I.

<sup>8</sup> Cf. Don Cupitt, *The new religion of life in every day speech*, SC; Press Ltd., 1999.

<sup>9</sup> Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 62.

<sup>10</sup> Vezi John Wesley, în prefața volumului *A Collection of hymns for use of the people called Methodists*, 1780.



Wordsworth doar câteva decenii mai târziu<sup>11</sup>. Dacă ipoteza noastră se verifică, atunci continuarea acestui proces a dus, în secolul XX, la construirea unei noi modalități de a percepe atât Biblia, cât și literatura.

Suntem pe deplin conștienți de dificultățile și chiar riscurile unei asemenea abordări, la noi. Până în prezent, în România nu s-a scris decât extrem de puțin, aproape deloc, despre raportul dintre Biblie și literatură. Un studiu notabil care, discutând relația divinului cu literatura, atinge și această chestiune a publicat de curând profesorul american de origine română Toma Pavel<sup>12</sup>. Cărturarii români au fost preocupați în special de latura lingvistică a problemei. Nu putem să nu consemnăm aici numele unor cercetători de marcă precum Eugen Munteanu, Virgil Cândea, I.C. Chițimia, Viorica Pamfil, Florica Dimitrescu, Dan Zamfirescu, Alexandru Andriescu, Vasile Țâra, Vasile Arvinte, etc., care au scris studii valoroase despre contribuția traducerilor Bibliei la evoluția limbii române. Însă în ceea ce privește importanța acestor traduceri în dezvoltarea literaturii, majoritatea materialelor se rezumă la a oferi informații istorice, factuale.

Ca urmare, ne vedem constrânși să structurăm eseul de față în două secțiuni. În cea dintâi, socotim necesar să discutăm raportul dintre Biblie și literatură în termeni generali. Vom privilegia, astfel, o abordare mai degrabă teoretică, atât pentru a putea surprinde dinamica procesului de sacralizare/secularizare deja menționat, cât și pentru a stabili câteva criterii necesare pentru a analiza, în partea a doua, operele a patru autori români semnificativi, credem noi, atât pentru discuția noastră în general, cât și pentru înțelegerea problematicii pe teren românesc, în special. Este vorba despre Nichifor Crainic, Vasile Voiculescu, Pr. Mihail Avramescu și Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor - autori pe care i-am selectat în special datorită caracterului lor exemplar în ceea ce ne privește: cu toții afirmă un crez religios explicit, ușor decelabil din producțiile lor literare.

Desigur, trebuie să subliniem încă de la bun început, dacă mai este cumva necesar, că demersul nostru nu poate avea absolut nici o pretenție de exhaustivitate. O abordare a modului cum este valorificată Biblia în literatura română din cea de a doua jumătate a secolului XX se lasă încă așteptată. Nădăjduim însă ca încercarea noastră de acum să atragă atenția asupra rolului jucat de către textele fondatoare ale iudeo-creștinismului în literatură și asupra rezultatelor surprinzătoare, uneori, spre care poate conduce parcurgerea unor piese literare dintr-o perspectivă asemenea celei pe care îndrăznim să o propunem aici. Totodată, sperăm ca rezultatele analizei noastre să dea seama și de importanța pentru demersul umanistic a unui filon doar parțial explorat la noi, până acum, anume acela reprezentat de contribuția ideilor teologice la dezbaterile culturale ale Secolului.

---

<sup>11</sup> Vezi Wordsworth, *Essays on Epitaphs*, în "The Friend", 1810.

<sup>12</sup> Vezi. Toma Pavel, *Arta îndepărtării. Eseu despre imaginația clasică*, traducere de Mihaela Mancaș, Editura Nemira, 1999



## PARTEA I: Biblia și literatura - perspective teoretice

Dacă în anii 60-70 aproape nimeni nu ar fi luat în serios un studiu referitor la specificul literar al Bibliei, pe considerent că această carte ține strict de sfera religiosului, în ultimele decenii, mai cu seamă după apariția unor lucrări scrise de către T.R. Henn, Northrop Frye, Stephen Prickett și Robert Alter, mulți cercetători și critici literari au început să studieze textul Scripturii dintr-o perspectivă mai puțin obișnuită. Sigur că abordarea Bibliei din punct de vedere literar întâmpină, încă dintru început, dificultăți de substanță. Mai întâi că avem de a face nu atât cu o carte, cât cu o bibliotecă întreagă, scrisă pe parcursul câtorva secole; apoi, este imposibil să vorbim, aici, despre o unitate a stilului, chiar și a limbii; în fine, dar nu în ultimul rând - și aceasta este o altă ipoteză de demonstrat -, pentru că de îndată ce intră în câmpul literelor, Biblia pretinde, până și într-un spațiu aparent neutru<sup>13</sup>, mărturisiri de credință: nu putem susține un asemenea demers, până la urmă exegetic, fără a preciza de la bun început ce reprezintă literatura.

Ne propunem să discutăm, în cele ce urmează, raportul dintre Biblie și literatură din punct de vedere teoretic. La o consultare chiar și superficială a bibliografiei de specialitate se poate constata prezența, în rândul specialiștilor, a cel puțin două mari curente de opinie: unul, conform căruia Biblia *aparține* literaturii; și un altul, după care Biblia *este* literatură.

### ***I.a: Biblia aparține literaturii***

Afirmația conform căreia “Biblia aparține literaturii” stabilește, de la bun început, un raport ierarhic bine determinat și ridică două chestiuni importante. Nici una dintre acestea nu s-a bucurat de un răspuns satisfăcător, până în prezent. În primul rând, îngustând câmpul discuției, această afirmație ridică problema apartenenței Bibliei la o literatură anume. În al doilea rând, vădindu-se tributară curentului de opinie ce echivalează ideea de literatură cu ideea de *belles lettres*, ea pune în discuție valoarea estetică a textului scripturistic, ridicând astfel o serie de întrebări pe cât de interesante, pe atât de dificile.

#### **I.a.1. Cărei literaturi îi aparține Biblia?**

Răspunsul cel mai tentant la prima problemă ar fi: Biblia aparține literaturii antice. Sau un altul, mai aplicat: Biblia aparține literaturii ebraice vechi. Însă problema se complică atunci când realizăm, o spunem chiar riscând a ne repeta, că nu avem de a face cu o carte ca oricare alta ci, în realitate, cu o colecție de cărți de dimensiunile unei adevărate biblioteci. Cărți scrise de autori diferiți, în epoci diferite, ba chiar și în limbi diferite. Unele sunt poetice, altele relatează evenimente istorice sau ficțiuni pline de tâlc. Sunt autori moraliști, teologi, poeți, critici acizi, istorici, politicieni; unii sunt sensibili, alții par mereu puși pe hartă; unii sunt doar aluzivi, insinuanți, în vreme ce alții spun direct lucrurilor pe nume. Biblia este *carte* doar în virtutea unei convenții, la care subscriem deja din oficiu. În realitate, avem de a face cu o întreagă literatură concentrată, printr-un artificiu tipografic, între copertile unui singur volum. Și iarăși, este literatura aceasta antică? ebraică?

---

<sup>13</sup>Vezi Jorgen Dines Johansen, *Literatura ca model al existenței umane*, trad. de Constantin Jinga, în rev. “Orizont”, nr.8/aprilie 1993, p. 16.

Mai mult decât atât, o dată cu apariția creștinismului, literatura ebraică biblică se îmbogățește cu un nou corpus de texte fondatoare: cele creștine. Iar datorită caracterului universalist a ceea ce la început s-a considerat a nu fi decât o nouă sectă desprinsă din iudaism, Scripturile depășesc marginile acestuia și, implicit, pe cele ale literaturii ebraice vechi. De-acum, Biblia se poate citi fie ca parte a literaturii ebraice vechi, fie ca parte a literaturii creștine. Ceea ce nu face decât să complice, iarăși, datele problemei.

Astăzi ne-ar fi foarte dificil să mai spunem cu exactitate cărei literaturi naționale îi aparține Biblia. Sau cărei perioade istorice. Un răspuns nu foarte departe de realitate, dar nici prea limpede, ar fi că tuturor.

### I.a.2. Estetica textului sacru

Pentru a răspunde la a doua întrebare, suntem constrânși să vorbim despre valoarea estetică a textului scripturistic. Atunci când literatura este definită pe criterii preponderent, dacă nu chiar exclusiv estetice, este de la sine înțeles că nici un text, fie el și sacru, nu este admis în domeniul ei decât în măsura în care satisface anumite criterii ținând, evident, de frumosul artistic. Însă cum am putea evalua, tehnic vorbind, o piesă asemenea Bibliei?

Într-un eseu de pionierat, *The Art of Biblical Narrative*, Robert Alter susținea că, pentru a înțelege arta narativă a unui text atât de vechi precum Biblia, ar trebui să ne concentrăm în primul rând asupra procedeelelor stilistice prezente aici. În cazul de față, ar fi vorba despre utilizarea frecventă a analogiei, iar în al doilea rând de funcția bogat expresivă a sintaxei<sup>14</sup>. Soluția propusă de Alter, s-a văzut ceva mai târziu, este viabilă dacă și numai dacă presupunem valoarea estetică de la sine înțeleasă. Fapt aproape imposibil de realizat, în cazul Bibliei, cel puțin câtă vreme rămânem cantonați în ceea ce Tzvetan Todorov numea "parohialismul nostru modern". Valoarea estetică în sine a Bibliei nu este un lucru evident pentru toată lumea. Pentru unii, bunăoară, Biblia este o carte sacră și prin urmare nu se cuvine ca textul ei să fie analizat din punct de vedere stilistic, iar o abordare literară a acestuia nu face decât să-i trădeze sensul. Oricât ar suna de radical, o astfel de poziție nu poate fi trecută cu vederea. Alții consideră, și poate nu sunt departe de adevăr, că nu ar fi exclus nici ca formulări care nouă, astăzi, ne apar frumoase, să nu fi avut vreo greutate anume în epocă, sau să fie, pur și simplu, vicii de traducere. Într-un studiu relativ recent, Louis Panier susține că autorii biblici nu crează deliberat figuri de stil, ci preiau formule din limbajul cotidian. Textele biblice sunt scrise, totuși, într-un limbaj destul de accesibil. Măiestria acestor autori constă, în optica lui Panier, tocmai în priceperea lor de a valorifica limbajul cotidian, de a-i conferi sens teologic<sup>15</sup>. Remarca este adevărată pentru o parte dintre cărțile Vechiului și ale Noului Testament. Însă majoritatea scrierilor biblice ar contrazice ideile savantului francez referitoare la simplitatea limbajului ori, ca să-i facem dreptate lui Auerbach, la faptul că Louis Panier lasă să se înțeleagă că un limbaj simplu nu are prea multe în comun cu esteticul. Însă dincolo de aceasta, autori cultivați precum Isaia sau Daniel, de pildă, ca să nu-i mai menționăm și pe cei ai cărților sapiențiale, se exprimă într-un stil deosebit de elegant. Pe de altă parte, textele poetice din Scripturi nu sunt de trecut chiat atât de ușor cu vederea, într-o asemenea discuție. Apariția în secolul al XVIII-lea a lucrării lui Robert Lowth, *De*

<sup>14</sup>Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, George Allen & Unwin, London, Sydney, 1981, p. 21

<sup>15</sup>Louis Panier, *From Biblical Text to Literary Enunciation and Its Subject*, (<http://shemesh.scholar.emory.edu/scripts/Semeia/E-Semeia/vol001/Panier.html>)

*Sacra poesis Hebraeorum* (1753), a însemnat nu doar redescoperirea paralelismului, ca principiu de bază al prozodiei ebraice, ci și conștientizarea faptului că poetica biblică funcționează după criterii foarte diferite de cele specifice poeziei europene<sup>16</sup>.

O soluție interesantă, la antipodul celei propuse de Louis Panier, este cea a profesorului oxonian G.B. Caird. Chiar de la apariția primelor studii pe această temă, Caird a observat că nu putem vorbi despre valoare artistică în cazul Scripturilor, decât în măsura în care depistăm, în textul biblic, indicii suficiente pentru a susține ipoteza că autorii utilizează anumite expresii și nu altele, cu o deplină intenționalitate stilistică. El oferă și câteva sugestii pentru depistarea conștiinței lor stilistice. Iată câteva dintre acestea: autorul indică explicit faptul că utilizează o figură de stil (așa ca în Galateni 4:24, de exemplu); există pasaje în privința cărora putem fi siguri că nu sunt de luat *ad litteram* (cum ar fi Amos 9:2-3); tot așa, juxtapunerile de imagini (vezi Isaia 33:11), etc<sup>17</sup>. Dar și poziția lui Caird s-a vădit a fi criticabilă. El își alege oarecum neinspirat citatul prin care exemplifică primul indiciu de intenționalitate stilistică. În Galateni 4:24 se face referire la două personaje veterotestamentare, Sara și Agar. Sf. Pavel valorifică locul într-un sens teologic: ilustrează, făcând aluzie la istoria celor două femei, specificul celor două Legăminte încheiate de către Dumnezeu cu poporul Său (pe Sinai și în Ierusalim). Într-o notă similară am putea cita și versetul de la I Corinteni 10:11, unde același Pavel aplică o tehnică interpretativă similară, de această dată cu privire la istoria post-egipteană a evreilor: "și toate acestea li s-au întâmplat aceluia ca pilde și au fost scrise spre povățuirea noastră". Pe baza unor astfel de exemple nu am putea spune decât că Pavel este capabil să recunoască figurile de stil dintr-un text și să facă uz de ele. Dar aceasta ar fi mult prea puțin: în realitate, Pavel nu se raportează atât la text, cât la evenimentul istoric relatat acolo. Măiestria lui Pavel ține în mare măsură de putința lui de a privi istoria ca pe un discurs al divinității și de a traduce acest discurs într-un limbaj comun. Lucrurile ar fi probabil mai simple, dacă am putea aproxima cât mai corect funcția acestor procedee în cultura și civilizația vremii. Să fi fost una ornamentală? Una didactică? Una doxologică? Un text prin excelență estetic din Biblie ni se spune că este *Cântarea Cântărilor*. Dar și aici: printre descrieri pline de gingășie ale mirelui și ale miresei, aflăm și una mai degrabă contrariantă, unde părul Sulamitei este comparat cu o turmă de capre, iar dinții cu o turmă de oi tunse, ieșind din scăldătoare<sup>18</sup>. Trebuie să recunoaștem că imaginea aceasta nu este capabilă să producă o emoție estetică prea intensă unui cititor de sfârșit de secol XX încă sensibil, poate, la Sonetul XV (*Atât de nobilă și castă ...*) din *Vita Nova* a lui Dante sau la poema eminesciană *Atât de fragedă ...* - ca să nu mergem mai departe. Evident că frumosul era definit după alte criterii, pe atunci. Dar cu aceasta nu am făcut decât să revenim în punctul de unde am plecat.

Putem vorbi despre valoarea literară, estetică, a Bibliei, abia după ce ne precizăm conceptele. În plus, temerea noastră este că, încercând să discutăm despre Biblie ca literatură în sens de *belles lettres*, în loc să reușim a răzbate din "parohialismul nostru modern" pentru a ne putea împărtăși din frumusețea textului scripturistic, nu facem decât că ne ostenim în zadar să suprapunem suprafețele translucide ale unor paradigme ce nu mai au prea multe în comun. Credem că

---

<sup>16</sup>O prezentare foarte amănunțită a operei lui Robert Lowth, la Stephen Prickett, *Words and the Word. Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 1986, pp. 106-123; Robert Alter, *The World of Biblical Literature*, SPCK, London, 1992, pp.171-190.

<sup>17</sup>Cf. G.B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, ..., pp. 183-193.

<sup>18</sup>Cf. *Cântarea Cântărilor* 4:1-2.

literaritatea Bibliei este de căutat într-o altă direcție, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

### **I.b: Biblia este literatură**

Afirmația conform căreia “Biblia este literatură” dispune cei doi termeni într-un plan de egalitate și dă seama, după cum vom vedea în cele ce urmează, de o înțelegere a conceptului într-un sens mai larg: Biblia este un text scris, deci este literatură și aparține literaturii, în același timp. Pe de altă parte, Biblia poate fi considerată o literatură în sine, o literatură care, de-a lungul timpului, a continuat să-și exercite influența asupra gândirii universale. Într-adevăr, există foarte puține literaturi naționale și foarte puține epoci unde să nu apară creații de inspirație biblică, ori lucrări care să nu se raporteze mai mult sau mai puțin evident la Biblie. Din punct de vedere literar Scripturile sunt, așa cum ar spune un Harold Bloom de exemplu, cartea inevitabilă<sup>19</sup>. Autorii mari, sugerează Bloom, sunt inevitabili în câmpul literaturii, iar cărțile mari, asemenea Bibliei, se bucură de o uluitoare imanență.

#### **I.b.1: Biblia ca generator de literatură**

Ca text sacru, Scriptura a produs, în timp, multiple forme de literatură. Primii responsabili de acest lucru vor fi fost, fără îndoială, autorii celor dintâi tentative de interpretare. Ar fi destul de greu să menționăm, aici, Targumele, cu toate că unele parafraze se pot citi și astfel<sup>20</sup>. Dar midrașele oferă, deja, un exemplu foarte bun în ceea ce ne privește. Apărute din necesitatea de a explica unele contradicții, de a oferi fundamente scripturistice pentru legi noi sau de a stabili sensul unor pasaje în funcție de contexte culturale diferite, midrașele s-au dezvoltat pe două mari direcții: *halakah* și *haggadah*. În vreme ce prin midrașele de tip *halakha* se viza indicarea modalităților de împlinire a Legii în situații particulare, midrașele de tip *haggadah* se prezintă sub forma unor alcătuiri inițial omiletice, menite să edifice receptorul cu privire la diverse aspecte ale Torei în special, dar și ale Scripturii în general. Majoritatea midrașelor haggadice se caracterizează printr-un discurs elaborat, plin de imaginație, făcând uz cu generozitate de parabole și nu de puține ori chiar foarte antrenant. Cel mai adesea acestea apar sub forma unor narațiuni ce pornesc de la un fragment biblic dat și îl repovestesc, punându-i într-o lumină aparte anumite aspecte considerate importante<sup>21</sup>. Analizând, printre alte modalități de a citi Scripturile, și midrașele de tip haggadic, Michael Wadsworth ajunge la concluzia foarte interesantă că acestea prezintă toate elementele necesare pentru a ne îndreptăți să le considerăm atât ca factori ce au contribuit substanțial la consolidarea Canonului, dar și ca forme incipiente de

---

<sup>19</sup> Într-un eseu deja celebru, *The Anxiety of influence. A Theory of poetry* (Oxford University Press, 1975), Bloom discută modalitățile prin care un autor își “află locul” în istoria unei literaturi, în funcție de precursori. El depistează șase faze ale acestui proces, șase modalități progresive de raportare la maeștri, în cursul cărora aceștia se văd, rând pe rând, citați, interpretați, răstălmăciți, respinși, pentru ca în final să revină bântuind de-abia perceptibil texte în care nici măcar n-am bănuî că ar fi existat vreodată.

<sup>20</sup> Ne gândim în special la *Targumul Ionatan*.

<sup>21</sup> O foarte bună lucrare pe această temă, în limba română, este cea a Mgr. Vladimir Petercă, *Regele Solomon în Biblia Ebraică și în cea Grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș*, prefată de Francisca Băltăceanu, Editura Polirom, Colecția “Plural. Religie”, Iași, 1999. Vezi și lucrarea monumentală a lui L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, vol. I-VII, Philadelphia, 1911-1938, sau studiile lui Geza Vermes din volumul *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies*, E.J. Brill, Leiden, 1973

literaturizare a Bibliei<sup>22</sup>. Pentru cercetătorul britanic, fragmente întregi din *Divina Comedie* a lui Dante, bunăoară, sau creații precum *Iosif și frații săi* de Thomas Mann ar trebui receptate ca ample midrașe haggadice la pasajele biblice corespondente<sup>23</sup>. Fără îndoială, oricât de interesante, concluziile formulate de către Wadsworth nu se pot generaliza pentru toate piesele literare. Dar, în ceea ce ne privește, ni se pare deosebit de important că el atrage atenția asupra unui fapt fundamental: mare parte din literatură s-a dezvoltat în raport cu Scripturile și dintr-o necesitate, în ultimă instanță, hermeneutică.

Este limpede că, la începutul anilor 70, Dennis Nineham își nuanțase deja poziția față de Bultmann. Recunoaștea, cu alte cuvinte, că reinterpretarea unor fenomene poate conduce cu ușurință la revoluții culturale majore și la modalități cu totul noi de a percepe lumea. Acest lucru face posibil, arăta el, ca anumite afirmații, descrieri, explicații acceptabile într-o cultură sau epocă să nu mai funcționeze într-alta<sup>24</sup>. Totuși, susține Nineham, nu putem vorbi despre o discontinuitate totală: mereu există și va exista ceva ce se păstrează, se perpetuează, în ciuda oricăror modificări. Citatul pe care îl oferă la un moment dat, din Lionel Trilling, este edificator: “*To suppose that we can think like men of another time is as much of an illusion as to suppose that we can think in a wholly different way.*”<sup>25</sup> Până la urmă, în absența unei cât de firave continuități, orice demers exegetic poate fi pus sub semnul întrebării – doar dacă, suntem tentați să o spunem dintr-un puseu postmodern, chiar demersul exegetic nu va fi fiind garantul continuității. În fapt, exegetul trăiește mereu într-un spațiu interstițial: el nu se află în lumea Bibliei, aceasta fiindu-i străină deja, dar nici în vreo alta anume, ci în zona de intersecție a celor două - zonă pe care, în unele cazuri, se căznește să o realizeze el însuși<sup>26</sup>.

Eforturile unui atari hermeneut ar fi sortite încă de la bun început eșecului, dacă Scriptura nu s-ar preta ea însăși la un astfel de joc. Cercetători precum Erich Auerbach, Robert Alter și T.R. Henn au remarcat faptul că, mai ales în Cărțile Istorice, evenimentele sunt descrise în termeni de acțiune, iar personajele sunt prezentate mai degrabă schematic, fără prea multe detalii. Putem caracteriza un personaj sau altul, cel mai adesea, urmărindu-i reacțiile într-o situație limită. Iar majoritatea evenimentelor relatate în Biblie sunt, de fapt, situații limită. Autorii biblici sunt foarte selectivi în descrieri, ei consemnează doar esențialul și relatează strict evenimente de maximă importanță. Explicația oferită de Alter și Henn ar fi că ei scriu, în realitate, la o distanță în timp considerabilă față de momentul producerii evenimentul relatat. Să fie, însă, numai atât? Înaintea lor, Auerbach vobise deja despre laconicitatea autorilor biblici și remarcase pe bună dreptate că majoritatea detaliilor dintr-un text scripturistic nu au o valoare pragmatică, ci un teologică, morală. El notează profunzimea detaliilor biblice și faptul că stilul acesta atât de concis sugerează în realitate mult mai deplin complexitatea vieții și deschide, întotdeauna, înspre altceva<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Cf. Michael Wadsworth, *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Sussex, 1981, pp. 11-15.

<sup>23</sup> *Idem*, pp. 20-21 sq.

<sup>24</sup> Cf. Dennis Nineham, *The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change*, Macmillan, 1976, pp. 2-19.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 36.

<sup>26</sup> *Id.*, pp. 48, 94. Vezi și modul cum definește Nineham demersul exegetic, *Op. cit.*, p. 53.

<sup>27</sup> Robert Alter, *Op. cit.*, pp. 24, 154 sq. și T. R. Henn, *The Bible as Literature*, Lutterworth Press, London, 1970, pp. 21-23. Cf. Erich Auerbach, *Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală*, traducere de I. Negoșescu, Polirom, 2000, pp. 13-16.



Dacă ar fi să-l credităm pe George Florovsky, atunci discuția ar trebui transferată în terenul iconologiei. Referindu-se la stilul evangheliștilor, Florovsky observă și el că aceștia nu intenționau, după cum am văzut mai sus în discuția referitoare la cuvintele din începutul Evangheliei după Luca, să relateze fidel, pas cu pas, toate faptele Mântuitorului Hristos. Să nu uităm că realismul a apărut mult mai târziu. Autorii Evangheliilor scriu, în opinia lui Florovsky, pentru a transmite o doctrină și o imagine, dar una istorică și divină în același timp. Nu vom afla, în Evanghelii, un portret al lui Iisus Hristos ca persoană istorică, ci o *icoană* a Sa<sup>28</sup>. Iar această tehnică se poate generaliza, credem noi, pentru toți autorii cărților biblice. Nici unul nu abundă în detalii, majoritatea se mulțumesc să sugereze calitățile personajelor, decât să le descrie. Tot așa se întâmplă și în fragmentele narative. Acest fapt i-a făcut pe unii cercetători să conchidă că Biblia este scrisă într-un stil simplu, frust, lipsit de valoare estetică. Ni se pare, totuși, urmându-i pe Auerbach și Florovsky, că avem de a face cu un limbaj mai degrabă concentrat, așa ca în poezie – cum ar spune Northrop Frye<sup>29</sup>. Fiecare element dintr-un text biblic are un loc și un rol bine determinat, asemenea detaliilor unei icoane. Iar o icoană nu oferă o imagine în mod necesar fidelă realității istorice, dar nici una cu totul străină de aceasta. La rândul său, textul biblic oferă un ansamblu de elemente sugestive, semnificative, ce se pretează la mai multe modalități de lectură, dar nu va corespunde niciodată complet unei realități istorice date, pentru că este un text menit nu să informeze, ci să descopere. Dacă lucrurile ar sta altcum, hermeneutica nu și-ar mai afla rostul. În schimb, noi interpretăm pentru a înțelege textul, pentru a ilustra o învățătură de credință, pentru a decela îndrumări morale, etc. În cadrul procesului interpretativ, exegetul se vede chemat să deosebească semnificațiile textului din momentul scrierii, de cele valabile pentru contextul unde interpretează. În cazul Bibliei interesează, desigur, și ceea ce au voit autorii săi să spună dar, mai mult de atât, fiind vorba despre un text referențial, canonic, inevitabil, miezul său este mai cu seamă ceea ce cărțile ei spun în continuare, chiar independent de intențiile autorilor conjuncturali<sup>30</sup>. Dacă detaliile ce semnificau textul într-un timp revolut și cele care îl semnifică în prezent țin, cum ar zice Bultmann și Frye, de paradigma mitologică a secolului, atunci putem spune că interpretul demitologizează, iar apoi remitologizează textul. Ei bine, cu traduceri similare se ocupă de multe ori și arta. Deloc întâmplător, savanți precum Robert Morgan și John Barton consideră arta în general ca o formă alternativă a hermeneuticii<sup>31</sup>. “Ni-l închipuim pe Moise nu cum era el, spune și T.R. Henn, ci așa cum l-a sculptat Michelangelo.”<sup>32</sup>

În chip de concluzie la cele arătate până aici, putem spune că Biblia este deja, de secole, un adevărat rezervor de inspirație pentru artă în general și pentru literatură în special. Datorită formelor de expresie și a modalităților de organizare textuală privilegiate de către autorii textelor cuprinse în Canon, Biblia a fost și continuă să fie

<sup>28</sup> Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Volume One in the *Collected Works of G.F.*, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972, p. 25.

<sup>29</sup> Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 3. În *Le Degré Zéro de l'Écriture*, (Seuil, 1953), Roland Barthes spunea la un moment dat că numai în dicționare sau în poezie este posibil ca un cuvânt să se comporte asemenea unei cutii a Pandorei sau a unei *relicve sacre* [s.n.]. Să devină, adică, loc de convergență și să-și poată cuprinde semnificațiile într-o deplină libertate de înțelesuri.

<sup>30</sup> Cf. Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996, pp. 26, 101.

<sup>31</sup> Vezi, în acest sens, Robert Morgan & John Barton, *Biblical interpretation*, Oxford University Press, 1988, pp. 199-200.

<sup>32</sup> T. R. Henn, *Op. cit.*, p. 183.

un izvor nesecat de inspirație pentru creatorii de artă din toate timpurile. Există un număr impresionant de narațiuni, parabole, proverbe care, în tot acest răstimp, au impregnat literatura europeană și au stat, nu de puține ori, la baza constituirii unor forme artistice noi. Exemplul cel mai la îndemână îl oferă, cu siguranță, literatura romantică unde, cel puțin în spațiul anglo-saxon, Biblia ajunge să-i înlocuiască pe clasici ca model literar și, de aici, devine metatip al culturii romantice occidentale, în efortul acesteia de a desluși nu doar un text sacru ci, deja, de a afla sensul unei lumi din ce în ce mai schimbătoare<sup>33</sup>. Într-adevăr, începând cu secolul al XVIII-lea, autorii de literatură se simt chemați nu doar să încante spiritul, prin creațiile lor, ci să caute răspuns la marile întrebări ale omului transfigurând, parabolic, clipa. Momentul. Vom reveni.

### I.b.2: Biblia generează elemente de conștiință literară

Am putea zăbovi aici asupra rolului jucat de Scripturile Sfinte în dezvoltarea și rafinarea procedeelor hermeneutice și a analizei de text. Cum însă atenția noastră se concentrează, în eseu de față, asupra raportului dintre Biblie și literatură, vom amâna nu fără regret o discuție atât de interesantă<sup>34</sup>. Fiind vreme de veacuri în atenția unei pleiade impresionante de exegeți, Scripturile au condus nu doar la dezvoltarea și rafinarea procedeelor analizei de text, ci și la conturarea unei conștiințe hermeneutice. De fapt, dacă admitem ideea că literatura poate fi percepută, cel puțin parțial, ca expresie a unui efort exegetic, atunci studiul nostru s-ar prezenta, într-o mare măsură, și ca o strădanie de a deschide un filon de cercetare cât se poate de bogat, în orizontul atât de generos al hermeneuticii biblice și nu numai.

Dar în cele ce urmează vom căuta să vedem în ce măsură Biblia a avut un cuvânt de spus în cristalizarea a ceea ce astăzi numim conștiință literară. Susținem că Biblia a influențat dezvoltarea literaturii nu doar ca o simplă sursă de inspirație, ce-i drept inepuizabilă, ci și la nivelul concepției statutului textului literar. Unii cercetători ai acestui fenomen, între care și Stephen Prickett, consideră că inclusiv apariția ideii de carte, în literatura europeană, este datorată în mare măsură Bibliei. Veacuri la rând, Biblia a fost socotită Cartea Cărților – o unitate în diversitate, mai degrabă dezvoltând semnificații decât descoperindu-le, transmițând o înțelepciune sacră prin felurite imagini, simboluri, istorii uneori fără vreo legătură evidentă între ele, etc<sup>35</sup>. Menirea Bibliei este aceea de a revela voia lui Dumnezeu și de a ne călăuzi în aventura cunoașterii divine. Prin transfer, autorii de literatură se vor simți chemați să vorbească prin intermediul creațiilor lor despre semnificații profunde, să dezvăluie intuiții fulgurante și chiar să prilejuiască momente de grație. După cum vom avea prilejul să constatăm, există și o importantă zonă a poeziei, aspirante la crearea unor stări sufeletești vecine, dacă nu chiar identice, cu starea de rugăciune<sup>36</sup>. Sunt poeți contemporani nouă care discută deschis despre religiozitatea creației lor. De exemplu,

<sup>33</sup> *Idem*, pp. 80 sq. Prickett ajunge la această concluzie analizând implicațiile răspândirii traducerii autorizate a Scripturii (*Authorised Version*) în Anglia, fenomen conjugat cu influența ideilor lui Schleiermacher și a lui Fr. Schlegel în conturarea sensibilității romantice. Vezi o panoramă a fenomenului în lucrarea lui D. L. Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992

<sup>34</sup> Recomandăm totuși o lucrare foarte bună în acest sens, recent apărută sub semnătura lui Ion Pânzaru. Vezi Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, 1999. Vezi și Stephen Prickett, *Words and the Word. Language, poetics and biblical interpretation*, Cambridge University Press, 1986; R. ApRoberts, *The Biblical web*, University of Michigan Press, 1994.

<sup>35</sup> Cf. Stephen Prickett, *Origins of narrative. The Romantic appropriation of the Bible*, Cambridge University Press, 1996, pp.2-4.

<sup>36</sup> Vincent Buckley, *Poetry and the sacred*, Chatto & Windus, London, 1968.



P.J. Kavanagh declara acum câțiva ani, într-un interviu, că i-ar veni foarte greu să-și imagineze un poet cu totul lipsit de dimensiunea religioasă. “Un poem, spune el, reprezintă o încercare de a asculta muzica din cuvintele ce descriu o intuiție.”<sup>37</sup> Faptul că Scripturile pot fi luate în considerare cel puțin ca punct de reper în procesul de concepere a statutului textului literar ne face să ne întrebăm dacă nu cumva ele au jucat un rol și în procesul de cristalizare a unor elemente esențiale pentru constituirea conștiinței literare moderne sau, mai precis, a conștiinței de sine a literaturii moderne. Elementele asupra cărora am decis să ne oprim sunt: ideea de autor, spiritul critic și ideea de canon literar.

### *Autorul*

Problematika autorității se vedește a fi deosebit de complexă, în teren biblic. Știut este că aici, cu foarte puține excepții, numele autorilor tind să înlocuiască numele cărților din Canon. Marca titlului este dată de numele autorului. Totuși, fiecare autor tinde să-și estompeze cât mai bine identitatea pentru a pune în evidență o autoritate superioară, divină, al cărei mesaj se vede chemat să-l transmită. Cărțile biblice sunt scrise, nu-i așa, sub inspirație divină. Autorul lor ultim nu este omul, ci Dumnezeu. Autorul uman al unui text biblic se plasează mereu în cadrul Tradiției și tinde, din binecuvântate pricini, să-și găsească un loc cât mai ferit de privirile curioase. Totuși, rolul său nu este nicidecum neglijabil. În fond, avem de a face cu un proces teandric aici, unde litera este menită să preînchipuie întruparea, în-omenirea divinului. Chiar dacă ar exista destule elemente comparabile, situația este inedită în contextul culturii antice și poate că tocmai de aceea a generat nenumărate discuții. Pentru Biserica creștină, confruntată cu starea de confuzie stârnită de apariția și punerea în circulație a unor texte numite ulterior "apocrife", scrise de autori incerti sau de personaje care își puneau producțiile proprii pe seama vreunei personalități general recunoscute, era esențial să se pronunțe cu claritate în privința autorității cărților biblice. Miza era prea mare, pentru ca Părinții să o nesocotească și să nu o plaseze între preocupările majore ale Bisericii. Astfel, ei sunt probabil printre primii cărturari ce și-au pus vreodată problema de a colecta informații și a depista, într-un text, elementele necesare pentru a stabili cine anume l-a scris. Demersurile acestor adevărați savanți, suntem încurajați să credem, au contribuit considerabil la cristalizarea ideii de autor literar.

Deloc întâmplător, ideea de autor literar începe să se deosebească de cea de simplu scriitor abia la finele perioadei patristice, pe la jumătatea Evului Mediu. Până atunci, scriitor putea fi un copist, secretarul vreunui nobil, un compilator sau chiar și un traducător. Autor, în schimb, nu mai putea fi oricine. Avem de a face, în ultimă instanță, cu un transfer de calități. Autorul prin excelență al Bibliei este Dumnezeu, iar El are ca atribute, printre altele, creativitatea și atotștiința. În plus, își evaluează acțiunile și își asumă responsabilitatea pentru ele. În ziua a șaptea, după cum inspirat comentează Wittgenstein, El nu se odihnește pur și simplu, ci își consideră creația critic, din exterior. Autorii umani ai cărților biblice vor trebui să satisfacă, și ei, această paradigmă devenind, astfel, puncte de reper pentru configurarea ideii de autor în general. Începând chiar din Evul Mediu, autorul de literatură se află deja în căutarea cuvântului “ce exprimă Adevărul”, nu mai scrie doar pentru ca să distreze, încearcă să fie original, se raportează mereu la un cititor potențial, iar opera lui se cere citită neapărat ținându-se seama și de propria-i persoană. Dante este acela care îndeplinește, aici, rolul de placă turnantă. El crede în demnitatea filosofică a poeziei,

<sup>37</sup> Interviul apare în vol. Clive Wilmer, *Poets talking. The “Poet of the month” interviews from BBC Radio 3*, Carcanet, Manchester, 1994, pp. 85-86.

nu se teme de operele poetilor clasici (le receptează ca alegorii *in factis*) și, împreună cu un Albertino Mussato, vorbește despre chemarea poetului de a continua Scripturile Sacre<sup>38</sup>. Cântul XXXIII din *Purgatoriu* este probabil cel mai grăitor în acest sens. De aici și până la dorința modernilor de a scrie o carte ultimă, totală, un fel de nouă Biblie atotcuprinzătoare, nu mai este decât un pas. La fel, și până la fundamentarea credinței că artistul trăiește într-un spațiu aflat dincolo de bine și de rău fiind, ca atare, absolvit de responsabilitățile moralei comune, în schimbul unei opere magnanime. Credință care, evident, o dată general acceptată, elimină dimensiunea etică din artă.

Menționam, mai sus, că majoritatea cărților biblice poartă ca titluri numele autorilor lor. Aceasta pentru că numele autorului devine, implicit, marcă a autenticității unui text și dobândește astfel funcții metatextuale. Avem de a face, fără doar și poate, cu un nou tip de cultură: în zona oralității nu importă atât cine a produs un text, cât cine l-a performat ultima oară. Personalitatea autorului nu influențează receptarea textului, așa ca în cazul de față. Dar, în noua cultură, autorul nu doar că face acest lucru, dar, începând cu secolul al XVIII-lea, se bucură inclusiv de drepturi juridice de proprietate asupra creațiilor sale<sup>39</sup>. Astăzi, în plin (post)modernism, putem semna o tendință de reconfigurare a ideii de autor, de retur la statutul specific culturilor orale. Doar că, în cadrele unei culturi de masă, nu se mai vorbește despre anonimatul autorului, ci despre impersonalizarea lui. Epoca noastră tinde să răstoarne auctoritatea autorului, prezentându-l ca pe un conveior sau, în cazul fericit, ca pe un combinator de elemente gata făcute, selectate dintr-un bagaj de achiziții culturale detectabile. Autorul este cel mult un producător de rețele de semnificații în care, însă, personalitatea lui se diseminează, excedată de spectacolul polisemic oferit de proliferarea interpretărilor ce-i scapă cu totul de sub control. Dacă în cultura tradițională autorul își manifesta anonimatul prezentându-se pe sine ca “substitut al locutorului divin” (P. Zumthor), astăzi el își exprimă depersonalizarea oferindu-ne spre contemplare obiecte preluate din cotidian, asupra cărora nu mai intervine decât minimal<sup>40</sup>. Moartea autorului, putem spune, este proclamată la doar câteva decenii după proclamarea morții lui Dumnezeu.

### *Spiritul critic*

Cât despre spiritul critic, mulți dintre noi considerăm de la sine înțeles că a apărut relativ târziu și că reprezintă una dintre cuceririle raționalismului. La sfârșitul anilor 70, profesorul Herbert N. Schneidau lansa, printr-o carte extrem de provocatoare, ideea deosebit de interesantă că spiritul critic nu este nici pe departe o invenție a raționalismului și că nu poate fi înțeles corect decât în raport cu Biblia<sup>41</sup>. Schneidau pornește de la premisa că lumea antică, fiind întemeiată pe baze tradiționale, depindea în mare măsură de cultivarea fidelității față de strămoși, față de trecut în general. Într-un cadru tradițional, păstrarea și transmiterea nealterată a înțelepciunii strămoșilor reprezintă o componentă esențială, iar cadrele existenței sunt

<sup>38</sup> Cf. Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*, traducere de Cezar Radu, Editura Meridiane, București, 1999, pp. 152-158

<sup>39</sup> În 1709 apare, în Anglia, *Statute of Anne*, considerat primul act legislativ referitor la drepturile de autor. Prin acesta, Camera Comunelor recunoștea dreptul exclusiv al autorului de a-și imprima lucrările vreme de 21 de ani. În 1741 o lege similară s-a votat în Norvegia, pentru ca în 1742 același lucru să se petreacă și în Spania. Franța recunoaște drepturile autorilor în 1777, iar în Statele Unite primele decrete referitoare la copyright apar în anii 1790, 1791 și 1793.

<sup>40</sup> Vezi tendințele respective prezente mai ales în Pop Art, în creațiile unor artiști plastici cum ar fi Jasper Johns, Roy Lichtenstein sau Claes Oldenburg. O carte esențială pe această temă este cea a lui J.-P. Keller, *Pop Art et évidence du quotidien*, 1979.

<sup>41</sup> Herbert N. Schneidau, *Sacred discontent. The Bible and Western Tradition*, University of California Press, Berkely, 1977.

acceptate ca “dat”. Autorii cărților biblice propun acestei lumi tradiționale un model cu totul nou, o perspectivă dinamică, presupunând analiza și evaluarea constantă a instituțiilor și a modurilor de viață trecute și prezente. Exemplele predilecte pe care își construiește Schneidau demersul sunt preluate, evident, din Cărțile Profetice. Biblia propune o atitudine critică și autocritică, în același timp, precum și un prim model demitologizant. După Northrop Frye, “una dintre funcțiile practice ale criticismului, prin care înțeleg organizarea conștientă a tradiției culturale, este [...] să ne facă mai conștienți de condiționarea noastră mitologică.”<sup>42</sup> Autorii biblici nu sunt critici doar la adresa așezămintelor și a practicilor idolatre, ci și față de orice tendință de a plăsmui mituri în jurul nostru sau al instituțiilor noastre politice. Cultura Occidentală, conchide Schneidau, a moștenit întru totul această atitudine critică. De aici ar proveni, spune el, incapacitatea culturii iudeo-creștine de găsi complet satisfăcător un complex cultural sau altul, precum și necesitatea ei perpetuă de schimbare. Mai mult, Schneidau consideră că literatura, prin faptul că nu acceptă nimic fără o evaluare prealabilă în spirit cartezian, manifestă neobosit o atitudine critică foarte riguroasă și se află mereu în căutarea de noi forme de expresie, reprezintă cel mai nimerit starea de perpetuă mișcare, de căutare, a lumii în care trăim<sup>43</sup>.

Tezele susținute de Schneidau pot fi privite cu suspiciune, ca simple exagerări sau afirmații exaltate ale unui spirit pietist ce caută să demonstreze, cu orice preț, supremația Bibliei. Manifestări critice se pot înregistra, neîndoios, și în cultura antică. Poate doar că, în filosofia greacă bunăoară, ele nu vor fi fost cuprinse într-un sistem unic și atât de coerent, asemenea celui iudeo-creștin. Dar nu vom putea trece prea ușor cu vederea curente de sorginte mesianică prezente în mai toate literaturile din spațiul cultural iudeo-creștin. Creația lui Ion Heliade-Rădulescu, ca să nu menționăm decât unul dintre exemplele cele mai evidente, fără a necesita o analiză foarte subtilă, ni se pare emblematică în acest sens. Multe dintre producțiile revoluționarilor pașoptiști sunt construite pe baza unor modele biblice sau valorifică teme, pasaje, imagini scripturistice. Drept este că acestea apar alături cu modele de sorginte clasică. Însă rămâne faptul că personalități precum Bălcescu sau, mai târziu și într-un conext diferit, Iorga se văd percepute, deloc întâmplător, ca “Apostoli ai neamului”. De asemenea, la o privire mai atentă, mistica naționalismelor din anii '30 se vedește a fi construită pe o etică de sorginte mai degrabă veterotestamentară. La fel, ceva mai recent, un Che Guevara de exemplu este reprezentat grafic în ipostaze christice, sau un autor precum Pablo Neruda valorifică din plin referințe culturale creștine în poezia lui altcum evident tributară unei ideologii politice de stânga<sup>44</sup>. Alții, cum ar fi D.H. Lawrence sau Georges Bataille, percep sacrul ca pe o transgresare a valorilor burgheze și exploatează, atunci când își expun această credință, modele mesianice: Iisus Hristos transgresase și El, nu-i așa, valorile general acceptate ale clasei de mijloc iudaice<sup>45</sup>. “*Jésus était un hors-la-loi*” - avea să cânte și Edith Piaf, într-o Franță aflată sub ocupație nazistă.

Cartea lui Schneidau este criticabilă, însă dintr-un cu totul al punct de vedere. Atunci când definește secularizarea ca fiind stadiul logic al unei tradiții care se auto-

<sup>42</sup> Northrop Frye, *Op. cit.*, p. XVIII.

<sup>43</sup> Cf. Herbert N. Schneidau, *Op. cit.*, în special pp. 3, 12 sq., 17, 102, 262-269.

<sup>44</sup> Vezi pe această temă Jill E. Albada Jelgersma, *Mourning, melancholy and the Millenium in Martin Jay, Julia Kristeva and Pablo Neruda*, in “Literature and Theology”. An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 34 sq.

<sup>45</sup> Cf. Terry R. Wright, *Lawrence and Bataille: Recovering the sacred, re-memembering Jesus*, in “Literature and Theology”. An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 46 sq.

demitologizează neîncetat, această tradiție fiind cea iudeo-creștină<sup>46</sup>, este evident că el nu percepe tradiția în sensul de mediu conveior al revelației divine, așa cum este ea acceptată în cadrele iudeo-creștine. O dată înțeleasă astfel, ca Tradiție, nu mai putem vorbi despre demitologizarea ei. Cel mult putem spune că ea acționează demitologizant, dar în sensul indicat mai sus, adică vizând să ne demonteze tendința de a plăsmui mituri în jurul nostru sau al instituțiilor noastre. Atunci, spiritul critic al autorilor biblici este departe de accepțiunile adânc înrădăcinate astăzi. Putem vorbi, în cazul lor, mai degrabă despre un spirit diacritic, despre o capacitate formidabilă de a deosebi duhurile, și nu despre faptul că acuzau furioși licențele concetățenilor lor. Criticile profeților la care se referă Schneidau nu sunt întemeiate politic sau economic, ci teologic. Ei se opun alianțelor cu Egiptul și militează în favoarea încheierii unor tratate cu babilonienii, de exemplu, nu din calcul politic, ci pentru că Tora interzicea cu desăvârșire încheierea vreunui pact de orice fel cu egiptenii (Cf. Deuteronom 17:16). Pentru evrei, Egiptul simboliza robia păcatului, iar încheierea unui tratat de alianță cu această țară ar fi însemnat nici mai mult nici mai puțin decât pactizarea cu puterile întunericului. Criticismul lor este unul teologic și moral, în primul rând. Însă, încă o dată o spunem, nu am putea nega faptul că ei au fost priviți ca modele și chiar imitați de către făuritorii modernismului, dar într-un context diferit și responsabil, cu siguranță, de modificarea sensului și implicațiilor criticismului profetic. Tendințele de emancipare față de religie, manifeste mai ales după secolul al XVIII-lea, sunt tributare numai formal modului biblic de a analiza instituțiile veacului.

Dacă ar fi să ne referim la inevitabilele implicații politice ale discuției noastre, am putea spune că raportul dintre Biblie, literatură și politic nu este unul de apartenență ci, ca să spunem așa, unul bazat pe generozitate. Sau, de ce nu, pe o generozitate abuzată. Scripturile au fost citate adeseori ca argumente autoritative sau ca exemple în dezbaterile de idei care, la un moment dat, au condus la configurarea paradigmei culturale moderne. Cum Biblia deținea monopolul afirmării și ilustrării credinței iudaice, respectiv a celei creștine, statutul ei a fost luat ca model, literar și nu numai, inclusiv pentru producerea unor texte care, la rândul lor, vor fi menite a afirma și a ilustra credințe și idealuri politice, de astă dată.

Ideologiile produc, fără excepție, texte de referință. Adoptate ca atare, acestea se bucură de o aură magisterială acceptată axiomatic. În culturile (post)moderne, spațiul public este cucerit de aceste ideologii și de textele lor “sacre” sau, cu alte cuvinte, de elemente profane care încearcă să se prezinte pe sine sub masca a ceea ce odinioară reprezenta sacrul. Astfel devine posibil ca religia să fie privită ca o chestiune de alegere personală, iar Biblia să fie percepută ca text sacru doar într-una dintre multiplele zone ce țin de sfera privată<sup>47</sup>. Ea rămâne Sfântă pentru un grup restrâns de fideli. Altcum, este istorie. Sau mitologie?

### **Canonul**

Despre canon am avut deja prilejul să vorbim și am putut constata că tocmai discuțiile purtate în jurul alcătuirii acestuia sunt responsabile în mare măsură pentru dezvoltarea ideii de autor, pentru rafinarea metodelor de exegeză și pentru subțierea spiritului critic. Este acum momentul să ne concentrăm atenția asupra acestui aspect

<sup>46</sup> Herbert N. Schneidau, *Op. cit.*, p. 24.

<sup>47</sup> Vezi cărțile lui Bryan R. Wilson, *Religion in secular society: A Sociological comment*, Watts, London, 1966 și *Religion: Contemporary issues*, The “All Souls” seminars in the sociology of religion, Bellew Publishing, London, 1992.

devenit, după câte se pare, una dintre arcalele (post)modernismului. Paradoxal, ce-i drept, dar adevărat.

Oricine știe despre canon că nu este invenția lui Harold Bloom. De asemenea, majoritatea iubitorilor de litere sunt preveniți de faptul că, inițial, cuvântul acesta însemna "lege, normă, reglementare" și că, la un moment dat, a început să fie legat de colecția cărților pe care Biserica le numește "sfinte" pentru că le acceptă ca fiind scrise sub inspirația Duhului Sfânt și cuprinzând revelația divină. De aici, noțiunea de canon a ajuns să însemne o listă de cărți, un catalog cuprinzând piesele cele mai reprezentative pentru o perioadă istorică, pentru un curent artistic, pentru o tradiție, o școală, etc. în virtutea faptului că piesele cuprinse aici, și nu altele, ilustrează cel mai adecvat ansamblul de judecăți specifice unei grupări sau alteia. Piesele respective devin canonice, sunt prezentate ca model, studiate în școli și chiar devin subiectul unui adevărat cult, prin manifestările comemorative organizate periodic în jurul lor. Totodată, ele ajung în scurt timp subiectul unor atitudini contestatate. Dar ceea ce ne interesează pe noi, în momentul de față, este să schițăm traseul prin care noțiunea de canon a ajuns să fie transferată din domeniul științelor teologice în cel al artei, precum și implicațiile acestei adevărate traduceri.

La începutul eseului nostru, atunci când am adus în discuție noțiunea de canon pentru a discuta, pornind de aici, distincția dintre literatura sacră și cea profană, unde sacre erau considerate scrierile canonice, iar profane cele necanonice, am putut remarca existența unei a treia categorii de texte, foarte dificil de încadrat fără rest în vreuna dintre aceste categorii. Este vorba, evident, despre cărți precum I-III Macabei, Tobit, Iudita, III Ezdra, Iisus Sirah, etc., cărți considerate bune de citit, normative din punct de vedere moral, dar nu într-un tot conform cu prevederile canonului. Ideea noastră este că aici sunt de căutat începuturile transferului ce ne interesează.

Știut este că, la apariția creștinismului, canonul iudaic al Scrierilor Sfinte fusese deja încheiat. Biblia primilor creștini era ceea ce noi suntem obișnuiți să numim astăzi "Vechiul Testament". Textele fondatoare ale creștinismului, scrise în decursul primului secol al erei comune, vor fi selectate dintr-un corpus destul de vast și vor fi adăugate la canonul biblic destul de târziu. Discuțiile în jurul canonului creștin al Cărților Sfinte au durat aproape șapte secole<sup>48</sup>. În tot acest răstimp, avea să se producă o dublă modificare.

În primul rând, se schimba modul de receptare a scrierilor sacre: ceea ce în trecut fusese Biblia ebraică, era pe cale de a deveni "Vechiul Testament", adică parte a Bibliei creștine, care mai conținea și "Noul Testament". Astfel, unele cărți canonice din Vechiul Testament erau receptate acum diferit, dintr-o perspectivă nouă, creștină, universalistă. Multe detalii din Psalmi sau din Isaia, de exemplu, erau citite într-un fel de către evreii din Palestina, în alt fel de către creștinii proveniți dintre evreii eleniști și cu totul diferit de către creștinii dintr-o regiune oarecare a Imperiului Roman. De asemenea, în alt mod vor citi Scripturile creștinii din secolul VII, de pildă. Fenomenul este ușor de înțeles printr-o analogie cu procesul prin care literatura română trece chiar în prezent. Recent, Nicolae Manolescu mărturisea că experiența didactică i-a prilejuit să constate că generația actuală de studenți citește deja altfel romanul românesc scris înainte de 1989. Atunci când citesc romane cum ar fi *Drumul cenușii* sau *Căderea în lume*, tinerii studioși care în 1989 aveau vârste cuprinse între 12-13 ani sunt tentați să atribuie textului alte înțelesuri decât cele intuite de către un cititor

<sup>48</sup>

Numirea cărților canonice s-a generalizat prin canonul 59 și 60 ale Sinodului din Laodiceea, în anul 343, și prin Epistola Festivă a Sf. Atanasie cel Mare. Principalele decizii sinodale privind canonul Sfintei Scripturi sunt: canoanele 60 și 85 Apostolice (sec. I); canoanele 59 și 60 Laodiceea (anul 343); canoanele 24, 103 și 105 Cartagina (anul 419); canonul 63 Trulan (anul 692).



deja matur, pe atunci. În mare majoritate, acești studenți au nevoie de un plus de informație pentru a percepe implicațiile politice sau jocul cu asprile cenzurii, între altele, prezente în text<sup>49</sup>.

În al doilea rând, de-a lungul acestor secole de discuții, cărturarii avuseseră destule prilejuri pentru a se obișnui cu ideea că textul sacru este, la o adică, chestionabil și că lista de cărți canonice se poate modifica. Deloc întâmplător, acum apar primele tendințe de a insera între cărțile Vechiului Testament și cele ale Noului Testament, un alt corpus de texte, cuprinzând scrieri iudaice sau elenistice nementionate în canonul ebraic al Bibliei, dar nici în proiectele creștine. Remarcabilă în acest sens este, de exemplu, pledoaria lui Rabano Mauro în favoarea acceptării, în acest spațiu interstițial, a cărților I-III Macabei. El nu va susține canonicitatea acestor cărți, ci faptul că ele pot fi citite fără teamă de către credincioși, după o concepție consacrată de către Grigorie cel Mare: "*libris licet non canonicis sed tamen ad edificationem Ecclesiae editis*". Conștient de faptul că autoritatea cărților I-III Macabei este incertă, că fragmente extinse din ele sunt ficțiuni, etc. Rabano Mauro își va susține argumentația indicând pasaje cu valoare teologică sau morală, pe lângă cele verificabile din punct de vedere istoric, și subliniind valoarea estetică a textului<sup>50</sup>. Până la urmă, I-III Macabei vor fi adăugate cărților Sfintei Scripturi, dar numai ca texte deuterocanonice. Modificările operate de către Părinții Bisericii asupra canonului iudaic, precum și victorii de genul celei raportate de către Rabano Mauro vor accentua caracterul sacru al canonului ecleziastic și al Bisericii, ca depozitar al acestuia. Însă una dintre consecințele acestui fapt este și aceea că, de acum, canonul devine parte a discursului puterii: cu ajutorul lui, se vor diferenția piesele conforme cu un set de norme acceptat, de cele neconforme acestuia, apoi unele dintre ele vor fi autorizate, iar celelalte amendate și, în fine, pe cele autentificate canonul le va recomanda drept model<sup>51</sup>.

Interesant că amplul proces de secularizare din veacurile următoare nu a adus absolut nici un fel de atingere acestor funcții ale canonului. În schimb, s-a accentuat caracterul canonului de instrument al puterii, proces cu efecte dintre cele mai surprinzătoare, uneori. Chiar și în afara vreunei religiozități anume, unele dintre textele prezente în canonul literar, texte de manual de cele mai multe ori, chiar ficțiuni fiind, conduc la o adevărată mitologizare a istoriei, bunăoară, și ajung să impresioneze imaginarul colectiv ca "adevăruri" istorice. O creație de genul poeziei *Mama lui Ștefan cel Mare*, de exemplu, este citată adeseori ca sursă de autoritate, în ciuda faptului că se bazează pe o neconcordanță cronologică peste care, însă, se trece destul de ușor. Același lucru se întâmplă, o demonstrează foarte bine Sorin Alexandrescu, și cu literatura canonică (Alexandri, Coșbuc) din jurul Războiului pentru Independență, care încapsulează evenimentul într-un discurs cultural consacrat<sup>52</sup>.

Notabil este și modul cum va fi afectată ideea de canon în contextul dictaturilor comuniste. Deosebiri între listele de cărți indexate în epoca Inchiziției și cele interzise în perioadele de instaurare a regimurilor comuniste din Europa de est sunt doar cosmetice. În schimb, în cel de al doilea caz, tocmai aceste cărți devin canonice, neoficial. Livius Ciocârlie remarcă prezența, în România comunistă, a două

<sup>49</sup> Cf. Nicolae Manolescu, *Cum citim*, în "România literară", nr. 14/12-18 Aprilie 2000, p. 1.

<sup>50</sup> Cf. Raffaele Savigni, *Istanze ermeneutiche e ridefinizione del canone in Rabano Mauro: il commentario ai Libri dei Maccabei*, în "Annali di Storia dell'esegesi" 11/2 1994, pp. 571 sq.

<sup>51</sup> Despre canon ca discurs al puterii, vezi Valentine Cunningham, "Canons", în vol. *The discerning reader. Christian perspectives on literature and theory*, Edited by David Barratt, Roger Pooley, Leland Ryken, APOLLOS & BakerBooks, 1995, pp. 40-42.

<sup>52</sup> Sorin Alexandrescu, "Război și semnificație. România în 1877", în vol. *Privind înapoi, modrenitatea*, Ed. Univers, București, 1999, pp. 19 sq.

canoane: unul oficial și unul critic. Doar că, aici, cel oficial nu făcea decât să listeze titlurile ortodoxe din punctul de vedere al puterii politice, iar cel critic le indica pe cele ortodoxe în orizontul literaturii, însă heterodoxe din perspectiva puterii<sup>53</sup>. Această stare de fapt se regăsește, oricât ar părea de paradoxal, și în abordarea (post)modernă a canonului Biblic, iar observarea ei poate fi utilă pentru înțelegerea rolului pe care și-l va asuma, de acum, literatura.

Aspectul cel mai vizibil constă în ceea ce Valentine Cunningham numea "simpatia față de aprocrife"<sup>54</sup>. Cititorul (post)modern, notează cercetătoarea britanică, se simte mult mai atras de cărțile deuterocanonice, cum ar fi istoria Juditei și a lui Holofren, sau de evangheliile apocrife, unde crede că va afla indicii esențiale, omise în scrierile canonice. O lectură a "Bibliei" de acest gen, conchide Valentine Cunningham, ar fi fost imposibil de imaginat într-o epocă dominată de tradiție. Cititorul care parcurge Biblia astfel nu mai caută să se conformeze unor canoane, unui *modus vivendi* propus de către o instituție de a cărei autoritate divină el este încredințat, ci caută suport pentru un *modus vivendi* propriu. Este o lectură posibilă numai și numai într-un mediu unde privatizarea credinței s-a produs deja și unde Biblia, în versiunea ei canonică, nu mai satisface toate orizonturile de așteptare. Aici, conferirea unei autorități canonice textelor deuterocanonice sau celor apocrife devine condiție strict necesară. Dar, atenție, această autoritate nu va fi valabilă decât în cadrul unui canon privat, ce ar putea să cuprindă foarte bine o combinație de pasaje din Istoria Suzanei, alături de fragmente din Coran, pagini din literatura simbolistă sau avangardistă și câteva texte freudiene.

În prelungirea acestui tip de lectură mai există, după cum s-a remarcat în repetate rânduri, un altul: lectura într-o cheie apologetică (post)modernă a Bibliei, tributară metodelor istorico-critice, care dorește cu tot dinadinsul să țină pasul cu exigențele paradigmei actuale și să demonstreze că Scripturile pot figura foarte bine pe listele canonului (post)modern. Dar acest lucru este foarte greu de conceput în afara direcțiilor deschise de Bultmann. Unul dintre multiplele efecte ale scrierilor lui Bultmann, chiar dacă el nu a susținut niciodată în mod explicit așa ceva, a fost și ideea că putem renunța la acele elemente din Scriptură pe care noi le considerăm irelevante sau chiar opace pentru cititorul contemporan, sau la cele momentan dificile din punct de vedere exegetic (cum ar fi pasajele referitoare la homosexualitate, bunăoară). Rezultatul va fi o versiune a Bibliei canonică din punct de vedere (post)modern (dacă putem vorbi despre așa ceva), obținută prin ocultarea pasajelor ce ar putea motiva o concluzie contrară. Această versiune nu reprezintă, în realitate, decât o selecție de fragmente din corpusul scripturistic, satisfăcătoare pragmatic și momentan<sup>55</sup>.

În fine, dacă identificăm discursul puterii, aici, în postmodernism, cu unul care privilegiază relativismul ideilor teologice și propune agnosticismul ca soteriologie, atunci Biblia nici măcar nu mai poate sta între cărțile canonice. Rezerva postmodernă față de metanarațiuni, opțiunea pentru pluralismul opiniilor, diversitatea intereselor, provocările adresate credințelor a căror unicitatea și universalitatea nu erau contestate, ieri, de nimeni, interoghează destul de brutal pretențiile evreilor sau ale creștinilor referitoare la statutul Bibliei ca mediu prin excelență al revelației divine. Dacă ar fi să luăm ca exemplu doar una dintre multiplele ideologii postmoderne, ne putem da cu ușurință seama că supusă unei grile feministe, de pildă, Biblia ar putea fi chiar

<sup>53</sup> Cf. Livius Ciocârlie, *Noi și trecutul nostru*, în "Observator cultural", nr. 6 / 04.04.2000 - 10.04.2000, p. 11

<sup>54</sup> Valentine Cunningham, *The best stories in the best order? Canons, apocryphas and (post)modern reading*, în "Literature and theology", vol. 14, nr. 1 / March 2000, p. 76.

<sup>55</sup> Cf. Valentine Cunningham, *Op. cit.*, p. 75.



eliminată cu totul din canon. Dintr-un punct de vedere feminist, Scripturile iudeo-creștine satisfac un sistem de credințe ce privilegiază valorile patriarhale, centriste și imperialiste. În general, Biblia este considerată ca o carte nedreaptă față de femei, eminent masculină și direct responsabilă pentru validarea excluziei sociale a femeilor. Pentru ca Biblia să se bucure de autoritate inclusiv asupra unui receptor feminin, susține Ivone Gebara, este strict necesară o reevaluare a ei printr-un demers interpretativ feminist, desprins cu totul de ceea ce este vechi și, deci, corupt de masculinitate, adică de "hegemonia masculină asupra științelor biblice"<sup>56</sup>. Trebuie să remarcăm că această soluție vine din partea unui feminism moderat. Pentru că soluția feminismul radical propune chiar rescrierea Bibliei, ca text sacru, în funcție de exigențele acestui curent de idei. Biblia, arată Elza Tamez, a fost scrisă în urmă cu multe secole, într-o cultură patriarhală și, ca urmare, textul ei nu mai este actual. Duhul lui Dumnezeu, în schimb, continuă să fie prezent și să se manifeste în lume, în viața de zi cu zi a oamenilor. O nouă Scriptură ar trebui alcătuită, prin antologarea textelor care istorisesc viețile unor femei oprite. Viața fiecărei femei, spune Elsa Tamez, este un text sacru<sup>57</sup>. Și nu putem să nu recunoaștem în cuvintele ei celebra afirmație a lui Dietrich Bonhoeffer: "nu gesturile religioase fac ca un creștin să fie ceea ce este, ci participarea lui la suferințele lui Dumnezeu, în lumina lumii." Dacă dumnezeul postmodern este viața, așa cum încearcă să demonstreze Don Cupitt, iată că textele canonice ale acestei religii se vădesc a fi istoriile vieților personale sau relatările verosimile ale unor destine exemplare.

La începutul anilor '70 deja, Alexander Soljenițîn vedea în literatură, încă tributar unei paradigme romantice, memoria vie a unei națiuni și o considera înzestrată cu menirea de a construi și păstra identitatea și unitatea națiunii respective<sup>58</sup>. Tot în anii '70, Nadezhda Mandelshtam își mărturisea credința în puterea taumaturgică și vindecătoare a adevăratei poezii, derivată dintr-o percepție cu totul specială a unei "dreptăți" profunde, interioare și a libertății specifice artistului<sup>59</sup>. Eliberatoare este marea artă și pentru Iris Murdoch: ne deschide o nouă perspectivă asupra alterității, ne satisface curiozitatea și ne ajută să fim toleranți și generosi<sup>60</sup>. Exemplele ar putea continua, desigur, cu asupra de măsură, dar considerăm că acestea trei sunt îndeajuns de ilustrative pentru a putea sesiza transferul de atribuții care se produce acum. Odinioară, Biblia iudeo-creștină era menită să întrețină memoria vie a comunităților și a membrilor acestora, să le cultive conștiința de sine prin apel la memorie și la un set de prevederi general acceptate și considerate de proveniență divină, să vindece pasiuni și să fie, în ultimă instanță, izvor de virtuți.

Vedem bine, o dată cu modificarea de paradigmă operată în evoluția ideilor din spațiul european, exact aceste prerogative vor fi atribuite literaturii, care se pliază mult mai bine noului set de valori. Din perspectiva noilor ortodoxii, Biblia iudeo-

<sup>56</sup> Cf. Ivone Gebara, *Quelles Écritures sont autorité sacrée? Ambiguïté de la Bible dans la vie des femmes d'Amérique latine* și Musa Dube-Shomanah, *Écriture féministe et contextes postcoloniaux*, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998, pp. 13 sq., 61 sq. Vezi și Pamela Sue Anderson, *Canonicity and critique: a feminist defence of a post-kantian critique*, în "Literature and theology", vol. 13, nr. 3 / September 1999, pp. 201 sq.

<sup>57</sup> Elsa Tamez, *La vie des femmes comme texte sacré*, în loc. cit. pp. 75 sq. Idei similare și la Joan Martin, *La littérature sacrée des femmes. Récits d'esclaves et éthique womaniste*, Saroj Parratt, *Des femmes initiatrices d'une Écriture orale dans une société asiatique*, în Idem, pp. 85 sq., 97 sq.

<sup>58</sup> Cf. Alexander Solzhenitsyn, *Nobel prize lecture 1970*, trad. Lord N. Bethel, Stenvalley Press, London, 1973.

<sup>59</sup> Nadezhda Mandelshtam, *Hope abandoned*, vol. II, Penguin books, 1974, p. 496

<sup>60</sup> Iris Murdoch, interviu publicat în vol. Bryan Magee, *Men of ideas*, Oxford University Press, 1982, p. 238.

creștină nu mai poate fi decât, în cel mai fericit caz, *carmina gentilium*, sau, în cel mai nefericit, suma tuturor ereziilor: ea susține ideologii patriarhale, xenofobe, rasiste, centriste, imperialiste, fasciste etc. Iar rolul de Biblie a veacului îi va reveni, desigur, artei, literaturii.

Este momentul să consemnăm câteva concluzii la discuția noastră despre rolul Bibliei în conturarea unei conștiințe literare moderne. În cele de mai sus am putut constata, în primul rând, că vreme de un mileniu și mai bine, cel puțin până la Renaștere, Biblia s-a aflat în centrul preocupărilor exegetice ajungând, practic, să funcționeze la un moment dat ca model de a privi, de a percepe și de a exprima omul și lumea. În tot acest răstimp, Biblia este Cartea prin excelență și ea conferă statutul cărții în general. Multă vreme, cultura și teologia se vor dezvolta împreună, astfel că elementele acestora se întrepătrund în așa măsură încât pe alocuri ajung să se confunde. Aproape totul stă, fie text literar, istoric, filosofic, în lumina tradiției scripturistice, care ajunge astfel să constituie chiar conștiința de sine a comunității receptoare a textului și spațiu privilegiat pentru lectura și interpretarea semnelor vremii<sup>61</sup>. Acum, în veacul de mijloc, ideea de autor se deosebește de cea de simplu scriitor, iar cărțurari precum Augustin, bunăoară, ajung la o conștiință lingvistică deosebită față de cea specifică antichității și produc deja discursuri metaliterare ce pregătesc terenul pentru apariția criticii moderne. În paralel, hrânindu-se din spiritualitatea Scripturilor, textul literar ca atare tinde la un statut de sacralitate pe două căi: din punct de vedere artistic, anume prin autoreferențialitate, prin subscrierea la o idee de frumos în sine și prin tendința de a substitui textele consacrate; și în plan ideologic, manifestându-se apologetic și edificator în slujba unor curente de opinie devenite, cu aportul acestora, programe politice.

### ***I.c: În spațiul ortodox***

Discuția noastră nu are pretenții de exhaustivitate. Nu putem epuiza într-un simplu eseu, și cu siguranță că nici nu am avea posibilitatea să o facem oricum, o problemă atât de vastă precum aceea a raportului dintre Biblie și literatură. Totuși, înainte de a trece la partea a doua a analizei noastre, anume la studiile de caz, ne vom referi pe scurt și la datele specifice estului european.

Dacă, pentru Occident, secolul al XV-lea a însemnat începutul Renașterii, pentru partea Răsăriteană a continentului, același secol a marcat începutul dominației otomane. Urmându-l pe Schneidau putem spune că, în vest, procesul în cauză se manifestă, mai cu seamă după Reformă, oarecum ca o consecință firească a teologiei iudeo-creștine aflată într-o continuă expansiune. Mișcarea este una curgând din interior spre exterior, din sânul Bisericii spre zona diversificată și polimorfă a veacului. Apariția tiparului, discuțiile filologice purtate în jurul variantelor manuscrise, traducerea Cărții în limbile vernaculare au condus la ceea ce am numit democratizarea textului și, implicit, la scoaterea Bibliei din spațiul eclezial. De cealaltă parte, în Orient, presiunea seculară vine din partea unei culturi și civilizații străine, cea musulmană. Fenomenul cunoaște urmări specifice chiar și în plan spiritual. Aici se constată, pe de o parte, tentative de continuare a politicii de simfonie, tipică Bizanțului, între Biserică și autoritatea civilă, iar în plan spiritual o pronunțată

---

<sup>61</sup> Karlfried Froelich, Translator and editor, *Biblical interpretation in the Early Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1984; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1984; Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*, trad. de Cezar Radu, Ed. Meridiane, București, 1999, în special pp. 66 sq., 140 sq.

repliere interioară. În perioada imediat următoare apare isihasmul, ca reacție firească, credem noi, într-un cadru astfel configurat. Totodată, structurile și doctrina Bisericii intră într-un adevărat regim de supraviețuire și conservă instituțiile sacralului, miraculos aproape, în datele tradiționale ale acestora<sup>62</sup>. Rezultatul este că, în Biserica Răsăritului, Scripturile nu părăsesc spațiul eclezial. Aici, Biblia este în continuare Sfântă, iar lectura și interpretarea ei sunt mediate liturgic. Locul predilect unde se citește Cartea Cărților rămâne biserica, timpul este acela al slujbelor religioase, iar persoana care performează lectura trebuie să facă parte din personalul de cult<sup>63</sup>.

În ultimă instanță, această stare de fapt nu reprezintă decât un reflex al echilibrului dintre cele două căi de transmitere a revelației divine, mărturisite în bisericele tradiționale: Scriptura și Tradiția. Ne însușim, aici, observația lui George Florovsky, care definea Tradiția, înainte toate, ca pe “un principiu hermeneutic și o metodă”<sup>64</sup>. Sigur, afirmația lui are valabilitate deplină doar dacă ne referim strict la biserica primară, la perioada premergătoare primelor sinoade ecumenice. Situația nu se modifică radical după validarea primelor decrete sinodale și îmbogățirea Tradiției cu documentele ce vor alcătui corpusul de texte canonice. Dar veacul apostolic rămâne, totuși, perioada când acest fenomen poate fi observat cel mai bine tocmai pentru că acum legăturile de continuitate dintre hermeneutica creștină și cea iudaică sunt încă evidente<sup>65</sup>. De aici provine, în Răsărit, ideea că Biblia nu poate fi înțeleasă decât în lumina și în cadrele Tradiției. În vest, această concepție va fi păstrată doar în cadrul catolicismului. Tradiția, subliniază Florovsky, era “contextul viu și perspectiva comprehensivă ce conduc la perceperea și însușirea adevăratei intenții a Scripturii și a iconomiei divine.”<sup>66</sup> Cu alte cuvinte, Tradiția nu tinde să adauge nimic la cele revelate deja prin Scripturile Sfinte, ci oferă mediul optim și indispensabil pentru descifrarea mesajului dumnezeiesc care este făcut accesibil, astfel, oricui îl caută cu o dispoziție sufletească adecvată. Acest mediu trebuia să fie adecvat, asemenea Scripturii, celor cerești, însă în așa fel încât să ducă la transfigurarea celor pământești. Mesajul ultim, vedem bine, este același, dar transmiterea lui sau, mai precis, împlinirea lui nu se poate realiza corect decât prin întrepătrunderea celor două medii.

După căderea Bizanțului și instaurarea dominației otomane, expresia cea mai fidelă și mai accesibilă a Tradiției, înțeleasă astfel, rămâne Liturgia<sup>67</sup>. Biserica devine

<sup>62</sup> Istoria fenomenului și analiza acestuia la Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, transl. by Asheleigh E. Moorhouse, The Faith Press Ltd London, The American Orthodox Press Portland, 1966, pp. 116 sq.

<sup>63</sup> Ne referim, desigur, la funcția de *lector / citeț / anagnost* din cadrul clerului inferior. Vezi Preot Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală, cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, pp. 104-105. Vezi și Casimir Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and evolution*, Alleluia Press, 1971, pp. 435-437.

<sup>64</sup> Georges Florovsky, *Op. cit.*, p. 79.

<sup>65</sup> Vezi în acest sens o lucrare deja clasică în domeniu: C.G. Montefiore, *Rabbinic literature and Gospel teachings*, Macmillan, London, 1930, unde autorul face o paralelă deosebit de interesantă, însoțită de analize pe text, între scrieri rabbinice și creștine canonice din veacul apostolic. Evanghelia lui Luca, de exemplu, este analizată comparativ aproape verset cu verset, iar în apendicele cărții sunt prezentate texte rabinice din aceeași epocă, clasificate tematic: despre credință, despre faptă și despre pocăință. La fel de importantă ni se pare și cartea lui Jacob Neusner, *Midrash in context. Exegesis in formative Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, unde se discută metodele exegezei midrașice. Chiar dacă Neusner nu se referă explicit la texte creștine, din analiza lui se pot recunoaște unele tehnici utilizate în literatura patristică (ne gândim îndeosebi la Maxim Mărturisitorul, Origen sau, în general, la autori din școala alexandrină).

<sup>66</sup> Georges Florovsky, *Idem*.

<sup>67</sup> Cf. Diac. Ioan I. Ică jr., "Părintele Alexander, mistagogia și teoria mării unificări în teologia ortodoxă", studiu introductiv la Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia experiența lui Dumnezeu în*

adevărată arcă salvatoare, plutind pe deasupra istoriei tot mai învolburate a veacului și, după modelul Maicii Domnului, este numită "liman duhovnicesc". Aici se păstrează, de acum, adevărata *Clavis Scripturae Sacrae* a Răsăritului. Scrierile Părinților cunosc o circulație destul de restrânsă, dar esența hermeneuticii patristice fusese deja concentrată în textele rugăciunilor intonate în cadrul slujbelor bisericești și, de asemenea, în obiectele și veșmintele de uz liturgic. Putem spune că de aci înainte Biserica devine, în ansamblul ei, adevărata lume a Textului<sup>68</sup>. Bunăoară discul pe care se așează miridele poate simboliza locul nașterii lui Iisus Hristos, iar într-un alt moment liturgic, mormântul Lui. Epitrahilul preoțesc întruchipează oaia cea pierdută, salvată de către păstorul cel bun. Este un simbol al slujirii, dar și al măreției sacerdoțiului. Foarte semnificativ, atunci când îl îmbracă, preotul se roagă: "*Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce varsă harul Său peste preoții Săi, ca mirul pe cap, ce se pogoară pe barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veșmintelor lui.*" Textul rugăciunii face aluzie la momentul consacrării lui Aaron ca preot al poporului ales (Exod 29:21; Levitic 8:30) afirmând, în felul acesta, ascendența preoției creștine și faptul că următorii lui Hristos formează noul Israel, deci sunt chemați să împlinească destinul omului în conformitate cu voia divină.

Imnele liturgice nu sunt decât comentarii la anumite pasaje scripturistice care urmăresc, pe lângă aflarea sensului, încurajarea unei dispoziții doxologice în mintea și în inima liturghisitorului<sup>69</sup>. O foarte interesantă alcătuire din perioada octoihului spune: "*Pomul cel de odinioară din Eden a adus amărăciune, iar lemnul Crucii a înflorit viață dulce; că mâncând Adam întru stricăciune a alunecat, iar noi îndulcindu-ne de trupul lui Hristos dobândim viață și ne îndumnezeim în chip tainic, primind împărăția cea veșnică a lui Dumnezeu. Pentru aceea cu credință strigăm: Slavă pătimirii Tale, Cuvântule.*"<sup>70</sup> Pasajele biblice la care se face aluzie sunt evidente. Interesantă ni se pare alăturarea lor după o logică, trebuie să recunoaștem, pentru noi insolită, dacă nu îi identificăm rădăcinile tipologice:

- pomul cunoașterii și crucea, vădită astfel a fi pom al vieții;
- Adam, omul cel vechi, și Hristos revelat ca nou Adam, restaurator al ființei umane;
- fructul oprit din care s-a înfruptat Adam și trupul christic, *i.e.* euharistia;
- paralela arbore-om, familiară misticii iudaice, este menită să actualizeze discursul, să atragă atenția asupra valorii lui mistice și să pregătească doxologia finală.

Întreaga istorie a căderii și a salvării ființei omenești, precum și doctrina despre păcat și redempțiune se află concentrate în aceste rânduri.

Vedem bine că, în spațiul ortodox, avem de a face cu un demers nu doar hermeneutic, ci și doxologic, în același timp. În optica răsăriteană, cele două nu pot funcționa separat. Astfel, raportul dintre Biblie și literatură cunoaște o dezvoltare specifică. În spațiul cultural britanic, de exemplu, puteam vorbi despre o apropiere a

---

*Ortodoxie. Studii de teologie*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 6.

<sup>68</sup> Interesant că, peste câteva decenii, episcopul anglican de Monmouth descoperă în această acțiune de redescoperire a hermeneuticii liturgice o posibilă soluție pentru sensul disciplinelor biblice într-o lume deja post-modernă. Cf. Rowan Williams, *On Christian Theology*, Blackwell, 2000, pp. 52-53.

<sup>69</sup> Vezi și Pr. John Breck, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei*, trad. Constantin Jinga, în "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului și Caransebeșului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr.1-3, ianuarie-martie 1998, pp. 76-77. De asemenea, Arhim. Paulin Lecca, *Cum să citim Biblia în învățătura Sfinților Părinți*, Editura Sophia, București, 1999

<sup>70</sup> *Octoih*, Glas 8, Miercuri, Utrenie, Sedealna de după Catisma a III-a; Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, f.a.

Bibliei de către literatură, mai cu seamă după apariția Versiunii Autorizate (1611), facilitată mult de faptul că aceasta este difuzată în masă, iar pasaje întregi din ea sunt preluate chiar în abecedarele vremii, astfel încât generații întregi vor învăța să scrie și să citească pornind de la Scriptură. În Răsărit, ca suport pentru învățarea scrisului și a cititului nu este folosită Biblia, ci fie pasaje din Viețile Sfinților, fie din alte cărți pioase sau, de ce nu, chiar Ceaslovul făcut celebru de amintirile lui Ion Creangă. Literatura specifică acestei zone culturale va tinde să imite și să preia, mai întâi, textul de cult și de-abia într-o perioadă târzie (secolul XIX-XX), textul scripturistic. Aici nu Scriptura este luată ca model, ci Viețile Sfinților, Alexandria sau Ceaslovul. Desigur, nu la fel stau lucrurile în plan lingvistic. Hieratismul specific, aglomerările aproape baroce de figuri și preferința pentru un limbaj arhaic tot de aici provin.

Efectele asupra literaturii culte sunt deosebit de interesante. În primul rând, constatăm apariția unor opere ce urmăresc ilustrarea credinței, dar o fac luând ca model narațiuni pioase occidentale și, astfel, se raportează la Scripturi oarecum indirect. Un bun exemplu în acest sens ar fi Al. Lascarov-Moldovanu. Este o literatură apologetică, însă ținând totuși de ceea ce am numi literatură de masă. Cel mai adesea, producțiile literare de această factură sunt privite cu mari rezerve de către autoritatea ecleziastică. Apoi, sunt autori care scriu literatură religioasă, sau de inspirație religioasă, pentru a-și afirma o credință proprie. Adeseori, așa ca în cazul lui Vasile Voiculescu sau a Pr. Mihail Avramescu, aceasta nu este nici pe departe în contradicție cu doctrina Bisericii. Am putea vorbi mai degrabă, în cazul lor, de ilustrări subiective ale unor eforturi personale de a-și asuma credința. Cărturari cultivați, ei valorifică dezinvolt pasaje biblice și texte de cult în egală măsură, pe care le frecventează adesea cu asiduitate atât în cadru liturgic, cât și pentru le a gusta frumusețea estetică. Mai sunt autori angajați politic sau mărturisitori de crezuri politice, așa ca Nichifor Crainic, a căror literatură de inspirație evident creștină este pusă în slujba idealurilor naționale și chiar exploatată, ulterior, ideologic. În fine, un filon încă prea puțin explorat este acela al producției literare care aspiră la statutul de text cultic. Autori precum Ieromonahul Daniil Tudor își asumă total această experiență a Scripturii și o transpun, apoi, în imne religioase. Deloc întâmplător, parte din opera acestui poet a fost acceptată de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul de texte liturgice.

Încheiem această secțiune remarcând că, în est, literatura apărută în lumina Bibliei tinde la statutul de sacralitate fie alăturându-se unui crez politic, așa ca în vest, fie chiar intrând în biblioteca instituțiilor Bisericii. Literatura pioasă și cea de sorginte religioasă nu vor aspira niciodată la a deveni texte sacre din simplul motiv că, aici, orice decizie în acest sens aparține Bisericii. Rolul acestor producții literare va fi, mereu, unul în cel mai fericit caz ilustrativ. Numai anumite scrieri pot afirma sau celebra credința. Pe de altă parte, nefiind apropiată de către literatura seculară, Biblia nu părăsește decât absolut accidental spațiul liturgic și continuă să fie venerată ca atare.

Ne propuneam, în eseul de față, să verificăm o ipoteză inedită referitoare la statutul raportului dintre Biblie și literatură în secolul XX, pe care o enunțăm astfel: dacă, într-o prim fază, Biblia este asimilată literaturii sacre, într-o fază ulterioară ea servește drept model literaturii seculare și este apropiată de aceasta, rezultatul fiind o tendință de (auto)sacralizare a celei din urmă. Am considerat necesar să stabilim, pe baza mărturisirii făcute de Sf. Luca la începutul Evangheliei sale, că problematica



trebuie abordată în funcție de poziția scrierilor analizate față de doctrina de credință. Astfel, am stabilit că putem vorbi despre texte care afirmă și celebrează credința, despre texte care o ilustrează și despre altele care o alterează sau chiar o contrazic. Inițial, Biblia era singura carte ce întrunea primele trei calități. Remarcând, apoi, dificultățile insurmontabile, în opinia noastră, de a discuta raportul dintre Scripturi și literatură din punct de vedere estetic, ne-am concentrat asupra direcțiilor de difuzare a modelului biblic în literatura seculară. Am văzut astfel că literatura seculară nu se mărginește la a importa teme și motive biblice, ci aspiră inclusiv la poziția privilegiată pe care nu o poate conferi decât sacralitatea. În vest, procesul inițiat de Renaștere și de Reformă duce pe de o parte la privatizarea Scripturii și, pe de alta, la (auto)sacralizarea literaturii din punct de vedere estetic și ideologic (textele respective ajung să afirme, să ilustreze sau să celebreze credințe politice). În cultura europeană, procesul are rezultate specifice în Occident și în Orient.

Ipotezei noastre inițiale îi corespunde, considerăm acum, următoare concluzie: din slujitoare a pietății (ca să reluăm expresia lui John Wesley), literatura se orientează după modelul biblic și, (ab)uzând de acesta, tinde să se autonomizeze pe măsură ce procesul de secularizare a credinței și a Scripturii progresează și, mai mult decât atât, chiar să ocupe locul lăsat liber. Însă această concluzie nu poate fi decât parțială, de vreme ce valabilitatea ei nu se verifică întru totul în cazul literaturilor produse în spații tradiționale precum cel catolic sau cel ortodox est-european. Occidentul nu este protestant și antitraditional în bloc<sup>71</sup>. Există suficient de mulți autori apuseni care, în plin secol XX, atrag atenția asupra valorilor tradiționale și privesc modernismul ca sumă a tuturor ereziilor. În spațiul tradițional, unde contactul cu Biblia este mediat liturgic și, totodată, printr-un corpus solid de texte pioase, literatura nu va tinde să substituie Cartea decât foarte târziu, o dată cu pătrunderea ideilor luministe și a tendințelor de sincronizare cu ideile raționaliste, luministe, pozitivistice. Până prin cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, modelul rămâne cel oferit de textele cultice și de cele pioase. În spațiul românesc, această direcție se menține și funcționează în paralel cu tendințele de sincronizare până târziu, concretizându-se în secolul următor în curente tradiționalist-autohtonice. Pentru curente sincronice, concluzia deja enunțată este funcțională. Dar producțiile tradiționalist-autohtonice aspiră la sacralitate fie prin consacrare ideologică (atunci când sunt exploatate politic), fie prin recunoaștere ca atare chiar de către Biserică (atunci când este vorba despre texte de cult).

În partea a doua a studiului nostru vom încerca să analizăm, după cum am anunțat deja, operele a patru autori români de la jumătatea secolului XX, importanți pentru a înțelege particularitățile acestui proces în spațiul răsăritean în general și pe teren românesc în special.

## **Partea a II-a: Biblia în literatura română - patru studii de caz**

### **§ 1. Nichifor Crainic**

Atrăgeam atenția, la începutul acestui eseu asupra faptului că modernismul facilitează nu doar camuflarea sacrului în profan, ci și asumarea de către profan a unor

---

<sup>71</sup> Cf. Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, București, 1999, pp. 126-128.

modalități de expresie și de manifestare specifice sacrului. Credem că Nichifor Crainic ilustrează în mod deosebit această tendință, prin aceea că literatura lui, inclusă în corpusul de texte de referință ale dreptei românești interbelice, aspiră la sacralitatea conferită printr-o consacrare ideologică. Nichifor Crainic este un autor creștin, mărturisește un crez politic bine definit și scrie o literatură de inspirație creștină pusă în slujba idealurilor pentru care militează public. Nu este nici pe departe un paseist idilic ci, mai degrabă, un tradiționalist mistic angajat politic.

În continuare vom aborda opera lui Nichifor Crainic oprindu-ne mai întâi asupra ideilor sale politice. Ne interesează în primul rând reperele sale, dar și modul cum gândește el raportul dintre viața publică și creștinism. Între ideile politice ale lui N. Crainic și cele estetice există o legătură strânsă. Ca urmare, vom trece în revistă concepțiile sale despre artă și cultură, pentru a putea analiza modul cum transpune acestea în creația autorului și rolul jucat aici de valorificarea unor elemente biblice. În demersul nostru ne referim cu precădere la eseurile politice și estetice semnate de Nichifor Crainic, publicate în volumele *Ortodoxie și Etnocrație* (Editura Cugetarea, București, f.a.), *Puncte Cardinale în Haos* (idem) și *Nostalgia Paradisului*, (ediția îngrijită de Pr. Dumitru Stăniloae și apărută la Editura Moldova, Iași, 1994); vom avea în vedere, de asemenea, paginile memorialistice *Zile albe – Zile negre. Memorii* (ediția lui Nedic Lemnaru, la Casa Editorială Gândirea, București, 1991), precum și poeziile cuprinse în edițiile post-decembriste: *Poezii alese 1914-1944. În selecția autorului* (Editura Roza Vânturilor, București, 1990) și *Șoim peste prăpastie. Versuri inedite din temnițele Aiudului* (Editura Roza Vânturilor, București, 1990). Pentru a înțelege raportul dintre poezie și mistică, esențial pentru opera autorului în discuție, am apelat și la *Cursul de Teologie Mistică. Mistica Germană*, susținut de către Crainic la București în anul 1939. O copie a acestuia ne-a parvenit sub formă de samizdat încă din 1987, grație strădaniei și tenacității dlui. Remus S. Jurca-Unip, care se îngrijise să-l dactilografeze întocmai încă din 1976.

## **Religia, Neamul și Cultura**

Asemenea marii majorități a tinerilor din generația sa, generația primului război mondial, Nichifor Crainic a fost fascinat până la un punct de personalitatea lui Nicolae Iorga în care vede, fără echivoc, “Apostolul național”. Îi admiră capacitatea harismatică de a mobiliza masele și de a le insufla energia necesară pentru a lupta până la moarte spre desăvârșirea idealului unității naționale. Recunoaște în el mentorul spiritual al tinerimii și geniul ce a pregătit sufletește generațiile de sacrificiu ale războiului. “Generația care avea să facă războiul, spune Crainic, aparținea în întregime lui Nicolae Iorga. El era cel care rostea comandamentul suprem al românismului. El era soarele care strălucea în milioanele stropilor de rouă. Fiecare tânăr era reflexul lui spiritual.”<sup>72</sup> Îl numește “glasul profetic al românismului” și, mai mult, îl indică drept autor moral al României Mari: “De-a fost cândva o Românie Mare e fiindcă a existat un om de geniu care, anticipând istoria, a ridicat milioanele de brațe s-o clădească.”<sup>73</sup> De la Iorga preia Nichifor Crainic parte din ideile sale politice și estetice.

Totuși, din punct de vedere politic, el îi va obiecta maestrului atitudinea față de Biserică și, mai ales, rolul atribuit acesteia în istorie. Iorga, arată Crainic, nu se raportează la Biserică atât în calitatea acesteia de așezământ sacru, cât în funcție de

<sup>72</sup> Nichifor Crainic, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, București, 1991, p. 107

<sup>73</sup> *Idem.*, p. 108.



beneficiile pe care ea le-a adus și le aduce în continuare Statului. După Iorga, în lectura lui Crainic, Biserica îndeplinise un rol înainte de toate cultural și, implicit, politic, construind unitatea sufletească a românilor din Regat și pregătind astfel unirea politică a acestora. Crainic nu putea fi de acord cu o asemenea poziție – și aici, credem noi, se distanțează el fundamental de magistrul. Pentru Crainic, misiunea apostolatului creștin era cu totul alta<sup>74</sup>. Tot din acest punct derivă și specificul naționalismului său, validat doar parțial, până la urmă, de către dreapta românească interbelică. Din punct de vedere cultural, punctul de reper este tot Nicolae Iorga. Crainic va căuta și el să promoveze o cultură izvorâtă din valorile naționale, pe care le vede reprezentate cel mai bine în imaginea omului de la țară, pravoslavnic. Iorga susținuse o artă națională hrănită din exemplele pilduitoare ale trecutului istoric și din universul satului românesc<sup>75</sup>. Un tradiționalism idilic, sămănătorist. Dar neputincios, în optica lui Crainic, de a crea o cultură mare: pentru el, cultura se definește ca “raport al omului cu cerul”<sup>76</sup>, iar o cultură lipsită de elementul religios este condamnată încă din fașă uitării. În aceste două trepte ale despărțirii de maestru sunt de găsit, credem noi, și tendințele de sacralizare ale literaturii lui Nichifor Crainic.

### Opțiuni politice

Trebuie să recunoaștem că, în România anilor 20-30, spectrul politic nu era foarte diversificat. Perspectivele majore între care avea de ales un tânăr dispus să se angajeze în reglarea treburilor cetății erau nu mai mult de trei: dreapta autohtonistă, o formă de democrație aflată de-abia la începuturi și câteva formațiuni cu un discurs asimilabil partidelor socialiste din Europa. Dar pentru Crainic, democrația însemna universalizarea corupției și triumful hedonismului<sup>77</sup>, iresponsabilitate și "indiviuism anarhic"<sup>78</sup>. Față de democrație el adoptă o poziție înainte de toate anti-parlamentaristă, în linia unui Charles Maurras, de exemplu. În *Mes idées politiques*, lucrare larg răspândită la finele anilor 30, Maurras descria democrația ca pe un regim dominat strict de valori materiale și, în mod special, de monedă. „C’est l’argent qui fait le pouvoir en démocratie” – spunea el. Crainic subscrie fără rezerve la această opinie și subliniază spunând că o asemenea stare de fapt are drept consecințe generalizarea corupției, pătrunderea în prim planul vieții publice a plutocraților și erodarea vechilor ierarhii, bazate pe virtuți tradiționale cum ar fi onoarea, integritatea, cavalerismul, etc.<sup>79</sup> Față de stânga, contemplând modelul sovietic, Crainic este chiar mai categoric: o descrie în termeni apocaliptici, ca "platitudine uniformă", "aventura oarbă a distrugerii, a neantului", "cinism materialist", etc. În eseu *Parsifal*, Crainic plasează atât perspectivele stângii, cât și democrația sub semnul grădinilor subversive ale vicleanului spirit Klingsor. Nu într-acolo credea el că are de mers România, aflată la o răscruce asemănătoare celei în care îl regăsim pe erou, ci tocmai dimpotrivă, înspre “burgul primejdut al sfântului Graal.”<sup>80</sup> Singura soluție pentru România îi apare lui

<sup>74</sup> *Id.*, p. 148.

<sup>75</sup> Cf. Nichifor Crainic, *Estetica lui Nicolae Iorga*, în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, București, f.a., p. 255.

<sup>76</sup> Nichifor Crainic, *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, București, f.a., p.60

<sup>77</sup> *Idem*, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, ed. Nedice Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, București, 1991, pp. 211-212.

<sup>78</sup> *Idem*, “Puncte cardinale în haos” în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, București, f.a., pp. 40-41.

<sup>79</sup> Cf. Charles Maurras, *Mes idées politiques*, éd. Pierre Chardon, éd. V, Armand Fayard, Paris, 1937, pp. 161-163

<sup>80</sup> Nichifor Crainic, “Parsifal”, în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, București, f.a., pp. 91-93.

Crainic în opțiunea fără rest, chiar dacă aceasta presupune asumarea unor sacrificii, pentru dreapta: în *Tineretul și creștinismul*, o descrie ca fiind "verticala infinită a ierarhiilor cimentate de spiritualismul creștin"<sup>81</sup>.

Cu toate simpatia pe care o nutrea față de modelul german vehiculat la acea vreme, trebuie să ținem seama de faptul că el îl respingea parțial, din rațiuni creștine: "național-socialismul, scria Crainic în eseuul său despre *Rasă și Religie*, prin doctrina sa rasistă, vrea o religie care să fie emanația geniului național. Ideea aceasta noi o respingem din capul locului."<sup>82</sup>. Mai mult, în același loc susținea că doctrina hitleristă a superiorității raselor este contrară spiritului și mentalității românești. Modelul lui preferat pare a fi fost mai degrabă fascismul italian, naționalist și religios totodată. Interesant este de notat și motivul: pentru că acesta este încadrat în catolicism și "înțelege că religia își are izvorul în transcendent"<sup>83</sup>. Dar Crainic, suntem tentați să credem, va încerca mai degrabă să realizeze o sinteză a celor două curente, decât să opteze pentru unul dintre ele. Pentru el, rasa și naționalitatea sunt date ale existenței în sânul cărora individul este chemat să-și împlinească destinul, fără însă a i se leza libertatea de opțiune. De aceea nu vede el cu ochi buni ștergerea diferențelor etnice. "Ucenicii Domnului, va scrie în *Omul eroic*, pornind la apostolat, n-au făcut-o cu gândul de a reduce neamurile la vreun fel de *esperanto* universal, ci harul Domnului le-a dat darul de a grăi limbile tuturor neamurilor la care mergeau."<sup>84</sup> Bazându-se pe angelologia lui Dionisie Areopagitul, susține că nu doar persoanele, ci și "unitățile naturale ale neamurilor participă la viața ierarhică a spiritualității creștine"<sup>85</sup>. Nu vede nici o contradicție între această concepție și doctrina referitoare la sobornicitatea Bisericii. Dimpotrivă: sobornicitatea, afirmă el în același loc, nu distruge particularismul formelor naturale. "Ortodoxia localizează ceea ce e universal. Căci [...] Hristos, ca fire dumnezeiască, e prezent pretutindeni și în orice loc e centrul și focarul vieții noastre."<sup>86</sup> Nichifor Crainic este un naționalist creștin revoluționar, cum îl caracterizează Alina Mungiu-Pippidi<sup>87</sup>, susținător al ideii că un popor este inferior sau superior în măsura în care "a realizat mai puțin sau mai mult din esența creștinismului"<sup>88</sup>.

Ideile directoare ale discursului său politic nu pot fi asimilate, așadar, întru totul hitlerismului. Desigur, el receptează modernitatea ca pe un proces decadent, este critic la adresa liberalismului de orice fel, propovăduiește instaurarea unui regim autoritar și militează pentru crearea unui stat etnocratic bazat pe morala religioasă (creștin-ortodoxă, în speță)<sup>89</sup>. Dar nu acreditează ideea că neamul ar reprezenta un raport privilegiat cu divinitatea, nici nu admite concepția germanică referitoare la grandezza imemorială și superioritatea intrinsecă a unui popor față de altul – așa cum susținea Hitler sau cum vor crede, pe urmele Căpitanului, membrii Gărzii de Fier<sup>90</sup>.

<sup>81</sup> Nichifor Crainic, *Op.cit.*, pp. 6, 40

<sup>82</sup> Vezi eseuul "Rasă și religie", în *Op. cit.*, p. 160.

<sup>83</sup> *Id. ibid.*

<sup>84</sup> Vezi eseuul "Omul eroic", în vol. *Ortodoxie și Etnocrație*, Editura Cugetarea, București, f.a., pp. 62-63.

<sup>85</sup> *Id.*, loc.cit.

<sup>86</sup> *Id. Ibid.*

<sup>87</sup> Vezi Alina Mungiu-Pippidi, "Naționalismul, politica etnică și național-comunismul", în vol. Alina Mungiu-Pippidi, coordonator, *Doctrină Politică. Concepte universale și realități românești*, Editura Polirom și Societatea Academică Română, colecția "Collegium", Iași, 1998, p. 119

<sup>88</sup> Vezi Nichifor Crainic, "Rasă și Religie" în *Op.cit.*, p. 164.

<sup>89</sup> Cf. Chantal Millon-Delsol, "La nébuleuse des fascismes-corporatistes ou l'État Éthnocratique", în *Les idées politiques au XX<sup>e</sup> siècle*, PUF, 1991, p. 116.

<sup>90</sup> Cf. Chantal Millon-Delsol, "L'État raciste", în *Op. cit.*, p. 92. Discursul lui Corneliu Z. Codreanu este asemănător, în punctele principale, celui hitlerist: superioritatea poporului român rezidă

Idei similare încerca să mai afirme în Germania anilor '30, aproape în aceeași termeni cu Nichifor Crainic, și Cardinalul Faulhaber, devenit celebru prin predicile sale antirasiste și prin criticile rostite la adresa antisemitismului din amvonul catedralei din München<sup>91</sup>. Cu alte cuvinte, Crainic susținea că: între divinitate și lume există o relație globală și tainică, în același timp; între divinitate și fiecare popor în parte există o relație *specifică*, particulară; singura relație privilegiată se stabilește între divinitate și om în lume. Această concepție, care consideră omul în raport constant cu o lege superioară situată deasupra individului și în calitatea sa de membru conștient al unei societăți anume, în anii '30 era specifică mai degrabă fascismului. La acea vreme, Benito Mussolini susținea că “omul nu este ceea ce este decât în funcție de locul pe care-l ocupă din punct de vedere moral și intelectual în grupul familial și social, în națiune și în istoria la care colaborează toate popoarele.”<sup>92</sup> O concepție totuși ierarhică, în ultimă instanță, însă totuși modernă, în măsura în care Mussolini susținea că locul, identitatea, nu sunt transmise ereditar, ci pot fi dobândite prin merite personale.

Dar, atunci când încearcă să definească statul, Crainic nu crede în posibilitatea aplicării în România a modelului corporativ italian, datorită problemei minorităților – spune el. Crainic definește statul dintr-un punct de vedere etnic. Dacă pentru Mussolini, Statul era forța ce “absoarbe toate energiile, toate interesele, toate speranțele unui popor, pentru a le transforma și pentru a-i spori puterea”<sup>93</sup> - Statul etnocratic al lui Nichifor Crainic reprezenta “voința de putere și de mărire a națiunii române”<sup>94</sup>. Ceea ce îl deosebește aici pe Crainic de Mussolini este faptul că directorul “Gândirii” nu vorbește atât despre *națiunea* română, cât despre *neamul* sau *poporul* român. De asemenea, discursul mussolinian este formulat în termeni generali, din punct de vedere etnic. Crainic particularizează și, astfel, își restrânge discursul la cadre etnice, lăsând astfel suficient spațiu de manifestare pentru ideile rasiste. Deloc întâmplător, el va respinge definiția lui Renan: “națiunea e un plebiscit de fiecare zi”<sup>95</sup>.

Este important să reținem până aici, în ceea ce ne privește, două aspecte: mai întâi, ideea că pentru Nichifor Crainic neamul este important deoarece reprezintă o matrice spirituală în cadrul căreia omul află elementele indispensabile pentru a-și construi o relație salvatoare cu divinitatea; după cum vom vedea, această matrice se confundă la el cu Tradiția și, de aceea, nu trebuie percepută ca o relație privilegiată cu divinul. În al doilea rând, notabil este faptul că el evaluează doctrinele politice ale vremii și se manifestă în viața publică înainte de toate ca politician creștin, militând în

---

în faptul că „străbunii noștri traco-geți credeau, încă înainte de creștinism, în dăinuirea sufletului“, de aceea Herodot i-a numit „dacii nemuritori“; colonizarea romană a adus aici un spirit al onoarei și de organizare deosebit; eșecurile istorice ale poporului român, faptul că a rămas mereu în trena istoriei se datorează străinilor. Vezi Julius Evola, *Naționalism și asceză. Reflecții asupra fenomenului legionar*, cu un studiu introductiv de Claudio Mutti, trad. Florin Dumitrescu, Fronda, Alba Iulia – Paris, 1998, pp. 42-45.

<sup>91</sup> Cardinalul Faulhaber, *Judaism, creștinism și germanism*, trad. de Pr. Petre Chiricuță, IG. Hertz, București, [f.a.]

<sup>92</sup> Vezi mai pe larg definiția dată de către Mussolini termenului “Fascism” în Enciclopedia Traccani (1932), în vol. *Oeuvres et discours de Benito Mussolini*, tome IX, Flammarion, Paris, 1935, pp. 64-68

<sup>93</sup> Benito Mussolini, “Discours prononcé à Rome, le 14 novembre 1933, devant l’Assemblée Générale du Conseil National des Corporations“, în *Op.cit.*, pp. 261-263,

<sup>94</sup> Nichifor Crainic, Prefața la *Programul Statului Etnocratic*, în *Op. cit.* pp. 277 și 284.

<sup>95</sup> Vezi “Qu’est-ce qu’une nation?” în vol. Ernest Renan, *Discours et conférences*, Calmann-Lévy, Paris, 1887, pp. 306-310.

favoarea unor programe pe care el însuși le elaborează bazându-se în general pe sistemul teologic creștin-ortodox.

## Politici culturale

Fără a nutri iluzii prea mari în privința culturii române, Crainic era conștient că în România Mare totul se afla încă la începuturi. Grăitoare în acest sens este reacția lui, pe când era bursier la Viena, atunci când citește un articol semnat de către Cezar Petrescu într-unul dintre primele numere ale "Gândirii". În lectura lui Crainic, Cezar Petrescu se raporta foarte critic, aici, distrugător aproape, la academism și la precursorii literaturii române, zugrăvind-i ca piedici în calea afirmării tinerelor talente. În replică, el trimite gândiriștilor de atunci o scrisoare destul de acidă. Ulterior, va consemna acest episod și în memoriile sale. Era cu atât mai vexat de atitudinea lui Cezar Petrescu, cu cât acesta contrazicea, în opinia lui, chiar intenția esențială a revistei, adică efortul de a "înnoda firul rupt" al tradițiilor culturale ardelen<sup>96</sup>. La acea dată, suntem în anul 1921, viitorul director de conștiință al "Gândirii" asimila o astfel de poziție cu avangardismul, pe care îl socotea ca fiind mai degrabă inutil, dacă nu chiar pernicios pentru cultura română. Inutil pentru că, după cum arată el, nimic nu stă, în România, în calea afirmării noului. Noi nu aveam până la acea dată, susținea Crainic, autori și opere care să covârșească sau să stăvilească în vreun fel evoluția tinerilor artiști. Și pernicios, deoarece mișcările avangardiste nu se afirmă, după el, decât tocmai prin demolarea trecutului. Cultura română fiind încă foarte tânără, spunea Crainic, momentul unei asemenea acțiuni de spargere a modelelor nu este tocmai bine ales. Acum, în zorii României Mari, totul este de construit, nu de demolat. "A nega valorile trecutului, atâtea câte le avem, înseamnă a căuta să spargem pietrele de temelie ale culturii, pe care vrem s-o clădim de-acum încolo."<sup>97</sup> Nu ne puteam permite, în opinia lui, o privire atât de mănioasă spre trecut. Dimpotrivă: momentul era unul de gloriificare a acestuia și a valorilor autohtone<sup>98</sup>. În fapt, Cezar Petrescu era departe de a fi avangardist, doar că el se raporta la trecutul cultural românesc cu probabil mai multă rezervă decât ar fi făcut-o Crainic. Chiar dacă nici el nu agreea imitația servilă a curentelor străine și opta pentru valorificarea tezaurelor autohtone<sup>99</sup>, nu încuraja defel crearea unor opere de artă excesiv de fidele producțiilor deja realizate. Imitarea prea fidelă a înaintașilor ar fi creat, în opinia lui Cezar Petrescu, o cultură de epigoni. În acest sens, și nu într-altul, pleda el pentru o mai mare libertate în raport cu precursorii. Cezar Petrescu era un autor deplin conștient de propria-i modernitate. Pentru el, trecutul reprezenta o succesiune de elemente fără o funcție în prezent, dacă nu sunt reformulate astfel încât să devină relevante acestuia. Pentru Crainic, în schimb, trecutul este sacrosanct.

Nichifor Crainic concepe cultura ca bun spiritual, religios aproape. Atunci când se referă la maniera culturii române în special, el își construiește discursul pe baza ideilor lui Berdiaev și Hermann Keyserling. După Berdiaev, cultura e legată de cult și s-a dezvoltat ca o extensiune a acestuia. Prin urmare, trebuie înțeleasă în raport cu trecutul, cultul strămoșilor, religia, tradițiile unui neam. Astfel, în opinia lui

<sup>96</sup> Apud Dumitru Micu, "Gândirea" și gândirismul, Ed. Minerva, București, 1975, p.12

<sup>97</sup> Nichifor Crainic, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, București, 1991, p. 172.

<sup>98</sup> *Idem*, *Op.cit.* p. 173.

<sup>99</sup> Lui Cezar Petrescu îi aparține afirmația conform căreia „drumul cel mai drept pentru a intra în universalitate și a sluji universalitatea e de a porni într-acolo cu zestrea ta autohtonă”, în Emil Pinte, "Gândirea". Antologie literară: Poezie. Proză. Dramaturgie. Memorialistică. Impresii de călătorie. Cugetări și parabole Eseu, Editura Dacia, Cluj, 1992, p. 6

Crainic, cultura nu poate fi decât autohtonă și națională. Iar cultura română trebuie să fie neapărat ortodoxă<sup>100</sup>, pentru că în România cultura s-a dezvoltat în Biserică, iar creațiile populare sunt străbătute de un puternic spirit bizantin, ușor de aflat în structura intimă a acestora. Într-un text destul de la modă pe atunci, *Das Spektrum Europas*, Hermann Keyserling susținea tocmai că misiunea europeană a românilor ar fi aceea de "a redeștepta la o viață nouă bizantinismul". Idee dragă lui Nichifor Crainic, care o preia și o amplifică într-un eseu fundamental, *Sensul Tradiției*: "Numai aici, va afirma el, elementul greco-ortodox n-a încrămenit. Și astfel bizantinismul numai în România ar putea trăi o renaștere în sfera religioasă, întrucât religiozitatea necesară există. În alte sfere nu, absolut sigur numai aici."<sup>101</sup> Să remarcăm faptul că, pentru Crainic, atunci când vorbește despre modelul bizantin, importantă nu este latura politică a acestuia, ci exclusiv cea religioasă. Mai mult decât atât, pare că în sistemul său de referințe termenii *bizantin* și *creștin* funcționează ca sinonime.

Șansa culturii române la universalitate era legată, după Crainic, de capacitatea artiștilor autohtoni de a lucra la renașterea bizantinismului, și nicidecum de sincronizarea cu ideile apusene. Nimic nu putea fi mai dezastruos, în ochii lui, decât încurajarea tendințelor sincrone. Considerând atitudinea "mimetică" a intelectualității românești față de valorile culturilor apusene, el afirmă că aceasta reprezintă simptomul unei culturi minore, că este o notă de servilism sterp, care ne condamnă la nedezvoltare și la rămânerea în trena marilor culturi. "Nici o cultură națională nu poate crește parazită pe trupul unei alte culturi" - postulează el. Și continuă: "o cultură este vrednică să fie luată în seamă numai în măsura în care simbolizează în forme superioare proprietățile ființei neamului". Cultura română nu putea fi așadar decât autohtonă și ortodoxă. Poporul lipsit de o cultură națională, va arăta el într-alt loc, se vedește incapabil de a-și construi un raport propriu cu cerul<sup>102</sup>.

Deloc întâmplător, autorii propuși ca model sunt George Coșbuc și Nicolae Grigorescu. Despre Grigorescu, bunăoară, afirmă că este pictorul român care a dat "măsura unică a forței plastice românești"<sup>103</sup>, pentru că el a surprins "omul românesc" în ipostaze definitorii pentru esența sa spirituală. Foarte interesant, Crainic va scrie și o poezie inspirată din tablourile acestui pictor<sup>104</sup>. Lui Coșbuc, în schimb, îi dedică un eseu amplu: *George Coșbuc, poetul rasei noastre*. Aici, analizând opera poetului, Crainic va căuta să demonstreze în prelungirea ideilor sale politice că rasa și etnicitatea nu sunt simple date biologice, ci medii de comunicare, de accesare la "taina nepătrunsă de unde izvorăște viața" și că poezia constituie modalitatea cea mai propice de cunoaștere imaginativă a esenței unui neam, prin aceea că anticipează aspirațiile acestuia<sup>105</sup>.

Dar Crainic gândește cultura și arta ca mirean, *i.e.* ca membru al Bisericii, pornind din cadrul ecleziastic, asemenea lui Berdiaev. El definește frumosul raportându-l, așa ca Dionisie Areopagitul, la grecescul *kalos*, înțeles etimologic ca "putere care cheamă", de la verbul *kaleo* (a chema). Frumosul va fi, așadar, chemarea

<sup>100</sup> *Idem, Nostalgia Paradisului*, ediție îngrijită de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Moldova, Iași, 1994, p. 93.

<sup>101</sup> Vezi Nichifor Crainic, "Sensul Tradiției", în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, București, f.a., pp. 119, 128-129

<sup>102</sup> *Idem, Nostalgia Paradisului*, ediție îngrijită de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Moldova, Iași, 1994, pp.14-15, 29. Vezi și în "Sensul Tradiției", în *Punct Cardinale ...* p. 103: "Occidentalizarea înseamnă negarea principială a unei culturi românești, negația unui destin propriu românesc și acceptarea unui destin de popor născut mort."

<sup>103</sup> *Idem, Zile ...*, p.168.

<sup>104</sup> Vezi Nichifor Crainic, "Grigoresciana", în vol. *Șoim peste prăpastie. Versuri inedite din temnițele Aiudului*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p.64

<sup>105</sup> Vezi eseu "George Coșbuc, poetul rasei noastre", în vol. *Puncte Cardinale ...*, pp. 189-193.



adresată omului de către Dumnezeu, iar arta este meșteșugul "priceput în indicarea acelor forme, obiecte, etc. care ne călăuzesc ființa spre Dumnezeu."<sup>106</sup> Crainic se mai sprijină și pe doctrina lui Ioan Damaschinul, atunci când tratează chestiunea fundamentală a mimesisului, de maximă importanță pentru discuția noastră. Artă, va spune el, nu imită natura, ci o stilizează căutând să-i dezvăluie semnificațiile profunde. Scopul artei nu este de a ne produce o încântare, fie aceasta și spirituală, ci de a revela în forme sensibile, taine ce țin de o sferă superioară și altcum inaccesibilă<sup>107</sup>. Dintr-o perspectivă tradițional creștină, un asemenea demers este posibil strict în sfera sfințeniei. Însă modelul propus de Crainic este arta bizantină, despre care spune că "nu reprezintă natura desfigurată de păcat, ci supranatura, sau cosmosul transfigurat în slava dumnezeiască."<sup>108</sup>

Este evident că, pentru el, arta bizantină și arta creștină se suprapun fără rest, iar dacă estetica lui este discutabilă din punct de vedere teologic, atunci putem spune că în această percepție rezidă rădăcina ambiguităților sale. În lectura lui Crainic, ideea de imitație este tributară strict doctrinelor păgâne. Anticii, spune el generalizând la extrem, nu făceau distincție între Dumnezeu Creatorul și cosmosul creat, ei confundau principiul divin cu universul. În acest context, a imita era tot una cu a reproduce o natură cu atribute divine. Doctrina creștină, precizează el, operează o modificare importantă în acest sens. Aici, natura este făptură divină. Dar o admirăm pentru că percepem în ea reflexul contingent al unui frumos transcendent<sup>109</sup>. Poezia, de pildă, și lirica religioasă în special, "nefiind dogmă", transcende limitele confesionale și exprimă sentimentele unei vieți religioase trăită personal, subiectiv. O putem categorisi doar dacă autorul menționează unele amănunte rituale precise, definitorii. Crainic se inspiră, aici, din Henri Bremond, Rilke, Angelus Silesius, din mistica germană, unde poezia și mistica se află în strânsă legătură. Cuvântul rostit în poezie ne călăuzește pe urmele unei experiențe și astfel anticipează misterul, îl preînchipuie ca pe o prezență vie<sup>110</sup>. Pe de altă parte, atunci când vorbește despre mistică, Nichifor Crainic o definește aproape în aceeași termeni: "mistica e viața religioasă trăită personal, e religiunea experimentată la un grad de tensiune neobișnuit de înalt. Dar ea e creștină sau aproximativ creștină în măsura în care datele acestei experiențe religioase concordă întru totul sau numai în parte cu principiile definite ale credinței dogmatice."<sup>111</sup> Să notăm că, din punctul de vedere al lui Crainic, poezia religioasă se colorează confesional atunci când autorul oferă detalii ce țin de *ritual*, pe când o experiență mistică subiectivă este generalizabilă în măsura în care satisface chestiuni *doctrinare*. Scopul misticii este tocmai evadarea din datele generale ale contingentului, în divinitate<sup>112</sup>. Mistica depășește o formă generalizabilă, în vreme ce poezia, și arta în general, nu. Dacă o experiență mistică se consacră tocmai prin depășirea formei, o experiență artistică nu se poate consacra decât prin satisfacerea unei forme anume.

Dincolo de a încânta, arta autentică trebuie să producă "o experiență estetică a sublimului"<sup>113</sup>, deosebită de experiența mistică. Aceasta din urmă este una extatică,

<sup>106</sup> Nichifor Crainic, *Nostalgia ...*, pp. 101, 242-243.

<sup>107</sup> *Idem*, *Op. cit.*, pp. 136-137.

<sup>108</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 236

<sup>109</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 242-243

<sup>110</sup> *Idem*, *Zile ...*, pp. 169, 176-177.

<sup>111</sup> *Idem*, *Curs de Teologie Mistică. Mistica Germană*, București, 1939, (Sibiu – Timișoara, 1976), p. 4.

<sup>112</sup> *Idem*, *Op. cit.*, p. 20.

<sup>113</sup> *Idem*, *Nostalgia ...*, p.121

ducând la cunoașterea directă a misterului divin<sup>114</sup>, pe când cea estetică nu se poate lipsi de mijlocirea simțurilor și tocmai de aceea nu poate fi luată ca suport tare din punct de vedere doctrinar, de exemplu. În ordinea treptelor desăvârșirii, experiența estetică ar ține, așadar, de zonele începătoare, fiind legată de contemplarea celor sensibile. Dacă sensul Bisericii este acela de a umple golul deschis, datorită păcatului, între cer și pământ, arta, născută din cultul religios, în sânul Bisericii, va fi chemată să suplinească o deficiență de ordin estetic. Binele și frumosul reprezintă, în doctrina lui Dionisie Areopagitul, cele două cauze principale ale mișcărilor sufletești. Pentru Crainic, frumosul continuă să fie un *signum boni*, iar urâtul un *signum mali*. În lumea căzută, dominată de rău (*i.e.* absența binelui) și de urât (*i.e.* absența frumuseții paradisiace, perfecte), Biserica tinde să anuleze un gol spiritual, iar arta, fiică a Bisericii - unul estetic. Interesant că, în concepția lui Crainic, arta nu are o misiune reparatorie, ci, cum spune el, una de "suplinire mângâietoare"<sup>115</sup>. Arta nu ne oferă desăvârșirea, ci numai posibilitatea de a o întrezări. Poate să ne potolească durerile, dar nu să ne vindece întru totul. Nu ne poate da certitudini, ci doar sugesia certitudinilor. Ne procură clipe înălțătoare, de uitare a stării noastre de ființe pământești, dar nimic mai mult de atât<sup>116</sup>. Cel mai bine ar putea fi definită arta, propune el, ca expresie a nostalgiei noastre după bunurile cerești pe care le-am pierdut prin căderea în păcat. "Întreaga creație omenească - și aceasta este încă una dintre frazele cheie pentru a înțelege opera lui Nichifor Crainic - se naște din nostalgia paradisului."<sup>117</sup> Arta secundează mereu Biserica, în lucrarea acesteia de salvare a întregii creațiuni, reprezentând lumea creată deja transfigurată. Prin aceasta, ea susține atât nostalgia paradisului, cât și dorința recuceririi acestuia.

Am putea spune că Nichifor Crainic este mai tributar, în concepția sa estetică, unor idei de sorginte romantică și modernă, decât exigențelor creștine tradiționale. Chiar și întemeiate pe unele afirmații de-ale lui Ioan Damaschinul sau Dionisie Areopagitul, concluziile sale nu satisfac întru totul recomandările Apologeților creștini sau ale Părinților din Bizanț. Aceștia s-au manifestat în repetate rânduri foarte critic chiar la adresa unor concepții despre artă tot bizantine, de altfel, dar care nu aveau multe în comun cu spațiul ecleziastic. Autori consacrați cum ar fi Tertullian, Clement Alexandrinul, Lactanțiu, Ciprian al Smirnei și chiar Ioan Damaschinul asociază artile vizuale cu podoaba, cu luxul și, prin extensie, cu desfrâul. Iar literatura și teatrul sunt amendate în scrierile acestor autori, ca producătoare de iluzii care impresionează imaginația și încarcă mintea omului cu preocupări inutile. Contemplarea naturii poate fi, și ea, păguboasă. Părinții vorbesc mai degrabă despre necesitatea ca mintea să se retragă înspre interior, din cele cunoscute pe cale senzorială, păzindu-se de cele din afară. Divinul se află în om, în centrul acestuia, și nicidecum în afara lui. "Văzul privind cele frumoase sau necuvenite, auzul auzind cele netede sau colțuroase, mirosul mirosind cele bine sau rău mirositoare, gustul gustând cele dulci sau amare, pipăitul pipăind cele moi sau tari pornesc și aleargă după ele ca după frunzele purtate de vânt, iar mintea, amestecându-se cu ele, cugetă la lucrările lor. Este cu puțință a scăpa astfel de gândurile cele de-a dreapta sau de-a stânga?" - se întreabă Vasile de la Poiana Mărului<sup>118</sup>. Răspunsul este negativ, după

<sup>114</sup> *Idem, Curs de Teologie Mistică ...*, p. 68

<sup>115</sup> *Idem, Nostalgia ...*, p.126-127. Vezi și Ilie Deleanu, *Elementul religios în poezia noastră*, Tipografia "Cozia", Râmnicu-Vâlcea, 1929, pp. 63-65.

<sup>116</sup> Nichifor Crainic, *Nostalgia ...*, p.135

<sup>117</sup> *Idem, Ibidem*, p. 242

<sup>118</sup> Vasile de la Poiana Mărului, "Cuvânt înainte sau Călăuză", în *Filocalia* VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 589-560



autorul *Alăutei duhovnicești*. Pentru acesta, arta ține de agoniseliile vremelnice și amăgitoare ale acestei lumi, care se vădese a fi piedică în calea rugăciunii, văzută ca unic demers eliberator<sup>119</sup>. Crainic este criticabil, din punct de vedere tradițional creștin, tocmai în ideea lui centrală despre artă ca expresie mângâietoare a nostalgiei paradisului. Arta, în accepțiunea lui, mângâie și oferă iluzii, prilej de zăbavă, în loc să impulsioneze spre zonele superioare ale spiritului. El intră în contradicție, aici, chiar cu autoritățile pe care le invocă: Ioan Damaschinul și Dionisie Areopagitul. Pentru aceștia, la fel ca și pentru Augustin de altfel, elementele naturii nu sunt decât cel mult semne indicatoare. În momentul când încep să atragă atenția asupra lor, fie și prin frumos, rațiunea trebuie să intre în alertă și, asemenea lui Vergiliu, să impulsioneze sufletul zăbavnice spre cele înalte. Avertismentul Părinților este lipsit de echivoc: atunci când te-ai oprit din urcușul duhovnicesc, ai și început să cazi. Interesant este însă faptul că ideile acestea nu se regăsesc neapărat în creația poetică a lui Nichifor Crainic. După cum vom vedea îndată, autorul privilegiază un demers mult mai coerent, totuși, cu estetica ortodoxă.

Rezumând cele arătate până aici cu referire la creația lui Nichifor Crainic, putem spune că ideile sale politice și estetice ar funcționa în următorul sistem: dacă rasa și etnia sunt căi de acces spre “taina nepătrunsă de unde izvorăște viața”, atunci o rasă sau un neam nu își poate dovedi superioritatea decât în măsura în care accede la această taină sau, după cum spune chiar el, îi “realizează esența”. Taina adusă în discuție este divinitatea, o divinitate așa cum este revelată prin Tradiția și prin Scripturile creștine. Nu avem de a face, la Crainic, cu un Dumnezeu sau cu un crez personal, subiectiv, ci chiar cu Dumnezeu și Crezul creștin-ortodox. Am remarcat importanța acestui aspect atât în atitudinea lui față de Nicolae Iorga, cât și atunci când i-am prezentat opinia cu privire la rasismul de tip hitlerist. Ambele poziții sunt evaluate în funcție de comandamentele ecleziastice, pe care Crainic caută cu mai mult sau mai puțin succes să le respecte. Cultura ia naștere tocmai din efortul de a realiza esența creștinismului, efort bazat în mare măsură pe nostalgia stării paradisiace. Situate mereu în trena credinței, cultura și artele anticipează, reprezintă creațiunea deja transportată întru cele înalte. De aceea, arată Crainic, o cultură este chemată să descopere proprietățile ființei naționale transfigurate și, în consecință, ea nu poate fi decât autohtonă. Neamul lipsit de o cultură proprie, arată el foarte categoric, este neputincios a-și dura un raport specific cu cerul. Ca urmare, cultura română autentică nu va putea fi decât autohtonă și ortodoxă, în același timp.

Avem suficiente motive să credem că, pentru Crainic cultura și artele au de jucat un rol principal, dacă nu sunt chiar înzestrate cu o misiune mesianică. Artele sunt chemate să simbolizeze în forme superioare proprietățile ființei naționale, adică să contribuie la realizarea valorilor ortodoxe ale acesteia. În măsura în care satisfac această nobilă chemare, ele conlucrează, de fapt, la realizarea esenței creștinismului și, în felul acesta, la desăvârșirea poporului român<sup>120</sup>.

### ***Patria, Poetul și Scriptura***

Ideile enunțate până aici pot fi urmărite și în creația poetică a lui Nichifor Crainic. După cum se știe, el a publicat versuri în special în revista “Gândirea”, dar și în plachete<sup>121</sup>. Lirica sa ne-a părut interesantă atât pentru modul cum tinde să imite modelul ecleziastic (arta stă în slujba credinței), cât și pentru faptul că, aici, am putut

<sup>119</sup> "Alăuta duhovnicească și trâmbița cerească", în *loc. cit.*, pp. 619-621.

<sup>120</sup> *Idem, Puncte Cardinale...*, p.164

depista mai multe elemente biblice preluate și valorificate semnificativ. În continuare vom analiza câteva poezii din opera lui Nichifor Crainic, pe care le vom aborda tematic. Vom urmări mai întâi modul cum transpare țara din versurile autorului, apoi ne vom apleca asupra particularităților imaginii poetului în lirica lui Crainic, pentru ca în final să ne concentrăm atenția asupra creației sale explicit religioase.

## Patria

Cea dintâi poezie la care am decis să ne oprim se intitulează chiar "Patria" și provine din volumul *Cântecele patriei*, publicat la puțin timp după angajarea României în primul război mondial<sup>122</sup>. Patria este prezentată aici alegoric. Este o *alma mater* ce oferă fiilor săi hrana trupească și sufletească, în același timp. "*În mărul ce se pârguie pe creangă / Noi ți-am gustat pământul roditor*" - spune poetul sau, în strofa următoare: "*E sânul tău de mamă pâinea moale / Și laptele domoalelor cirezi ...*". Hrana spirituală este asigurată mai întâi de frumusețile patriei: "*Ai frământat credinți nemuritoare / În sângele focșilor băieți, / Care-au cules /.../ sărutul mândrei tale frumuseți*", dar și de credința strămoșilor, înzestrată cu puterea de a transfigura glia străbună, transportând-o întru cele înalte: "*La glasul clopotelor noastre, / Ne ridicăm cu tine către cer*." Patria nu este așadar numai un spațiu geografic, fizic, ci unul mistic, unde trecutul se îngemânează, în prezent, cu viitorul.

Fiii patriei îi conțin pe strămoși, sunt animați de năzuințele acestora. Nu există o ruptură între generații, ci o discretă, dar nu mai puțin decisă continuitate. Strămoșii trăiesc în și prin tinerii de astăzi: "*Când fericiți lipim la piept feciorul / Îmbrățișăm într-însul pe străbuni*" - spune poetul. Ideea aceasta, a strămoșilor care își văd împlinirea în generațiile tinere, străbate toată lirica lui Nichifor Crainic și, după cum vom vedea la momentul potrivit, are un rol însemnat în conturarea statutului artistului. Aici, ea apare legată de ideea de jertfă și de nemurire. Jertfa de astăzi (este vorba, desigur, despre jertfa soldaților români de pe fronturile primului război mondial) nu poate fi decât sămânță pentru împliniri viitoare, de care cei căzuți pentru patrie se vor bucura fără îndoială, prin intermediul urmașilor lor. Moartea eroică pentru patrie este apoteotică: "*Ca râurile contopite-n mare, / Noi vom muri în nemurirea ta*" - încheie Crainic.

În general, poetul are tendința vădită de a reprezenta natura patriei ca un fel de paradis terestru. În "Terține patriarhale"<sup>123</sup>, de exemplu, publicată în volumul *Țara de peste veac*, este descris un peisaj mioritic, o gură de Rai, cu accente din Alecsandri și Goga. Totul este plasat într-o vârstă mitică, a copilăriei, iar imaginea țării pare a se confunda cu imaginea unei mame pline de evlavie: "*Să-mbraci icoana vr-unui mucenic / Cum mama mea făcea odiniară*" și ospitaliere - drumeții osteniți de drum sunt comparați, în duh evanghelic și folcloric, cu "Sân-Petru" și cu "Moș-Dumnezeu". Atmosfera este dominată de o liniște profundă și de pace sufletească: țara este chiar sânul lui Avraam. Aceleași sugestii bucolice și aceeași pace este zugrăvită în "Grigoresciana"<sup>124</sup>, unde autorul descrie în versuri câteva dintre tablourile lui Nicolae Grigorescu. Deosebit de interesantă ni s-a părut însă poezia "Cântec de munte", tot

---

<sup>121</sup>Noi am utilizat pentru esul de față cele două volume deja menționate: *Poezii alese 1914-1944. În selecția autorului*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990 și *Șoim peste prăpastie. Versuri inedite din temnițele Aiudului* (Editura Roza Vânturilor, București, 1990).

<sup>122</sup> În vol. *Poezii alese 1914-1944. În selecția autorului*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 15

<sup>123</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>124</sup> În vol. *Șoim peste prăpastie. Versuri inedite din temnițele Aiudului*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, pp. 64-65

din volumul *Țara de peste veac*<sup>125</sup>. Aici, muntele, spațiu al înălțimilor, al proximității transcendentului, este înzestrat cu valențe iconografice. Fiecare element predispune la contemplație și, prin aceasta, la cunoașterea doxologică a Creatorului. Bradul, codrul, ramurile, piscul, văile, lumina, tăcerea și ecoul, mirosurile, toate indică transcendentul și conlucrează la transfigurarea subiectului. Observăm că, treptat, prin contemplație, acesta se hiperbolizează, contopindu-se, lăsându-se absorbit de o natură care prin firea ei își preamărește Creatorul, la fel ca și natura din Paradis. Nu este de mirare, așadar, că în poezia intitulată „Ucenicul”<sup>126</sup>, poetul se dorește a fi discipol al unei asemenea naturi: „*Primește-mă ca ucenic, / În nopți de taină să mă-nveți / Canonu-naltei frumuseți / Spre care vreau să mă ridic.*” Creația lui de-acți înainte, promite el, va urma pilda naturii. Cum anume, vedem mai bine din poema „Portret”<sup>127</sup>, unde autorul își regăsește imaginea oglindită în trunchiurile unor copaci seculari din codrii României. Fiecare dintre aceștia traduce o stare de spirit, transcrisă mai apoi în poezie.

„Cântecul potirului”<sup>128</sup> este o superbă ilustrare a unui creștinism țărănesc, patriarhal. Cu ochi de copil, poetul revede chipul lui Iisus Hristos alcătuit din spicele de grâu și din pâinea coaptă în cuptorul casei. De asemenea, strugurii sunt lacrimile Maicii Domnului, iar vinul este sângele scurs din rănilor Mântuitorului. În jurul acestor două elemente esențiale, pâinea și vinul / trupul și sângele Domnului se construiește „*viața de-a pururi a neamului meu*”, asemenea unui cântec sacru intonat în jurul potirului euharistic. Viața poporului și a țării este adeseori redată cu ajutorul unor imagini biblice. Astfel, în „Magii”<sup>129</sup>, Nichifor Crainic valorifică pericopa evanghelică de la Matei 2:1-12, pentru a ilustra metaforic o realitate națională. Scrisă în perioada ocupației germane, pe când guvernul României se afla în refugiu la Iași, poezia se dorește a fi un text mobilizator. După ce în prima parte poetul repovestește fragmentul biblic, în partea a doua tonul devine patriotic-profetic. Magii sunt prezentați ca exemple pentru un întreg popor care, animat de un spirit vizionar și de nădejdea în purtarea de grijă a dumnezeirii, își va regăsi, cutezător, Bethleemul. Tot conotații politice regăsim și în „Cămin rămas departe”<sup>130</sup> – poezie scrisă în aceeași perioadă. Aici, Crainic descrie ravagiile războiului și cântă frumusețea plaiurilor natale încăpute pe mâinile armatelor dușmane. Desigur, „căminul” este întreaga țară, acum impurificată, pângărită de străini. Ce ne interesează însă mai mult este sugestia din final, unde invazia inamică este comparată cu potopul. Ca urmare, sufletul întregii nații va reconstrui totul, îndată după neîndoielnică eliberare, întocmai cu divinitatea: „*Ca Dumnezeu în clipa întâiei lui creații, / O țară de lumină crea-va din pustiu.*” În multe dintre poeziile sale Nichifor Crainic prezintă patimile poporului român în analogie cu patimile Mântuitorului. Suferința purifică și aduce roade duhovnicești. În optica lui Crainic, modul cum poporul român își asumă vitregiile istoriei este definitoriu pentru gradul în care a ajuns să realizeze esența creștinismului.

Putem spune că România lui Nichifor Crainic este un tărâm mistic, pe care el îl descrie în forme simbolice. Aici, trecutul și viitorul se contopesc în prezent, iar lumea creată, grea de apăsarea binecuvântată a transcendentului, își dezvăluie puterile îndumnezeitoare. Acestea sunt accesibile însă și poetului; prin contemplație, el poate deprinde meșteșugul de a indica scânteia divină ascunsă în detalii altcum

<sup>125</sup> În vol. *Poezii alese 1914-1944...*, p.66

<sup>126</sup> În vol. *Șoim peste prăpastie ...*, p. 28

<sup>127</sup> *Op. cit.*, p. 35

<sup>128</sup> *Id., Ibid.*, p. 101

<sup>129</sup> În vol. *Poezii alese 1914-1944 ...*, p. 17

<sup>130</sup> În vol. *Poezii alese 1914-1944 ...*, p. 23.

neînsemnate. Remarcăm fără dificultate că țara este descrisă, pretutindeni, ca o Biserică amplă, ca un spațiu liturgic prin excelență. Patria, în accepțiunea Părinților, nu are prea multe în comun cu un spațiu geografic anume. Patria creștinului este locul unde îl poate cinsti pe Dumnezeu prin lucrarea poruncilor, este Împărăția Tatălui ceresc<sup>131</sup>. În măsura în care acest tărâm mistic este legat de un spațiu geografic anume, iar la Crainic este evident că așa se întâmplă, putem constata, în aceasta, o primă tendință de substituie a unor concepte teologice, cu elemente de ideologie politică. Aici, credem noi, ar fi de căutat punctul inițial pentru mistica naționalismului din anii '30, dar și un simptom al procesului de secularizare specific epocii.

## Poetul

Ori de câte ori vorbește despre statutul poetului sau despre menirea poeziei, Crainic o face raportându-se la strămoși. Grăitoare în acest sens este "De profundis", apărută în volumul *Ploaie cu soare*<sup>132</sup>. Chiar dacă titlul pare că face aluzie la Psalmul 129:1, profunzimile vizate de poet sunt mai degrabă ale timpului sau, mai exact, ale Tradiției: "Din adâncul miilor de ani ...". Poetul apare, într-un fel așa ca la Arghezi, ca o încununare a mai multor generații de străbuni, oprimați veacuri la rând de feluriți tirani și ca o răbufnire spectaculoasă a spiritului poetic al acestora, mereu ostracizat până acum: "Tot ce-a mocnit în voi - frumos și mare - / Irumpe-n mine ca o-nvălvorare / Spre ceru-ncins în sboruri de vultani". Nichifor Crainic este poet datorită strămoșilor și, în consecință, se simte însărcinat să le răzbune aspirația, sublimând-o prin flacăra poeziei. În poemul "Eu"<sup>133</sup>, un text inedit compus în timpul detenției la Aiud, poetul se vede descinzând dintr-o "glorioasă obârșie", din daci și din romani. Apar aici imaginea "mamei Dochii", a Olimpului, a "răsăritului creștin", precum și felurite semne heraldice, cum ar fi bourul și pajura – poetul regăsindu-se la confluența dintre cele două, înveșmântat "în fumuriul meu suman" (posibilă aluzie la semnul distinctiv al organizației repective de extremă dreaptă din România interbelică). Eul poetic, remarcăm, este prezentat ca sumă a tuturor elementelor definitorii pentru ceea ce ar putea însemna patria. Ideea continuității neîntrerupte dintre generații, a Tradiției, este prezentă și aici. Generațiile actuale sunt datorare să continue năzuințele înaintașilor lor, iar poetului îi revine misiunea de a întreține și chiar spori acest dor. El apare zugrăvit și ca un răscumpărător al aspirațiilor seculare la universalitate, veșnic nesatisfăcute, ale înaintașilor săi. Iar într-un catren intitulat "Fântânarul"<sup>134</sup>, poetul se prezintă pe sine ca misterios explorator al profunzimilor sufletului: asemenea unui căutător de apă, el află rănile adânci ale spiritului și le preschimbă fermecător în izvoare de apă vie<sup>135</sup>.

Prin scris și împreună pătimire, poetul transfigurează în plan simbolic experiența de viață reală, amărâtă, a neamului său. El este mai mult decât un Prometeu: este, deja, un sacerdot - răscumpărător și taumaturg totdeodată.

## Scriptura

Lirica lui Nichifor Crainic comportă și elemente religioase mai explicite, decât cele pe care le-am putut vedea până acum. Unele poezii pot fi citite ca adevărate meditații teologice în versuri. "Iisus prin grâu", poem cuprins în volumul *Țara de*

<sup>131</sup> Cf. *Filocalia* VIII, ed. cit., p. 634.

<sup>132</sup> În vol. *Poezii alese 1914-1944...*, p. 50

<sup>133</sup> În vol. *Șoim peste prăpastie...*, p. 23

<sup>134</sup> *Op. cit.*, p. 72

<sup>135</sup> Vezi și poemul "Balada doinei – închinare", *Op. cit.*, p. 42.

*peste veac*<sup>136</sup>, este bazat pe fragmentul de la Matei 12:1-8, unde se descrie polemica dintre Hristos Iisus și farisei referitoare la Sabbath. Discuția este generată de faptul că ucenicii Domnului culeseră spice de grâu dintr-o holdă, în ziua de Sabbath, pentru a-și potoli foamea. Poetul se vede pe sine între ucenici, urmându-și Învățătorul prin lanul de grâu, dar visul i se destramă de îndată ce realizează că nu trăiește evenimentul direct, ci mediat de către textul evanghelic: “*Dar n-aud vorbele-ți pe care / evangheliștii nu le-au spus*”. Cu alte cuvinte, el sugerează că poezia ne poate aduce în proximitatea divinului, dar, aproape în același timp, ne lasă să întrezărim realitatea că nu suntem într-un tot acolo. Este exact concepția lui Nichifor Crainic despre artă, așa cum am văzut-o enunțată mai sus, în textele teoretice. În plus, ni se pare important faptul că autorul aduce în discuție, aici, rolul textului evanghelic. Acesta ne poate mijloci o experiență similară, probabil la un nivel chiar mai profund decât izbutește arta, dar nici el nu ne eliberează deplin din cercul constrângerilor. Realitatea este, vedem bine, mult mai vastă. Iar ceea ce nu poate suplini textul, trebuie să desăvârșească omul printr-un gest liturgic, doxologic: “*Și-ți caut urma luminoasă / în lutul moale s-o sărut*.” Mai departe, în “I Paradis” și “II Trudă”<sup>137</sup>, poetul descrie în versuri starea paradisiacă, păcatul originar și starea postlapsariană a omului. Interesant este că, aici, Crainic scrie la persoana I singular: experiența căderii este asumată la persoana I, *poetul* este Adam, *el* suferă ispitirea și căderea. În “II Trudă” sunt trecute în revistă elementele care îi deșteaptă și îi întrețin nostalgia Paradisului: omul, creator, îl descoperă pe Dumnezeu în semeni: “*E însuși Dumnezeu multiplicat / În frații mei, în faurii vieții*” – exclamă poetul, dar la fel Îl află și în aproapele aflat suferință. În concepția lui Crainic, suferința pare a fi un adevărat semn al prezenței divine. Așa se întâmplă bunăoară în “Dolores”<sup>138</sup>, poezie cu tentă romantică. Avem de a face cu o parabolă, unde trei fete întâlnesc la ieșirea dintr-un Dom madrilen un orb sărman. Una dintre ele e milostivă, alta e trufașă, iar a treia e orfană. Evident, milostiva îl miluiește pe orb cu un ban de aur, trufașa îi azvârle două monezi, iar orfana, Dolores, îi redă vederea și se descoperă a fi bineplăcută Fecioarei Maria. Astfel, poemul se încheie cu un imn închinat Sfintei Fecioare care se apropie, prin suferințele îndurate, de nevăzătoarea Dolores.

Deosebit de interesante sunt și poeziile-rugăciune, unele dintre ele cu atât mai dramatice și mai profunde cu cât ne este cunoscut faptul că au fost compuse în detenție, în penitenciarul de la Aiud. Probabil că multe vor fi fost memorate și rostite chiar în chip de rugăciuni autentice, de către deținuți. “Rugăciunea pentru pace”<sup>139</sup> este un text deosebit de mișcător, ce respectă canoanele unei rugăciuni ortodoxe: la început regăsim doxologia și mulțumirea, iar în final apare formulată cererea și, din nou, o doxologie. Este o rugăciune prin care poetul cere să fie dăruit cu pacea dumnezeirii, sugerată prin referințe la starea de liniște din noaptea Nașterii Domnului. Autorul nu cere o liniște neutră, ci pacea interioară atât de necesară pentru a rezista ispitelor din penitenciar și a nu ceda în fața torționarilor: “*Dă-mi și mie pacea inimii Stăpâne, / Flacăra ce nu se zbate-n uragan, / Să răzlesc războiul duhului dușman ...*” El amintește aici atât de patimile christice cât și de suferințele martirilor creștini. Îndeosebi pe aceștia din urmă îi menționează ca pilde, ca oameni înzestrați cu o liniște interioară dumnezeiască, depășind și chiar covârșind dimensiunile acestei lumi. “Laudă”<sup>140</sup> este o dezvoltare a versetului din Faptele Apostolilor 17:28: “Căci în El

<sup>136</sup> *Op. cit.*, p. 60

<sup>137</sup> *Id.*, *Ibid.*, pp. 79, 81

<sup>138</sup> În vol. *Șoim peste prăpastie ...*, p. 120.

<sup>139</sup> În *Op. cit.*, p. 99

<sup>140</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 97.



trăim și ne mișcăm și suntem”. Poetul cântă, aici, “... bucuria / Că sunt întru Cel care este.” Întreaga creațiune, la fel ca în *Cântarea celor trei tineri din cuptorul Babilonului*, aduce slavă Creatorului și se închină înaintea tainelor Sale. Deosebită este poezia “Vecernie”<sup>141</sup>, unde autorul încearcă să sugereze atmosfera unei slujbe de seară săvârșită într-un schit singuratic de munte, consemnând momentele tipiconale cu multă acrivie, pe alocuri: “*Eu recita-voi psalmul sublim 103 ...*”. Dincolo de aceste stridente, poetul reușește să creeze atmosfera specifică unei vecernii. Desigur, nici unul dintre textele sale nu au fost luate în discuție pentru cuprinderea lor în corpusul de texte liturgice al Bisericii, așa cum s-a întâmplat cu unele piese din creația lui Sandu Tudor, de pildă. Nichifor Crainic nu a nutrit niciodată asemenea dorințe. Ceea ce viza el se afla în cu totul altă parte.

În cele arătate până acum am putut observa cu referire la opera lui Nichifor Crainic, mai cu seamă atunci când am prezentat eseurile sale politice și pe cele estetice, faptul că autorul evaluează realitatea politică a vremii sale și elaborează texte programatice literare bazându-se întotdeauna pe o structură teologică bine definită. Același lucru s-a constatat și din lectura operei sale poetice, aici adăugându-se două chestiuni deosebit de importante: în primul rând, multitudinea de pasaje și de referințe biblice sau liturgice valorificate în creația sa și, în al doilea rând, faptul că toate acestea sunt utilizate fie pentru ilustrarea unor idei politice sau estetice, fie pentru exprimarea unor trăiri, până la urmă, subiective.

Ipoteza noastră de început era că Nichifor Crainic scrie o literatură ce vădește aspirația literelor spre sacru prin recunoaștere ideologică. Rolul lui Nichifor Crainic (mirean manifestându-se într-un spațiu profan) în viața politică interbelică este prea cunoscut pentru a mai insista, aici, asupra lui. Nu este de mirare că mare parte din opera sa a fost inclusă în corpusul de texte referențiale pentru dreapta românească. El credea că neamul, etnia, departe de a reprezenta o relație privilegiată cu divinitatea, este o cale specifică unei comunități definite pe criterii etnice de a realiza, atât la nivel personal, cât și la nivel comunitar, esența creștinismului. În atari condiții, artele și cultura sunt chemate în sprijinul acestei tendințe soteriologice, secundând mereu, fără a căuta să o substituie, lucrarea sfințitoare a Bisericii.

Naționalismul lui Crainic nu este nepărat o metodă de mobilizare politică (așa cum pare a fi într-o primă fază, când este încă dominat de modelul Nicolae Iorga) sau o ideologie<sup>142</sup>, cât o credință, pe care el o fundamentează teologic și încearcă să o imprime prin diverse mijloace vieții publice românești. Permissive la asemenea idei, formațiunile politice de prim plan din epocă le adoptă în mare măsură și le difuzează până la vulgarizare, uneori. Că ele nu și-au găsit ecou, ulterior, ține deja de coordonatele impuse României după cel de al doilea război mondial. Rămâne însă faptul că, în perioada interbelică, opera eseistică și poetică a lui Nichifor Crainic, profund impregnată teologic și bogată în elemente biblice, a stat la baza cristalizării principalelor formațiuni politice de dreapta românești și că a contribuit, astfel, la secularizarea unor concepte teologice referitoare la natură, la patrie și chiar la artă, în ultimă instanță.

Nichifor Crainic mărturisește un crez creștin ortodox neabătut. Dar, la o lectură mai atentă, el se vădește a fi un continuator fidel al ideilor naționaliste

<sup>141</sup> *Id., Ibid.*, p. 103

<sup>142</sup> Cf. Alina Mungiu-Pippidi, *Op. cit.*, pp. 109-110.

inaugurate la 1848, cărora le conferă o coloratură creștină, fără a le modifica profund în conținut. Însă ceea ce deosebește substanțial textele sale ține de faptul că, aici, elemente de mistică creștină sunt aplicate pentru prima oară la noi în mod deliberat unor concepte politice seculare.

## § 2. V. Voiculescu

Atunci când se referă la creația voiculesciană, N. Manolescu susține că nu putem vorbi, în cazul de față, despre un tradiționalism de substanță, ci despre unul asumat ca stil<sup>143</sup>. Observație perfect valabilă, dacă restrângem tradiționalismul la operele de artă inspirate din universul rural și, eventual, menite să ilustreze prevalența acestuia asupra citadinului, să-l ofere ca model și să afirme originalitatea sufletului național<sup>144</sup>. Este o opțiune pe care Victor Neumann o lega, pe bună dreptate, de *Volkgeist*-ul lui Herder, conform căruia progresul națiunilor ar depinde de adoptarea unui model social organic și de valorificarea specificului național, reprezentat cel mai bine prin valorile autohtone create în mediul rural<sup>145</sup>. Chiar dacă scrie o literatură deloc săracă în asemenea referințe, V. Voiculescu nu are ca punct de reper ideile de progres sau de propășire naționale. În literatura lui se respiră un cu totul alt aer decât la Coșbuc, Goga sau Nichifor Crainic. Pentru el, tradiția depășește cu mult limitele satului românesc, iar principiul și finalitatea ei sunt bine determinate și transcendente. Tradiția nu este importantă, în creația voiculesciană, atât ca tezaur folcloric sau ca rezervor de inspirație, cât în calitatea ei de principiu, criteriu și mediu permanent al Revelației divine. Din acest punct de vedere, V. Voiculescu ar putea fi considerat tocmai un tradiționalist în sensul teologic al cuvântului. El trăiește și scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi întru totul străin de modernism. Folosindu-ne de o interesantă formulare de-a lui Mircea Vulcănescu, am spune mai degrabă că V. Voiculescu este martor al secularizării unei lumi care se complăce deja în ispita de a se amesteca în lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu<sup>146</sup>.

În rândurile ce urmează ne-am propus să discutăm câteva fragmente din creația lui V. Voiculescu, elocvente pentru modul cum se raportează autorul în discuție la credință și la sacru în general și deosebit de importante, totodată, pentru tema generală a eseului de față. În demersul nostru ne vom referi la versiunile textelor voiculesciene reunite cu multă grijă în volum de către Roxana Sorescu și publicate recent la editura Anastasia: *Integrala prozei literare*, respectiv *Integrala operei poetice*<sup>147</sup>.

<sup>143</sup> N. Manolescu, "Poezia între cele două războaie mondiale - vîrsta modernă a lirismului", în vol. *Istoria Literaturii Române - Studii*, Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Bușulenga, Ed. Academiei RSR, București, 1979, p. 220

<sup>144</sup> "Tradiționaliștii nu mai sunt, ei, țărani adevărați – spune N. Manolescu, în același loc. [...] Viața satului, folclorul [...], obiceiurile, tradițiile, vechea artă populară, credințele religioase și ceremonialurile - toate sunt tratate ca izvoare posibile, ca teme, din ele tradiționaliștii făcându-și imaginile, adică universul. Din această cauză și pare atât de modernă, ca atitudine, orientarea tradiționalistă!". Vezi *Op. cit.*, pp. 218-219

<sup>145</sup> Cf. Victor Neumann, *Cultura civică în Transilvania*, în rev. "Orizont" Revsită a Uniunii Scriitorilor, nr. 11 (1402) / 15 Noiembrie 1998, pp. 20-21

<sup>146</sup> Cf. Mircea Vulcănescu, *Logos și eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filozofie medievală*, Editura Paideia, București, 1991, p. 79.

## V. Voiculescu - o devoțiune modernă în spațiul ortodox

Pentru V. Voiculescu, medic creștin care își ia ca model spiritual icoana celor doi sfinți doctori fără arginți, Cosma și Damian, credința reprezintă unica modalitate de comunicare cu sacralul și, totodată, o “însușire organică” a omului – după cum mărturisește Gabriela Dufour-Voiculescu<sup>148</sup>. Prin credință, omul își află adevărata măsură a ființei sale.

Trebuie știut că V. Voiculescu nu avea în vedere, neapărat, o grupare confesională sau religioasă anume. În cadrul unei întâlniri din toamna lui 1935 cu studenți ai Facultății de Teologie din București, el își mărturisise incapacitatea de a accepta vreo inițiere, sau de a adera la vreo sectă sau societate secretă, pentru că toate acestea presupuneau o însemnată îngrădire a libertății personale<sup>149</sup>. Credința, considera el, nu poate supraviețui nealterată, într-un mediu care încearcă să o supună cu obstinație unor reguli rigide. În plus, nimic nu o poate stăvili mai eficient, nimic nu o poate ostraciza mai bine decât alunecările noastre, sau mijloacele tehnice cu ajutorul cărora ne cosmetizăm scăderile și ne manipulăm facil unii pe alții. Aceasta este morala nuvelei “Lacul rău”, bunăoară: miracolul scapă evaluării, în consecință nu poate fi reprodus tehnic. În “Pescarul Amin”, un alt text esențial, se confruntă două lumi diferite: cea a lui Amin, personaj noaic, care crede, citind mișcările celorlalți pești din capcana-arcă, în prezența unui somon sau a unui morun uriaș<sup>150</sup>; și lumea echipei de pescari profesioniști, gata să “rezolve problema” cu ajutorul dinamitei. Pentru Amin, decizia lor reprezintă un dublu sacrilegiu. Mai întâi, într-un spirit pe care convențional îl vom numi franciscan, față de fratele pește, iar apoi față de elemente: contopirea ucigașă a primordiilor, focul și apa (simboluri baptismale, între altele), plănuită de tehnicieni, nu poate fi decât malefică, infernală, semn al tendinței omului de a se substitui Creatorului<sup>151</sup>. Conform cabalei, în interiorul fiecărei ființe sau oricărui lucru se ascunde o scânteie a dumnezeirii. Ca urmare, o atitudine lipsită de pietate la adresa vreunui element al Creațiunii reprezintă un ultragiu la adresa Creatorului. De asemenea, încoronare a Creațiunii fiind, omul conține virtual toate elementele acesteia. În ultimă instanță, prin orice atitudine licențioasă la adresa naturii, omul se prejudiază pe sine. Totodată, tradiția mistică iudeo-creștină leagă simbolistica apei de cea a creierului, ca sediu al rațiunii, iar simbolistica focului de inimă, ca sediu al gândirii afective. Dacă Amin se arată foarte priceput în a corela acțiunea celor două facultăți, pescarii tehnocrați aleg calea exploziei, a amestecului haotic. Amin este animat de căldura harului, care îi dăruiește, ca să-l parafrazăm pe Sf. Grigorie Sinaitul, ceea ce are deosebit de propria lui fire omenească<sup>152</sup>. Ceilalți pescari sunt văzuți, aici, ca exponenți ai unui alt gen de căldură: explozivă și subjugantă, pusă în legătură cu pasiunea pătimașului, care orbește mintea și tulbură

<sup>147</sup> Vezi Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999, respectiv V. Voiculescu, *Integrala operei poetice*, ediție îngrijită și prefată de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999

<sup>148</sup> *Apud* Roxana Sorescu, “Cronologia vieții și operei lui Vasile Voiculescu”, în vol. Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 14.

<sup>149</sup> Textul cuvântului, deosebit de important pentru a înțelege situația lui V. Voiculescu față de asumarea unui angajament confesional de orice fel, a fost publicat ulterior în revista “Gândirea”. Vezi V. Voiculescu, *Confesiunea unui scriitor și medic*, în rev. “Gândirea”, nr. 8/octombrie 1935, pp. 400-405.

<sup>150</sup> Cf. Evrei 11:1 sq.

<sup>151</sup> Cf. Matei 3:11

<sup>152</sup> Sf. Grigorie Sinaitul, “Învățătură cu de-amănuntul despre liniștire și rugăciune”, în *Filocalia* vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977, pp. 168-169.

inima<sup>153</sup>. Credința firească, organică, este unificatoare. Prin intermediul ei, Amin descoperă chitul și se simte solidar cu el în așa măsură încât, în final, îl salvează (și împreună cu el pe toți ceilalți pești), bucurându-se de o moarte apoteotică. Pentru tehnicieni, în schimb, totul se reduce la o problemă de rezolvat cât mai eficient. Deloc întâmplător, ei aleg o metodă care nu îi implică spiritual absolut deloc.

Dar dacă în "Lacul rău" și în "Pescarul Amin" se vorbește despre degradarea credinței prin transferul virtuților acesteia asupra unor mijloace tehnice, artificiale, exterioare ființei, în "Șarpele Aliodor" este analizată situația tragică apărută ca urmare a credinței decăzută la nivel de superstiție, în plan metafizic, și de autosugestie, în plan psihologic. Femeia, mama lui Ionică, se lasă înspăimântată de gura satului, întruchipată de vecina Dobra, care o convinge de faptul că șarpele inofensiv, găsit de copil, i se va strecura în pânțele, prin gură, în timpul somnului. Sentimentul devine atât de puternic încât ea dezvoltă o tumoră canceroasă la stomac, de forma unui șarpe. Aberațiile sulfetești, morale, generează aberații fizice. Strădaniile medicului de o ajuta să se autosugestioneze că a fost eliberată de tumoră nu dau nici un rezultat. Atunci când vorbește cu medicul, femeia devine dintr-o dată sceptică, asemenea oricărui modern. Credința, după Voiculescu, este un proces miraculos de sacralizare și de cunoaștere, în același timp, o virtute de care omul modern nu se poate bucura, decât dacă se lipsește de artificiiile civilizației sale.

Judecat strict după reacțiile, comportamentul și dispoziția slujbașilor săi lumești, edificiul ecleziastic, respectiv cel sinagogal, ca forme instituționalizate, sunt, și ele, ispitite să devină un asemenea artificiu. Reprezentanții instituționali ai Bisericii, după cum s-a notat deja, apar în literatura lui Voiculescu mai degrabă ca personaje slugarnice sau avide de putere, măcinate de pofte lumești, atunci când nu fac figuri desprinse parcă din proza lui Ion Creangă. În deja amintita nuvelă "Lacul Rău", de exemplu, preotul, în calitate de reprezentant oficial al sacrului, se comportă ca un funcționar sadea, mereu în urma primarului din sat și la buna dispoziție a acestuia. Slujește formal și absent, la comandă, ca un automat, iar cuvinetele sale răsună gol și pustiu. După ce în scenă intră "bătrâna Savila, strămoașa satului", preotul devine un soi de aghiotant al acesteia. Ea va fi personajul fascinant, care animă totul și reușește să elibereze din captivitatea apelor trupul tânărului înecat. Un personaj omonim apare și într-o piesă dramatică de-a lui Voiculescu, pusă în scenă în 1936: "Umbra"<sup>154</sup>. Și aici, baba Savila pare a fi singurul sacerdot cu puteri reale, chiar dacă și ea va fi să cadă victimă, în cele din urmă, destinului. La fel, în nuvela "Sacul cu cartofi", preotul și rabinul sunt personajele cele mai străine și mai opace la drama ce se derulează sub ochii lor. Interesant că V.Voiculescu nu este, totuși, un anticlerical. Scene precum cele din "Chef la mănăstire" sau "Ispitele Părintelui Evtichie" au un umor mai curând bonom, decât mușcător. Depinde de modul cum își asumă fiecare credincios în parte crezul Bisericii - pare a fi morala voiculesciană -, de felul cum reușește să și-l facă al său, ca edificiul ecleziastic să nu se preschimbe într-o instituție seculară la fel ca oricare alta.

Lipsit de repere, omul modern trăiește, în accepțiunea lui V.Voiculescu, pradă unei stranii ambiguități, strecurată în lume o dată cu păcatul originar și ajunsă la paroxism acum, la sfârșitul veacurilor, când confuzia devine condiție a existenței umane. El cunoaște binele și răul, dar este incapabil să discearnă, iar apoi să opteze

<sup>153</sup> Descrieri ale acestor stări în "Capetele Starețului Paisie Velicicovshi despre rugăciunea minții", în *Sbornicul. Rugăciunea lui Iisus miezul evlaviei ortodoxe*, vol. II, Serdobol 1938, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, 1993, pp. 275 sq.

<sup>154</sup> V. Voiculescu, *Duhul Pământului. Teatru românesc: Umbra; Fata Ursului*, Fudația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943

decisiv. Modernul se zbate într-o stare de continuă incertitudine ce pare a-i interzice, aproape, accesul spre dumnezeire. În “Binele și răul”, publicată în volumul *Poezii* (1916), poetul descrie tocmai această confuzie, unde răul se manifestă adeseori sub masca binelui, iar binele este perceput ca rău. Poemul, scris în marginea ereziei, pare a fi un imn închinat răului, văzut ca un adevărat animator al creațiunii: “*Căci răul arde, surpă, izbucnește, / - Pricină de prefaceri mari și-adânci - / Precum aluatul, muced pus, stârnește / Dospirea dulcei azimi ce-o mănânci.*” Viața este descrisă ca rezultatul încheștării continue și necesare dintre bine și rău: “*Și pretutindeni binele sub soare / Cu rău-n veci se-mbină-n chip firesc ...*” Totuși, nu am putea vorbi despre maniheism, aici. În realitate, textul este bazat pe îndemnul evanghelic adresat omului de a nu se substitui judecății divine, tocmai datorită absenței unei virtuți esențiale: capacitatea de a deosebi duhurile, de a despărți grâul de neghină, fără a pierde boabele hrănitoare. Până la un punct, binele și răul sunt convenții cu ajutorul cărora putem supraviețui stării de confuzie. Dar, în final, soluția deplin lămuritoare vine din capacitatea fiecăruia de a ierta: “*Ca pe-un mănunchi aceeași mână-i ține / Spre-a se pricepe, a se cerceta / Și răul, astfel, suie către bine, / Iar binele deprinde a-l ierta ...*” Poezia este de inspirație biblică, sprijinindu-se pe un fragment din Epistola către Romani (12:14-21) și pe o frumoasă idee din Epistola I a Sf. Ap. Petru (3:9). Apostolul Pavel îndeamnă la biruirea răului cu ajutorul binelui. Iar Apostolul Petru motivează această atitudine în bună tradiție rabinică, atunci când subliniază care anume este vocația omului în această lume confuză: tot cel ce primește Vestea cea Bună se alătură noului Israel, devine fiu al lui Avraam; iar Avraam, să nu uităm, a fost făcut de către Yahwe “izvor de binecuvântare”<sup>155</sup>; prin urmare, vocația omului nu este aceea de a fi judecător (calitate rezervată dumnezeirii), ci de a binecuvânta. Conform tradiției iudeo-creștine, o binecuvântare rostită sincer are puterea de a surpa răul, de a recupera ceea ce s-a risipit întorcând totul pe un făgaș pozitiv și, prin aceasta, de a conlucra la recuperarea binelui. Dar, simptom al bolii veacului, în lumea căzută în care trăim, până și omul drept este nevoit să recurgă adeseori la tot soiul de vicleșuguri<sup>156</sup>. Ideea transpare probabil cel mai evident din superba nuvelă “Capul de zimbru” (1946), unde căpitanul Tomuț, sumă a cavalerismului autentic creștin, iese biruitor și spulberă confuzia doar printr-o adevărată cacealma. Triumful lui Tomuț este pilduitor. De altfel, nuvela ar putea avea ca motto următorul verset evanghelic: “Iată, Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii.”<sup>157</sup>

Gravitatea problemei mai rezidă, după Voiculescu, și în faptul că omul modern și-a pierdut capacitatea de a primi Vestea ce Bună și de a-i recunoaște pe mesagerii acesteia. În “Ciorbă de bolovan”, nuvelă încheiată în vara lui 1954, nimeni din cătunul Flămânzii-Vechi nu recunoaște ascuns în “streinul” ce reușește să scoată la suprafață, din sufletele sătenilor, sentimente precum generozitatea, dragostea, bunăvoința și, în felul acesta, să reitereze miracolul înmulțirii pâinii și a peștilor<sup>158</sup> (Marcu 8:1-8) - chipul Mântuitorului Iisus Hristos. Nimeni, cu excepția Iliei, personaj feminin alienat în raport cu ordinea comună a satului. De asemenea, “L-am lăsat de-a trecut”, publicată în 1927 în volumul *Poeme cu îngeri*, traduce o stare încă

<sup>155</sup> Facere 12:2

<sup>156</sup> Cf. Ecclesiastul 7:29. Versiunea ebraică a textului este mai sugestivă, aici: “Iată doar ce am aflat[:]. Dumnezeu [l-a făcut pe] om drept [iar acesta] a recurs [la] multe vicleșuguri.”

<sup>157</sup> Matei 10:16

<sup>158</sup> „... si mai mult decât toate bunătățile aduse de dumneavoastră, are să facă minuni, cum a făcut si azi, dragostea celor ce se strâng ca să se ajute singuri unul pe altul, cu puținul pe care-l are fiecare ...” Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999, p. 439



și mai gravă: poetul îl recunoaște pe înger (“*L-am cunoscut de cum l-am zărit...*”), dar nu îl poate identifica. Însă nici trimisul nu mai poartă asupra lui însemnele simbolice consacrate (“*Nu purta sabie, n-avea-n mână crinul*”). Pentru omul modern, sacrul însuși apare oarecum depersonalizat, dezabuzat. Îngerul din poezie își târăște aripile “*prin pulbere și tină*”, rățăcește pe străzi abătut. Starea în care află grădina poetului (spațiu consacrat al cultivării virtuților înalte), năpădită de cucută și pelin, îl descurajează într-atât încât se simte incapabil de a face, el, primul pas salvator înspre om. Iar omul, paralizat de tristețea îngerului, nu mai află în sine resurse pentru ca să-l cheme în găzduire, așa cum făcuse Avraam, la stejarul Mamvri (Facere 18:2-5). Conform angelologiei iudaice, fiecare om are doi îngeri, unul bun și altul rău. Aceștia dobândesc putere unul asupra celuilalt în funcție de faptele omului. Dacă faptele omului sunt bune, atunci îngerul bun se întărește și îl ține sub control pe cel rău, dând astfel posibilitate omului să devină un drept. Dacă faptele omului sunt rele, atunci îngerul rău prinde puteri, îl ține la distanță pe cel bun și îl asuprește pe om fără milă. Orice tentativă soteriologică a omului modern, prins în plasa iluziilor, pare a fi predispusă eșecului. Aceeași sugestie și în “Dezlegare” (*Pârgă*, 1921) - poezie ce valorifică o temă precreștină: sufletul prizonier al trupului. Toate facultățile omenești sunt descrise aici ca piedici în calea devenirii metafizice a sufletului, mult prea vast pentru a se putea împăca în hotarele atât de strâmte ale contingentului. La fel, în “Căzut pe piatră”, poetul se compară pe sine cu sămânța risipită din desaga semănătorului<sup>159</sup>. Toate eforturile de a da rod sunt zadarnice: “*Potop de plouă, apa alunecă îndată*” ... “*Un soare viu de patimi mă arde și mă seacă*”, etc. Apa și lumina (aici, asociată căldurii), simboluri ale vieții, devin agenți exterminatori, tot așa cum am putut nota și în nuvela “Pescarul Amin”. Singura soluție întrevăzută pentru a ajunge la ceruri este jertfa de sine: “*O pasăre din ceruri să tabere flământă, / Avidă să mă-nghită și înapoi să zboare.*”

V. Voiculescu privește lumea cu ochii unui Eccleziast contemporan. Hiperactivitatea modernă nu poate înlocui reperele tradiționale și nici nu este în stare să propună altele; poate, cel mult, spori confuzia, deruta. Izbăvirea pe care o proclamă poetul ține de o *metanoia* interioară însoțită de nădejdea Învierii. “Zac pe-un gunoi lăuntric” (*Călătorie spre locul inimii*) conține tocmai acest mesaj. Iov-ul descris aici este preocupat mai mult de momentul când va trebui să apară “*în fața-naltei Pronii*”, decât de mizeria clipei prezente și trecătoare. În poezia “Sodoma ...” (*Pârgă*, 1921), se vorbește despre necesitatea jertfirii unui trecut risipit, luându-se ca pildă fuga lui Lot. “*Cetățile îndrăgostirii mele, / Cu foc bătute ard pe rug*” - sunt valorile idolatrizate sub presiunea veacului, care la Judecata din urmă se vădesc a fi deșarte. Atunci, orice privire aruncată nostalgic înapoi ne poate face părtași cu femeia fugarului. Spune poetul: “*Și simt că de-aș privi o clipă înapoi, / Aș împietri de-a pururea în loc!*” Însă poezia mai poate fi citită și ca o ilustrare a pocăinței, a Tainei mărturisirii, mai precis. Efortul sufletului de a se elibera din Sodoma păcatelor trebuie sprijinit printr-o decizie fermă de a se desprinde de “*trecutul culpeș*”. Strădania, așa cum s-a văzut și mai sus, presupune jertfă de sine, adică nevointă filocalică, pe care V. Voiculescu ne-o îmbie în poezia “Îndemn” (*Idem*, 1921). Cititorul este invitat, aici, să-și sfărâme idolii samavolnici și să se tămăduiască de urmările robiei, revenind la voia lui Dumnezeu, simbolizată prin tablele de aramă (aluzie la șarpele de aramă înălțat de Moise în pustie și, desigur, la rolul tămăduitor al acestuia)<sup>160</sup>. Oricât ar fi de anevoioasă, calea prin deșertul pocăinței trebuie asumată ca traseu necesar și purificator, după model mozaic. Analogiile cu perioada celor 40 de ani petrecută de

<sup>159</sup> Vezi Matei 13:3-9.

<sup>160</sup> Vezi Numeri 21:9.

evrei în pustie sunt elocvente: voința omului decis să ajungă în “*pământul sfânt al făgăduinței*” poate să facă să țâșnească lacrimi de pocăință chiar și din cel mai împietrit suflet. Altcum, sufletul ajuns nepocăit la porțile raiului se oprește înspăimântat: “*Aprinsul plop acolo mi-a părut / Că-i sabia de foc neîndurată ...*” – spune poetul în “La Poarta Paradisului pierdut” (*Idem*, 1921).

Deosebit de interesant ni se pare modul cum exploatează aici autorul câteva sugestii erotice. Citind prima strofă din această poezie, am putea crede că avem de a face cu descrierea sentimentelor unui îndrăgostit ce revizitează, nostalgic, locurile unei iubiri pierdute: “*Azi am trecut s-o văd, înstrăinată, / Grădina-n care-o vară ne-am iubit ...*” Sigur, în absența persoanei iubite, grădina - loc comun al scenelor amoroase - apare “*înstrăinată*” și părăginită. Din strofa a doua, aflăm că promenada nostalgicului nostru personaj se desfășoară într-o seară de toamnă și într-un moment anume care, insinuează subtil autorul, ar corespunde celui de când va fi avut loc despărțirea: “*E ceasul vechi al dragostei, e seară*”. Strofa ultimă poate fi înțeleasă și ea în această cheie, dacă de la început concedem că grădina, părăginită acum, este sufletul răvășit al îndrăgostitului, iar Paradisul pierdut nu ar fi decât o metaforă pentru starea lui sufletească, în vremea când se afla alături de prețioasa-i iubită. Dar știm că, în teologia iudeo-creștină, relația dintre Dumnezeu și poporul Său este descrisă adeseori în termeni erotici – practică frecvent întâlnită în diverse alte tradiții, mai mult sau mai puțin esoterice. În iudaism, bunăoară, căsătoria este privită ca reiterare a Legământului sinaitic. Pe Sinai, spune Zoharul, Yahwe s-a căsătorit cu întreg poporul Israel, iar acum ei formează împreună un cuplu de îndrăgostiți care nu se vor mai despărți niciodată, fiind legați prin nuntă<sup>161</sup>. Iubirea se împletește, așadar, în mod armonios, cu Legea. În plus, aluziile biblice din poezie și, îndeosebi, sugestiile din titlu susțin și ele o lectură în cheie religioasă. Ceasul de seară, de pildă, precum și sabia de foc a Heruvimului fac referință la judecata lui Dumnezeu și la consecințele acesteia, ca urmare a căderii protopărinților în păcat (Facere 3:8-24). Iar asocierea sugerând starea de confuzie a personajului, dintre plopul aprins de culorile toamnei și sabia Heruvimului, deschide un adevărat filon de gândire teologică, pe care îl putem cel mult schița aici. Din perspectiva tradiției creștine, nimic nu mai împiedică, după Învierea și Înălțarea la ceruri a Mântuitorului Iisus Hristos, accesul sufletelor în Rai. Nimic, în afară de păcatele acestora. Sf. Dimitrie al Rostovului, bunăoară, arată într-o predică superbă rostită chiar la sărbătoarea Înălțării Domnului că, după săvârșirea acestui eveniment, Raiul nici măcar nu mai are porți, intrarea este absolut liberă. Totuși, lui Petru și Apostolilor nu le-au fost încredințate fără rost cheile Împărăției. Ei vor avea de acum misiunea, spune Sf. Dimitrie al Rostovului, de a-l ajuta să intre pe tot cel “care de bunăvoie și-a închis intrarea în cer.”<sup>162</sup> În termeni de teologie morală, păcatul este definit ca “încălcare cu deplină știință și cu voie liberă, prin gând, cuvânt sau faptă, a voii lui Dumnezeu.”<sup>163</sup> Citită în această cheie, “La Poarta Paradisului pierdut” se vedește a transmite un avertisment pios: sufelete nepocăite, nepurificate de păcat, nu pot să revină în Paradis. Aceasta nu neapărat pentru că intrarea le-ar fi dinadins interzisă, ci din simplul motiv că nu și-au recuperat capacitatea de a vedea limpede lucrurile. Nu s-au lămurit îndeajuns și, iată, confundă plopul cu sabia Heruvimului. Pentru omul care nu vrea să-și purifice sufletul de păcate și continuă să se îndreptățească pe sine cosmetic, proximitatea sacralului este terifiantă.

<sup>161</sup> Cf. TB Kiddușin, 5b, Zohar, III, 4a.

<sup>162</sup> “Cuvânt al Celui dintre Sfinți Părintelui nostru Dimitrie, mitropolitul Rostovului, la Înălțarea Domnului Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos”, în *Proloagele*, vol. II, ed. Arhim. Dr. Benedict Ghiuș, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 800.

<sup>163</sup> *Învățătura de credință creștină-ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1952, p. 375.

Dincolo de aceste considerații, deosebit de interesant ni se pare un alt aspect. În *Iubirea și Occidentul*, Denis de Rougemont remarcă faptul că, la un moment dat, trubadurii medievali încep să utilizeze metafore specifice discursului mistic, pentru a exprima sentimente erotice. Prin secolele XII-XIII, limbajul mistic era luat deja ca model și unealtă pentru literaturizarea amorului carnal, între altele. Formal, nu apar modificări majore. Ceea ce se schimbă ține de referent și de context, ambele fiind construite după coordonate exterioare sacralului<sup>164</sup>. Urmând raționamentul lui Denis de Rougemont, putem conchide că utilizarea unui limbaj pseudo-mistic pentru a exprima sentimente profane reprezenta, în epocă, un semn evident de secularizare a literaturii. În poezia "La Poarta Paradisului pierdut" se constată un drum invers: V. Voiculescu utilizează aici sugestii pseudo-erotice, construiește o atmosferă aparent profană, dar mesajul își extrage substanța prin canale intertextuale.

Observația este valabilă, în opinia noastră, și pentru mare parte din *Ultimele sonete închipuite* ... Eugen Simion remarcă foarte bine impreciziile poetului, "ezitarea între un el și o ea", nota de mister ce înconjură figura iubitei/iubitului, substratul spiritualist al faptelor, fără însă a acorda suficientă importanță terminologiei biblice și sugestiilor teologice<sup>165</sup>. De altfel, o apropiere de *Donna Angelicata*, specifică poezilor dulcelui stil nou, ar fi fost probabil suficientă. Este bine de știut că *Ultimele sonete* ... țin de o perioadă când V. Voiculescu nu mai scria poezie de inspirație religioasă, ci deja căuta să-și exprime trăirile profunde pricinuite de o experiență isihastă proprie. Versurile sale nu mai sunt descriptive. Descriptivul singur nu poate surprinde lirismul pietății<sup>166</sup>. Ipoteza noastră este că, prin procedee pur literare, în secolul XX, poetul încearcă să recupereze aura de sacralitate a literaturii, pe care modernii o leagă îndeosebi de marile pasiuni ale sufletului. Textul discutat mai înainte, dar și *Ultimele sonete* ... par a pune, subtil, în balanță, de o parte trăirile unui îndrăgostit și de cealaltă parte trăirile unui sulfet care, asuprit de păcate, își refuză intrarea în Paradis. Putem înțelege de aici că, într-un sens, la nivel formal, sacralitatea literaturii ține, în cazul lui Voiculescu, atât de modul de expresie, cât și de subiectul abordat. Dar forma nu este neapărat tributară unui anumit limbaj sau stil, de exemplu ecleziastic. Limbajul textelor voiculesciene, chiar și atunci când sunt evident religioase, este unul specific poetului și nu abundă în arhaisme sau în termeni bisericești. Nu avem de a face cu o religiozitate ostentativă. Tot ce ține de sacru este interiorizat, discret și firesc, dar de neclintit, în același timp.

Opțiunea lui V. Voiculescu pentru isihasm ni se pare coerentă, din acest punct de vedere. Credința autentică lucrează tainic și smerit. În "Același cântec" (*Idem*, 1921), poetul vorbește tocmai despre bucuria acestui fel de smerenie. Inima, organ vital al corpului omenesc, nu este nici piatră nestemată, nici măcar piatră strălucitoare, ci doar "găoacea unde bate, surghiunită, / Veșnicia cu întregul ei tumult". Nimic nu-I este mai aproape lui Dumnezeu decât inima. Discret și smerit, neluată în seamă de nimeni, ea este sediul sentimentelor, al pasiunii, este motorul întregii ființe omenești, locul consacrat unde materia se împreună cu spiritul, fără însă a se amesteca, și sediul unde sălășluiesc esența existenței și inteligența afectivă<sup>167</sup>, așa cum se vede bunăoară din "Lobocoagulare prefrontală".

<sup>164</sup> Cf. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, traducere, note și indici de Ioana Căndea-Marinescu, prefată de Virgil Căndea, Ed. Univers, București, 1987, pp. 170-171.

<sup>165</sup> Vezi Eugen Simion, "V. Voiculescu", în vol. *Scriitori români de azi*, II, Editura Cartea Românească, 1976, pp. 301-302. Unii critici se mulțumesc să gloseze, aici, în jurul temei androginului. Perspectiva ni se pare corectă, dar restrictivă, totuși.

<sup>166</sup> Cf. Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinși*, ed. a II-a, Ed. Florile Dalbe, București, 1995, pp. 232 sq.

<sup>167</sup> Cf. Zohar, III, 221b.

Chiar dacă exploatează unul dintre locurile comune ale fantasticului, prin miza ei, "Lobocoagulare prefrontală" depășește cu mult limitele acestuia. Aici se propune imaginea unui Babel răsturnat: turnul nu se mai avântă spre zenit, ci se afundă în nădăd. Este, fără îndoială, imaginea Infernului dantesc. Visul de perfecțiune al omenirii pare a-și fi aflat împlinirea prin intermediul unui procedeu ingenios de eliminare a tot ceea ce ține de personalitatea omului, de umanitatea acestuia: afectele, sensibilitatea. Ștergerea personalității se obține printr-o operațiune evident mecanică, o intervenție chirurgicală cu ajutorul căreia este scindat, practic, creierul. Omul astfel operat își pierde capacitatea de a spera, de a iubi, de a reflecta, de a dori să se autodepășească sau să intre în concurență cu alți semeni de-ai lui, este lipsit de orice aspirații către necunoscut, etc. Devine "calm și indiferent la emoții pentru toată viața." Într-o lume perfectă nu este loc pentru spirit, pare a spune parabola, ci numai pentru mecanică. Spiritul, cu spontaneitatea lui, perturbă mersul bun al lucrurilor. Dar lumea astfel construită nu este decât o replică hidoasă a paradisului ceresc, un artificiu lipsit de viață, un mecanism care nu se poate conserva decât eliminând profilactic tot ceea ce l-ar putea resuscita. Spiritul supraviețuiește, însă, mecanismului aseptice, prin unirea discretă a minții cu inima și refacerea, astfel, a facultăților afective, mai întâi, și a capacității omului de a iubi și de a discerne, mai apoi: "Minune, în partea de sus, pe globul ei [este vorba despre inimă – n.n.], numaidecât sub ieșirea cârjei aortice, se prăsiseră niște sâmburi creți de substanță cenușie, care aduceau aidoma cu niște muguri de creier. Se adevăra astfel că inima se întorsese din nou la vechea funcție de odinioară, ca centru al inteligenței afective, sediu al spiritului stăpânitor peste ideea productivă și utilitară." Prima virtute pe care o redescoperă oamenii atinși de morbul acestui miracol va fi, deloc întâmplător, iubirea. Aceasta este urmată îndeaproape de credință și, evident, de nădejde. Dacă credința și nădejdea nu aveau alt obiect, până deunăzi, decât Supremul Prezidiu (forma de organizare superioară a babelului respectiv), de aci înainte oamenii își îndreaptă privirile spre cer "fără să știe spre ce [...] așteptând, cerând [...] împlinirea unei nedesluite aspirații, care nu mai ținea de pământ." Spiritul biruiește, până la urmă, mecanica sanitară a paradisului terestru, chiar dacă pentru revenirea la normalitate este constrâns să recurgă la aberații anatomice. Metafora este, evident, vie.

În poezia "Steaua" (*Din Țara Zimbrului*, 1918), autorul valorifică tema evanghelică a stelei ce i-a călăuzit pe magi până la peștera Nașterii Domnului. Aici, printr-un interesant transfer alegoric, cei trei magi reprezintă cele trei facultăți spirituale: rațiunea, sentimentul și voința, care se pleacă înaintea stelei răsărită discret și surprinzător "*din fundul sufletului meu*". Prin dreapta închinăciune, aceste facultăți se eliberează de "*turburul tumult*" al pasiunilor deșarte, iar poetul poate nădăjdui că inima lui, comparată aici cu o peșteră, se va preschimba într-un Bethleem interior. Asimilarea inimii cu stânca peșterii din Bethleem este des întâlnită în literatura isihastă, căreia poetul îi acordă o importanță deosebită mai cu seamă în anii '50, când frecventează gruparea de la Mănăstirea Antim (București), cunoscută sub numele de "Rugul Aprins".

Influența doctrinei despre rugăciunea inimii este de regăsit și în "Prizonierul" (*Călătorie spre locul inimii*), unde V. Voiculescu descrie inclusiv stările fiziologice pe care le acuză rugătorul în anumite stadii ale acestei rugăciuni, corespunzătoare momentelor de grație când descoperă prezența dumnezeirii în propria-i inimă: "*O fi boala, o fi moartea / Nu mă răzvrătesc, asta mi-e partea. [...] Mă doare [...] / Numai inima se face mică, mică ...*". Rănit de frumusețea chipului divin, el încearcă sentimente similare celor trăite de ucenicii Domnului, martori la evenimentul



Schimbării la Față<sup>168</sup>. Ar dori să oprească timpul în loc și să petreacă veșnic în interioritatea divinului. Eventual, chiar să-L rețină pe Dumnezeu numai pentru sine. Dar starea de beatitudine nu este decât arvună a bucuriilor viitoare. La V. Voiculescu, după cum am văzut și în “Lobocoagulare prefrontală”, nu se poate vorbi despre o separație netă între facultățile spirituale și cele trupești. Durerea pe care o resimte fizic în inimă vine tocmai din incapacitatea lui firească, umană, de a cuprinde infinitul metafizic, bucuria întreagă, și de a o reține; inima Îl sloboade în ritmul respirației păstrând însă, rănită de dragoste, amintirea stării celeste: “*O clipă, inima mi se făcuse Cer*”. Este descris, aici, unul dintre stadiile începătoare ale rugăciunii isihaste, când rugătorul primește în dar revelații de acest tip, menite să-l încurajeze în drumul nevoițelor desăvârșirii și, totodată, să-i ofere elemente de recunoaștere a prezenței divine. Durata unei asemenea dezvăluiri este de obicei foarte scurtă, spre binele celui care se roagă. Conform misticii iudeo-creștine, revelațiile sunt limitate la început. “Căci soare și scut e Dumnezeu” – spune Psalmistul<sup>169</sup>. Omul nu se poate împărtăși deplin din prezența divinului atâta timp cât îi lipsește capacitatea de a deosebi duhurile, discernământul. De altfel, iluminarea nu este niciodată deplină. Iluminarea totală ar duce la aneantizarea creațiunii, pentru că elementele acesteia (și omul în speță) ar fi lipsite de posibilitatea de a se personaliza. În creștinism, omul este chemat să se dezvolte în prelungirea atributelor Creatorului, nu să devină o replică a acestuia, un *anti*-creator. Revelația, iluminarea, este mereu însoțită de un “scut” care o “filtrează” și, în felul acesta, încurajează creaturile să se antreneze în procesul devenirii, le cheamă să existe.

Sugestii similare mai regăsim într-o poezie emblematică, intitulată chiar “Călătorie spre locul inimii” (*Idem*). Aici, încă din prima strofă se arată că “*Locul inimii noastre sălășluiește-n Cer / Și-n el lumina lină a Celui fără-de-moarte*.” Drumul spre acest teritoriu sacru străbate “*munții sufletului ninși de blesteme*”, unde rugătorul contemplă minunea Rugului Aprins, care purifică și unește totodată timpul și spațiul, deschizând calea spre înălțimile cunoașterii duhovnicești: “*Acolo unde deodată mintea se deșteaptă trează, / În amiaza Eternității Tale*.” Poezia descrie de fapt întreg traseul așternut înaintea celui decis să-și asume dulcea povară a rugăciunii. Regăsim, la început, semnul de recunoaștere al prezenței divine: lumina lină – dublă aluzie la un vechi imn intonat chiar și astăzi în cadrul slujbei de vecernie, dar și la caracterul blând al dumnezeirii, așa cum apare acesta sugerat încă din Vechiul Testament, în dialogul dintre Yahwe și Sf. Ilie Tesviteanul<sup>170</sup>. Pasajul este comentat în cheie isihastă de către Sf. Grigorie Sinaitul, care pune adierea mângâietoare a divinului în legătură cu desăvârșirea rugăciunii. În prelungirea acestei lecturi, Pr. Stăniloae glosează arătând că blândețea “e semnul odihnei ferme a minții în Dumnezeu. Unde mai e vifor și agitație, sufletul încă nu s-a statornicit pe deplin în Dumnezeu.”<sup>171</sup> Cu această arvună

<sup>168</sup> Matei 17:1-9

<sup>169</sup> Psalm 83 (84):12. Trebuie să menționăm că versiunile românești ale *Psaltirii*, care urmează îndeaproape *Septuaginta* (inclusiv recenta ediție redactată și comentată de către I.P.S. Valeriu Anania, vezi *Cartea Psalmilor*, Arhidiecezana, Cluj, 1998, pp. 25 și 202), omit această primă propoziție din începutul versetului 12. Traducătorii Septuagintei au redat incomplet acest loc, lăsând deoparte cuvintele „Ki șemeș umaghen Yahwe Elohim.” Interesant rămâne faptul că, în ciuda acestei scăpări, locul respectiv apare comentat nu doar în texte rabinice (ceea ce era și firesc), dar și în corpusul de scrieri isihaste. Noi am citat, aici, după ediția sinodală a Bibliei de la 1936, ai cărei traducători s-au orientat și după textul ebraic.

<sup>170</sup> III Regi 19:10-12.

<sup>171</sup> Sf. Grigorie Sinaitul, “Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește”, în *Op. cit.*, p. 200. Pentru glosa Părintelui Stăniloae, vezi *loc. cit.*, nota 258. “După ce te-ai împărtășit de vederea luminii cerești, spunea Părintele Melchisedec de la Lupșa, lumina fizică din jurul nostru ți se pare de-o violență cumplită.”



în inimă și astfel așezat, rugătorul are de străbătut de-acum drumul lung și anevoios al despătimirii. Prăpăstiile care “*se sparg*” și “*munții sufletului ninși de blesteme*” sunt metafore pentru patimi. În Vechiul Testament, culmile munților sunt prezentate constant (excepțiile sunt notabile) ca locuri consacrate pentru practicile de cult idolatre. Deloc întâmplător, Iisus Hristos va spune că omul înzestrat cu credință nu mai mult decât un grăunte de muștar este capabil să mute munții din loc<sup>172</sup>, adică să zdrobească inimile care, împietrite de păcat, se auto-idolatrizează. După despătimire, rugătorul se învrednicește de vederea Rugului Aprins, a cărui flacără arde fără a mistui (păcatele au fost deja curățite) și, astfel, poate transcende spațiul și timpul spre zenitul amiezii - răgaz al iluminării depline a minții. Ajunge, cu alte cuvinte, în inima rugăciunii, în locul unde omul se poate transcende pe sine nu prin extaz - după cum susținea, în anii ‘40, un Nichifor Crainic<sup>173</sup> -, ci îndumnezeindu-se.

Victimă a confuziei strecurată în lume o dată cu păcatul original, dar și a propriilor sale orgolii pătimase, omul secolului XX este incapabil, în accepțiunea lui V. Voiculescu, să mai recunoască însemnele sacrului. El pare a-și fi uitat atât originile, cât și menirea. Ieșirea din starea de confuzie generalizată, pe care Voiculescu o vede deja drept condiție definitivă a omului modern, nu este posibilă, așadar, prin artificii tehnice, ci tocmai printr-o revenire, oricât de dureroasă, la starea omului firească, prin redescoperirea scânteii divine ce palipă, încă, în inima fiecăruia. Singura *devotio moderna* pe care o întrevăde el este, deloc paradoxal, rugăciunea inimii. Simptom subtil de secularizare, dacă este să-i dăm dreptate lui C.B. Caird. “Spiritualizarea închinăciunii, spune el într-un eseu admirabil despre modificările de semnificație specifice secolului XX, reprezintă totodată și o laicizare a acesteia. Nu ai nevoie de un preot, ca să-i oferi lui Dumnezeu jertfa unei inimi înfrânte și smerite”<sup>174</sup>.

După cum se poate constata din cele spuse până aici, V. Voiculescu își construiește acest mesaj cu ajutorul unor elemente preluate îndeosebi din mistica iudeo-creștină. Desigur, nu acestea sunt singurele referințe. Remarcabil este însă că, în repetate rânduri, textul voiculescian se construiește tocmai pe baza unor fragmente precise din Scripturi, fie după sensul bisericesc al acestora, fie după cel “descoperit” de către autor.

### ***Biblia în literatura lui V. Voiculescu***

Dacă până acum nu am subliniat în mod deosebit acest aspect, în continuare ne propunem o trecere în revistă a câtorva locuri deosebit de importante, în opinia noastră, pentru a percepe ponderea filonului biblic în creația voiculesciană. Cert este că medicul-scriitor frecventa cu regularitate textele fondatoare ale creștinismului, de unde nu împrumută doar teme, motive, pasaje, personaje, etc. Arareori întâlnim, în opera sa, simple citate, parafraze sau aluzii biblice. Neîndoios, Voiculescu prețuiește fecund o metodă de exegeză specifică mediului iudaic, prin care textul biblic este literaturizat în scopuri edificatoare: midrașul. Dar, mai mult decât atât, în opera lui își află bună aplicare inclusiv modalități de a percepe lumea, tipare de gândire și forme de expresie specifice, până la un punct, universului biblic.

---

<sup>172</sup> Matei 17:20.

<sup>173</sup> Vezi studiul lui Nichifor Crainic, *V. Voiculescu poet al spiritului*, în “Gândirea”, nr. 7/ august-septembrie 1943, pp. 361-370. Producțiile literare mai târzii ale lui V. Voiculescu, în special cele de filiație isihastă, sunt lipsite de echivoc în acest sens. Isihasmul, se știe, nu se propune ca o tehnică de cunoaștere a divinității pe cale extatică și chiar descurajează orice demers de acest fel. “Firea o poți stăpâni - spunea un Părinte duhovnicesc -, dar nu poți trece peste ea.”

<sup>174</sup> C.B. Caird, *The language and imagery of the Bible*, Duckworth, 1980, p. 72.

## Alegorismul biblic

Discutând alegoria ca pe o categorie formală a metaforei, Tudor Vianu se arată reticent față de tendința de a înțelege figura ca personificare a unei concepții generale. Ideea susținută de el este că “alegoria se produce [...] fie prin personificarea unui concept abstract, fie prin personificarea unei impresii concrete.”<sup>175</sup> Deloc întâmplător, autorul din care își extrage Tudor Vianu exemplele este chiar V. Voiculescu – “un poet, spune el, a cărui operă conține o mină inepuizabilă de alegorii”<sup>176</sup> utilizată într-o manieră, am adăuga noi, inspirată în mare parte din modalitățile tradiționale (dar nu neapărat creștine) și scripturistice<sup>177</sup>.

Un bun exemplu este poezia "Poveste" (*Pârgă*, 1921), construită pe structura unui basm popular având în centru tema pomului sortit să-și piardă în timpul nopții toate florile date în cursul zilei. Stăpânul pomului din poveste este, aici, chiar poetul. Pomul se supune însă unei puteri în aparență implacabilă, asemenea smochinului din Evanghelie<sup>178</sup>: Destinul. În cheie mistică, sensul este transparent: pomul reprezintă sufletul omului neputincios de a-și afla împlinirea firească prin depășirea unor rânduieli în aparență normale și care se lasă astfel pradă unei existențe mai degrabă letargice, în absența oricărui fel de vise sau de aspirații<sup>179</sup>. Eliberarea nu este posibilă decât prin cultivarea virtuților - privite aici ele însele ca roade: poetul le prezintă ca fiind feciori ai săi, gata de luptă împotriva sorții ostracizante.

Personificarea (și, prin aceasta, alegorizarea) este realizată pe baza celor afirmate în Psalmii 111 și 126. Conform exegezei alegorice a Psalmilor, bărbatul este rațiunea omului, iar feciorii sunt virtuțile acestuia, capabile atât să pună pe fugă ispitele dușmănoase, cât și să-i suplinească, la o adică, inerentele scăderi. Dacă Psalmul 111 sugerează legătura dintre virtuți și respectarea poruncilor divine, în Psalmul 126:4, feciorii sunt comparați cu “săgețile din mâna celui viteaz”. “Fericit este omul care-și va umple casa de copii – continuă psalmistul; nu se va rușina când va grăi cu vrăjmașii săi în poartă”<sup>180</sup>. În textul voiculescian, feciorii se numesc Credința, Voința și Iubirea. Ei pornesc pe rând, la fel ca în basmul popular, să stea de strajă peste noapte sub pom, pentru a împiedica risipirea florilor sau a afla măcar cauza căderii acestora. Desigur, Credința și Voința, singuri, dau greș, iar rolul de Prâslea-cel-Voinic îi revine Iubirii, cu deosebirea că, în acest din urmă caz, poetul nu spune absolut nimic despre deznodământul acțiunii. Se mulțumește numai să sugereze că Iubirea nu va birui de unul singur, ci însoțit discret de cei doi frați ai săi, Credința și Voința; implicit, că victoria ar rezida tocmai în capacitatea Iubirii de a aduna la un loc facultățile spiritului și de a la da coerență. În cele din urmă, poezia se vedește a fi o minuțioasă ilustrare a unei frumoase idei pauline referitoare la preeminența iubirii în raport cu virtuțile teologice: “Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea.”<sup>181</sup>

<sup>175</sup> Tudor Vianu, “Problemele metaforei”, în vol. *Opere 4. Studii de stilistică 1*, Antologie, note și prefață de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Conrelia Botez, Ed. Minerva, București, 1975, p.278.

<sup>176</sup> *Idem*, *Op. cit.*, p. 277.

<sup>177</sup> Cf. Tudor Vianu, “Alegorism [V. Voiculescu]”, în vol. *Opere 5. Studii de stilistică 2*, Antologie, note și prefață de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, București, 1975, p. 551.

<sup>178</sup> Matei 21:18-22

<sup>179</sup> Vezi în acest sens comentariile Părintelui Nicolae Steinhardt la Pilda smochinului neroditor în Nicolae Steinhardt, “Timpul Smochinelor”, în vol. *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 1992, pp. 25 sq.

<sup>180</sup> Psalm 126:5

<sup>181</sup> I Corinteni 13:13

Dar, dacă înțelegem afirmația Sf. Ap. Pavel în contextul Epistolei I Corinteni, realizăm faptul că, în ultimă analiză, "Povestea" lui V. Voiculescu are implicații mult mai profunde. Ipoteza noastră este că "Povestea" voiculesciană poate fi citită ca un text ce descrie concepția poetului despre nivelurile de semnificație ale textului și, în ultimă instanță, despre cunoaștere. Iată în ce loc apare, în Epistolă, citatul de mai sus: "Când eram copil, vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului. Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu. Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea și dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea."<sup>182</sup>

Fără doar și poate, poezia poate fi citită ca o simplă poveste. Scenariul și imageria sunt clasice. Ar mai putea fi citită, apoi, ca o istorioară moralizatoare în versuri. Cele două lecturi nu necesită absolut nici un fel de inițiere, dar nici nu epuizează sensurile. Pentru a merge mai departe, ni se pare că Voiculescu presupune deja capacitatea cititorului de a coopera la construirea celui de al treilea nivel semantic, prin recunoașterea pasajelor biblice implicate și reconstituirea semnificațiilor poeziei în funcție de sugestiile textului sacru<sup>183</sup>. Identificăm aici distincțiile filoniene și origeniste între sensul corporal, moral și pneumatic (mistic) al scriiturii. Astfel, poezia lui Voiculescu poate fi citită ca o poveste a vârstelor cunoașterii, ca o alegorie amplă construită pe un eșafodaj alcătuit din doi psalmi, două texte neotestamentare și un basm popular. Forma de comunicare aleasă este tocmai poezia, pentru că autorul nu intenționează aici să prezinte o argumentație riguroasă, ci să comunice, prin imagini, o experiență spirituală deocamdată incompletă, dar care conține, totuși, arvuna cunoașterii depline. El nu se adresează rațiunii pur și simplu, ci rațiunii noastre afective. Expusă la asemenea producții artistice, crede Voiculescu, rațiunea afectivă a omului modern se poate reactiva, asemenea fosforului asupra căruia proiectezi o rază de lumină. Am putea conchide, astfel, că poezia vizează și un obiectiv "terapeutic", până la urmă.

## Parabola

O figură frecvent întâlnită la Voiculescu mai este parabola. "Șarpele Aliodor", nuvelă deja menționată, poate fi citită și ca o parabolă construită cu ajutorul unor elemente biblice subtil camuflete în text. Fragmentul din început, unde se descrie modul cum descoperă Ionică șarpele, este de citit în paralel cu pericopa de la Faptele Apostolilor 28:1-10. Aici se relatează cum, în drum spre Roma, corabia în care se afla Sf. Ap. Pavel naufragiază în apropierea insulei Malta. Toți cei de pe corabie reușesc să ajungă la țărm și să se salveze. Locuitorii insulei îi vor întâmpina, ospitalieri. În momentul când Pavel vrea să arunce niște lemne pe foc, o viperă, dezmoțită de căldură, se prinde de mâna acestuia. În continuare, autorul inspirat notează reacția martorilor, care "ziceau unii către alții: desigur că ucigaș este omul acesta, pe care dreptatea nu l-a lăsat să trăiască, deși a scăpat din mare. [...] Iar ei așteptau ca să se umfle sau să cadă deodată mort."<sup>184</sup> Dar Apostolului, dimpotrivă, nu i se întâmplă nimic rău. Atunci, băștinașii cad în extrema cealaltă și îl cred a fi un zeu, pentru că

<sup>182</sup> I Corinteni 13:11-13. De remarcat că motivul cunoașterii "prin oglindă" este destul de important pentru a înțelege perspectiva lui V. Voiculescu. Turnul Babel imaginat în "Lobocoagulare prefrontală" sau capcana construită de către pescarul Amin – adevărat Noe al peștilor – din nuvela cu același titlu, ar fi doar două dintre multiplele exemple elocvente în acest sens.

<sup>183</sup> Intervine ceea ce Umberto Eco numește "competența ideologică a Cititorului Model". Vezi Umberto Eco, *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narrative*, traducere de Marina Spalas, prefată de Cornel Mihai Ionescu, Ed. Univers, București, 1991, pp. 237-238.

<sup>184</sup> Faptele Apostolilor 28:4, 6.

Pavel înfăptuiește pe insulă o seamă de vindecări miraculoase. În “Șarpele Aliodor”, Voiculescu rescrie acest pasaj biblic, preschimbându-l într-o istorie cu tâlc didactico-teologic. Procedul nu este deloc străin autorilor biblici. *Cartea Ruth*, de exemplu, ar fi avut toate șansele să rămână o simplă istorioară moralizatoare, dacă nu ar fi fost scrisă ca o replică a istoriei Patriarhului Avraam<sup>185</sup>. Ambiguitatea ce-l înconjură pe Ionică, după ce găsește șarpele, este similară celei de care are parte Pavel, îndată după scena din jurul focului. Dar, acolo unde Pavel ajunge ulterior să așeze Credința în inimile maltezilor, Ionică împreună cu șarpele său devin piatră de poticnire și nu mai reușesc să stârnească în sufletele sătenilor decât superstiții ancestrale. Dar vom avea prilejul să revenim, curând, asupra acestei nuvele.

Tot o parabolă construită pe un schelet biblic este și “Ciorbă de bolovan”. Aici, autorul descrie vizita unui străin misterios într-un sat aflat sub limita subzistenței. Toponimul, Flămânzii-Vechi, sugerează parcă amprenta unui destin implacabil. Străinul, respins la început, reușește să intre în vorbă cu niște copii, apoi cu o văduvă (Irina) și, în cele din urmă, le descoperă locuitorilor că, fără un efort prea mare, ar putea să trăiască împreună mult mai bine decât până atunci.

Textul, construit pe baza câtorva fragmente biblice precise, funcționează ca un adevărat scenariu intertextual<sup>186</sup> cu următoarele corespondențe:

1. vizita Sfântului Ilie Tesviteanul în Sarepta Sidonului (III Regi 17:8-16) – dialogul dintre străin și văduva Irina este o replică actualizată a dialogului dintre Sf. Ilie și văduva din Sarepta Sidonului, iar miracolul săvârșit de către Sf. Ilie este similar celui săvârșit, aici, de către străin. De asemenea, fără excepție, personajele care îl întâmpină cu bunăvoință pe străin, iar apoi îi ascultă îndemnurile, poartă nume derivate din cel al lui Ilie: Iliuță, Irina, etc.;
2. întâlnirea dintre Iisus și femeia samarineancă (Ioan 4:5-29) – Irina reacționează, pe parcursul întregii povestiri, asemenea femeii din Samaria: se îndoiește la început, este chiar ironică la un moment dat, face haz de necaz, pentru ca în final să recunoască în străin pe Mesia;
3. câteva dintre cuvintele lui Iisus Hristos referitoare la valoarea actului de milostenie și la puterea lui Dumnezeu de a da viață chiar și pietrelor (Matei 3:9; 7:9; Luca 21:1-4) – multe dintre remarcile străinului sunt variațiuni pe tema banului văduvei;
4. miracolul evanghelic al înmulțirii pâinii și peștilor (Marcu 8:1-8 și loc. par.) – explicat aici într-un sens moralizator.

Dar, foarte interesant, autorul se ferește să tragă vreo concluzie, așa cum ne-am aștepta. Absolut imprevizibil, el intră intempestiv în scenă și mărturisește că totul nu a fost decât un vis, că s-a trezit din somn înainte de a-i fi aflat deznodământul. Finalul îl ia prin surprindere pe cititor, chiar dacă tema visului este relativ frecvent întâlnită în textele parabolice. Multe parabole sunt introduse tocmai printr-o mărturisire a autorului sau a unuia dintre personaje, în acest sens. În astfel de cazuri, oniricul conferă istorisirii un statut aparte, relatarea devine emblematică, referențială. Aici, printr-o lovitură de maestru, Voiculescu menționează de-abia în final faptul că subiectul nuvelei a fost un vis, întrerupt cu o clipă înaintea deznodământului, din pricina unui amic pe nume Sava. Nuvela rămâne, practic, neîncheiată. Autorul propune cel puțin patru finaluri posibile, capabile să confirme previziunile a patru Cititori Model diferiți – dar le respinge *in corpore*. Fiecare prezintă câte un cusur esențial, nici unul nu este suficient de cuprinzător și toate la un loc au în ele ceva

<sup>185</sup> Un comentariu deosebit de interesant în acest sens la Robert Alter, *The world of Biblical literature*, SPCK, London, 1992, pp. 129-130.

<sup>186</sup> Cf. Umberto Eco, *Op. cit.*, p. 121.

nefiresc, artificial, chiar dacă artificiu auctoricesc poate fi socotit tocmai procedeul prin intermediul căruia își acordă posibilitatea de a acuza. Astfel, orice alternativă este eliminată. Încheierea dorită de către autor, singura capabilă să-i desăvârșească opul, ar fi fost “cea descoperită, nu cea închipuită” – după cum arată chiar el. Cu toată aparenta deschidere, fabula rămâne de fapt închisă, dar, paradoxal, în așteptarea unui cititor apt să o facă să funcționeze mai departe<sup>187</sup>.

## V. Voiculescu și arta midrașului

Creația voiculesciană este bogată în prelucrări ale unor pasaje biblice, deloc străine de tehnica midrașului. Texte precum “Toiagul minunilor”, „Bunavestire”, „Mântuirea smochinului”, „Demoniacul din Gadara”, „Adevărul”, „Copacul lui Iuda” ș.a. sunt literaturizări în stil midrașic ale unor pericope biblice. „Straja” (*Călătorie spre locul inimii*) este o variațiune pe o temă inspirată din Psalmul 50, „Pe cruce” (*Poezii*, 1916) repovestește în versuri pioase, cu sonorități din Coșbuc, chinurile Mântuitorului, iar „Stă Maica Domnului” (*Idem*) poate fi citit ca un midraș la Patimi, cu accent pe atitudinea Fecioarei Maria, la picioarele Calvarului. “Din cătetrele daruri” (*Pângă*, 1921) este un midraș în jurul darurilor aduse de cei trei magi lui Mesia, unde poetul valorifică inclusiv un motiv folcloric legat de modul cum i-au slujit acestea lui Hristos: aurul a fost dat ca plată pentru vânzarea Lui, cu smirnă I s-a uns trupul după moarte, iar tămâia a folosit-o Maica Domnului pentru a-I tămâia mormântul.

Urmând sugestia lui Michael Wadsworth, care discută importanța și rolul midrașelor și targumelor în consolidarea Canonului<sup>188</sup>, am putea lansa, aici, o ipoteză legată de cristalizarea unui alt canon, și anume al aceluia modern: la Voiculescu, tehnica midrașului să intersectează cu motive folclorice diverse, cu elemente de mistică “păgână” și cu idei proprii credinței autorului. Sinteza, după cum foarte bine s-a văzut, este de dimensiuni renașcentiste<sup>189</sup>. El nu-și mai propune imperios să edifice virtualul cititor. Cel mult, să-l introducă într-o anumită atmosferă, să-l călăuzească, dar ignațian, prin labirintul propriei imaginații. Multe dintre textele voiculesciene pot fi privite ca suporturi foarte elaborate pentru îndeplinirea unor exerciții spirituale mult mai profunde și, în orice caz, personale.

## Alte elemente biblice

Compozițiile voiculesciene sunt impregnate, de-a dreptul, cu referințe biblice. În continuare vom mai puncta doar câteva exemple importante pentru a percepe dimensiunile filonului scripturistic în opera autorului discutat.

Astfel, poezia “Îndemn” (*Idem*) valorifică, în ultima strofă, o interpretare philoniană a ieșirii evreilor din Egipt, conform căreia locul și timpul robiei este de înțeles ca imperiu al păcatului, al materialității, iar marșul poporului ales prin pustie ca simbol al izbăvirii, al purificării sufletului, semn al desăvârșirii Creației<sup>190</sup>. “Lacul rău”, nuvela deja menționată mai sus, este o replică în oglindă a pericopelor evanghelice referitoare la pescuitul minunat și la învierea lui Lazăr<sup>191</sup>, cu o morală mai degrabă descurajantă pentru ideologia modernistă a progresului: miracolele nu pot fi

<sup>187</sup> Cf. *Idem*, *Ibidem*, pp. 166-167.

<sup>188</sup> Vezi Michael Wadsworth, "Making and interpreting Scripture", in vol. *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Barnes & Noble Books, Sussex - New Jersey, 1981, pp. 11-15

<sup>189</sup> Cf. Cornel Ungureanu, *V. Voiculescu și structurile literare ale Renașterii*, Timișoara, 1984

<sup>190</sup> Vezi în acest sens foarte aplicatul studiu al Smarandei Bădiliță, *Semnificația simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria*, în rev. “Altarul Banatului”, an X, nr. 7-9/1999, p. 29. Vezi și TB Pessahim 116a-b, TB Sanhedrin 86a.

<sup>191</sup> Vezi Luca 5:4-10; Ioan 11:38-44.



reproduse mecanic. În “Pescarul Amin”, autorul construiește imaginea pototpului biblic în negativ: dezastrul vizează universul peștilor și are loc, evident, cu deplînul concurs al omului, prin retragerea apelor. Amin, corespondent al lui Noe, construiește o adevărată arcă în care va cuprinde straturi-straturi toate neamurile de pești. Romanul “Zahei Orbul” se sprijină, de asemenea, pe numeroase elemente biblice esențiale pentru a înțelege sensul operei. Vom enumera, aici, câteva dintre cele mai evidente. În primul rând numele personajului principal, Zahei, este legat de un personaj biblic pe care Sf. Ev. Luca îl prezintă ca fiind mai marele vameșilor din zona Ierihonului și spune despre el că, atunci când Iisus își face intrarea triumfală în Ierihon, Zaheu, scund de statură, se cațără în vârful unui sicomor pentru a-L putea vedea mai bine. Ulterior, îl va invita pe Iisus la cină, în casa lui. Cu acest prilej el se căiește de toate samavolniciile săvârșite și promite să le repare neîntârziat. Fiul lui Dumnezeu îl absolvă, iar Zaheu devine astfel un *exemplum* de pocăință<sup>192</sup>. Textul evanghelic nu sugerează defel că Zaheu ar fi fost orb sau că ar fi orbit ulterior. Este posibil ca V. Voiculescu să fi sintetizat aici imaginea a două personaje care îl întâmpină pe Iisus Hristos la intrarea în Ierihon: Zaheu vameșul și orbul Bartimeu<sup>193</sup> - ambii simbolizând, deopotrivă, puterea rugăciunii și valoarea pocăinței. Zahei, personajul romanesc, nu este defel străin de aceste semnificații. El încearcă în repetate rânduri să-și refacă viața, dar destinul pare a fi mereu mai puternic decât el. Eliberarea survine de-abia în final, când eroul moare apoteotic răscumpărând, astfel, păcatele preotului Fulga. În cel puțin două rânduri, Zahei reiterează imaginea lui Samson, viteazul înrobuit prin înșelăciune de filistenii, și anume atunci când învârte caruselul lui Panteră sau, mai târziu, când lucrează în moara lui Langradora<sup>194</sup>. La ocnă, Zahei ajunge în împrejurări asemănătoare cu Iosif: drama consumată între eroul romanesc și Caliopi este de citit în paralel cu fragmentul din Cartea Facerii unde se relatează tentativele soției lui Putifar de a-l seduce pe chipeșul fiu al lui Israel<sup>195</sup>. La fel, confruntarea din timpul detenției dintre Zahei și ocașul demonizat este scrisă după evanghelia referitoare la vindecarea posedatului din ținutul gherghesenilor<sup>196</sup> – temă dezvoltată midrașic și în nuvela “Demoniacul din Gadara. File dintr-un apocrif”.

### **Sensul și menirea literaturii după V. Voiculescu**

Vedem prin urmare că autorul nu se mulțumește numai să citeze pericope, să sugereze legături, să facă aluzii la anumite pasaje, ci uneori chiar împrumută modele, tipuri de personaje, imaginează narațiuni paralele și chiar aplică metode de organizare textuală specifice în bună măsură Scripturii. Departate de a fi exhaustiv, eseul nostru nu le-a prezentat decât pe cele mai evidente dintre acestea căutând, totodată, cu siguranță mai discret decât probabil că s-ar fi convenit, să surprindă și legăturile dintre ele și referințele folclorice sau mitologice, de pildă, care se bucură de o pondere totuși însemnată. Autorul reușește să îndeplinească foarte nimerit, de cele mai multe ori, teme păgâne și iudeo-creștine, chiar dacă textul evoluează aproape întotdeauna pe un fundal biblic. Acesta tinde să apară din ce în ce mai estompat în creațiile din ultima perioadă – semn nu de abandon, ci de o minunată asimilare. Dar chiar și acolo unde referințele biblice sunt clar conturate, ele nu ajung să subjuge textul. Pentru opera voiculesciană, Biblia reprezintă deja un metatip cu ajutorul căruia autorul decide să-și structureze mesajul personal, să-și afirme o credință proprie, diferită pe alocuri de doctrina

<sup>192</sup> Luca 19:2 *sq.*

<sup>193</sup> Marcu 10:46-52; Matei 20:29-34; Luca 18:35-43.

<sup>194</sup> Cf. Judecători 16:21.

<sup>195</sup> Vezi Facerea 39.

<sup>196</sup> Luca 8:26-37.

oficială a Bisericii și exprimată cu ajutorul unei terminologii când mitologice, când mistice, când gnostice, când indianiste.

Din punct de vedere strict canonic, opera astfel rezultată este destul de fragilă<sup>197</sup>. Nu avem de a face cu creația unui ortodoxist, așa cum pare a tinde să o prezinte George Călinescu<sup>198</sup>, sau cu a unui scriitor de literatură religioasă care caută să ilustreze canoane ecleziastice, să rescrie pericope biblice astfel încât să le facă mai accesibile contemporanilor. Chiar dacă era adept al unei concepții despre artă foarte apropiată de cea patristică<sup>199</sup>, el scrie mai degrabă pentru a ilustra subiectiv eforturile omului de a-și asuma o credință în datele ei “organice”, imposibil de cuantificat. Lui Voiculescu nu-i este străină bucuria estetică a descoperirii de legături tainice, ancestrale, între obiecte, fapte, texte, scrieri sacre, lucru ce se vede bine în producțiile sale. Deosebit de interesant pentru a înțelege poziția autorului în această privință este un fragment dintr-o scrisoare trimisă lui Valeriu Anania, cu sugestii legate de poemul dramatic *Mioriția*, încă nepublicat pe atunci, al actualului ierarh din Cluj. Voiculescu pledează, în acest document inedit, pentru armonizarea elementelor creștine și folclorice din text “... nu pentru un mecanic paralelism [...], nici măcar pentru o cât de mică apropiere a situațiilor, ci pentru îmbogățirea, complexitatea și idealizarea caracterului original și superior al Mioarei, cât și pentru posibilitatea unor eventuale încrengături dramatice ...”<sup>200</sup> Poziția lui Voiculescu este, așadar, fidelă ideii că referințele biblice trebuie să interacționeze fecund cu elementele de mitologie precreștină, contribuind astfel la cristalizarea unui sens global al operei. Ceea ce va conduce, după cum vom căuta să arătăm în continuare, la o deja perceptibilă modificare de statut a textului literar.

Chiar dacă literatura voiculesciană este creația unui spirit cu vocație de taumaturg, ar fi totuși prea mult să credem autorul ei are conștiința izbăvirii prin artă<sup>201</sup>. Cu siguranță, el crede în puterea revelatorie și, eventual, cathartică a literei, dar nu mai mult de atât. Izbăvirea ține de un domeniu diferit, spre care literatura poate cel mult să tindă. Chestiunea se vede cel mai bine în nuvela “Șarpele Aliodor”, unde autorul este preocupat, în opinia noastră, nu doar să constate degradarea credinței la stadiul de superstiție sau de autosugestie (fenomen pe care, în subtext, îl pune acuzator pe seama discursului pozitivist), ci și să discute rolul ficțiunii, al fantasticului. În această cheie ar trebui receptate aluziile făcute la binecunoscutul basm popular “Aleodor împărat”. Numele Aliodor indică originea celestă, superioară, a șarpelui și a feciorului de împărat: Aleodor (cu variantele Aliodor, Eliodor, etc.) provine din limba greacă, fiind compus din *Helios* și *doron*: “Dar al Soarelui”. Atunci când descrie momentul descoperirii șarpelui de către Ionică, V. Voiculescu spune că micuțul azvârlea “în foc găteje, ca să le privească cum țiue și se zvârcolesc, vii ca niște *șerpișori luminoși* (s.n.)”. Șarpele se întrupează, parcă, din lumina și căldura blândă a focului care animă un element amorf. Inițial, copiii îl confundă cu o curelușă fermecată (basmul omonim rezonază, de asemenea, aici), iar ulterior îl botează

<sup>197</sup> Semnificativ în acest sens este răspunsul pe care îl dă Nicolae Steinhardt la întrebarea lui Zaharia Sângeorzan referitoare la un posibil dialog imaginar cu Voiculescu: “Aș căuta să precizez raporturile sale cu ortodoxia – spune Steinhardt, care nu-s deloc simple și clare.” În vol. *Monahul de la Rohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan*, Editura Revistei Literarului, București, 1992, p. 59.

<sup>198</sup> George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ed. a II-a, Minerva, București, 1986, pp. 881-882, 884.

<sup>199</sup> “Arta nu a revelat – afirma Voiculescu, în *Confesiunea unui scriitor și medic*. Arta a slujit totdeauna credința, de-a lungul religiilor.” Vezi loc. cit. *supra*.

<sup>200</sup> Textul complet al scrisorii la Valeriu Anania, *Op. cit.* pp. 223 sq.

<sup>201</sup> Ne distanțăm critic, aici, de opinia lui Eugen Simion. Vezi Eugen Simion, *Op. cit.*, p. 295.

Aliodor, "după numele unui viteaz din basme" - notează autorul. În finalul nuvelei, atunci când îi este descoperit leșul într-un vas cu țiucă, este numit chiar "Aliodor, puiul împăratului șerpilor". Desigur, o paralelă riguroasă între nuvelă și basm nu există, dar nici nu ar fi fost neapărat necesară. O "prezență" mai vizibilă a poveștii în text ar fi sufocat mesajul acestuia. Oricum, nuvela relatează chiar un episod dramatic din viața unei comunități aflată sub imperiul basmului. Pe de altă parte, "Șarpele Aliodor" conține multe dintre ingredientele fantasticului. În defintiv, avem de a face cu un tablou al banalului cotidian, la început, tulburat ulterior de apariția neașteptată a unui element insolit care compromite ordinea lucrurilor și descoperă fragilitatea cadrelor lumii reale. Nu lipsește nici atmosfera mereu tensionată, amenințătoare, ale cărei urme nu se șterg cu totul nici după anunțarea deznodământului, evident tragic<sup>202</sup>. Ce ni se pare semnificativ este faptul că, în cazul de față, elementul perturbator nu este o fantomă, un fenomen paranormal, un monstru, ori vreun mecanism terifiant, ci un animal simbolic, prezentat ca loc de intersecție al mai multor sfere de semnificații, toate ținând (cu o singură excepție) de mitologia populară. Se spune că, în general, universul basmului este mereu paralel cotidianului. Este o lume a miraculosului, a feeriei, populată cu personaje mirobolante și plină de întâmplări care nu afectează cu nimic ordinea realului. Ei bine, în "Șarpele Aliodor", tocmai lumea basmului invadează realul și funcționează după modelul unui mecanism crud și răzbunător – ca să-l parafrazăm pe Umberto Eco<sup>203</sup> - într-o lume ce nu doar că nu mai crede în miracol, dar îl și exclude din principiu, atunci când nu se apucă să-i găsească explicații raționale.

Despre o ingerință similară a textului în real ar putea fi vorba și în cazul piesei dramatice "Umbra" (1936), deja menționată mai sus. Critica s-a vădit neputincioasă în a afla vreo explicație, alta în afara Destinului, foarte la îndemână, pentru moartea Savilei. În fapt, baba Savila caută să împiedice prin practici magice încheierea unei căsătorii de două ori impure: mai întâi pentru că era incestuoasă și, în al doilea rând, pentru că virtualul mire (un fiu de-al ei renegat) nu urmărea absolut nimic altceva decât să acapareze domeniile funciare cuvenite fratelui său. Drama ar putea fi citită ca o rescriere a istoriei lui Iacob și Esau (Facerea 27), unde mama se opune, de astă dată, uzurpatorului. Într-o lectură similară celei utilizate mai sus, Savila nu ar fi victima Destinului, ci a Scripturilor Sacre, pe care ea le încalcă. Dacă fabula dramei se bazează, într-adevăr, pe istoria lui Iacob și Esau, atunci s-ar fi convenit ca Savila, corespondentă Rebecăi, să-și urmeze prototipul până la capăt. Procedând diferit, ea părăsește Textul și are parte de un final tragic.

Nici femeia din nuvela "Șarpele Alidor" nu mai poate fi salvată. Ea cade victimă propriilor fantasme, alimentate de o întreagă mitologie populară ce concurează textul sacru, prezent prin scenariul de început. Imaginația mamei lui Ionică este suprasaturată, puterea ei de a crede este sleită, astfel încât sugestiile medicului, care încearcă să-i ofere ca punct de sprijin tot o ficțiune, nu mai găsesc nici un ecou. Acum, dacă vedem în acest personaj, în medic, imaginea autorului, descoperim că nuvela ar putea să mai transmită încă un mesaj, pe lângă cel referitor la degradarea credinței. Un mesaj destul de trist, de altfel, ce ar contrazice ideea lui Eugen Simion, menționată mai sus. Trist, pentru că ficțiunea propusă de către medicul-scriitor nu reușește să anime imaginația pacientei în așa măsură încât să-i dea o putere curativă asupra materiei. Mai mult, femeia îi dejoacă tertipurile dând dovadă de un scepticism cât se poate de pozitivist, ca să spunem așa. Ea gândește logic,

<sup>202</sup> Cf. Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Paris, 1970.

<sup>203</sup> "Un text este un zeu crud și răzbunător, care pedepsește pe cel ce nu-și ține gura și vrea să guste din pomul posibilului și al necesarului." Umberto Eco, *Op. cit.*, p. 261.

rațional, silogistic, refuzând din capul locului să se mai preteze la orice fel de joc al imaginației. Este întruchiparea desăvârșită a unui Cititor Model ajuns incapabil să acceadă la semnificațiile pneumatice – mistice – ale textului. Este nimic alta decât un Sancho Panza modern. Medicului-scriitor nu-i mai rămâne decât să constate, înfrânt, eșecul eforturilor sale. Imaginația omului modern nu mai are suficientă vlagă pentru a se ridica la rang de credință. Fantezia modernilor nu depășește pragul superstiției și al psihologismului.

V. Voiculescu este preocupat de vindecare, de vindecarea integrală a ființei umane, iar textele sale sunt menite să ajute la împlinirea unui model moral cu rădăcini metafizice. Optimist incurabil, el crede în capacitatea omului de a-și regăsi starea firească, în ciuda evidențelor, uneori. Una dintre semnificațiile acestei nuvele ar putea fi aceea că textul literar este capabil să descopere un mister, să propună o perspectivă nouă, să acuze o stare de fapt, să încânte estetic, să purifice prin frumos, dar nu să izbăvească. Izbăvirea nu este un act magic, și cu atât mai puțin unul mecanic. Izbăvirea presupune un efort considerabil de credință din partea pacientului, mai întâi. Dacă imaginația nu se poate ridica la credință, atunci ne rămâne lirismul, poezia, care este mereu în stare să transmită o stare de contemplație vecină cu rugăciunea. Într-o compoziție din 1916, Voiculescu numește poezia “*cerească floare [...] cu blând miros de rai*”<sup>204</sup>. Ea crește dintr-o sămânță azvârlită de îngeri în sufletele pure, unde înmugurește sub soarele cugetării, pentru ca mai apoi să umple atmosfera cu mireasma raiului, să-și ofere polenul albinelor, care-l fac miere (simbol al năzuinței spre bine) și o răspândesc astfel în toată lumea. De remarcat că poetul insistă aici asupra prezenței virtuților, ca o condiție *sine qua non* a autenticității versului. În “Ale Tale dintru ale Tale Ție aducem de toate – Pâinile punerii înainte” (*Călătorie spre locul inimii*), poezia apare ca un prinos al inimii și este comparată cu prescurile oferite la Sf. Liturghie, spre a fi preschimbate în Trupul Domnului.

Poezia, după Voiculescu, este genul literar menit să-i aducă laudă lui Dumnezeu și să trezească în cititor sentimentul de sublim, necesar pentru edificarea unei dispoziții sufletești doxologice. Atât. Până aici poate aspira literatura, în forma ei cea mai pură: la pregătirea spirituală pentru o dreaptă închinare. De-acî încolo, totul este rugăciune. Scriitorul nu poate să (se) izbăvească, prin arta lui. Dar poate călăuzi printre limburile Infernului și labirintul Purgatoriului, până la granița inferioară a Paradisului, unde nu-i rămâne decât să predea ștafeta Beatricei.

Spuneam la începutul acestei secțiuni că V. Voiculescu este un tradiționalist care scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi cu totul străin de modernism. Pentru el, tradiția este importantă ca principiu, criteriu și mediu permanent al Revelației divine. Dar nu este nici pe departe absolută, statică, ci își află forme de expresie specifice veacului și culturilor, camuflându-se uneori într-o morfologie cu totul insolită, pentru un ochi integrist, dar deosebit de interesantă pentru un spirit care caută să-și asume exigențele sacrului în datele organice ale acestuia și, mai cu seamă, într-o lume rătăcită printre faldurile propriului polimorfism. Să nu uităm că, și în istoria poeziei europene, termenul de “tradiție” nu se referă neapărat la capacitatea unui poet oarcare de a-și imita maestrul, cât la aceea de a propune o nouă modalitate de receptare, un nou orizont<sup>205</sup>. În fapt, autorul caută să traducă o experiență spirituală

<sup>204</sup> “Poezia”, în vol. *Poezii*, 1916.

<sup>205</sup> Cf. T.S. Eliot, “Tradition and the Individual Talent”, în vol. *The Sacred Wood*, 1920, vezi [<http://www.prufrock.org/poem/tradition.html>]. Un eseu deosebit de interesant și de actual privind rescrierea și reinventarea Bibliei în literatură, la Alison Jack, *Texts reading texts, sacred and secular*.

probabil imposibil de cuantificat, dar edificatoare, pentru el. Și, eventual, pentru Cititorul Model. Voiculescu crede în puterea edificatoare a literaturii, nu însă și în magia textului, și aceasta chiar dacă, la el, aura de sacralitate a literei este rezultatul unei acțiuni deliberate de "contaminare". Textul trebuie să funcționeze ca o icoană: să stilizeze, adică, formele semnificative ale veacului, într-un cadru și pe o structură de sorginte biblică, până la stadiul de simbol, și să le propună apoi ca suport însă nu atât pentru meditație, cât pentru contemplație. Iar formele veacului nu pot fi aduse la stadiul de simbol decât prin contact, decât zugrăvind-le pe o țesătură discret impregnată cu elemente deja consacrate. Am putea spune, în loc de orice altă concluzie, că, la V. Voiculescu, literatura are partea ei de sacralitate cam tot așa cum se vindecă de lepră îndărătnicul general sirian Neeman.

### § 3. Pr. Mihail Avramescu

Născut la 17 ianuarie 1909 în București, Marc-Mihail Avramescu (▷ 1984) a absolvit în 1934 filosofia, la Universitatea bucureșteană. În anii '30-'40 era cunoscut ca o persoană mai degrabă insolită, vizitat de puteri paranormale și puternic influențat de idei guénoniste. Publică prin diverse periodice de avangardă texte scrise într-o manieră suprarrealistă, semnate cu pseudonime dintre cele mai năstrușnice, dar și în reviste precum "Viața literară", "Contimporanul", "Cuvântul", "Floarea de foc" sau "Democrația". Sub nume propriu va edita revista "Memra", consacrată esoterismului și studiilor tradiționale, din care nu au apărut însă decât două numere, unul în decembrie 1934 și altul în aprilie 1935. Esențiale pare că vor fi fost pentru el întâlnirile din 1946 cu Părintele Ioan cel Străin, care-l inițiază în practica rugăciunii inimii, și cu intelectualii din gruparea "Rugul aprins". După o convertire destul de spectaculoasă la creștinismul ortodox, studiază teologia, tot în București, iar în 1949, aproape imediat după ce obține licența (cu o teză intitulată *QABBALAH Gnosa Tradițională a Legii Vechi*)<sup>206</sup>, este hirotonit preot la Biserica Albă. O vreme se va ocupa și de Schitul Maicilor, până în 1962, când se auto-exilează clerical - după cum spune chiar el - "în fundul Banatului"<sup>207</sup>, la Jimbolia.

În iconomia eseului de față, V. Voiculescu și Pr. Mihail Avramescu par a face parte dintr-o familie comună, chiar dacă unul refuză orice fel de inițiere, în vreme ce al doilea dă impresia că le caută cu tot dinadinsul, iar în cele din urmă devine preot creștin-ortodox, refuzându-și calitatea de scriitor<sup>208</sup>; și cu toate că primul s-a văzut atât

---

*Two Postmodern perspectives*, Sheffield Academic Press, 1999.

<sup>206</sup> IPS Nicolae Corneanu, "Cuvânt înainte" la Mihail Avramescu, *Fragmente reziduale din Calendarul incendiat al lui Ierusalim Unicornus trândav și neiscusit aspirant ucenic al Sfintei Smerenii*, volum apărut cu binecuvântarea IPS Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, prefață de Alexandru Paleologu, postfață de Mihail Constantineanu, Ed. Anastasia, 1999, p. 8.

<sup>207</sup> Mihail Avramescu, *Op. cit.*, p.117. Datele biografice prezentate până aici sunt preluate din postfața acestui volum. Vezi Mihail Constantineanu, *În loc de postfață*, pp. 95 sq. și din Cornel Ungureanu, *J X U*, în "Revista de istorie și teorie literară", an XXXVII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1989, pp. 259-260.

<sup>208</sup> Încă o notă comună, aici, între cei doi: nici Avramescu "nu își recunoaște vreun fetișism față de Urmuz și nici înclinații spre vreo altă [sferă] de servitute intelectuală" – după cum declară chiar el într-un document publicat doar în facsimil, fără a fi fost, din păcate, transcris. Vezi Mihail Avramescu, *Op. cit.*, p. 118.



de ușor încadrat în curentul tradiționalist, pe când celălalt a fost inclus în grupările avangardei. Dar dacă tradiționalismul lui V. Voiculescu se cerea nuanțat, așa după cum am putut să vedem deja, același lucru este valabil și pentru avangardismul lui Mihail Avramescu. În realitate, legăturile dintre ei sunt mult mai profunde. Indiferent de curentul literar la care vor fi fost alipiți, amândoi refuză și renunță la tot ceea ce simt că le-ar putea afecta libertatea interioară; amândoi privesc din perspectiva unei ordini transcendente și în direcția unei relații cu lumea coerentă acestei ordini; amândoi scriu în numele Tradiției și cu ajutorul (da, cu ajutorul) câtorva texte sacre care au păstrat, fără să-l altereze, Adevărul.

Spuneam mai înainte că avangardismul lui Mihail Avramescu este de privit cu o oarecare rezervă. Totuși, ni se pare prea mult a susține, împreună cu Alexandru Paleologu, că “textele lui Ionathan X Uranus nu au absolut nimic de a face cu avangarda literară și cu suprarealismul”<sup>209</sup>. Alexandru Paleologu acceptă cel mult apropierea de Urmuz, dar și acestuia îi refuză raporturile cu avangarda, dat fiind că nici unul dintre ei nu utilizează procedeele specifice (cum ar fi dicteul automat, de pildă) și nici nu sunt antitradiconali și iconoclaști. Impresia de avangardism, spune Paleologu, vine din faptul că Avramescu și Urmuz explorează, deopotrivă, valențele misterioase specifice ludicului, doar că acolo unde la Urmuz este loc pentru amuzament, Mihail Avramescu deschide calea unei gândiri libere de convenții “burgheze”, observând însă cu acrivie convențiile transcendentului. Chiar dacă nu putem să nu fim de acord cu aceste considerații, ne vedem nevoiți să remarcăm, totuși, fără a ne propune să avansăm prea mult în această direcție, că forma de expresie aleasă de Avramescu rămâne specifică, în secolul XX și numai aici, suprarealismului. Textele sale sunt ludice, teribiliste, setoase de experiment și, de ce nu, chiar sfidătoare pe alocuri. Pe de altă parte, așa după cum bine arată Cornel Ungureanu, avangarda nu înseamnă doar negație, dicteu automat, etc. Într-un studiu publicat la finele anilor '80, unde propunea pe bună dreptate o revizuire a noțiunii de avangardă, criticul observa că în anii '20-'30 existau și grupări avangardiste provenite dintr-un tradiționalism polemic, care se doreau afirmative. “Marele Joc”, bunăoară, se oferea ca un adevărat proiect spiritual, vizând “transformarea artei în numele unei idei unificatoare”. Aici, artistul nu urmărește să facă literatură, ci să (se) apropie de esențe. În Mihail Avramescu, Cornel Ungureanu vede pe “cel mai important scriitor român aparținând acestei avangarde”<sup>210</sup>.

Refuzându-și cu obstinație calitatea de scriitor, preotul din Jimbolia este încredințat de magia literei, a sunetului, a cuvântului. După cum vom încerca să arătăm, experimentele sale textuale, dincolo de faptul că au multe în comun cu suprarealismul, sunt urme ale unor explorări mai degrabă personale, manifestări ale credinței lui în puterea transfiguratoare a cuvântului, ca imagine însoțită neapărat de sunetul rostirii. În optica noastră, Mihail Avramescu optează pentru suprarealism ca formă de expresie adecvată a unor trăiri profunde. Cine știe? poate că preotul din cetatea Simboliei va fi reușit să depășească fertil dialectica dintre jocurile avangardei și rosturile pline de tâlc ale misticii. Fapt important, în ceea ce ne privește, pentru investigarea rolului jucat, în tot acest demers, de către Biblie.

<sup>209</sup> Alexandru Paleologu, “Părintele Mihail”, în Mihail Avramescu, *Op. cit.*, pp.13-14.

<sup>210</sup> Cf. Cornel Ungureanu, *Op. cit.*, pp. 264-265. Vezi și Cornel Ungureanu, *Despre înțelepți, calendare și maimuțe*, în rev. “Orizont”, nr. 8/ 18 August 1999, p. 2. Despre tendințele constructiviste ale avangardei, vezi și Adrian Marino, *Dicționar de idei literare I*, Editura Eminescu, București, 1973, pp. 214 sq.

## **Cetatea Simboliei sau sfera securizantă a orei liturgice**

În cele ce urmează ne vom concentra atenția asupra câtorva fragmente din *Calendarul incendiat ...*, volum deosebit de interesant pentru ceea ce ține de analiza noastră. Mai întâi, pentru că este un text scris în perioada “auto-exilului clerical” de la Jimbolia, perioadă probabil benefică de refugiu, după îndemnul lui Teofan Zăvorâtul, dintr-o epocă mai degrabă tulbure, în credința simplă: “Simplitatea credinței este mai bună decât filozofarea – spune Sfântul Teofan; îmbracă-te în ea ca într-o platoșă și nu vei fi biruit.”<sup>211</sup> În al doilea rând, pentru că avem de a face cu un text care observă îndeaproape structura anului bisericesc, organizat în funcție de marile sărbători – tot atâtea izvoare de energii dumnezeiești și prilejuri ca prezentul să devină, prin actualizarea în cadru liturgic a textului sacru, mirabil spațiu de întâlnire a efemerului cu eternul.

De altfel, *Calendarul ...* Părintelui Avramescu are destul de multe în comun cu lucrarea lui Teofan Zăvorâtul, *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an*. Sfântul Teofan este unul dintre marii mistici ruși din secolul al XIX-lea. Teofan Godorov, pe numele său de mirean, a studiat la Seminarul din Oriel și la Academia din Kiev, ajungând ulterior profesor de filosofie la Novgorod și la Academia din Skt. Petersburg, precum și episcop de Tambov. În 1866 cere să fie eliberat din aceste funcții și se retrage la mănăstirea Vysenskaia Pustyn, unde trăiește ca simplu monah. Perioada cea mai prolifică a vieții sale începe de-abia în 1872 când, urmând pilda părinților pustiei, se clăustrează cu totul într-o chilie. De aici provine și numele de “Zăvorâtul”. Va trăi complet izolat de lume până la moarte, în 1894, dedicându-se cu totul rugăciunii, scrisului și picturii de icoane<sup>212</sup>. *Tâlcuirile din Sfânta Scriptură...* ale Sfântului Teofan sunt jurnalul unui exil interior, al unei claustrări ce se vedește a fi prilej de transfigurare a timpului și de cunoaștere divină.

Nici *Calendarul incendiat ...* al Părintelui Avramescu nu este tocmai jurnalul unui preot de țară, cât un adevărat scenariu al regăsirii de sine și, implicit, al recunoașterii cioburilor divine<sup>213</sup>. Este așa pentru că acest scenariu observă, după cum am spus deja, un timp liturgic construit în funcție de istoria sacră dată de înșiruirea pericopelor biblice festine. Jurnalul este ilustrativ pentru ceea ce spuneam, în prima parte a acestui eseu, cu referire la specificul raportului dintre Biblie și literatură în Răsăritul creștin: în bisericile ortodoxe, lectura și interpretarea Scripturii sunt mediate liturgic. Aici, textul sacru este împărțit în pericope, iar acestea se citesc zilnic în timpul slujbelor bisericești. Astfel performată/celebrată, Cartea pătrunde într-un mediu de comunicare ce transcende convențiile, simbolurile și sistemele de semnificare, sacralizându-le<sup>214</sup>. “Să studiem stăruitor, spune Mihail Avramescu printr-unul dintre oracolele sale textuale, [...] să scormonim scriptele străvechi, sustrase simplelor simpatetice solicitări seculare și savantelor strădanii.” Urmează un fragment din Meister Eckhart<sup>215</sup>.

<sup>211</sup> Sf. Teofan Zăvorâtul, *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an*, traducerea din limba rusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, București, 1999, pp. 241-243.

<sup>212</sup> Se pare că avea o afinitate deosebită în special față de Avva Arsenie, celebru îndeosebi prin două îndemnuri referitoare chiar la viața în singurătate: “Fugi de oameni și te vei mântui”; “Fugi, taci, liniștește-te, că acestea sunt rădăcinile nepăcătuirii. Avva Arsenie 1; 2 în *Pateric*, Alba Iulia, 1990, p. 14. Un studiu foarte aplicat despre opera și viața lui Teofan Zăvorâtul, la Tomáš Špidlík, *Marii mistici ruși*, trad de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997, p. 212.

<sup>213</sup> Cf. Cornel Ungureanu, *Despre înțelepți ...*, p. 2

<sup>214</sup> Cf. Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, trad. Myriem Bouzaher, P.U.F., Paris, 1988, p. 32.

<sup>215</sup> Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat ...*, § 13.

Mihail Avramescu scrie jurnalul unei călătorii mistice transfiguratoare, pornind de la starea omului din zilele de pe urmă. Acesta este “obnubilat, oropsit, ostracizat [...]” – crede autorul, “de oarba iscusință serpentină.”<sup>216</sup> Are rațiune, dar nu are minte – ar traduce Teofan Zăvorâțul<sup>217</sup>. Cuvintele sunt scrise pe 1 August, în Duminica a șaptea după Rusalii, când Evanghelia de rând descrie două dintre vindecările miraculoase săvârșite de către Iisus Hristos: unor orbi din naștere le redă vederea, iar unui om pe care un demon îl împiedica să vorbească, îi redă graiul<sup>218</sup>. Preotul din cetatea Simboliei realizează legătura dintre cele două infirmități, transferându-le în plan mistic: “orbirea ochilor [...] odrăslește obligatoriu o optică omogenă, orizontală ‘obișnuită’, ondulația opiniilor, otrăvirea orelor”. Toate cuvintele din § 42 încep cu litera *O*, de la “orbire”. Semnul grafic sugerează totodată și cercul: aici, simbol nu al perfecțiunii, ci al platitudinii, al viciului steril, sisific; simbol al roții lipsită de osie și rostogolindu-se haotic spre nicăieri, menită fiind să-și aducă de istov călătorul. Ieșirea din această dinamică amețitoare este *Ophisophia*. Sau credința, după cum comentează Teofan Zăvorâțul același loc<sup>219</sup>. Dar, la Mihail Avramescu, sugestiile par mai degrabă gnostice. *Ophisophia* este “serpentina înțelepciune”, opusă “oarbei iscusințe serpentine”. Imaginea hieroglică a șarpelui care se mușcă de coadă, litera *O*, apare în *Diagrama Ophită*, de exemplu. Aici, el este stăpân al lumii și al puterilor malefice din cosmos<sup>220</sup>. De asemenea, în *Cosmogonia* după Fabre d’Olivet, șarpele este descris ca principiu orb [s.n.] al unei pasiuni generale, egoiste, cupide și sterile<sup>221</sup>. Interesant că, în *Diagrama Ophită*, Sophia este reprezentată printr-o figură romboidală, imediat după Agapé, care intersectează cercul luminii și pe cel al întunericului, deschizând astfel calea salvării prin cunoaștere<sup>222</sup>. Orbii din Evanghelia Duminicii a șaptea după Rusalii trec, prin credință, de la întuneric spre lumină. Și tot prin credință, demonizatul își recapătă puterea de a articula sunete cu sens, de a rosti cuvinte mântuitoare. Înțelepciunea autentică transcende firea, sacralizând-o. *HaDaat Hi Hahayim* (ebr.), “cunoașterea este viața” – învață maeștrii Cabbalei<sup>223</sup>. În forma ei supremă, ea conduce la restaurarea morală, calitativă, a ființei umane și a lumii. Cercul ei este mereu deschis, în spirală. Să notăm că Mihail Avramescu o descrie prin epitetul “serpentină”, jucându-se cu polisemia termenului. Este o adevărată scară a desăvârșirii ce observă momentele timpului liturgic, ca mediu hermeneutic al acestui urcuș. Guénon susținea că timpul are un caracter calitativ, neuniform și în nici un caz nu este de reprezentat grafic printr-o linie, fie ea și circulară. Magistrul lui Mihail Avramescu vedea în aceasta o tendință de simplificare ce dă seama de unul dintre caracterele pernicioase ale spiritului modern. El pleda pentru concepția tradițională a ciclurilor, bazată pe ideea de timp “calificat”, după care între fazele unui ciclu

<sup>216</sup> *Idem, Op. cit.*, § 42-43.

<sup>217</sup> Tomáš Epidlik, *Op. cit.*, p. 215.

<sup>218</sup> Matei 9:27-35.

<sup>219</sup> Sf. Teofan Zăvorâțul, *Op. cit.*, p. 123.

<sup>220</sup> Vezi Kurt Rundolph, *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, trad. Robert McLachlan Wilson, T&T Clark Ltd., Edinburgh, 1983, pp. 68-69. Sophia (Înțelepciunea) mai este numită și Pistis Sophia (Înțelepciunea Credincioasă) într-unul dintre cele mai importante texte gnostice. Vezi “The Reality of the Rulers”, în Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, SCM Press Ltd., London, 1987, pp. 65 sq.

<sup>221</sup> Fabre d’Olivet, *La Langue Hébraïque restituée. Seconde Partie. Cosmogonie*. Texte original; versions littérales; notes, Ed. l’Age de l’Homme, 1975, pp. 94-97.

<sup>222</sup> Kurt Rundolph, *loc.cit.*

<sup>223</sup> Alexandru Șafran, *Înțelepciunea Cabalei*, trad. de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 1997, p. 79.

temporal și direcțiile spațiului există corespondențe deosebit de importante pentru evoluția spirituală a omului<sup>224</sup>.

Vocația omului este aceea de a modela timpul, dându-i un conținut durabil, de a introduce eternitatea în timp, și nu de a “otrăvi orele”. Aici, sărbătorile, atât de importante în iconomia “*Calendarului incendiat ...*”, sunt privite ca arvună a veșniciei, a lumii viitoare. Din perspectiva acestei Tradiții, pe care o vede epitomizată în Biserica ortodoxă, scrie Părintele Avramescu în anii petrecuți la Jimbolia. Cetatea Simboliei va fi, pentru el, nimic alta decât mediul orant al Cuvântului.

### **Baudelaire: “modele noastre sunt învățătorii noștri ...”**

*Calendarul incendiat ...* cuprinde nenumărate pagini iconoclase la adresa instituțiilor moderne. Pagini scrise într-un stil avangardist, dar de pe pozițiile Tradiției și împotriva canoanelor zilei. Modernitatea este descrisă ca o Paradă a Modelor, “spectacol mondial grotesc [...] în care fiecare este un actor”, iar Regizorul un anonim indescifrabil și imperceptibil, acoperit cu “lințolii neîncetat agitate în falduri totdeauna imprevizibile, ce cheamă privirile și mințile deprinse a fi mereu flămânde și însetate de modul veșnic nou.”<sup>225</sup>. Textul nu este străin, vedem bine, de referințe indianiste. Deloc întâmplător, ca exemplu ilustrativ, Mihail Avramescu oferă imaginea croitorului din *Jurnalul* lui Kierkegaard, care își persuadea clientele să se îmbrace cât mai ridicul cu putință, măgulindu-le pentru a le compromite. Dar, în loc să facă de râs, modelele sale ajung să fie purtate de lumea bună. Astfel, seducătorul croitor devine creator de modă și ajunge să-și vândă marfa cu un succes neașteptat. Atunci când vrea să facă pentru propria-i iubită o rochie cu adevărat frumoasă, nu o mai poate convinge să renunțe la vestimentația ei modernă, însă ridiculă. Regăsim aici ideile guénoniste referitoare la răsturnarea, estomparea și opacizarea simbolului și la “solidificarea lumii” prin demonetizarea ierarhiilor. Lumea bună, instanță a bunului gust, cedează vanităților superficiale ale momentului și consacră pseudo-valori, valori relative, în locul celor absolute, sporind astfel imperiul confuziei. Modernismul-croitor se vădește a fi un Midas ce golește de semnificație absolut tot ce atinge. În schimbul unei străluciri superficiale, el aduce lucrurile din lume la stadiul de “simple prezențe pasive în haoticul dinamism biofizic.”<sup>226</sup>

Trebuie remarcat însă că, prin mediul din sânul căruia scrie și prin Cartea la care se raportează, Mihail Avramescu este legat deja inextricabil de Teofan Zăvorâtul. Critica sa la adresa modernismului vine din perspectiva unei Tradiții profunde, poate aceeași. Bunăoară, la Evanghelia de sâmbăta din săptămâna a cincea după Rusalii, Sf. Teofan spune despre toți cei ce nu urmează pilda femeii bolnave că “neîncetata curgere a gândurilor și simțirilor deșarte îi secătuiește, iar ei slăbesc și mor duhovnicește.”<sup>227</sup> Interesantă apropierea făcută de către pustnic între sânge, ca simbol al vieții materiale, și gânduri, ca simbol al vieții spirituale. Analogia nu este deloc străină de tradiția rabinică. Aici, se învață că sângele transportă sufletul (ebr. *Nephesh*) prin trup, însuflându-l. Dar sufletul (ebr. *Nephesh*) este neutru, ambivalent. Pentru a-l transforma în voință energică, capabilă de acțiune, el trebuie trecut prin filtrul intelectului, care să-l pună într-o anumită ordine, să-i confere un ritm precis. Ei bine, acest ritm este dat de inimă – organ al gândirii și al voinței, totodeodată. De remarcat că Sfântul Teofan vorbește atât despre gânduri, cât și despre simțiri. În cheia tradiției

<sup>224</sup> Cf. René Guénon, *Domnia cantității și semnele vremurilor*, trad. de Florin Mihăescu și Dan Stanca, Humanitas, București, 1995, pp. 45-46.

<sup>225</sup> Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat ...*, § 3.

<sup>226</sup> *Idem, Ibidem*. Cf. René Guénon, *Op. cit.*, pp. 119 sq., 207 sq. Vezi și lucrarea lui Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, trad. de Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1995.

<sup>227</sup> Sf. Teofan Zăvorâtul, *Op. cit.*, p. 118. Pericopa la care se face referință este Matei 9:18-26.

ebraice, sângele ce se risipește, așa ca în cazul femeii bolnave, denotă o boală a intelectului, adică a inimii, care par să nu mai funcționeze defel și îngăduie sângelui să se scurgă haotic. Tot așa comentase, cu secole în urmă, locul cu pricina, și Maxim Mărturisitorul: "cea bolnavă de curgerea sângelui - spune Sf. Maxim - este [...] firea și sufletul, a căror putere, dată lor pentru a da naștere faptelor dreptății și rațiunilor, se scurge spre patimi și spre materie."<sup>228</sup> Femeia din pericopa evanghelică, simbol al sulfetului, a pierdut știința sacră, sălășluită în inimă, a ritmurilor esențiale pentru atingerea stărilor superioare ale spiritului. "Criza omului modern este aritmia" - susțineau membrii Rugului Aprins<sup>229</sup>. Amândoi, Sfântul Teofan și Părintele Mihail, amendează acest șuvoi polimorf al pasiunilor de-o clipă, acuzându-l că erodează armonia ființei, dezarticulează spiritul și îi răpește subtil forța vitală, amăgindu-l cu satisfacții goale de sens. "Buzele care spun adevărul vor dăinui totdeauna, iar limba grăitoare de vicleșug numai pentru o clipă" – arată înțeleptul Solomon (Pilde 12:19). Și este iluzoriu să credem, sugerează Sfântul Teofan și Părintele Mihail deopotrivă, că putem eterniza vicleșugul repetându-l clipă de clipă sub forme diferite. Soluția este una: ancorarea hotărâtă în unitatea vieții.

### **Puterea Cuvântului**

Țelul omului este să-L cunoască pe Dumnezeu întru slavă. Pentru aceasta, el este chemat să lucreze la armonizarea forțelor care-i însuflețesc viața, astfel ca inima și voința lui să fie simple, neîmpărțite, să fie una<sup>230</sup>. În ziua de 22 august, Duminica a zecea după Rusalii, Părintele Mihail Avramescu notează un comentariu deosebit de interesant la Evanghelia zilei. Este vorba despre pericopa ce relatează vindecarea miraculoasă lunatecului<sup>231</sup>. Textul din *Calendar* ... începe cu o seamă de precizări, în linie kierkegaardiană, referitoare la semnificațiile astrului nopții, apoi descrie starea inacceptabilă a lunatecului, pe care o generalizează, pentru ca, în final, să propună soluția salvatoare.

Astrul nocturn este definit ca fiind conștiința Pământului și memoria Soarelui, pentru că oglindește lumina acestuia din urmă și o reflectă celui dintâi, "precum Mintea reflectă lumina inimii în ființa trupului" – scrie Mihail Avramescu. Reperele sunt mereu statice: Pământ – Soare; Minte – Inimă. Doar cuplul Conștiință – Lună semnifică instabilul: Luna este "semnul necurmătei schimbătoare succesiuni a inexorabilelor faze ale creșterii și descreșterii". Astfel, lunatecul nu este decât o "victimă pasivă, neputincioasă, a dinamismului intern". El se vede azvârlit când în foc, când în apă. Nu are discernământ, și-a pierdut echilibrul. Este vorba, indică Părintele Avramescu, de focul patimilor, impurificator și mistuitor, și de șuvoiul turbionar al modelelor, care nu duc, laolaltă, decât la disoluția fatală a ființei, la fel ca în cazul femeii din pericopa evanghelică menționată mai sus. Bolnavul este comparat cu "un cinematic, argintul viu (neastîmpărat) al minții (inclusiv al imaginației și sensibilității)" – la jocul căreia asistă, totuși, pasiv. Soluția salvatoare rezidă în imobilizarea lunatecului, pe care Mihail Avramescu o traduce ca fixare alchimică a Mercurului filosofal.

Lunatecul este, desigur, omul timpurilor moderne. În lumea veșnic schimbătoare, ce-l aruncă dintr-o parte într-alta și din nadir în abis, șansa lui este să-și

<sup>228</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în *Filocalia*, vol. 3, ed. a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 156.

<sup>229</sup> Vezi Arh. Roman Braga, *Rugul Aprins*, în "Lumină lină". Revista teologică a Episcopiei Ortodoxe Române din America și Canada, vol. 2, nr. 1-2, mai 1991, p.121

<sup>230</sup> Cf. Deuteronom 6:4-15; Ieremia 32:38-39; Iisus Sirah 1:27, etc.

<sup>231</sup> Matei 17:14-23. Pentru comentariu vezi Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat* ..., § 50.



află punctul de sprijin, să-și dobândească stabilitatea. Cu alte cuvinte, să-și recupereze conștiința și puterea de a discerne. Operațiunea este posibilă numai prin credință, mai precis printr-o credință alimentată de “supremele acte sacre (sacrificiale) ale Voinții înduhovnicite” – Sfintele Taine. Autorul folosește aici inclusiv imaginea roții (roata gândurilor, a duhurilor, a patimilor) – o roată a destinului în ultimă instanță, cercul vicios al orbirii din care omul nu se poate elibera decât prin intermediul Sfintelor Taine. Logosul tainic este singurul capabil să o oprească, iar apoi să confere mișcării acesteia un sens: Sensul. Dar, pentru aceasta, omul trebuie să-și trăiască viața în așa fel încât Logosul să ia naștere în inima sa. Evenimentul este soteriologic și nu se poate realiza decât “prin postirea (înfrânarea) minții și rugăciunea minții adunate în camera cea mai dinlăuntru” – arată Mihail Avramescu. Traducere a idealului cabbalist al unității? Foarte posibil. Totuși, în mistica iudeo-creștină, “camera cea mai dinlăuntru” este inima. De altfel, expresia utilizată, “camera cea mai dinlăuntru”, este de sorginte isihastă. Inima conține energia tuturor forțelor sufletului și ale trupului, pe care le poate armoniza cu ritmurile ființiale – după cum arată chiar Teofan Zăvorâtul<sup>232</sup>. Tâlcuirile lui Teofan de la Evanghelia din Duminica a zecea după Rusalii transmit un mesaj similar celui din *Calendarul incendiat* ... “Postul este înfrânarea desăvârșită, iar rugăciunea este desăvârșita părtășie cu Dumnezeu” – spune Sfântul Teofan. “Postul apără de bătănuielele din afară, iar rugăciunea ațintește dinlăuntru asupra vrășmașilor o panoplie de foc.” Prin mânuirea simultană a celor două “arme” (limbajul lui Teofan Zăvorâtul este foarte războinic, aici), credinciosul nu doar că se apără, dar îi și pune pe fugă pe demonii care caută să-l abată cu viclenie “de la tot binele”<sup>233</sup>.

Metoda prin excelență de recuperare a unității ființiale și de cunoaștere a dumnezeirii este, în ultimă instanță, rugăciunea. Iată comentariul Părintelui Avramescu la Sărbătoarea Nașterii Maicii Domnului: “Septembrie 8 - Nașterea Maicii Domnului. Cel Prea înalt se naște în adâncurile cugetului bietului om prin lucrarea de taină a Rugăciunii: invocarea meditativă a Numelui Logosu-lui, cu întreaga putere a ființii - asemenea foc pneumatic fecundând tenebrele matricei cavernoase a Inimii și zămislind într-însa inefabila Prezență a Celui Nemărginit, Atotputernic Părinte al Luminilor.” Foarte interesant, comentând pericopa din Duminica a douăzeci și cincea după Rusalii (textele celor două Evanghelii se suprapun parțial), Teofan Zăvorâtul spune: “Cel care se îmbogățește cu cunoașterea Cuvântului lui Dumnezeu va avea deasupra sa stâlpul de foc care i-a călăuzit pe israeliteni în pustie.”<sup>234</sup> Referințele făcute la foc – aici purificator și călăuzitor – sunt comune. Puterea este a Cuvântului. O dată invocat, acesta unifică și transfigurează în chip minunat întreaga ființă umană: “Rugăciunea, continuă Mihail Avramescu, sacra invocație, duhovniceasca întraripare a Minții: aceasta este Născătoarea de Dumnezeu, Maică Prea Curată a Domnului. Iar Ea însăși se naște din ultima nădejde a dreptilor Ei părinți împovărați de ani – din sterilitatea liminară extremă a vîrstniciei Dreptății, Slobozenie rodită din harul dăruit Rigoirii inoperante, în chip absolut arbitrar, departe de deasupra dezolării Destinului.”<sup>235</sup> Imaginea rugăciunii, ca întraripare a intelectului, vine tot de la Maxim Mărturisitorul. Iar ideile afirmate aici sunt de sorginte isihastă. Părintele Avramescu nu se referă la orice fel de rugăciune, ci chiar la Rugăciunea Inimii, bazată în esență pe credința în puterea Numelui lui Iisus Hristos, care duce la întruparea Numelui divin în inima rugătorului și apoi, prin întărirea minții și a inimii, la “fapta unirii directe a

<sup>232</sup> Tomás Spidlik, *Op. cit.*, p. 217

<sup>233</sup> Sf. Teofan Zăvorâtul, *Op. cit.*, pp. 137-138.

<sup>234</sup> *Idem, Ibidem*, p. 217. Textul la care se face referință este Luca 10:25-37.

<sup>235</sup> Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat* ..., § 54. Evanghelia sărbătorii este Luca 10:33-42; 11:27-28.

sufletelor noastre cu Dumnezeu” – după cum învăța un alt magistru de-al autorului, anume Părintele Ioan cel Străin<sup>236</sup>.

O dată întrupat în inimă, Logosul devine, acolo, punct neclintit de reper, axă a lumii, piatră de altar, scară a nevoințelor desăvârșirii pe care sufletul se poate înălța, prin cunoașterea dumnezeiască, deasupra acestei lumi aflată într-o continuă mișcare. Aceasta se vedește a fi, în cele din urmă, *Ophisophia* Părintelui Mihail.

### **Puterea Textului**

Ajunși în acest punct al investigației noastre, vedem bine că am putea nota o serie de concluzii similare celor ce au încheiat analiza operei lui V. Voiculescu. După cum spuneam și la începutul acestui capitol, V. Voiculescu și Mihail Avramescu par a face parte dintr-o familie comună. Amândoi vorbesc despre confuzia vremurilor moderne și despre Rugăciunea lui Iisus, ca metodă de aflare a punctului de sprijin esențial salvării. Totodată, idei și aluzii biblice se găsesc peste tot locul, în cartea Părintelui Mihail, mereu mediate liturgic sau armonios împletite cu elemente ale unei Tradiții explorate în datele ei ancestrale. Dar opinia noastră este că Mihail Avramescu merge mai departe. Încrederea pe care o mărturisește el în puterea transfiguratoare a cuvântului rostit (ca reflex al Logosului) este un parametru deosebit de important, ce se cere investigat pentru a putea stabili statutul textului literar în optica Preotului din cetatea Simboliei.

Scrisul Părintelui Avramescu atrage atenția în primul rând prin stil. Este o scriitură densă. Textele sale par a fi eminamente tehnice. Sunt bogate în aliterații, asonanțe, paragrafe întregi sunt alcătuite din cuvinte care încep cu aceeași literă, numărul de asemănamente este extrem de redus, frazele sunt organizate în propoziții scurte și cel mai adesea disjunctive, sacadate sau curgătoare, în orice caz bine ritmate. Echilibrul este perfect, nu am afla nimic lăsat la voia întâmplării, iar impresia de joc lejer nu face decât să camufleze prea bine rigoarea internă ce susține întregul și-l pune într-o mișcare impecabilă. Totodată, importanța acordată sonorității frazelor ne face să credem că scrisul Părintelui Avramescu nu se adresează unui cititor, ci unui ascultător. Textele sale nu trăiesc atât la nivelul literei, cât la acela al sunetului. În defintiv, Tradiția vie este orală; de asemenea, este spațiul unde se performează literele din a căror artă combinatorie a izvorât textul sacru.

Modelul este preluat, desigur, de la Guénon. În eseul intitulat *Limba păsărilor*, Guénon vorbește despre importanța sonorității și a ritmurilor în alcătuirea textului poetic. Sonoritatea este strâns legată de ritm, spune el, iar ritmul face obiectul unei științe sacre, ca fiind unul dintre multiplele instrumente de utilizat în vederea atingerii unor stări superioare. Știința ritmurilor este legată inextricabil, la Guénon, de știința literelor. La începuturi, observă Guénon mai departe, literatura avea un caracter sacru. Nu era destinată doar să încânte urechea sau să producă o plăcere spiritului, câtă vreme ea traducea o "iluminare solară" și "angelică". Poezia fiind limba în care vorbesc zeii, poetul nu este nimic alta decât interpretul acesti limbi sacre, cu scopul de a călăuzi, prin pădurea de simboluri a lumii, spre zonele înalte ale ființei<sup>237</sup>. Pe de altă parte, dacă ne raportăm la modul cum este percepută Cartea în zona iudeo-creștină, remarcăm ideea că, atunci când este intonat într-un context liturgic, textul biblic revelează o prezență divină. Cartea, obiect simbolic, deschide spre o realitate metafizică și "contaminează", astfel, realitatea fizică. Din textele analizate mai sus,

<sup>236</sup> Cuviosul Ioan cel Străin, (*din arhiva Rugului Aprins*), ediție de Prof. Gheorghe Vasilescu, postfață de Arhim. Sofian Boghiu, Anastasia, colecția "Comorile Pustiei" 28, 1999, p. 35.

<sup>237</sup> Cf. René Guénon, *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard N.R.F., Paris, Gallimard, © 1962 [1994], pp. 57-59.

putem vedea că Părintele Avramescu era încredințat de posibilitatea recuperării acestor științe sacre, astăzi, prin asumarea plenară a tradiției isihaste.

Aici, credem noi, este punctul unde V. Voiculescu se oprește. El nu crede până la capăt în puterea cuvântului profan sau, mai exact spus, în capacitatea literaturii de a prilejui potențarea acestuia. Mihail Avramescu era, în schimb, un inițiat. Pentru el, limbajul este mai mult decât un simplu instrument: este “eveniment” – ca să ne exprimăm în termeni heideggerieni. Maeștrii Cabbalei învață că Dumnezeu și-a concentrat Gândirea și Voința în cele 22 de litere ale alfabetului utilizate la scrierea Torei. Astfel, indică ei, în fiecare cuvânt al Torei este ascuns Numele Sfânt; mai mult, nu există literă din Tora care să nu încifreze misterele unei cunoașteri esențiale. Sporirea acestei cunoașteri în spațiul profan, dar îndeplinită sub semnul înțelepciunii Scripturilor, reunește și revelează țelul mistic al facultăților umane, conduce la cunoașterea Numelui și, implicit, la eliberarea din robia materială și spirituală, tot așa după cum odinioară i-a condus pe fiii lui Israel la eliberarea din robia egipteană<sup>238</sup>.

Părintele Avramescu este încredințat că, prin literă și prin cuvânt, lumea poate fi resemnificată; cu alte cuvinte, că literatura poate reda valențele simbolice unei realități pe care modernismul a golit-o de sens. Textele sale se vor a fi mai mult decât literatură, după cum notează și Cornel Ungureanu<sup>239</sup>. Se vor, înainte de toate, mediul unde literele și cuvintele își regăsesc greutatea și atrag atenția asupra lor, redobândindu-și astfel toate semnificațiile posibile. Apoi, recitate adecvat, pot conlucra la resacralizarea lumii.

Mihail Avramescu transcrie incantații. Literatura lui, împrumutând ceva din forma liturgică a textului sacru, se cere performată în momente de grație, asemenea Scripturii, și este menită a induce stări de grație. Autorul nu încearcă să ilustreze, să edifice, să sporească gradul de moralitate al lumii. Țelul său este să propage misterul. Fascinat de puterea suprafirească a literei, în plin modernism și uzând de formele expresive extreme ale acestuia, cele specifice avangardei, Părintele Mihail propune experiența Tradiției, a canonului, în vederea sacralizării lumii prin cuvânt. Astfel, literatura lui devine importantă în sine și aspiră deja, dacă nu la statutul de Scriptură, cel puțin la funcționalitatea acesteia.

#### § 4. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor

Sandu Tudor (pseudonim literar pentru Alexandru Teodorescu) este un autor pe cale de a fi redescoperit, astăzi. Din anii '50 și până la jumătatea anilor '90 nu s-a mai publicat sau reeditat nimic din creația lui. Doar câteva imne acatiste purtându-i semnătura circulau în medii destul de restrânse, sub formă de samizdat. De-abia după 1990, două edituri și-au conjugat sarcina de a restitui opera acestui scriitor, pe cât de interesant, pe atât de ignorat<sup>240</sup>.

<sup>238</sup> Cf. Zohar I, 201a; II, 12a, 55b, 59b. Vezi și Alexandru Șafran, *Op. cit.*, pp. 86-87; Smaranda Bădiliță, *Semnificația simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria*, în rev. “Altarul Banatului”, an X, nr. 7-9/1999, p. 29.

<sup>239</sup> Cornel Ungureanu, *JXU*, în *loc. cit.*, p. 260.

<sup>240</sup> Monahul Daniil (Sandu Tudor), *Acatiste. Imn Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului. Acatistul Sfântului Ioan Biogorlovul. Acatistul Preasfințitului Părintelui nostru Calinic Cernicanul*, cuvânt înainte de Bartolomeu Valeriu Anania, Anastasia, 1997; Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Acatiste*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină “Christiana”, București, 1999; Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor,

După o primă lectură, putem spune că Sandu Tudor are numeroase elemente comune cu V. Voiculescu și cu Mihail Avramescu. De unul îl apropie filonul de simțire tradițional, pentru care află modalități de expresie neașteptate, iar de celălalt atitudinea epatantă, spiritul avangardist, gestul surprinzător și o percepție destul de aparte a canonului modern, în virtutea căreia ajunge să îmbrățișeze, la un moment dat, una dintre cele mai lipsite de echivoc forme de viață creștină: monahismul. Atât scrierile sale, cât și mărturiile celor care i-au fost în preajmă, lasă să se înțeleagă că ar fi fost un adevărat aventurier al extremelor duse până dincolo de limita posibilului și imaginabilului. Traseul său s-ar încadra cu succes, în ciuda câtorva scandaluri publice și a virajelor absolut spectaculoase, într-o colecție *Apophthegmata Patrum* contemporană.

În ceea ce ne privește, opera lui Sandu Tudor este deosebit de importantă din cel puțin trei motive: mai întâi, pentru că dă seama de o experiență liturgică a Scripturii; în al doilea rând, pentru că valorifică procedee de hermeneutică tradițională; în fine, pentru că unele dintre creațiile sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

### ***Sandu Tudor și sensurile existenței***

Fiind vorba despre un personaj, cum spuneam, încă destul de puțin cunoscut, socotim necesar un scurt excurs biografic, înainte de a trece la analiza aspectelor ce ne interesează din opera sa. De altfel, în cazul lui Sandu Tudor, doar cu mare dificultate am putea lua în discuție opera, fără a ține seama de vulturile traseului său formativ, care-l poartă de pe baricadele dreptei românești, pe cele ale mișcărilor de extremă-stângă în perioada interbelică, iar apoi, după o profundă experiență monastică, spre un final apoteotic în temnițele comuniste.

Sandu Tudor provenea dintr-o familie de magistrați. Tatăl său fusese președintele Curții de Casație din Ploiești, înainte de 1914. Începutul primului război mondial îl află ca elev în ultimul an de liceu. În 1914 este mobilizat, iar doi ani mai târziu pleacă pe front, ca sublocotenent. Nu va fi demobilizat până prin 1921, când se stabilește în București unde, hotărât să devină pictor, se înscrie la Academia de Arte Frumoase. Proiect pe care îl abandonează în favoarea unei cariere de ofițer în Serviciul Maritim Român și, vreme de doi ani, pare a-și fi aflat rostul colindând mările și oceanele lumii. Dar în 1924 revine la București pentru a relua preocupările universitare. Studiază, acum, literale, filosofia, teologia. În același timp, lucrează ca profesor suplinitor în Pogoanele și ca ... aviator. Era pilot de încercare! Pe deasupra, în 1925 debutează cu un volum de poeme, *Comornic*, căruia C. Gane îi scrie o întâmpinare în termeni elogioși, dar G. Călinescu îi va contesta orice valoare literară<sup>241</sup>. Tot atunci, remarcat de Nichifor Crainic, începe să colaboreze regulat la "Gândirea". Mai publică în "Contemporanul", "Convorbiri literare", "Cuvântul literar artistic", "Mișcarea literară", "Ritmul vremii", ș.a.

---

*Taina Rugului Aprins. Scrieri și documente inedite.* Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Mironescu, IPS Bartolomeu Valeriu Anania, Arhim. Sofian Boghiu, Ed. Anastasia, București, 1999; Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Scrieri I. Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Cartea Muntelui Sfânt. Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului. Apocalipsa lui Ioan (Numai argument de Predoslovie).* Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate], ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină "Christiana", București, 1999.

<sup>241</sup> George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediție revăzută și adăugită, ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986, p. 885

1929 pare a fi fost un an decisiv pentru Sandu Tudor. Citind o serie de reportaje publicate în Franța, de către o ziaristă cu mult piper pe limbă, care susținea că ar fi străbătut Athosul travestită în bărbat, viitorul ieroschimonah decide să întreprindă și el o vizită la Sfântul Munte. Ajunge la destinație ca orice jurnalist modern pus pe dezvăluiri spectaculoase, animat mai degrabă de senzaționalul posibilelor sale descoperiri, decât de doruri duhovnicești. Dar expediția lui se preschimbă, treptat, într-un adevărat traseu inițiativ. Arhimandritul Roman Braga și-l amintește povestind cum, în Muntele Athos, începuse să facă metanii din interes, ca să treacă drept pelerin evlavios, însă ceva din el se transforma tainic, treptat<sup>242</sup>. Sunt experiențe descrise ulterior în "Cartea Muntelui Sfânt" și în "Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului"<sup>243</sup> - adevărate cartografii ale unei nebănuite până atunci zone spirituale. Se vorbește aici despre urcușul purificator, descoperirea centrului, aflarea aducătoare de mântuire a inimii și a rugăciunii isihaste. Călătoria este presărată cu întâlniri esențiale (tânărul valah, Monahul Averchie, Schimonahul Elisei, domnul Alecos, Părintele Gordie, etc.) ce pregătesc pelerinul pentru marea întâlnire cu Muntele Sfânt – prezentat aici ca metaforă pentru propria-i inimă. Va fi fost probabil, acesta, momentul convertirii lui depline. "Față de scepticismul și conformismul burghez, care stăpâneau totul în epoca celor dintâi ani ai copilăriei și școlăriei mele, credința și claritățile ei mi s-au descoperit ca un suport de nezdruncinat și ca un adevărat eroism" - urma să scrie el mai târziu<sup>244</sup>. Muntele, ascensiunea, centrul, inima devin, de acum, locurile predilecte ale creației lui, imaginile-simbol, icoanele pe care le va regăsi surprins în tratatele isihaste<sup>245</sup> și prin intermediul cărora va alege să-și exprime, de aci înainte, căutările înfrigate, căderile, descoperirile, regăsirile.

La începutul anilor '30 nu se mai împacă defel cu orientarea revistei "Gândirea". Fără prea multe regrete, se desparte de gândiriști și întemeiază o revistă proprie, "Floarea de foc". Apoi, la 1 decembrie 1933, tipărește și un ziar în paginile căruia își propune să promoveze Ortodoxia în dimensiunile ei duhovnicească și socială, înrădăcinate în orizontul liturgic. Este vorba despre "Credința", aghioritic subintitulat "Ziar independent de luptă politică și spirituală". Încurajează o critică acidă la adresa religiozității decorative, devenită prin abuz rezervor pentru ideologia extremei drepte românești din epocă. Chiar și prietenii lui cei mai apropiați mărturisesc că era greu de suportat, ca publicist, datorită felului său de a-și exprima ideile foarte direct, lipsit de menajamente. Utiliza un limbaj violent și mergea până la șantaj, uneori. Din acest motiv este chemat adesea în instanță, iar un Alexandru Tell, de exemplu, ajunge până acolo încât îl provoacă la duel<sup>246</sup>.

Dacă observă ceva că publicistica lui din această perioadă are o coloratură destul de pronunțat stângistă, nu se înșeală defel. Oricât ar părea de surprinzător, Sandu Tudor nutrea față de această zonă a politicului o atitudine mai mult decât simpatetică. "În 1930 - după cum scria la puțină vreme după intrarea în monahism -,

<sup>242</sup> Arh. Roman Braga, *Rugul Aprins*, în rev. "Lumină Lină", Vol. 2, Nr. 1-2, Mai 1991, Episcopia Ortodoxă Română din America și Canada, pp. 119-120.

<sup>243</sup> Ambele texte au fost republicate în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Scrieri I*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină "Christiana", București, 1999.

<sup>244</sup> Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Scurt itinerar autobiografic", în vol. *Taina Rugului Aprins...*, ed. Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, p.23.

<sup>245</sup> Vezi o fericită sinteză la Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 26, 44-45.

<sup>246</sup> *Jurnalul* lui Mihail Sebastian și *Memoriile* lui Mircea Eliade, recent editate, sunt doar două dintre piesele suficient de elocvente în acest sens.



creștinismul activ și deschis spre problemele de cugetare filozofică și socială de stânga mă hotărăște să scot 'Floarea de Foc', în jurul căreia se grupează un număr de tineri scriitori, atât creștini, cât și comuniști [...] Revista este un adevărat și îndrăzneț organ de avangardă. Mai mult încă. Fără a mă abate deloc de la convingerile mele creștine, dar de stânga, colaborez activ la lupta clandestină a comuniștilor, cu care am legături directe."<sup>247</sup> Într-adevăr, va tipări ilegal, împreună cu o seamă de prieteni comuniști, un "Buletin Antifascist", iar în 1932 doar Siguranța îl împiedică să viziteze Moscova. Activitatea ziarului "Credința", unde publicau între alții și Zaharia Stancu, Cicerone Theodorescu, Eugen Jebeleanu, N. Carandino, Paul Caravia, va fi suspendată în 1938, în timpul ministeriatului lui Octavian Goga.

În România anilor '30, Sandu Tudor devenise o figură absolut insolită: după un divorț chiar violent de gândirism și de extrema dreaptă ajunse la apogeu, face Puterii o opoziție radicală de pe baricadele firavelor, pe atunci, grupări comuniste. Dezaprobă naționalismul fascist, detestă antisemitismul și socoate burghezia în general drept clasa responsabilă pentru decăderea spirituală a omului, pentru erodarea valorilor și a ierarhiilor tradiționale în folosul obezilor nevrotice ale averii. O gândire de tip anarhist? Marxist? Sau, mai degrabă, o judecată destul de aspră, ce-i drept, a civilizației contemporane, venită din zona unui existențialism creștin prezent, iată, și în România interbelică, într-un moment când cadrele convențional consacrate ale veacului își vădesc neputința? "Viața noastră - își va nota el gândurile - cu datoriile și drepturile ei nu se mai întemeiază pe marile și cereștile principii ale sfințeniei și ale nobileței, ci pe principiile celei mai mari satisfacții și fericirii imediate pământești. Viziunea raiului și fericirii materialiste care pune din ce în ce mai mult stăpânire pe om a răsturnat toate valorile vieții."<sup>248</sup> Divorțul de dreapta politică și adoptarea unei poziții definite după criteriile stângiste, fără abandonarea crezului creștin, nu are în sine nimic contradictoriu. Asemenea lui Harnack, de exemplu, Sandu Tudor considera că creștinismul nu poate produce nici un "mit" politic, nici un fel de utopie, dar poate oferi fundamentele necesare pentru constituirea unei etici a schimbărilor sociale. Harnack însuși discutase posibilitatea unui comunism creștin, născut din potențarea în sens soteriologic a valorilor critice ale acestuia<sup>249</sup>. Desigur, Sandu Tudor nu va dezvolta de aici o teorie riguroasă, asemenea lui Harnack, iar atitudinea sa politică va fi percepută ca un gest contradictoriu sau, în cel mai fericit caz, epatant.

Un an mai târziu, Sandu Tudor este concentrat și trimis din nou pe front. Revine în 1941, când i se încredințează conducerea unei școli tehnice de moto-mecanizare, dar în 1942 este arestat de către Siguranță, împreună cu alți scriitori de stânga, și închis la Târgu-Jiu. Întors acasă de-abia prin 1944, își află familia răzlețită, astfel că decide să îmbrățișeze viața monahală. În 1945 este primit ca frate la mănăstirea Antim, unde va fonda gruparea isihastă "Rugul Aprins". Este vorba despre un grup de studiu, conferințe și practică a rugăciunii lui Iisus, frecventat de studenți în teologie, filosofie, arte, litere, dar și de personalități ale intelighenței bucureștene din epocă: Ion Marin Sadoveanu, Alexandru Mironescu, Paul Sterian, Anton Dumitriu, V. Voiculescu, Pr. Dumitru Stăniloae, Dr. G. Dabija, Arhimandritul André Scrima, Constantin Joja, Mihail Avramescu, etc.

"Rugul Aprins" întrunea, în general vorbind, oameni care avuseseră destule prilejuri să cunoască soarta credințelor preschimbate, prin instituționalizare, în

<sup>247</sup> Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>248</sup> Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de Predoslovie", în *Scrieri I*, ed. Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină "Christiana", București, 1999, p. 149

<sup>249</sup> Cf. Paolo Boschini, *Cristianesimo e mondo moderno. La teologia politica di A. von Harnack*, în "Annali di storia dell'esegesi", 14/ 2 (1997), pp. 507 sq., 512-513, 515-516,

ideologii. Atunci când încearcă să schițeze un posibil portret al intelectualului de la Antim, Părintele André Scrima îl descrie foarte sugestiv ca fiind "la intersecția între un anumit sens al *tradiției* și un *nonconformism* activ: categorii existențiale nicidecum contradictorii, îngemănate dimpotrivă, dincolo de evidențe, printr-o afinitate ce nu are nevoie de demonstrații justificative"<sup>250</sup>. Majoritatea celor ce se întâlneau aici trăiseră experiențe întrucâtva similare celei încercate de către Sandu Tudor, la finele perioadei sale gândiriste. În optica lor, distincția dintre Tradiție și tradiționalism era clară. Acesta din urmă se asocia unui conservatorism naționalist nu întotdeauna roditor, inevitabil supus vremurilor, ornamentat prolix cu elemente etno-culturale și, ceea ce era mai grav, impus cu obstinație zgomotoasă, în ciuda evidențelor, ca panaceu suprem, dar eșuând dezastruos, atât în planul politic, secular, cât și în cel spiritual. Tradiția, așa cum am văzut deja din rândurile dedicate lui V. Voiculescu și Mihail Avramescu, este receptată într-un sens transcendent, este "trăită în credință și deschisă totodată universalității culturii"<sup>251</sup>. Tradiția depășește timpul și locul îndumnezeindu-le și motivează, la o adică, atitudini de frondă la adresa ideologiilor și tradiționalismelor vremii, atunci când acestea tind să o substituie.

Împreună, acești intelectuali studiau scrierile paisiene de la Neamț, diata Starețului Gheorghe de la Cernica, învățăturile Sfântului Vasile de la Poiana Mărului, cărțile Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie Sinaitul, Ioan Scărarul încredințați, după îndemnul lui Vasile de la Poiana Mărului, că în vremuri de împuținare a învățătorilor duhovnicești, studiul textelor patristice poate suplini, în bună măsură, absența fizică a maeștrilor<sup>252</sup>. Căutau o cale de supraviețuire spirituală într-o epocă de faliment a dreptei europene și de spoliere a individului, în beneficiul colectivismului biruitor, de stânga. Metoda le-o va oferi, în cele din urmă, providențialul și totodată enigmaticul Părinte Ioan Kulîghin, aflat în pibegie alături de Mitropolitul de atunci al Rostovului. El le aduce *Sbornicul*, îi inițiază în rugăciunea inimii și le descoperă Ortodoxia în expresia ei isihastă. Atunci când este constrâns să plece în patria sovietelor, unde va și dispărea fără urmă, Părintele Ioan îl lasă ca urmaș întru călăuzire tocmai pe Sandu Tudor<sup>253</sup>.

Mitropolitul Serafim consideră grupul de la mănăstirea Antim ca pe un moment de renaștere filocalică românească, survenit într-o perioadă de profundă criză și de confuzie<sup>254</sup>. Fără a și-o propune în mod programatic, "Rugul Aprins" se manifestă ca o mișcare corozivă la adresa canoanelor momentului. Pe urmele călugărului Ioan Kulîghin, Părintele Daniil și intelectualii ce se întâlneau la Antim discutau despre maladiile spiritului modern, despre deșertăciunea cunoașterii strict raționale și încercau să conștientizeze sensurile profunde ale procesului de substituie a valorilor ce se desfășura sub ochii lor. De asemenea, împărtășeau credința în necesitatea de a respinge stereotipia din chestiuni ce țin de spirit și căutau simplitatea inimii. Din "Meditațiile duhovnicești", publicate în volumul *Taina Rugului Aprins*,

<sup>250</sup> André Scrima, *Op. cit.*, p. 134.

<sup>251</sup> *Idem*, *Op. cit.*, p. 135.

<sup>252</sup> Cf. Vasile de la Poiana Mărului, "Cuvânt înainte sau Călăuză", în *Filocalia*, vol. VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 595-596

<sup>253</sup> Vezi, în acest sens, scrisoarea de binecuvântare dată de către Părintele Ioan Kulîghin ucenicului său spiritual, Sandu Tudor, în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit.*, p. 123; Cuviosul Ioan cel Străin, (*din arhiva Rugului Aprins*), ediție alcătuită de Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, col. "Comorile Pustiei 28", 1999, dar și rândurile dedicate lui Ioan Kulîghin de către André Scrima, în vol. *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, prefată de Andrei Pleșu, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, București, 1996

<sup>254</sup> Mitropolitul Serafim, *Isihasmul - Tradiție și cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, 1994, p. 185.

este evident că aici stereotipia era asociată mereu cu sterilitatea, pe când efortul de "simplificare" a inimii, adică de concentrare a ei asupra esențelor și de unire a ei cu mintea, era privilegiat ca aducător de roade spirituale bogate. Modelul propus, prin inițierea în practica rugăciunii inimii, este unul fără îndoială soteriologic. Omul care se roagă neîncetat, în taina inimii sale, este asemenea înțeleptului ce-și durează casa pe stâncă. Nimic nu-l mai poate sminti.

Incomod pentru autoritățile comuniste, "Rugul Aprins" este scos în afara legii. Sandu Tudor va fi arestat din nou și trimis pentru trei ani la Canal. Eliberat din detenție, în 1952 este hirotonit preot și călugărit la mănăstirea Crasna, de către IPS Firmilian al Olteniei. Acum primește numele de Agaton. Curând, la mănăstirea Neamț, este înălțat în treapta de ieroschimonah, cu numele Daniil, și se retrage la schitul Rarău. După mărturia lui Roman Braga, adunase aici vreo doisprezece viețuitori proveniți din toate straturile sociale (inclusiv bucătari, chelneri, militari, vagabonzi), pe care îi iniția în tainele rugăciunii lui Iisus și într-ale teologiei<sup>255</sup>. Obişnuia să coboare periodic în lume, pentru a-și vedea prietenii și a procura cărți. Cu prilejul unei astfel de expediții este arestat, în noaptea de 13 spre 14 iunie 1958, în casa lui Alexandru Mironescu. Tot atunci sunt arestați și majoritatea celorlalți foști membri ai "Rugului Aprins", între care Părintele Dumitru Stăniloae, Arhimandritii Sofian Boghiu, Roman Braga, Benedict Ghiuș, Felix Dubneac, Ieromonahul Adrian Făgețeanu, Dr. Gh. Dabija, Alexandru Mironescu, Șerban Mironescu, V. Voiculescu, etc. Vor fi judecați cu toții în procesul "Iotul Teodorescu Alex. și alții". Ieroschimonahul Daniil este condamnat conform art. 196 CPP la 25 de ani de închisoare, pentru infracțiunea de a fi uneltit în contra ordinii sociale citind și comentând în public texte dușmănoase la adresa regimului<sup>256</sup>. Era vorba, desigur, despre scrierile unor Părinți ai Bisericii. A murit în temniță. Ultima oară fusese văzut prin 1960 în penitenciarul de la Aiud, grav bolnav. Nu se cunosc cu precizie nici data morții (cândva între noiembrie 1962 și primăvara lui 1964), nici locul unde va fi fost înmormântat. În orice caz, majoritatea cunoscuților săi afirmă că a avut parte de o moarte martirică<sup>257</sup>.

Vedem bine, opțiunile lui Sadu Tudor par contradictorii și mereu în contratimp cu jocurile istoriei. În orice caz, prin asumarea unui mod de expresie, dar și de viață, convențional menținut în zona non-esteticului, el transgresează flagrant canonul ce ar dori să-i împartă pe autorii români de secol XX în două cete: tradiționaliști și moderniști. Se distanțează de gândirism chiar în anii '30, de îndată ce îl percepe ca rezervor pentru ideologia extremei drepte, iar socialismul și comunismul nu-l vor atrage în turbulența lor atunci când ajung la putere. Liber de orice oportunism, Sandu Tudor se desparte de ideologii, în momentul când le vede preschimbate în idoli avizi de jertfe. În numele unei morale de la care nu-și îngăduie să abdice, el trece, invariabil, de partea victimelor. Într-un fel, este reprezentativ pentru o anumită categorie, ce-i drept restrânsă, de intelectuali români de la jumătatea secolului XX. Aceștia își asumă credința creștin-ortodoxă în cadrele cetății și reușesc să depășească etic marile ispite politice ale veacului, chiar dacă vremelnice le creditează. De pe pozițiile Tradiției (nu ale tradiționalismelor), ei vor aborda critic principiile și

<sup>255</sup> Cf. Arh. Roman Braga, *Op. cit.*, p. 125.

<sup>256</sup> Pentru mai multe date tehnice referitoare la "Rugul Aprins" în arhivele Securității, vezi André Scrima, *Op. cit.*, p. 171, nota 61 și Eugen Toma, *Un moment de neuitat al teroarei ateiste: condamnarea grupului "Rugul Aprins"*, în "Aldine" supliment săptămânal al ziarului "România liberă", an IV, nr. 224/ 22 iulie 2000, p. 3.

<sup>257</sup> În acest sens, mărturiile lui Alexandru Mironescu și Gh. Vasilescu, publicate în vol. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *Taina Rugului Aprins...*, ed. Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, pp. 17, 134; Arh. Roman Braga, *Op. cit.*, p. 127.

canoanele moderne. În alte condiții, poate că ar fi condus la realizarea, în România, a unei democrații creștine cu profunde și, de ce nu, benefice implicații.

### **Sandu Tudor și sensul literaturii**

Chiar dacă a făcut obiectul unor evaluări atât de diferite<sup>258</sup>, poezia lui Sandu Tudor nu a mai fost rediscutată după cel de-al doilea război mondial, din motive lesne de înțeles. D. Micu îi abordează creația în monografia sa intitulată *“Gândirea” și gândirismul*, dar o face dintr-o perspectivă mai degrabă tezistă și ajunge la concluzia că “partea cea mai întinsă a literaturii lui [...] e bigotismul și convenția”<sup>259</sup>. Este drept că Ieroschimonahul Daniil scrie poezie religioasă într-un registru arhaizant, că pare fascinat de sonoritățile slave și grecești ale limbii române, că preferă forma fixă și este îndrăgostit de rigoarea tropului bizantin, iar toate acestea o fac destul de greu accesibilă, azi. Însă a o considera tributară bigotismului și convenției ni se pare destul de îndoielnic, totuși. Fără a ne putea îngădui să zăbovim prea mult asupra acestui aspect, vom nota doar că, la o lectură atentă, versurile sale se vădesc a fi îndepărtate semnificativ de lirica religioasă facilă, edulcorată, cu accente folclorice incerte sau, cu atât mai mult, de clișeele limbii de lemn ecleziastice. În realitate, avem de a face cu opera unui poet care își analizează stările interioare și le exprimă prin folosirea liberă a unor obiecte exterioare, a căror legătură cu arta este îndeobște contestată, ba chiar negată sau privită în contradicție cu ea, din simplul motiv că țin de zona religiosului. De aceea credem că versurile sale sunt interesante cu atât mai mult cu cât ele readuc în discuție limitele dintre religios și secular, în literatură. Ar fi vorba despre o reactualizare a ideilor formulate odinioară de către T.S. Eliot care, contemporan cu Sandu Tudor, nu agreea întru totul concepția conform căreia poezia religioasă ar ține de poezia minoră. În plus, pornind de la premisa că separația dintre judecățile noastre literare și cele religioase nu este niciodată completă, criticul britanic pleda pentru completarea criticii literare “cu o critică dintr-un punct de vedere etic și teologic clar”<sup>260</sup>. Iar creația lui Sandu Tudor nu poate fi abordată numai dintr-o perspectivă literară. Sandu Tudor este departe de a fi un autor convențional. El refuză stereotipiile dogmei literare, dar respectă exigențele canonului bizantin pe care, după cum am văzut deja, nu și-l asumă doar pentru valoarea lui stilistică. Pe lângă tensiunile specifice modernismului, o percepem aici și pe aceea a omului modern pornit pe calea desăvârșirii spirituale, dar aflat încă sub presiunea veacului - o postură ce poate naște, după cum vom vedea, lirismul.

În cele ce urmează, ne propunem să analizăm câteva dintre scrierile ieroschimonahului de pe Rarău, în forma în care au fost publicate după 1990. Ne vom referi cu precădere la textele cuprinse în volumele *Taina Rugului Aprins* și *Scrieri P*<sup>261</sup>. După cum anunțăm încă din începutul acestei secțiuni, creația lui Sandu Tudor este importantă în iconomia eseului de față pentru că dă seama de o experiență liturgică a Bibliei, de o modalitate de a valorifica literar procedeele hermenuticii tradiționale și, în fine, pentru că imnele sale acatiste au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic și au ajuns astfel să se bucure de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

<sup>258</sup> Vezi mai sus, nota 2.

<sup>259</sup> Dumitru Micu, *“Gândirea” și gândirismul*, Editura Minerva, București, 1975, pp. 641-646

<sup>260</sup> Vezi T.S. Eliot, *Religie și literatură*, trad. de Magda Wächter și Ioan Milea, în rev. “Vatra”, nr. 2, 1999, pp. 93 sq.; foarte importante ar fi, în acest sens, și eseurile lui T.S. Eliot, *The Sacred Wood* (1920) și *Dante* (1929).

<sup>261</sup> Vezi mai sus, nota 1.

## Experiența liturgică și cunoașterea

În accepțiunea lui Sandu Tudor, literatura are o valoare instrumentală, fiind cuprinsă în mai largă paradigmă a cunoașterii divine. Literatura se naște din "încântarea luminoasă față de adevărul vieții"<sup>262</sup>, din "avântul liric al recunoașterii luminoase a Adevărului"<sup>263</sup> - stări identificate, în accepțiunea autorului, cu evlavia. Evlavia autentică, arată Sandu Tudor, "este foame și sete de Dumnezeu, foame și sete de slăvirea Lui"<sup>264</sup>, iar rolul literaturii este acela de a obiectiva această stare, de a o exprima, de a o evoca și chiar de a o stârni și alimenta în vederea atingerii, a cunoașterii unor momente de grație. Concepția este, desigur, tradițională. Cu alte cuvinte, arta este menită să întrețină focul evlaviei și să ofere omului mijloacele și reperele gesticulației liturgice. Ea nu-și află măsura adevărată decât în spațiul consacrat al Bisericii, acolo unde poate prilejui trecerea dincolo de cuvânt, celebrarea "imnului tăcerii", apropierea nemijlocită de slava divină<sup>265</sup>. Spațiul astfel circumscris este unul, evident, liturgic, iar cunoașterea divină despre care vorbeam mai sus este de înțeles, așa cum vom vedea îndată, în termeni doxologici.

Pentru Sandu Tudor, cunoașterea nu are foarte multe în comun cu exercițiul rațiunii, nu este un act specific în exclusivitate intelectului. Având drept țel divinitatea, cunoașterea este sinonimă cu îndumnezeirea și presupune mai multe trepte, închipuind o scară - "scara cerului pe care s-a pogorât Dumnezeu" și care "trece la cer pe cei de pe pământ"<sup>266</sup>. Cunoașterea autentică vine din uimire și din contemplarea misterului, dar nu cu o minte iscoditoare, sfredelitoare, ci având ca model pe Maica Domnului. Deloc întâmplător, sintagmele tocmai citate mai sus sunt chiar descrieri metaforice ale Fecioarei Maria. Concepția este inspirată, probabil, din scrierile lui Evagrie Ponticul - autor de care Sandu Tudor pare a fi legat și printr-un destin similar, până la un punct<sup>267</sup>. Cunoașterea devine accesibilă doar celor ce au depășit nivelul comun al contemplației brute, au părăsit zarva lumii și propria larmă și, "fără zadarnice întrebări, fără răzvărtirile de trufie ale cugetării, își umplu ochii de frumusețile tainice ale cerului și pământului"<sup>268</sup>. Procesul are loc după o filosofie a îndumnezeirii ce ia forma actului ritual adecvat apropierii divine, manifest al recunoașterii slavei adevărate, adică a luminii taborice necreate.

Important de citit în această cheie este "Am auzit cântecul păsării unice", ultimul text scris de Sandu Tudor, înaintea arestării.<sup>269</sup> Spre deosebire de pasărea cu clonț de rubin a lui Nicolae Labiș, cea din poemul Părintelui Daniil este una paradisiacă. Nu "împinge și sfâșie", ci se lasă descoperită și recunoscută "dimineața la

<sup>262</sup> Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Hrisovul clipelor. Parabolă în ton de baladă", în vol. *Taina Rugului Aprins...*, p. 65.

<sup>263</sup> Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), "Punct ermeneutic la imnul acatist al Rugului", în vol. *Scrieri I*, pp. 18-19.

<sup>264</sup> *Idem*, *Loc. cit.*

<sup>265</sup> Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Meditații duhovnicești", în vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 35-36. Vezi și Andrew Louth, *Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere și postfață de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 152-153, 176.

<sup>266</sup> Cf. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Epilog la Imnul Acatist al Rugului", în *Scrieri I*, pp. 63, 67-68.

<sup>267</sup> Vezi bunăoară Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin Jinga, Anastasia, 1998, pp. 251 sq. sau Cristian Bădiliță, "Studiu introductiv" la vol. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, studiu introductiv, traducere și comentarii de Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 1997

<sup>268</sup> Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Cartea Muntelui Sfânt", în *Scrieri I*, p. 110. Cf. Evagrie Ponticul, *Képhalaia gnostica* III, 41; VI, 2, 47.

<sup>269</sup> Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate]", în *Scrieri I*, p. 210.



ceasul rugăciunii”, apoi “se înalță așa de minunat, /așa de limpede”. Ecoul cântecului ei serafic animă întreaga lume și o antrenează, cosmic, “până sus de tot / la Dumnezeu”. Pasărea unică este chipul Duhului, al cărui har, o dată recunoscut, nu mistuie, “nu tăgăduiește firea, ci o împlinește”. Ultima poezie a lui Sandu Tudor nu vorbește despre tragismul morții, ci despre bucuria senină a (re)cunoașterii supreme, a înălțării cruciale întru Hristos și, implicit, a restaurării chipului lui Dumnezeu în om. Recunoașterea supremă, asociată înălțării întru Hristos și *theosis*-ului, apare și în alte versuri, din care se desprinde clar ideea că poetul nu vorbește despre un act realizabil prin depășirea condiției umane ci, dimpotrivă, prin aflarea deplinătății acesteia. În poezii cum ar fi bunăoară "Psalm" sau "Ihtis"<sup>270</sup> - accentul cade tocmai pe valoarea senzației și a subiectivului. Este descris aici, cu ajutorul unor termeni aleși mai cu seamă din sfera semantică a senzorialului (vezi utilizarea unor verbe precum *a sorbi*, *a mânca*, *a bea*, sau a unor sugestii vizuale și auditive), efortul van al sufletului de a se elibera de trup, de a se desprinde din chingile materiei. Dar, asemenea lui V. Voiculescu, nici Sandu Tudor nu crede că trupul este sicriul sufletului. Spiritul nu se poate elibera din trup decât transfigurând materia – iată marele paradox creștin, exprimat aici cu ajutorul unei forme literare tradiționale (psalmul) și, totodată, prin modalități specifice liricii moderne.

Două sunt, după Călugărul Daniil metodele prin care se poate accede la această stare, la *theosis*: lucrarea virtuților și rugăciunea. Aspecte din lucrarea virtuților sunt surprinse în producțiile ultimilor ani, cele scrise în timpul perioadelor de retragere la Sihăstria Rarăului<sup>271</sup>. Poetul vorbește, aici, despre omul religios pornit pe calea desăvârșirii spirituale. A fi religios, se desprinde din rândurile acestea, nu înseamnă a fi, automat, și sfânt. Iar a fi sfânt nu înseamnă, obligatoriu, a fi atins deja perfecțiunea. Viața duhovnicească nu exclude tentația. Dimpotrivă, aproape că o presupune. Posibilitatea căderii se amplifică în tandem cu progresul. Părinții descriu sfințenia ca pe o stare de luptă permanentă cu ispita, o stare specifică omului care, decis să se desăvârșească, ajunge să se confrunte cu sine însuși, să-și contemple fără rezerve propria dramă. Este vorba despre o tensiune spirituală, aici, tensiune din care, după cum am notat deja, Sandu Tudor se pricepe să discearnă lirismul. Pentru el, ca și pentru Benedetto Croce, lirica nu este o simplă efuziune sentimentală ci, mult mai mult decât atât, obiectivare, conștientizare dureroasă a unei drame ființiale aparent lipsită de ieșire. În plus față de Croce, lirismul lui Sandu Tudor este și expresie a efortului de restaurare, de recuperare a unei stări paradisiace pierdute.

În creația călugărului poet de la Antim, lirica și evlavia funcționează ca sinonime totale, iar forma de expresie adecvată a lor este rugăciunea. Despre rugăciune, Părintele Daniil vorbește aproape în tot locul. "Cartea Muntelui Sfânt", bunăoară, descrie un posibil itinerar al dobândirii acesteia. La fel, în "Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de predoslovie" vorbește între altele despre profunzimea modificărilor spirituale, despre revelațiile duhovnicești, despre purificarea inimii și a minții, despre înnoirea ființei umane prilejuite de rugăciune. Iar "Epilogul la Imnul Acatist al Rugului Aprins" poate fi citit ca o adevărată introducere în învățătura despre rugăciunea inimii<sup>272</sup>. Trebuie spus că toate acestea sunt documente deosebit de importante pentru literatura isihastă, chiar dacă acest lucru nu este afirmat explicit. Dar comentariile referitoare la importanța numelui dumnezeirii și la treptele

<sup>270</sup> Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Meditații duhovnicești", în vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 39, 47.

<sup>271</sup> Multe dintre acestea sunt grupate în secțiunea de "Poezii religioase" din vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 37 sq.

<sup>272</sup> Toate aceste texte se află în vol. *Scrieri I.*

desăvârșirii, ca să ne limităm doar la două exemple, sunt elocvente în acest sens. Metoda este rezumată într-un text inedit scris, după toate indiciile, la scurtă vreme după intrarea în cinul monahal: *Despre rugăciune*<sup>273</sup>. Rugăciunea este interioară ființei umane. Asemenea Păsării Unice, ea antrenează în respirația ei atât sufletul, cât și trupul, pe care le smulge din vârtejul patimilor îngăduind, astfel, rodirea virtuților esențiale. În optica lui Sandu Tudor, lucrarea virtuților nu poate subzista în afara rugăciunii, iar rugăciunea se cere conjugată, neapărat, cu lucrarea virtuților. Puterile spirituale ale omului sunt, totuși, limitate. Lipsite de rugăciune, virtuțile nu sunt decât simple calități etice neizbăvite de sub imperiul relativului - așa cum este arătat și în *Alăuta duhovnicească* de la Neamț, superbă antologie isihastă de secol XIX<sup>274</sup>. Însă menirea virtuților este cu totul alta: restaurarea chipului divin în om. Modelul este dat de către natura perihoretică a raportului persoanelor din cadrul Sfintei Treimi și va fi fost inspirat, probabil, din sfaturile starețului Gheorghe de la Cernica, pe care Părintele Daniil tocmai îl descoperea pe atunci, sau din *Tratatul practic* al lui Evagrie Ponticul. Acesta spune că "Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanța minții, depășind cu mult gradul de nestricăciune al acesteia"<sup>275</sup>.

Dar semnificativ ni se pare, în cazul textului *Despre rugăciune*, faptul că întreaga concepție despre rugăciune și despre virtuți este construită în jurul unor pericope evanghelice. Mai mult, la un moment dat Evanghelia este prezentată ca piatra de temelie a întregului edificiu. Referință, desigur, atât la piatra cea din capul unghiului (Matei 21:42-44), cât și la Petru (Matei 16:18-19) sau la parabola cu bărbatul înțelept care își durează casa pe stâncă (Matei 7:24-27; Luca 6:48-49). "Cel ce și-a pus trăinicia lui pe această dublă temelie - conchide Părintele Daniil -, poate să înfrunte toate furtunile patimilor și puhoaietele năprasnice ale prigoanei celei mai cumplite".

## Cunoașterea și Scriptura monahului

Descrierea Evangheliei ca piatră de temelie și, totodată, ca teren fertil pentru cultivarea virtuților și a rugăciunii se apropie mult de ideea Arhimandritului Scrima privitoare la ceea ce el numește "Scriptura monahului". André Scrima arată, în *Timpul Rugului Aprins*, că "există un fel de *Scriptură* a monahului, deosebită de cea a altor categorii de cititori. E o *Scriptură* care te însoțește pe cale, care face parte dintr-o căutare vie și îți revelează sensuri, îți răspunde cu locuri mai puțin aparente, mai puțin clasice" - pentru că vorbește cititorului într-un spațiu și dintr-un spațiu diferit, unde conexiunile se realizează altfel decât în lumea non-liturgicului. Iar monahul lucrător în ogrorul virtuților și rugător este, spune un alt text isihast, "biserica fără de toată îndoială."<sup>276</sup>

<sup>273</sup> Vezi Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Meditații duhovnicești", în vol. *Taina Rugului Aprins...*, pp. 33-34.

<sup>274</sup> Cf. "Alăuta duhovnicească și trâmbița cerească", în *Filocalia* vol. VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 626-627. Vezi Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Am auzit cântecul Păsării unice. Gânduri din singurătate", în *Scrieri I*, p. 192.

<sup>275</sup> Vezi "Sfaturile starețului Gheorghe de la Cernica", în *Filocalia* vol. VIII, pp. 604-605. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic* 3, (trad. C. Bădiliță), p. 36. Un exemplu elocvent și din iconografia Sf. Ioan Damaschinul, în *Octoih* - Duminca, Utrenie, Antifon 2, Glas 7.

<sup>276</sup> Cf. André Scrima, *Op. cit.*, p.52, nota 15. Vezi și "Rânduiala cea bună a vieții de sine", în *Filocalia* vol. VIII, p. 615. Ideea este preluată din concepția lui Maxim Mărturisitorul. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București,

Pentru Sandu Tudor, Cartea are un sens preponderent liturgic și nici nu este de citit într-un alt mediu sau cu o altă așezare spirituală decât cele adecvate liturgicului. Sunt cărți, arată el, alegându-și ca exemplu Apocalipsa, care nu pot fi citite oricum<sup>277</sup>. În opinia lui, Apocalipsa necesită o exegeză aparte, vizând să-i lămurească "rostul duhovnicesc și haric în Biserică". Dacă o citim astfel vedem că, departe de a vorbi despre sfârșitul catastrofic al lumii, cartea Apostolului Ioan aduce un mesaj de bucurie, este "complementul Bunevestiri". Asemenea unei scări sau unui urcuș pe un Munte Sacru, Apocalipsa este un adevărat manual, scris în pilde și parabole ("totdeauna destăinuiește mai mult decât spune"), despre aflarea sensului simbolic, euharistic, al lumii. Dar ea este accesibilă astfel numai celor ce se pricep "să mănânce o carte". Cititorului deprins doar cu o lectură ordinară, i se refuză tocmai esența. Această concepție, credem noi, poate fi extinsă asupra tuturor cărților cuprinse în Sfânta Scriptură. În definitiv, Sandu Tudor credea că Biblia este, în întregime, o carte apocaliptică, o carte de citit în Biserică, o carte cu un rost haric și duhovnicesc și că mediul liturgic este unicul context ce poate facilita realizarea conexiunilor adecvate mesajului, sensului.

Prin această credință, el depășește binomul Scriptură - Tradiție, introdus de altfel în teologia europeană abia pe la finele Evului Mediu și destul de străin, dacă este să-i dăm crezare lui George Tavard, Părinților Bisericii<sup>278</sup>. Contrar opiniei general împărtășite astăzi, Biblia și Tradiția nu apar, în orizontul scrierilor patristice, ca două chestiuni net distincte, care, eventual, se completează reciproc. În fapt, amândouă ar ține, după cum deosebit de interesant va demonstra Andrew Louth, de o anume înțelegere a revelației în strânsă legătură cu *paideia* creștină. Scriptura, conchide teologul britanic, se naște treptat și crește concomitent cu dezvoltarea Bisericii, iar Tradiția, departe de a fi căutare a adevărului de către om, este locul unde primim Scriptura și mediul unde o interpretăm. "Ceea ce ne unește cu autorii Scripturilor - spune Andrew Louth - este viața Bisericii care merge din zilele lor până în ziua de astăzi. Scripturile s-au ivit în viața Bisericii, în Biserică ele au fost recunoscute ca Scriptură și în Biserică ele sunt citite ca Scriptură [...]. Există o simbioză între Scriptură și Tradiție: Scriptura hrănește Tradiția, iar Tradiția furnizează tipul de receptare în care Scriptura poate fi citită ca Scriptură."<sup>279</sup>

Pentru Sandu Tudor, această simbioză este realizată prin gestul liturgic. El percepe liturgicul ca pe un mediu marginal și central, în același timp. Este marginal, atunci când îl privim ca pe o zonă de interferență între văzut și nevăzut; este central, dacă vedem în el o replică a inimii sau, cu alte cuvinte, spațiul unde are loc întrepătrunderea duhului și a sufletului, a materiei și a spiritului. Timpul, ceremonialul și edificiul propriu zis al bisericii sunt icoane a ceea ce trebuie să se petreacă în sufletul creștinului care, prin botez, devine el însuși loc consacrat unde își află sălaș Slava divină. Analogia dintre inimă și spațiul liturgic apare frecvent în textele Părinților Bisericii. De pildă Sf. Marcu Ascetul, atunci când vorbește despre starea creștinului de după botez, compară inima acestuia cu altarul din Templul lui Solomon. Inima este descrisă aici ca jertfelnic pe care sunt lămurite, prin focul iubirii, gândurile și dorințele omului botezat. Purificate asemenea aurului, ele devin ofrande, jertfe de bună mireasmă duhovnicească și se înalță, rugăciune, ca tămâia, înaintea lui Dumnezeu. Asemenea lui Marcu Ascetul, Sf. Macarie Egipteanul înfățișează inima ca

2000, pp. 17-28.

<sup>277</sup> Vezi Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de Predoslovie", în *Scrieri I*, pp. 133 sq.

<sup>278</sup> Cf. George Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, London, 1959.

<sup>279</sup> Andrew Louth, *Deslușirea Tăinei. Despre natura teologiei*, traducere și postfață de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 142, 174.

altar, cadelniță, solee și cor, adevărat "atelier" de preschimbare a dorințelor și a capacităților omenești în virtuți, prin intermediul rugăciunii. În accepțiunea celor doi autori, inima este biserică: locul interior de slujire și de închinare, punctul de referință, camera de taină în jurul căreia se realizează ceea ce Părinții vor numi ulterior "îndumnezeirea omului"<sup>280</sup>. "Sângele" care o animă este, desigur, dragostea - o "uimitoare și sacră sinergie, [...] o necurmată conlucrare pentru ordinea negrăită a lumilor", după cum o descrie Părintele Daniil. Actul de lectură a Cărții, gest liturgic, trebuie să fie un reflex al acestei sinergii. Biblia, arată fără echivoc poetul teolog, este de citit la măsura ei, "adică extatic, în stare de rugăciune."<sup>281</sup>

Într-un sens, s-ar putea spune că mare parte din literatura lui Sandu Tudor nu este decât o lectură în stare de rugăciune a Bibliei. O simplă ipoteză, deocamdată, pe care ne propunem să o dezbatem în continuare.

### Litera frumoasă și deplinătatea lecturii - instrumentar imnografic

Credem că producțiile literare ale monahului de pe Rarău pot fi citite ca scoli pioase efectuate în marginea textului sacru, scoli elaborate cu ajutorul unui instrumentar hermeneutic tradițional și, uneori, chiar în forme de expresie specifice aceleiași paradigme, cum ar fi psalmul sau acatistul. Modelul este preluat, fără doar și poate, din imnografia ecleziastică elaborată, la rândul ei, în spiritul *Psaltirii*.

Autori precum Vasile cel Mare, Chiril Alexandrinul sau Theodoret de Cyr propun *Psaltirea* ca pe o admirabilă sinteză a întregii Scripturi, ca pe o lectură în cheie mesianică a Vechiului Testament. Iar un Grigorie de Nyssa, de pildă, va atrage atenția asupra sensului moral, mistic, al cărții: scopul *Psalmilor* este acela de a oferi un urcuș duhovnicesc, prin lucrarea doxologică a virtuților, spre fericirea desăvârșită a cunoașterii divine<sup>282</sup>. Iată, o alcătuire foarte interesantă din *Octoih* spune după cum urmează: "În Lege, în umbră și în Scriptură, închipuire vedem noi credincioșii. Toată partea bărbătească, ce deschide pânțele, sfântă lui Dumnezeu este. Deci pe Cuvântul cel întâi-născut, Fiul Tatălui celui fără de început, Cel întâi-născut din maică, fără ispită bărbătească, Îl slăvim."<sup>283</sup> Chiar dacă versiunea românească a locului s-ar cere pe alocuri revizuită, se vede bine că textul liturgic este construit ca un comentariu, ca să zicem așa, doxologic al Scripturii și că sensul căutat/dezvăluit ține mai degrabă de profunzimile mistice ale chemării adresate omului. Lectura adecvată a textului sacru poate prilejui o unire mistică. Dar le ce trebuie să fie ea adecvată, pentru a duce la un asemenea rezultat? Rezonează, în aceste cuvinte, o învățătură de-a Sf. Maxim Mărturisitorul ce exprimă foarte bine esența hermeneuticii tradiționale: "Lucrurile Vechiului Testament sunt umbră, cele ale Noului Testament sunt chip, iar cele ale stării viitoare sunt adevăr." Comentariile nu urmăresc aflarea sensului imediat al

<sup>280</sup> Cf. Cuv. Marcu Ascetul, "Răspuns aceloră care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez", în *Filocalia*, vol. I, Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 354-355. Aceeași sugestie și la Sf. Macarie Egipteanul, "Omilii duhovnicești", XV, 20-21, în vol. *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Introducere, indici și note de Prof. Dr. N. Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 34, București, 1992, p.159. Vezi și Ieromonah Alexander Golitzin, *Op. cit.*, pp. 26, 44-45.

<sup>281</sup> Cf. Ieroschimonașul Daniil Tudor, *Op. cit.*, pp. 146, 148, 153, 155, 159.

<sup>282</sup> Două lucrări esențiale în acest sens sunt Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în vol. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea întâia* (sic!), PSB 17, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986 precum și Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile psalmilor*, în vol. *Scrieri. Partea a doua Scrieri exegetice, dogmato-polemice și morale*, PSB 30, trad. de Pr. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

<sup>283</sup> *Octoih*, Cântările Învierii pe Glas 3, Utrenie, Joi, Cântarea a XI-a, Irmos.

Cărții, ci rememorarea, anamneza, pomenirea spre aducere aminte a rostului și a chemării omului<sup>284</sup>. Sunt scoli ce explică textul în raport cu scopul, și nu cu sensul său imediat. Reperul față de care trebuie reglată lectura este, vedem bine, altul decât cel familiar comentariilor apărute în secolele următoare. Modelul iconografic actualizat în poezia lui Sandu Tudor se prezintă, așadar, ca o sinteză scripturistică similară celei întâlnite în *Cartea Psalmilor* și vizează încurajarea unei dispoziții doxologice în mintea și în inima cititorului.

Părintele Daniil preia, din literatura patristică, trei instrumente utilizate atât ca figuri stilistice, cât și ca modalități de investigație: analogia, alegoria și tipologia.

### *Analogia*

Analogia este descrisă, în antiteză cu matematica, drept metoda prin excelență de cunoaștere a formelor vii, cu ajutorul căreia, pornind de la ceva cunoscut, perceptibil, verificabil imediat, "deslușim polaritatea și periodicitatea în univers"<sup>285</sup>. O replică a conceptului de *akolouthia* din mistica lui Grigorie de Nyssa? La Sandu Tudor, analogia se opune demersului analitic și urmărește tocmai refacerea golurilor lăsate de acesta în spiritul sfâșiat al omului modern. Prin exercițiul analogiei, omul își poate redobândi capacitatea de a stabili, de a percepe legăturile dintre formele vii și, în ultimă instanță, sensul euharistic, duhovnicesc al vieții<sup>286</sup>. Autorul nu teoretizează prea mult în marginea acestei figuri, ci o aplică neostenit. Pentru el, așa ca și pentru Augustin, odinioară, lumea este o carte scrisă de către degetul lui Dumnezeu, carte care își indică neabătut Creatorul.

### *Alegoria*

La fel este și în privința alegoriei, utilizată pentru viziunea sintetică pe care o oferă și ca modalitate de a desluși liantul aflat între cititor, istoria Vechiului Testament și viața Bisericii primare. Nu în ultimul rând, pentru că atunci când este valorificată într-un imn liturgic, omul are posibilitatea de a restaura în sine, cu ajutorul acesteia, unitatea și simplitatea originare<sup>287</sup>. Foarte adesea, alegoria și analogia se întâlnesc rezultând, în text, un procedeu hermeneutic familiar autorilor din epoca patristică: tipologia<sup>288</sup>.

### *Tipologia*

Tipologia este metoda de exegeză tradițională care pornește de la premisa că, în Biblie, unele dintre evenimentele relatate în Vechiul Testament prefigurează evenimente din Noul Testament. Denumirea de "tipologie" este de sorginte grecească și se sprijină pe două versete biblice definitorii: Romani 5:14, unde Adam este descris ca prefigurare, ca *tip* (gr. τύπος) "al Celui ce avea să vină" și I Petru 3:21, unde botezul creștin este explicat ca împlinire, ca *anti-tip* (gr. αντί...τύπος) al potopului biblic<sup>289</sup>. Metoda se sprijină, cu siguranță, pe concepția iudeo-creștină despre timp și istorie: timpul nu este o scenă goală, ci una pe care se petrec evenimente pline de

<sup>284</sup> Cf. Pr. Prof. John Breck, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Hergehelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, pp. 130-136.

<sup>285</sup> Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit.*, p. 165.

<sup>286</sup> Cf. Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Cartea Muntelui Sfânt" și "Am auzit cântecul Păsării unice. Gânduri din singurătate", în *Scrieri I*, pp. 111 și 193-194.

<sup>287</sup> Cf. Andrew Louth, *Op. cit.*, pp. 191, 193, 203-204.

<sup>288</sup> Cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, 1-2; II, 1-2; II, 2, Aubier ed., Paris, 1946, pp. 90-91.

<sup>289</sup> Facerea 5-9.



semnificație, iar această semnificație vine tocmai de faptul că Dumnezeu, Yahwe, este mereu în acțiune, profund implicat în istorie<sup>290</sup>. Prin extensie, un eveniment istoric situat în trecut, *tipul*, prefigurează, preînchipuie un eveniment istoric viitor, *anti-tipul*. La rândul său, *anti-tipul*, o dată actualizat, este susceptibil să devină la rândul său *tip* pentru un alt eveniment viitor, situat pe o altă spirală a timpului, sau chiar dincolo de contingent. Din investigațiile pertinente ale lui Northrop Frye, reiese că legătura dintre *tip* și *anti-tip* nu este nici cauzală, nici alegorică<sup>291</sup>. Lectura tipologică nu are ca fundament logica silogistică, ci credința. Trebuie subliniat faptul că avem de a face cu o metodă de interpretare într-un sens diferit de înțelesul actual al cuvântului. Pentru omul modern, a interpreta un text înseamnă a-i căuta sensul spre a-l putea *înțelege*. În mentalitatea celor vechi, textul era analizat spre a i se putea *împlini* mesajul. Părinții mărturiseau că finalitatea Legii și a tuturor Scripturilor Sfinte era intrarea în comuniune de iubire cu aproapele și cu Dumnezeu<sup>292</sup>. Pentru ei, înțelegerea sensului trebuia să fie urmată de consecințe vizibile. O dată înțeles, spun Părinții, sensul nu mai poate să rămână în afara ființei tale: ți-l însușești, devine parte din tine. Relatarea biblică tocmai citită este împlinirea unui eveniment din trecut dar, în același timp, prefigurare a unei fapte ori idei viitoare pe care, eventual, trebuie să o îndeplinești sau să o formulezi chiar tu. Lectura tipologică este aplicată frecvent în pastorație încă de la începuturile creștinismului, îmbinând de cele mai multe ori învățătura de credință cu pareneza<sup>293</sup>. În secolele următoare, pe acest schelet se va edifica iconografia ecleziastică. De exemplu, o alcătuire din perioada octoiului spune: "Cărbunele care mai înainte s-a arătat lui Isaia, ca un soare din pântecele fecioare a răsărit celor rătăciți în întuneric, dăruindu-le lumina dumnezeieștii conștiințe."<sup>294</sup> Aici, un episod din cartea profetului Isaia este deslușit, prin analogie, ca preînchipuire, ca *tip* al nașterii lui Iisus Hristos, pentru ca Nașterea, *anti-tip*, să devină la rândul ei *tip*, preînchipuire a iluminării mistice, adică a botezului creștin<sup>295</sup>.

La Sandu Tudor, aplicarea metodei se poate urmări cel mai bine în "Acatistul Rugului Aprins", mai precis în numirile atribuite Fecioarei Maria. Litania de la primul icos, bunăoară, este construită aproape exclusiv pe baza unor texte cu valoare de *tip* din Vechiul Testament pentru care Maica Domnului este *anti-tipul*. Acest adevărat inventar de elemente ce o prefigurează pe Sfânta Fecioară este preluat atât din comentariile patristice, cât și din imnele intonate în cadrul slujbelor. Astfel, Maria din Nazareth este numită, pe rând:

- "Tulpină de lumină a Rugului nemistuit" - în relație cu Ieșirea 3:2;
- "Rouă creștină prin care Dumnezeu S-a ivit" - în relație cu Judecători 6:36-40;
- "Toiag cu floare întru a inimii călătorie" - în relație cu Numeri 17:1-10;
- "Fir de răcoare izvorât în lăuntrica pustie" - în relație cu Numeri 20:1-11;

<sup>290</sup> Cf. James Barr, *The Semantics of biblical language*, Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 11.

<sup>291</sup> Vezi Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, pp. 82-83.

<sup>292</sup> Vezi bunăoară Fericitul Augustin, *De Doctrina Christiana*, XXXV, 39, trad. eng. de Rev. S.D. Salmond, în *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Rev. Marcus Dodds, vol. IX, T&T Clark, Edinburgh, 1877, p. 30.

<sup>293</sup> Un exemplu clasic este I Corinteni 10:1-11.

<sup>294</sup> *Octoih, Cântările Învierii*, Glas 2, Utrenie, Vineri, Cântarea a V-a, Canonul Crucii, Irmos.

<sup>295</sup> Cf. Isaia 6:6-7 în corespondență cu Matei 3:11; Luca 3:16; Ioan 1:5; 8:12; Fapte 2:3-4; II Corinteni 4:6; Efeseni 8:9; Evrei 10:32. Vezi și exegeza unui Chiril al Ierusalimului sau Ioan Chrisostom, bunăoară, după Antonio Bonato, *Aspetti della dottrina battesimale di Cirillo di Gerusalemme* și Antonio Covito, *La dottrina sul battesimo di Giovanni Crisostomo*, în vol. *Dizionario di spiritualità biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo - Purificazione - Rinsacita*, Borla, 1993, pp. 230-238; 270-271.

- "Pecete de jar până în suflet pătrunsă" - în relație cu Isaia 6:6-7;
- "Mireasă urzitoare de nesfârșită rugăciune" - în relație cu Sulamita, mireasa din Cântarea Cântărilor, în care exegeza patristică vede o preînchipuire a Bisericii.

Temele anuțate în primul icos vor fi reluate prin variațiuni și aprofundate în continuarea acatistului. Astfel, în invocația de la icosul al doilea, Fecioara este "Aprinsă floare a necovârșitei Văpăi", "chip al păcii văzut în foc/ într-un ocol măsurat de răcoare", etc. Observăm că autorul operează deja o sinteză, aici, între ideea de la Ieșirea 3:2 și cea din Judecători 6:36-40 iar textul, fără a-și altera statutul de rugăciune, dobândește nuanțe didactice și parenetice. Dar, pentru a putea prezenta lucrurile astfel, Părintele Daniil procedează deja la alegorizarea elementelor inițiale și construiește tablouri numite de el "icoane imnologice".

### *Icoana imnologică*

"Icoana imnologică" reprezintă valorificarea originală, într-un context inedit, a unui demers hermeneutic aplicat destul de frecvent în lucrările patristice. Este un procedeu care nu a fost teoretizat decât, poate, indirect, în tratatele despre arta icoanei ale lui Ioan Damaschinul sau, pe alocuri, la Teodor Studitul. Dar metoda era utilizată cu mult înainte.

Un reprezentant tipic este, fără doar și poate, Sf. Maxim Mărturisitorul. Iată cum comentează el pericopa convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă (Ioan 4:5-32): "fântâna lui Iacob e Scriptura; apa e cunoștința din Scriptură; adâncimea fântânii, înțelesul greu de atins al tainelor Scripturii. Găleata de apă e erudiția în tâlcuirea cuvântului dumnezeiesc al Scripturii, pe care nu o avea Mântuitorul, fiind însuși Cuvântul (însăși Rațiunea) și netrebuind să dea celor credincioși o cunoștință adunată prin învățătură și studiu, că dăruindu-le din harul duhovnicesc înțelepciunea cea neconținut țâșnitoare, care niciodată nu se sfârșește în cei vrednici de ea. Căci găleata, adică erudiția, scoate o foarte mică parte din cunoștință, lăsând întregul neatins, întrucât acela nu poate fi cuprins de nici un cuvânt (de nici o rațiune). Dar cunoștința după har cuprinde toată înțelepciunea cât e îngăduită oamenilor, fără studiu, țâșnind în chip variat, potrivit cu trebuințele."<sup>296</sup> Am citat pe larg această scolie a lui Maxim Mărturisitorul pentru că aflăm îmbinate aici, într-un mod cât se poate de fericit, atât o scurtă expunere a metodei interpretative, cât și o ilustrare a ei imediată. La o primă vedere, putem observa că Sf. Maxim citește textul după o îndelung exersată metodă rabinică, bazată pe reluarea secvențială a pasajului de interpretat și descifrarea fiecărei fracțiuni semnificative prin atașarea a câte unui element menit să dezambiguizeze și să amplifice, în final, tema sau subiectul pasajului inițial<sup>297</sup>.

Nouă, celor de astăzi, ne scapă modul de funcționare al acestor analogii. Un principiu recent propus de către Pr. John Breck ar putea fi *theoria*, vederea inspirată a adevărului dumnezeiesc. Potrivit acestuia, Scriptura poate fi interpretată adecvat doar

<sup>296</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în *Filocalia*, vol. 3, ed. a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994, p. 157.

<sup>297</sup> Vezi, bunăoară modul cum este interpretat Facerea 29:1-2 în tratatul Genesis Rabba, 70:8, 2-6. Redactarea acestui tratat era încheiată în jurul anului 400 d.C., deci cu aproximativ 200 de ani înainte de Maxim Mărturisitorul. Aici, fântâna observată de Iacob în mijlocul câmpului este interpretată ca fiind simbol al înțelepciunii, al Sionului, al Sinedriului, etc. Turmele din jurul fântânii sunt fie Moise, Aaron și Miriam, fie cele trei sărbători iudaice majore din epocă, fie cele trei curți ale Templului, fie cele trei stadii ale uceniciei rabinice, etc. În legătură cu raportul dintre metodele de exegeză ebraice și alegorie, cu o privire deosebită asupra midrașului, vezi Gerald L. Bruns, "Midrash and allegory", în vol. Robert Alter and Frank Kermode (eds.), *The Literary guide to the Bible*, Fontana Press, 1997, pp. 625 sq., în spec. 627, 630-631, 641, 643.

din interiorul credinței, al unei credințe vădite din faptele de viață ale fiecăruia. Desigur, este un principiu ce nu ar satisface exigențele metodelor istorico-critice. Demersul exegetic este unul *eshatologic* și în același timp *theologic*, țelul acestuia fiind, în realitate, cunoașterea lui Dumnezeu<sup>298</sup>. Lectura se petrece, de fapt, în câmpul contemplației. Exemplul cel mai potrivit este probabil cel oferit de către Paul Evdokimov, care observă că Simbolul credinței, Crezul rostit în cadrul Liturghiei nu se prezintă ca o înlănțuire de formule doctrinare, ci expune misterul credinței printr-o succesiune de imagini biblice. Remarcabil este faptul că Paul Evdokimov pune această caracteristică în legătură cu specificul transcripțiilor iconografice<sup>299</sup>. Într-adevăr, la fel "funcționează", până la un punct, și icoanele. Aici, imaginea este redusă la un minim de detalii, dar acestea sunt realizate și oferite în așa fel încât să dobândească o expresivitate profundă. Nimic nu este în plus, nimic nu este lăsat la voia întâmplării. Forma unei fețe, direcția unei priviri, culoarea unui veșmânt, poziția unor degete, prezența unei frunze, poziția unui copac - toate acestea sunt purtătoare de mesaj teologic. La o cercetare mai atentă, putem observa că Sf. Maxim interpretează textul așa cum ar descrie/contempla o icoană. El îi vizualizează elementele și caută să deslușească nu sensul intrinsec al acestora, ci sensul pe care ele îl indică, sensul spre care ele deschid perspective esențiale. Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, textul interpretat este o icoană, iar sugestiile oferite exegetului sunt mai mult decât rezultatul unui simplu travaliu analitic: sunt meditații rezultate în urma unor contemplații. Aceasta pentru că, în optica Părinților, Biblia este de înțeles în primul rând în raport cu Logosul cel veșnic, Fiul lui Dumnezeu, care S-a făcut om întrupându-se în persoana lui Iisus din Nazareth.

Continuând această tradiție, poetul teolog de la Antim glosează, la finalul Imnului Acatist al Rugului Aprins, spunând că acatistul este "un ciclu de rugăciuni care prin conținutul lor să ne învețe ce este în sine rugăciunea pneumatică. Este un ciclu de icoane imnologice care să ne pună în starea cunoașterii învățăturii de taină." La fel, în textul dedicat Apocalipsei, el descrie cartea ca pe o "desfășurare [...] de iconografie pur vizionară" ... "o transpunere verbală, a unui limbaj în icoane"<sup>300</sup>. Ciclurile de icoane imnologice din Imnul Acatist sunt înșirate în textul explicativ al lui Sandu Tudor ceva mai la vale - toate având ca punct comun imaginea scării, rugăciunea, Maica Domnului ca simbol al Bisericii și, evident, Rugul Aprins (Ieșirea 3:2). Acest episod biblic este perceput, în coerență cu Tradiția Bisericii, ca o "icoană imnologică" plină de semnificații profunde: rugul o prefigurează pe Maica Domnului, rămasă fecioară și după naștere, dar, totodată, și inima rugătorului, arsă, fără însă a fi mistuită, de dorul blând al iubirii divine. Sunt multe imagini biblice, lămurite deja prin teologia patristică, grăitoare despre inimă ca loc plin de mistere, dar și spațiu al marilor revelații discrete. Așa este, de pildă, referința la peștera din Bethleem. Există, în fiecare dintre noi, un Bethleem interior în care Mesia așteaptă să se nască. "Ce îmi folosește că Domnul S-a născut din fecioară cândva în Iudeea, dacă nu se naște în sufletul meu?" - se întreabă Părintele Daniil, în Epilog<sup>301</sup>, într-un bun spirit paulin (Galateni 2:20).

<sup>298</sup> Pr. Prof. John Breck, *Op. cit.*, p. 116. Vezi și Pr. John Breck, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei*, trad. Constantin Jinga, în "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului și Caransebeșului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr.1-3, ianuarie-martie 1998, pp. 77 sq.

<sup>299</sup> Cf. Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, 1992, p. 36

<sup>300</sup> Cf. Ieroschimonașul Daniil Tudor, "Epilog la Imnul Acatist al Rugului", în *Scrieri I*, pp. 62, 140, 169.

<sup>301</sup> *Idem, Ibidem*, p. 65.

Mare parte din creația lui Sandu Tudor constă din asemenea compoziții iconografice. El scrie ca urmare a unei experiențe contemplative a textului sacru, experiență de pe urma căreia ochiul său rămâne îmbogățit cu un nou tip de percepție: poate contempla, de acum înainte, întreaga creațiune ca pe o icoană divină în care deslușește sensurile adânci ale lucrurilor. Parte din opera sa, alcătuită din piese bogate în referințe biblice și construite după un model liturgic foarte riguros, deschide discret calea înspre laboratorul acestor tainice transformări. Pentru Sandu Tudor, Biblia nu este literatură. Biblia este istorie sacră sau, cu alte cuvinte, pur și simplu rugăciune. Cât despre literatură, departe de a fi o replică a Scripturii, aceasta este, o putem sublinia acum, rezultatul apropierii de Biblie într-o stare de rugăciune. Astfel și numai astfel, susține în repetate rânduri Sandu Tudor, își află literatura loc în spațiile înalte și rarefiate ale cunoașterii divine: nu imitând creațiunea - imagine în oglindă a arhetipurilor esențiale -, ci asumându-și rostul de oglindă a creațiunii și transformând astfel elementele acesteia în prezență iconică, spiritualizată, prin adecvarea lor la modelul desăvârșit.

### **Apophrades**

Cum Părintele Daniil afirmă un asemenea crez, nu este de mirare că acatistele sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

*Acatistul* este o formă specifică a poeziei ritmice de cult bizantine, ce se ascultă stând în picioare. "La auzirea lui, explică Sandu Tudor, trebuie să rămâi neclintit, drept ca o lumânare care arde în încremenită slăvire"<sup>302</sup>. Prototipul este *Acatistul Maicii Domnului sau al Bunei-Vestiri*, compus în jurul anului 626 d.Hr. ca imn de laudă și mulțumire adresat Fecioarei Maria pentru faptul că a apărât orașul, izbăvind-l de atacurile năvălitorilor barbari. Această compoziție este atribuită Patriarhului Serghie al Constantinopolului (+ 638). În general, acatistul este caracterizat prin formă fixă: o succesiune de douăsprezece condace și icoase, fiecare icos încheindu-se cu o litanie. Subiectele abordate sunt evident religioase. Într-un imn acatist sunt descrise de regulă diferite episoade din viața unui sfânt, sunt explicate unele sărbători, etc. Acatistele au și o profundă valoare teologică. Ele exprimă, într-o formă artistică elaborată, elemente de doctrină a Bisericii. În cazul "Imnului Acatist la Rugul Aprins" al Părintelui Daniil, "Punctul ermeneutic" din început precizează că avem de a face cu o compoziție care tratează despre teoria cunoașterii dintr-o perspectivă ortodoxă. În cuvinte puține, Sandu Tudor reușește să schițeze aici, după cum am văzut deja, la fel ca și în textul introductiv de la "Acatistul Sfântului Dimitrie cel Nou", un mic tratat de calofilie a rugăciunii. Rugăciunea, la fel ca și la Clement Alexandrinul și Evagrie Ponticul, de exemplu, este o cale de cunoaștere a dumnezeirii prin contemplarea și prin realizarea frumosului. Poetul este încredințat că frumusețea rugăciunii poate salva lumea<sup>303</sup>. Iar "Acatistul Sfântului Dimitrie cel Nou" dezvăluie chiar fondul frumuseții salvatoare întruchipate într-un om a cărui viață adevărată, suprafirească, s-a descoperit de-abia după sfârșitul pământesc al acestuia.

<sup>302</sup> Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), "Seamă de cuvinte" la "Acatistul Părintelui nostru Sfântul Dimitrie cel Nou, Boarul din Basarabov", în vol. *Acatiste*, ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină "Christiana", București, 1999, p. 77.

<sup>303</sup> *Idem*, *Op. cit.*, pp. 77 sq. Vezi și Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Punct ermeneutic la Imnul Acatist al Rugului", în *Scrieri I*, pp. 19-22. Vezi Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, traducere de dr. Nicolae I. Stefanescu, Ed. Librăriei Teologice, 1939, pp. 122-124, 258-260, 360.

În 28 mai 1928, Sandu Tudor oferea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române textul "Acatistului Sfântului Dimitrie cel Nou", însoțit de o scrisoare prin care îi ruga pe sinodali să-i cerceteze compoziția pentru ca imnul "să poată fi întrebuințat de credincioși în pioasele lor citiri și mângâieri duhovnicești, fără temere de erezie sau inovație nepotrivită învățaturii Sfintei noastre Bisericii ortodoxe."<sup>304</sup> Răspunsul este pozitiv. Îi va parveni cu promptitudine printr-o scrisoare oficială, datată 13 iunie 1928 și semnată de către Mitropolitul Moldovei, Pimen, în calitate de Președinte în exercițiu. Prin acest document, membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române atestă păstrarea "intactă a adevăratei învățături a Sfintei noastre Biserici" în conținutul acatistului, apreciază valoarea literară a compoziției și "aprobă cu elogii tipărirea acestei lucrări"<sup>305</sup>. Actul certifică decizia sinodalilor de a cuprinde această compoziție în rândul celor oferite de către Biserica Ortodoxă Română spre citire atât în cultul public, cât și în cel privat. Sandu Tudor devine, prin aceasta, autorul unui text canonic și sacralizant, totodată. Iar prin gestul său de a-și supune, în mod natural, lucrarea spre judecata Bisericii, ajunge să se bucure el însuși de un statut fericit<sup>306</sup>. Gestul său smerit devine un certificat în plus în favoarea canonizării textelor sale de cult. Dar nu în sensul canonului biblic, ci în al celui liturgic.

O dată introdus în canonul liturgic al Bisericii Ortodoxe Române, acatistul Ieroschimanolui Daniil devine parte a Tradiției. Astfel, textul va dobândi notorietate în Biserică, dar ca rugăciune. Din acest moment, nu mai puteam vorbi despre acatistul lui Sandu Tudor numai din punct de vedere literar. De fapt, el nici nu mai ține de *belles lettres*.

## Considerațiuni finale și tranzitorii

Pornind de la o preocupare legată de rolul pe care l-au jucat și l-ar mai putea juca încă textele fondatoare ale iudeo-creștinismului în procesul de formare a paradigmei culturale europene, în eseul de față am căutat să verificăm o ipoteză oarecum inedită în mediile academice românești, anume aceea că modificările suferite de către statutul Bibliei, în special în cea de a doua jumătate a secolului XX, au influențat în mod direct atât statutul textului literar, cât și pe acela al autorului și au condus, implicit, la construirea unei noi paradigme de receptare a Scripturii și a literaturii.

Demersul nostru era bazat pe faptul că, asimilată inițial literaturii sacre, Biblia a servit multă vreme drept reper pentru literatura seculară fiindu-i, cu siguranță până și în zilele noastre, unul dintre izvoarele principale de inspirație. Treptat, ea a contribuit la cristalizarea unui spirit critic și, într-un sens, putem spune că prin multitudinea de teme, motive, genuri, arhetipuri, figuri puse la dispoziția artiștilor chiar a generat literatură și elemente de conștiință literară. Fiind privită vreme de două milenii ca reper fundamental în mediile ecleziastice, dar și în republica literelor, era firesc ca orice modificare suferită de Carte să se răsfrângă neîntârziat asupra proximităților ei.

---

<sup>304</sup> Documentar Sadu Tudor, în vol. Ieroschimanolul Daniil Tudor, *Taina Rugului Aprins...*, ed. Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, p. 83.

<sup>305</sup> *Idem*, p. 84.

<sup>306</sup> A se nota, în acest sens, disponibilitatea declarată a unor apropiați de-ai Părintelui Daniil de a propune canonizarea acestuia. Vezi Mitropolitul Antonie Plămădeală, *Amintiri*, Editura Cum, 1999.



Pentru a putea analiza aceste ipoteze, ne-am organizat investigațiile în două etape. În cea dintâi, remarcând quasi-absența în mediile de specialitate românești a studiilor pe această temă, am socotit necesar să oferim o prezentare generală a discuțiilor purtate despre raportul dintre Biblie și literatură în universitățile europene, în special din anii '80 încoace. În demersul nostru ne-a interesat mai cu seamă un survol bibliografic, pentru o prezentare cât mai cuprinzătoare a problematicii. Dar dincolo de aceasta, am căutat să surprindem și dinamica procesului de sacralizare/secularizare a celor doi poli aflați în discuție, Biblia și literatura. Ne propuneam, cu alte cuvinte, să prezentăm un model teoretic a ceea ce am socotit a fi procesul de asimilare a Bibliei de către literatura seculară și am ajuns la concluzia că urmările acestuia se pot observa în tendințele post-moderne de secularizare a Bibliei, respectiv de sacralizare a literaturii printr-o apropiere și printr-un transfer oarecum abuzive<sup>307</sup>. Chestiune pe care ulterior am abordat-o - și probabil că aceasta va fi fiind contribuția noastră majoră la dezbateră raportului în cauză - ținând seama de specificul spațiului est-european, de mediul spiritual și cultural creat aici de către Bisericile Ortodoxe. Pentru a realiza un tablou cât mai amplu și vizând să atragem atenția asupra importanței pe care ar putea-o avea continuarea acestei discuții în literatura română, în partea a doua a eseului am propus spre investigare, din această perspectivă, operele a patru autori interesați, credem noi, pentru a înțelege particularitățile și însemnătatea procesului semnalat în spațiul răsăritean în general și pe teren românesc în special. Este vorba despre Nichifor Crainic, V.Voiculescu, Pr. Mihail Avramescu și Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor.

Astfel, creația lui Nichifor Crainic, figură proeminentă a dreptei românești interbelice, ni s-a părut relevantă pentru considerarea aspirației literaturii la sacralitate, în sensul deja menționat, prin consacrare ideologică. L-am descris pe Nichifor Crainic ca fiind un tradiționalist mistic angajat politic, un autor creștin care mărturisește un crez politic bine definit, cu un fundament deliberat teologic. El scrie o literatură de inspirație creștină, pusă în slujba idealurilor pentru care militează public. Între cele două războaie mondiale, opera sa eseistică și poetică, construită pe un schelet teologic și bogată în elemente biblice, a stat la baza cristalizării principalelor formațiuni politice de dreapta, fiind inclusă, fără prea multe rezerve, în corpusul de texte de referință ale dreptei românești interbelice. Astfel, textele lui Nichifor Crainic au marcat primii pași înspre realizarea a ceea ce Dan Pavel avea să numească, pe bună dreptate, o "teodicee seculară"<sup>308</sup>. Să ne amintim că, pentru Crainic, "Patria" bunăoară reprezintă pământul părinților, al strămoșilor, într-un sens deja impregnat de terminologia pașoptistă și, chiar dacă el încearcă să construiască o mistică creștină în jurul acestui concept, o face valorificând motive biblice de sorginte veterotestamentară și elemente de mitologie autohtonă precreștină, filtrate prin grila unui naționalism deja modern. V. Voiculescu aduce și el în discuție canoanele menționate mai sus. El poate fi citit, așa cum am arătat, ca un tradiționalist care scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi cu totul străin de modernism. Pentru el tradiția este, alături de Scriptură, mediul permanent de comunicare a revelației divine. V. Voiculescu nu crede atât în puterea cuvântului, cât în capacitatea literaturii de a mijloci potențarea acestuia, prin amplasarea lui într-un context adecvat, într-o bună

<sup>307</sup> Procesul poate fi urmărit și în evoluția modelelor politice, vezi bunăoară cartea lui Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard 1985. Gauchet sustine aici, printre altele, că creștinismul poate fi considerat ca „religia ieseirii din religie“ (vezi p. II sq.)

<sup>308</sup> Dan Pavel, "Legionarismul", în vol. Alina Mungiu-Pippidi, coordonator, *Doctrine Politice. Concepte universale și realități românești*, Editura Polirom și Societatea Academică Română, colecția "Collegium", Iași, 1998, p. 223 sq.

vecinătate. Maestru al medicinei populare, el scrie pentru a vindeca, pentru a îndrepta năravuri, pentru a indica orizonturi. Arta lui este pusă mereu în slujba credinței, iar poetul se vede în postura unui Vergiliu călăuzindu-și neobosit novicele până în brațele Beatricei. Literatura sa, spuneam la un moment dat, se bucură de sacralitate printr-o "contaminare" deliberată, după principiul hermetic al simpatiei universale. El ia ca model Cartea care, obiect simbolic, deschide spre o realitate metafizică și "contaminează", astfel, realitatea fizică. Pr. Mihail Avramescu, în schimb, merge mai departe. Pentru el, limbajul este mai mult decât un simplu instrument de comunicare. Părintele Mihail este încredințat de puterea literei și a cuvântului de a resemnifica lumea, de a reda valențele simbolice unei lumi pe care modernismul a golit-o de sens. Literatura lui devine importantă în sine și aspiră deja, dacă nu la statutul de Scriptură, cel puțin la funcționalitatea mistică, tradițională a acesteia. Iar despre Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor am putea spune că, într-un sens, este probabil autorul cel mai interesant în ceea ce ne privește. Spirit profund modern, el adoptă modalități de expresie tipic tradiționale; literatura lui dă seama de o experiență liturgică a Scripturii și valorifică procedee de hermeneutică tradițională. Mai mult decât atât, unele dintre creațiile sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult. Producțiile călugărului poet vor dobândi notorietate în cadrul Bisericii, dar prin aceasta ele ies din sfera literaturii înțeleasă ca *belles lettres*.

Din analiza acestor autori se desprinde faptul că o discuție despre raportul dintre Biblie, sacru și literatură, într-un mediu tradițional asemenea celui răsăritean, trebuie să pornească de la ideea că, aici, Biblia este receptată nu doar ca mesaj, ci și ca obiect cu valențe iconice. Cu alte cuvinte, că mesajul ei este transmis și perpetuat prin tot ceea ce ține de sfera liturgicului și prin intermediul unui corpus de texte depozitare ale corecteii interpretării. Totodată, Cartea ca atare este venerată ca obiect liturgic. Ne aflăm într-un spațiu unde triumphiul semiotic funcționează fără greș. A rezultat, de aici, faptul că într-un astfel de context modelul literar cel mai răspândit, până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, rămâne cel oferit de către textele cultice și pioase, care vehiculează mesajul biblic implicit. Această tendință avea să se cristalizeze în ceea ce, ulterior, a fost numit literatură "autohtonistă", "tradiționalistă", etc. Producțiile de această factură aspiră la sacralitate fie prin consacrare ideologică (atunci când sunt exploatate politic), fie prin recunoaștere ca atare chiar de către Biserică (atunci când în cauză sunt texte de cult). Este vorba, desigur, despre o sacralitate înțeleasă nu în sens tradițional, ci pur modern. Literatura seculară va tinde să substituie Cartea foarte târziu, de-abia o dată cu pătrunderea ideilor luminate și a tendințelor de sincronizare cu Apusul, constituind "modernismul" românesc. Prin forța lucrurilor, nu am putut evita referințele constante la aceste elemente legate de canonul literar și la cel cultural românesc, așa cum au fost ele analizate și prezentate de către E. Lovinescu, G. Călinescu și N. Manolescu. Deloc întâmplător deoarece, așa după cum am putut vedea, prin influența ei, Biblia a avut de jucat un rol deosebit de important inclusiv în instituirea acestor canoane.

Oricum am privi lucrurile, secolul XX trăiește sub imperiul modernismului. Chiar și în est, modernismul nu mai reprezintă atât un program literar sau ideologic (vorbind deja despre modernisme, la plural), cât o stare de spirit capabilă să se manifeste în cele mai diverse forme, dar care structural respectă invariantele deja consacrate: autonomizarea, raționalizarea, afirmarea subiectivității, desprinderea de vechi, tendința de adecvare la spiritul vremii și diverse fațete ale secularizării. Subscriem la observațiile lui Nicolae Manolescu referitoare la acest aspect. Într-un

studiu remarcabil<sup>309</sup>, criticul susținea cu privire la poezia română din perioada interbelică faptul că încadrarea unui autor sau a altuia în sfera modernismului sau a tradiționalismului este foarte dificilă, deoarece noțiunile respective nu au un conținut precis și, în orice caz, nu trebuie opuse. După Nicolae Manolescu, care se situează aici în prelungirea lui G. Călinescu și E. Lovinescu, tradiționalismul românesc de după primul război mondial este, de fapt, o formă de modernism. Este, cum spune el, “mai degrabă un program decât o sensibilitate reală” și întărește: “dacă tradiționalismul e un program și o manieră, o grupare, o orientare, adesea o revistă (“Gândirea”), modernismul (impropriu numit astfel) reprezintă o stare de spirit generală și e cu mult mai divers.”<sup>310</sup> Analiza autorilor selectați de noi a avut ca punct de reper și această afirmație, pe care ne-am asumat-o, până la un punct.

Este notabil că toți acești autori manifestă, fără excepție, o atitudine deosebit de critică la adresa modernismului și a tendințelor moderniste din cultura română. Pentru ei, modernismul nu este credibil din nici un punct de vedere, este un drum fără nici o țință. Totuși, oricât ar putea să pară de paradoxal, cu toții rămân autori moderni, în ciuda faptului că unii dintre ei aleg modalități de exprimare tributare paradigmei tradiționale. Foarte interesant, critica pe care ei o aplică modernismului vine dintr-o zonă profund tradițională. În schimb, despre fiecare am putea spune, parafrazându-l pe Habermas, că este o personalitate autonomă ce se construiește pe sine într-o libertate deplină. Acești autori sunt moderni, dar ei transcend, totodată, modernitatea. Ei sunt tradiționaliști, dar transcend, de asemenea, tradiționalismul. Și poate că nu ar fi astfel, dacă și-ar fi asumat elementele tradiționale doar pentru valoarea lor stilistică. Sigur că, așa cum ar spune Nicolae Manolescu, i-am putea considera tradiționaliști prin opțiune. Dar aceasta nu implică nici pe departe că ei își asumă tradiționalismul doar din considerente estetice. Atunci când unul subordonează totul crezului său politic, altul trăiește ca un "doctor fără arginți", un al treilea devine preot, iar ultimul călugăr, este evident că lucrurile stau cu totul altfel.

După cum s-a observat deja, în cadrul modernismului perioadele de negare a tradiției sunt strâns secundate de perioade de afirmare febrilă a acesteia. Iar în literatura română, deloc paradoxal, autori de secol XX percepuți îndeobște ca reprezentanți tipici ai curentelor tradiționaliste, poate cu excepția lui Mihail Avramescu, în cazul nostru, asimilat mai degrabă avangardei, au jucat un rol important în procesul de cristalizare a canoanelor modernității. Sau, mai precis, ale unei alte fețe a modernității, prea puțin discutată până acum tocmai pentru că este pusă, de regulă, pe seama unor curente de idei pe care ne-am obișnuit să le plasăm undeva în afara spațiului modern.

Dar iată că postmodernismul oferă, la ora actuală, o perspectivă imposibil de imaginat în urmă cu doar câteva decenii. Acolo unde modernismul poate fi privit ca secularizant și rigid reducionista, postmodernitatea pare a îngădui tocmai redescoperirea unor valori tradiționale oculte cu grijă de către moderni, dar fără de care modernitatea în sine nu ar fi putut exista. O lectură a câtorva dintre lucrările importante ale lui Derrida, de exemplu, așa cum a efectuat-o recent John D. Caputo, poate fi deosebit de elocventă în acest sens și fructuoasă pentru reluarea dialogului între moștenirea noastră premodernă și prezentul nostru postmodern<sup>311</sup>. Acest fapt nu

<sup>309</sup> N. Manolescu, “Poezia între cele două războaie mondiale - vîrsta modernă a lirismului”, în vol. *Istoria Literaturii Române - Studii*, Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Bușulenga, Ed. Academiei RSR, București, 1979.

<sup>310</sup> N. Manolescu, *Op. cit.*, pp. 218-220.

<sup>311</sup> Vezi John D. Caputo, *Philosophy and prophetic postmodernism: Towards a Catholic postmodernity*, comunicare prezentată în cadrul Conferinței Internaționale "Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millenaire", Paris, 24-26 martie 2000.

face decât să ne stimuleze pledoaria în favoarea unei analize a literaturii române, în special a celei din cea de a doua jumătate a secolului XX, dintr-o perspectivă biblică sau, prin extensie, tradițională. Într-o epocă în care failibilitatea canonului literar românesc a fost deja atestată<sup>312</sup>, evaluarea literaturii române dintr-o asemenea direcție ar putea fi deosebit de interesantă și, probabil, utilă în vederea depășirii paradoxului român.

Să nu uităm că, în defintiv, literaturile noastre nu mai urmăresc demult să ne ofere chipuri și priveliști ale posibilului. Ci, devenite în timp ferment al cotidianului, ele propun prin sine imposibilul și se dăruiesc pe sine, difuzându-se euharistic, ca semne ale credinței în potențialitatea acestuia. “*Credința – spune Andrei Codrescu – e dovada lucrurilor pe care le-am risipit,/ dovada lucrurilor nevăzute...*”<sup>313</sup>

## Bibliografie selectivă

### ***Lucrări referitoare la raportul dintre Biblie, teologie și literatură***

Alonso-Schökel, L., The inspired Word: Scripture and Tradition in the light of language and literature, New York, 1965

Alter, Robert, The Art of Biblical Narrative, George Allen & Unwin, London, Sydney, 1981

Alter, Robert, The World of Biblical Literature, SPCK, London, 1992

Alter, R., Kermode, F. (ed), The Literary Guide to the Bible, Cambridge University Press, Cambridge, 1987

ApRoberts, R., The Biblical Web, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994

Barr, James, Reading the Bible as literature, in “Bulletin of John Rylands University Library”, 56/1973, 10-33

Buckley, Vincent, Poetry and the sacred, Chatto & Windus, London, 1968

Caird, G.B., The language and imagery of the Bible, Gerald Duckworth, London, 1980

Comte, Fernand, Marile figuri ale Bibliei, trad.de Mihael Voicu, Humanitas, București, 1995

Cunningham, Valentine, "Canons", în vol. The discerning reader. Christian perspectives on literature and theory, Edited by David Barratt, Roger Pooley, Leland Ryken, APOLLOS & BakerBooks, 1995

Cunningham, Valentine, The best stories in the best order? Canons, apocryphas and (post)modern reading, in "Literature and theology", vol. 14, nr. 1 / March 2000

---

<sup>312</sup> Sorin Alexandrescu, "Romanul românesc interbelic: problema canonului" și "Pentru un grabnic sfârșit al canonului estetic", în vol. *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, București, 1999.

<sup>313</sup> Andrei Codrescu, "Reînvățarea credinței", în *Candoare străină. Poezii alese 1970-1996*, selecție și traducere de Ioana Ieronim, Editura Fundației Culturale Române, București, 1997, p. 53

Eliott, T. S., Religie și literatură, trad. de Magda Wächter și Ioan Milea, în rev. "Vatra", nr. 2/1999, p. 93

Fabiny, Tibor, The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature, Macmillian, 1992

Frye, Northrop, The Great Code. The Bible and Literature, Routledge & Kegan Paul, 1982

Henn, T., R., The Bible as Literature, Lutterworth Press, London, 1970

Jack, Alison, Texts reading texts, sacred and secular. Two Postmodern perspectives, Sheffield Academic Press, 1999

Jasper, David (editor), Images of belief in literature, Macmillian, 1984

Jeffrey D., L., A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature, Eerdmans, Grand Rapids, 1992

Jelgersma, Jill E. Albada, Mourning, melancholy and the Millenium in Martin Jay, Julia Kristeva and Pablo Neruda, in "Literature and Theology". An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 34 *sq.*

Martin, Joan, La littérature sacrée des femmes. Récits d'esclaves et éthique womaniste, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Panier, Louis, From Biblical Text to Literary Enunciation and Its Subject, [<http://shemesh.scholar.emory.edu/scripts/Semeia/E-Semeia/vol001/Panier.html>]

Prickett, Stephen, Words and the Word. Language, poetics and biblical interpretation, Cambridge University Press, 1986

Prickett, Stephen, Origins of narrative. The Romantic appropriation of the Bible, Cambridge University Press, 1996

Schneidau, Herbert, N., Sacred discontent. The Bible and Western Tradition, University of California Press, Berkely, 1977

Watson, J., R., Wordsworth and the Credo, in vol. Images of belief in literature, ed. de David Jasper, Macmillian, 1984, p. 158

Wilder, A., The New Voice: Religion, literature, hermeneutics, New York, 1969

Wright, Terry R., Lawrence and Bataille: Recovering the sacred, remembering Jesus, in "Literature and Theology". An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 46 *sq.*

### **Critică, estetică, istorie și teorie literară**

Alexandrescu, Sorin, Privind înapoi, modernitatea, Ed. Univers, București, 1999

Anania, Valeriu, Rotonda plopilor aprinși, ed. a II-a, Ed. Florile Dalbe, București, 1995

Auerbach, Erich, Mimesis. Reprezentarea realității în literatura occidentală, traducere de I. Negoîtescu, Polirom, 2000

Bloom, Harold, The Anxiety of Influence. A theory of poetry, Oxford University Press, 1975

Călinescu, George, Istoria literaturii române de la origini până în prezent, ediție revăzută și adăugită, ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1986

Ciocârlie, Livius, Noi și trecutul nostru, în "Observator cultural", nr. 6 / 04.04.2000 - 10.04.2000

Crainic, Nichifor, V. Voiculescu poet al spiritului, în "Gândirea", nr. 7/ august-septembrie 1943, pp. 361-370



Densusianu, Ovid., Literatura Română Modernă. Poesia în spirit vechi și cea de tranziție, f.ed, f.a.

Eco, Umberto, Arta și frumosul în estetica medievală, traducere de Cezar Radu, Editura Meridiane, București, 1999

Eliot, T.S., The Sacred Wood, 1920, vezi [<http://www.prufrock.org/poem/tradition.html>]

Johansen, Jorgen Dines, Literatura ca model al existenței umane, trad. de Constantin Jinga, în rev. "Orizont", nr.8/aprilie 1993, p. 16

Magee, Bryan, Men of ideas, Oxford University Press, 1982

Mandelstam, Nadezhda, Hope abandoned, vol. II, Penguin books, 1974

Manolescu, Nicolae, Cum citim, în "România literară", nr. 14/12-18 Aprilie 2000, p. 1.

Manolescu, Nicolae, Metamorfozele poeziei, Editura pentru Literatură, București, 1968

Manolescu, Nicolae, Poezia între cele două războaie mondiale - vârsta modernă a lirismului, în vol. Istoria Literaturii Române - Studii, Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Bușulenga, Editura Academiei RSR, București, 1979

Manolescu, Nicolae, Despre poezie, Ed. Cartea Românească, București, 1987

Marino, Adrian, Modern, modernism, modernitate, Ed. Univers, București, 1969

Marino, Adrian, Dictionar de idei literare I, Editura Eminescu, București, 1973

Marino, Adrian, Hermeneutica ideii de literatură, Editura Dacia, Cluj, 1987

Micu, D., "Gândirea" și gândirismul, Editura Minerva, București, 1975

Micu, D., Tradiționalism și modernism la începutul secolului XX, în vol. Istoria Literaturii Române - Studii, col. coordonat de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Editura Academiei RSR, București, 1979, p. 193

Pavel, Toma, Arta îndepărtării. Eseu despre imaginația clasică, traducere de Mihaela Mancaș, Editura Nemira, 1999

Pintea, Emil, "Gândirea". Antologie literară: Poezie. Proză. Dramaturgie.

Memorialistică. Impresii de călătorie. Cugetări și parabole Eseu, Editura Dacia, Cluj, 1992

Pintea, Emil, Gândirea (1921-1944). Indice bibliografic adnotat, Editura

*Echinox*, Cluj-Napoca, 1998

Plămădeală, Mitropolitul Antonie, Amintiri, Editura Cum, 1999

Ricoeur, Paul, Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation, trad. John B. Thompson, Cambridge University Press & Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981

Rougemon, Denis de, Iubirea și Occidentul, traducere, note și indici de Ioana Căndea-Marinescu, prefață de Virgil Căndea, Ed. Univers, București, 1987

Simion, Eugen, "V. Voiculescu", în vol. Scriitori români de azi, II, Editura Cartea Românească, 1976

Solzhenitsyn, Alexander, Nobel prize lecture 1970, trad. Lord N. Bethel, Stenvalley Press, London, 1973

Sorescu, Roxana, "*Cronologia vieții și operei lui Vasile Voiculescu*", în vol. Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediție îngrijită, prefată și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999

Todorov, Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Paris, 1970

Ungureanu, Cornel, *V. Voiculescu și structurile literare ale Renașterii*, Timișoara, 1984

Ungureanu, Cornel, *J X U*, în "Revista de istorie și teorie literară", an XXXVII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1989, pp. 259-260.

Ungureanu, Cornel, *Despre înțelepți, calendare și maimuțe*, în rev. "Orizont", nr. 8/ 18 August 1999, p. 2

Vianu, Tudor, "*Problemele metaforei*", în vol. *Opere 4. Studii de stilistică 1*, Antologie, note și prefată de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, București, 1975

Vianu, Tudor, "*Alegorism [V. Voiculescu]*", în vol. *Opere 5. Studii de stilistică 2*, Antologie, note și prefată de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, București, 1975

Wordsworth, M., *Essays on Epitaphs*, in "The Friend", 1810

Wilmer, Clive, *Poets talking. The "Poet of the month" interviews from BBC Radio 3*, Carcanet, Manchester, 1994

### **Analiză de text**

Eco, Umberto, *Sémiotique et philosophie du langage*, trad. Myriem Bouzaher, P.U.F., Paris, 1988

Eco, Umberto, *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*, traducere de Marina Spalas, prefată de Cornel Mihai Ionescu, Ed. Univers, București, 1991

Eco, Umberto, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Editura Pontica, Constanța, 1996

Pânzaru, Ioan, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, 1999

### **Literatură politică**

Balandier, Georges, *Antropologia politică*, trad. Doina Lică, Editura Amarcord Timișoara și CEU Budapesta, 1998

Evola, Julius, *Naționalism și asceză. Reflecții asupra fenomenului legionar*, trad. Florin Dumitrescu, Fronda, Alba-Iulia - Paris, 1998

Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard 1985

Girardet, Raoul, *Mituri și mitologii politice*, trad. Daniel Dimitriu, Institutul European, Iași, 1997

Maritain, Jacques, *Creștinism și democrație*, trad. de Liviu Petrina, Ed. Crater, București, 1999

Maurras, Charles, *Mes idées politiques*, éd. Pierre Chardon, éd. V, Armand Fayard, Paris, 1937

Millon-Delsol, Chantal, *Les idées politiques au XX<sup>e</sup> siècle*, PUF, 1991

Mungiu-Pippidi, Alina, coordonator, *Doctrină Politică. Concepte universale și realități românești*, Editura Polirom și Societatea Academică Română, colecția "Collegium", Iași, 1998

Neumann, Victor, *Cultura civică în Transilvania*, în rev. "Orizont" Revsită a Uniunii Scriitorilor, nr. 11 (1402) / 15 Noiembrie 1998, pp. 20-21

Renan, Ernest, *Discours et conférences*, Calmann-Lévy, Paris, 1887

Schmitt, Carl, Teologia politică, trad. și note de Lavinia Stan și Lucian Turcescu, postfață de Gh. Vlăduțescu, Ed. Universal Dalsi, 1996

### **Literatură rabinică**

- \*\*\* , Le Talmud de Jérusalem, trad. M. Scwab, Paris, 1890
- \*\*\* , The Babylonian Talmud, I. Epstein ed., Soncino Press, London, 1948
- \*\*\* , Midrash Rabba, trad. H. Freedman & M. Simon, Soncino Press, London, 1961
- \*\*\* , Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies, E.J. Brill, Leiden, 1973
- Ginzberg, L., The legends of the Jews, vol. I-VII, Philadelphia, 1911-1938
- Montefiore, C.G., Rabbinic literature and Gospel teachings, Macmillan, London, 1930
- Neusner, Jacob, Midrash in context. Exegesis in formative Judaism, Fortress Press, Philadelphia, 1983
- Petercă, Vladimir, Regele Solomon în Biblia Ebraică și în cea Grecească. Contribuție la studiul conceptului de *midraș*, prefață de Francisca Băltăceanu, Editura Polirom, Colecția "Plural. Religie", Iași, 1999
- Șafran, Alexandru, Înțelepciunea Cabalei, trad. de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 1997
- Vermes, Geza, Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies, E.J. Brill, Leiden, 1973

### **Gnosticism și guénonism**

- Borella, Jean, Criza simbolismului religios, trad. de Diana Morărașu, Institutul European, Iași, 1995
- Guénon, René, Symboles de la Science sacrée, Gallimard N.R.F., Paris, Gallimard, © 1962 [1994]
- Guénon, René, Domnia cantității și semnele vremurilor, trad. de Florin Mihăescu și Dan Stanca, Humanitas, București, 1995
- Layton, Bentley, The Gnostic Scriptures, SCM Press Ltd., London, 1987
- Olivet, Fabre d', La Langue Hébraïque restituée. Seconde Partie. Cosmogonie. Texte original; versions littérales; notes, Ed. l'Age de l'Homme, 1975
- Rundolph, Kurt, Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion, trad. Robert Wilson, McLachlan, T&T Clark Ltd., Edinburgh, 1983

### **Literatură patristică**

- \*\*\* , "Alăuta duhovnicească și trâmbița cerească", în Filocalia VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979
- \*\*\* , Pateric, Alba Iulia, 1990
- Augustin, De Doctrina Christiana, XXXV, 39, trad. eng.de Rev. S.D. Salmond, în The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo, a new translation edited by Rev. Marcus Dodds, vol. IX, T&T Clark, Edinburgh, 1877
- Clement, Alexandrinul, Pedagogul, traducere de dr. Nicolae I.Stefanescu, Ed. Librăriei Teologice, 1939
- Dimitrie, al Rostovului, "Cuvânt al Celui dintre Sfinți Părintelui nostru Dimitrie, mitropolitul Rostovului, la Înălțarea Domnului Dumnezeuului și Mântuitorul nostru Iisus Hristos", în Proloagele, vol. II, ed. Arhim. Dr. Benedict Ghiuș, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991

Grigorie, Sinaintul, Sf., "Învățătură cu de-amănuntul despre liniștire și rugăciune", în Filocalia vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977

Grigorie, de Nyssa, Sf., La titlurile psalmilor, în vol. Scrieri. Partea a doua Scrieri exegetice, dogmato-polemice și morale, PSB 30, trad. de Pr. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998

Ioan cel Străin, Cuviosul, (din arhiva Rugului Aprins), ediție de Prof. Gheorghe Vasilescu, postfață de Arhim. Sofian Boghiu, Anastasia, colecția "Comorile Pustiei" 28, 1999

Macarie, Egipteanul, Sf., "Omilii duhovnicești", în vol. Scrieri, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, Introducere, indici și note de Prof. Dr. N. Chițescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 34, București, 1992

Marcu, Ascetul, Cuv., "Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez", în Filocalia, vol. I, Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, București, 1993

Maxim, Mărturisitorul, Sf., Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură, în Filocalia, vol. III, ed. a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, București, 1994

Maxim, Mărturisitorul, Sf., Mystagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000

Velicivcovschi, Paisie, "Capetele Starețului Paisie Velicicovshi despre rugăciunea minții", în Sbornicul. Rugăciunea lui Iisus miezul evlaviei ortodoxe, vol. II, Serdobol 1938, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, 1993

Teofan, Zăvorâtul, Sf., Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an, traducerea din limba rusă de Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, București, 1999

Vasile, de la Poiana Mărului, "Cuvânt înainte sau Călăuză", în Filocalia VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979

Vasile, cel Mare, Sf., Omilii la Psalmi, în vol. Scrieri. Partea întâia (sic!), PSB 17, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986

### **Literatură teologică**

\*\*\*, Octoih, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, f.a.

\*\*\*, Învățătura de credință creștină-ortodoxă, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1952

Anderson, Pamela Sue, Canonicity and critique: a feminist defence of a post-kantian critique, în "Literature and theology", vol. 13, nr. 3 / September 1999, pp. 201 sq.

Aubert, Roger, "Modernism", în Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of theology, Karl Rahner ed., vol. IV, Burns & Oates, 1969, p. 99

Barr, James, The Semantics of biblical language, Oxford University Press, Oxford, 1961

Bădiliță, Smaranda, Semnificația simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria, în rev. "Altarul Banatului", an X, nr. 7-9/1999

Bonato, Antonio, Aspetti della dottrina battesimale di Cirillo di Gerusalemme în vol. Dizionario di spiritualita biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo - Purificazione - Rinsacita, Borla, 1993, pp. 270 sq.

Boschini, Paolo, Cristianesimo e mondo moderno. La teologia politica di A. von Harnack, în "Annali di storia dell'esegesi", 14/ 2 (1997), pp. 507 sq.

Braga, Roman, Arh., Rugul Aprins, în "Lumină lină". Revista teologică a Episcopiei Ortodoxe Române din America și Canada, vol. 2, nr. 1-2, mai 1991

Braniște, Ene, Preot Prof. Dr., Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993

Breck, John, Pr., Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei, trad. Constantin Jinga, în "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului și Caransebeșului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr.1-3, ianuarie-martie 1998, pp. 75 sq.

Breck, John, Pr., Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare, trad. de Monica E. Herghelegiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999

Bria, Ion, Pr., Scriptură și Tradiție, în rev. "Studii Teologice", an nr. 5-6/1970, p. 384

Covito, Antonio, La dottrina sul battesimo di Giovanni Crisostomo, în vol. Dizionario di spiritualita biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo - Purificazione - Rinsacita, Borla, 1993, pp. 230 sq.

Cupitt, Don, The new religion of life in every day speech, SC; Press Ltd., 1999

Dube-Shomanah, Musa, Écriture féministe et contextes postcoloniaux, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Evdokimov, Paul, Arta icoanei. O teologie a frumuseții, traducere de Grigore Moga și Petru Moga, Editura Meridiane, 1992

Evdokimov, Paul, Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția Răsăriteană. Învățătură patristică, liturgică și iconografică, trad. Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Asociația filantropică medicală creștină "Christiana", București, 1995

Faulhaber, Cardinalul, Judaism, creștinism și germanism, trad. de Pr. Petre Chiricuță, IG. Hertz, București, [f.a.]

Floca, Ioan N., Arhidiacon Prof. Dr. Floca, Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, Sibiu, 1992

Florovsky, Georges, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Volume One in the *Collected Works* of G.F., Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972

Froelich, Karlfried, Translator and editor, Biblical interpretation in the Early Church, Fortress Press, Philadelphia, 1984

Gebara, Ivone, Quelles Écritures sont autorité sacrée? Ambiguïté de la Bible dans la vie des femmes d'Amerique latine în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Golitzin, Alexander, Ieromonah, Mistagogia experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

Guillaumont, Antoine, Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului, traducere de Constantin Jinga, Anastasia, 1998



Ică, Ioan I, jr, Diac, "Părintele Alexander; mistagogia și teoria marii unificări în teologia ortodoxă", studiu introductiv la Ieromonah Alexander Golitzin, Mistagogia experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

Kucharek, Casimir, The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and evolution, Alleluia Press, 1971

Lecca, Paulin, Arhim., Cum să citim Biblia în învățătura Sfinților Părinți, Editura Sophia, București, 1999

Loome, G., Liberal Catholicism. Reform Catholicism. Modernism, Mayence, 1979

Louth, Andrew, Deslușirea Tainei. Despre natura teologiei, traducere și postfață de Mihai Neamțu, prefață de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999

Lubac, Henri de, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture, Aubier ed., Paris, 1946

Marlé, R., Au coeur de la crise moderniste, Aubier-Montaigne, Paris, 1960

Mihălțan, Ioan, Pr., Tradiție. Scriptură. Biserică, în rev. "Ortodoxia", nr. 4 / 1988, p. 59.

Morgan, R., Barton, J., Biblical interpretation, Oxford University Press, 1988  
Nineham, Dennis, The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change, Macmillan, 1976

Parratt, Saroj, Des femmes initiatrices d'une Écriture orale dans une société asiatique, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Rivière, Jean, Le Modernisme dans l'Église, Paris, 1929

Savigni, Raffaele, Instanze ermeneutiche e ridefinizione del canone in Rabano Mauro: il commentario ai Libri dei Maccabei, în "Annali di Storia dell'esegesi" 11/2 1994, pp. 571 sq.

Schmemmann, Alexander, Introduction to Liturgical Theology, transl. by Asheleigh E. Moorhouse, The Faith Press Ltd London, The American Orthodox Press Portland, 1966

Scrima, André, Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană, prefață de Andrei Pleșu, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, București, 1996

Serafim, Mitropolitul, Isihasmul - Tradiție și cultură românească, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, 1994

Smalley, Beryl, The Study of the Bible in the Middle Ages, 3rd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1984

Stăniloae, Dumitru, Pr. Dr., Sfânta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei, în rev. „Ortodoxia”, nr. 3-4 / 1963, p.47

Stăniloae, Dumitru, Pr. Prof. dr., Studii de teologie dogmatică ortodoxă, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990

Steinhardt, Nicolae, Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credință, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureșului și Sătmăruului, Baia Mare, 1992

ăpidlík, Tomáë, Marii mistici ruși, trad. de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1997

Tamez, Elsa, La vie des femmes comme texte sacré, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Tavard, George, Holy Writ or Holy Church, London, 1959.

Vulcănescu, Mircea, Logos și eros. Creștinul în lumea modernă. Două tipuri de filozofie medievală, Editura Paideia, București, 1991

Wadsworth, Michael, Ways of reading the Bible, The Harvester Press, Sussex, 1981

Wesley, John, prefața volumului A Collection of hymns for use of the people called Methodists, 1780

Williams, Rowan, On Christian Theology, Blackwell, 2000

Wilson, Bryan R., Religion in secular society: A Sociological comment, Watts, London, 1966

Wilson, Bryan R., Religion: Contemporary issues, The “All Souls” seminars in the sociology of religion, Bellew Publishing, London, 1992.

### ***Nichifor Crainic***

Puncte Cardinale în Haos, Editura Cugetarea, București, [f.a.]

Ortodoxie și Etnocrație, Editura Cugetarea, București, [f.a.]

Nostalgia Paradisului, ediție îngrijită și studiu introductiv de Pr. Dumitru Stăniloae, postfață și note de Magda Ursache și Petru Ursache, fișa bibliografică de Alexandru Cojan, Editura Moldova, Iași, 1994

Zile albe – Zile negre. Memorii (I). Ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, București, 1991

Curs de Teologie Mistică. Mistica Germană, București, 1939

Poezii alese 1914-1944. În selecția autorului, Editura Roza Vânturilor, București, 1990

Șoim peste prăpastie. Versuri inedite din temnițele Aiudului, Editura Roza Vânturilor, București, 1990

### ***V. Voiculescu***

Confesiunea unui scriitor și medic, în rev. “Gândirea”, nr. 8/octombrie 1935, pp. 400-405

Duhul Pământului. Teatru românesc: Umbra; Fata Ursului, Fudația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943

Integrala Prozei Literare, Ediție îngrijită, prefață și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1998

Integrala Poeziei Literare, Ediție îngrijită, prefață și cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, București, 1999

### ***Mihail Avramescu***

Fragmente reziduale disperate din Calendarul Incendiat al lui Ierusalim Unicornus trândav și neiscusit aspirant ucenic al Sfintei Smerenii, Prefață de Al. Paleologu, Postfață de Mihail Constantineanu, Ed. Anastasia, București, 1999

### ***Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor***

Acatiste. Imn Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului. Acatistul Sfântului Ioan Biogoslovul. Acatistul Preasfințitului Părintelui nostru Calinic Cernicanul, cuvânt înainte de Bartolomeu Valeriu Anania, Anastasia, 1997

Taina Rugului Aprins. Scrieri și documente inedite. Ediție îngrijită și cuvânt înainte de Prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Mironescu, IPS Bartolomeu Valeriu Anania, Arhim. Sofian Boghiu, Ed. Anastasia, București, 1999

Scrieri I. Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Cartea Muntelui Sfânt. Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului. Apocalipsa lui Ioan (Numai argument de Predoslovie). Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate], ediție îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociația Filantropică Medicală Creștină "Christiana", București, 1999

CLAPA 1:

**CONSTANTIN JINGA** s-a născut la Timișoara, în 1969. După o experiență fructuoasă de muncitor necalificat, apoi lăcătuș și electrician la întreprinderea "6 Martie" din aceeași localitate, în 1988 s-a decis să urmeze cursurile Facultății de Litere, Filosofie și Istorie ale Universității de Vest din Timișoara, pe care le-a încheiat în anul 1995, cu o licență în Filologie, respectiv în 1997, cu o licență în Teologie Ortodoxă. A lucrat ca traducător, muzeograf și în diverse alte medii școlare și cărțurărești, până în primăvara anului 2001, când a devenit asistent în cadrul Departamentului de Teologie Ortodoxă al Universității de Vest din Timișoara, fiind preocupat îndeosebi de problematica veterotestamentară, de hermeneutica biblică și de raporturile dintre Biblie și literatură. Beneficiar al unor burse de studiu și documentare în Marea Britanie, în toamna lui 2001 a finalizat o teză de doctorat în literatură română.

LUCRĂRI: *Fișe de inițiere în lectura Vechiului Testament* (Marineasa, 2000), *Acuș și cămila. Lecturi biblice de post modern* (Marineasa, 2001).

CLAPA 2:

... un text migălos fără didacticism și competent fără paradă erudită. Se vede că [...] autorul nu resimte nici o ruptură între textele sacre și cele profane sau laic-apologetice. Ultimele, fecundate de inspirația celor dintâi, se adresează deopotrivă omului de ieri și de azi. [...] Asumându-și « cultura », teologia își celebrează esențialitatea ireductibilă. Deschizându-se spre Tradiție, meditația laicilor evită vanitățile iconoclaste, consumând taina fraților care stau laolaltă, în așteptarea Marelui.

Teodor BACONSKY