

## FIINȚA UMANĂ – PUNTE ÎNTRE TRANSCENDENT ȘI IMANENT

MIHAI POPA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

### **The human being as a bridge between the transcendent and the immanent.**

The meanings or signals that the human spirit receives to find meaning in existence constitute an opportunity for the human being to create connections between the immanent and the transcendent. In these pages, we will try to address some situations (with reference to the work or the philosophical-moral conception of two thinkers, Socrates and Augustine) that open real bridges between the two areas, as well as the rational-intellectual functions that can facilitate them. These happenings and the meanings we will fall upon we call them borderline situations. The meanings and connections that can appear, the issues around living-limit and theorizing its aspects, in its general lines, but especially the way we listen (a term we will insist on in these pages), are a general theoretical framework. Within it, disciplines of human knowledge appear, and the set of individual, intellectual-psycho skills, models, and methods of knowledge are fine-tuned.

**Keywords:** transcendence, immanence, self-knowledge, obedience, limits of existence.

Anumite situații ne fac vulnerabili în fața existenței și este normal din punctul de vedere al modului omenesc de a exista, în primul rând, din considerații de ordin biologic. Există însă și situații de excepție care nu ne fac vulnerabili, ci trezesc în noi conștiința limitelor proprii noastre existențe, chiar mai mult, ne fac permeabili la semnale care transcend existența. În ordinea existenței umane, aceste situații-limită sunt reprezentate de naștere, căsătorie sau moarte. Pe lângă acestea, mai constatăm manifestarea a ceea ce putem numi adevărate treziri ale conștiinței, și ele un fel de situații de excepție care țin de domenii fundamentale ale spiritului sau de domenii esențiale ale cunoașterii (filosofie – conștiința metafizică, cunoașterea sau descoperirile științifice, trăirile religioase, emoțiile sau trăirile artistice, opțiunile sau poziționările moral-etice) care ne întorc spre noi înșine, adică înspre spiritul nostru interior. Prin intermediul ultimelor ne dăm seama de sensuri sau legături ce ne străbat ființa care vin din transcendent către immanent ori care ne aruncă din immanent în transcendență. Totodată, acestea din urmă au caracter subiectiv, de conștientizare și reglare a relațiilor cu mediul natural și social al omului, pe de o parte, de conștientizare a locului său ca subiect cunoscător. În legătură cu acest ultim aspect, în calitate de subiect în relațiile cu obiectele cunoașterii (naturale,

sociale, istorice), omul descoperă aptitudini intrinseci, psihice, raționale, ca și instrumente în sprijinul cunoașterii și organizării practice a veștii și se poziționează, organizează acest proces. De la început însă, în fața acestor situații și ca rezultat al poziționării sale psiho-sociale, a descoperirii identității sale și al caracterului vulnerabil al ființei sale cu toate celelalte entități obiective, omul descoperă două zone fundamentale ale existenței, una imanentă, o alta de ordin transcendent, ca și un hotar permeabil în ambele sensuri între cele două. Semnificațiile sau semnalele pe care le primește spiritul omului în vederea găsirii de sensuri, care se manifestă în domeniile amintite, reprezintă pentru ființa umană în genere, ca și pentru fiecare dintre noi, momente de cotitură și de opțiune fundamentală. Pot apărea în situațiile-limită și pot constitui, totodată, pentru ființa individuală, atingeri, poziționări sau inițierea unei legături care fac din noi o punte prin intermediul căreia spiritul nostru creează o legătură cu transcendența sau cel puțin încearcă să trimită semnale către aceasta. Semnificațiile și legăturile care pot apărea, problematica din jurul trăirii-limită și teoretizarea aspectelor ei, în liniile sale generale, dar mai ales modul în care *ascultăm* (termen asupra căruia vom insista în acesta pagini), sunt un cadru teoretic general în interiorul căruia apar discipline ale cunoașterii umane, se reglează fin setul de aptitudini individuale, intelectual-psihice, modelele și metodele de cunoaștere. În fața situațiilor-limită, ființa umană este cea mai vulnerabilă, însă, tot atunci, devine receptivă la semnificațiile mai sus pomenite și o face într-un mod exemplar. Unele „depoziții” sau, să le spunem, relatări care dezvăluie elementele spirituale conținute în trăirile-limită, apoi, explicarea acestora, prin intermediul discursului filosofic, ori expunerea lor ca mărturii, mărturisiri ori declarații de credință (trăiri mistice), alteori, ca iluminări sau intuiții poetice în opera unor creatori de geniu sunt *momente de referință și prilejuri de reflecție ce revin periodic în memoria spirituală a umanității*. La acestea fac trimitere numeroși dintre gânditorii, oamenii de știință sau artiștii care au creat opere cu semnificații esențiale relativ la această problematică.

Un exemplu de concentrare în discurs a unei situații-limită este și *Apărarea lui Socrate* din *Dialogurile* platoniciene, revelatoare nu numai sub raport moral, ci și ca mărturie a unui crez și, totodată, ideal uman de trăire asumată a misiunii paideice. *Apologia* lui Socrate, în viziunea lui Platon, relevă (ca și *Phaidon*) faptul că trăirile-limită sunt revelatorii în acest sens sub aspect uman fundamental. În textul conceput de Platon, Socrate, pus în fața iminentei morți, pe care o acceptă, are această revelație și o expune prietenilor atenieni care îl asistă și vor să împărtășească împreună cu el ultimele momente din viață (adevărații săi „judecători”, cum îi consideră, cei care au votat împotriva condamnării la moarte, dar și discipolii săi apropiați). Socrate nu condamnă, ci, dimpotrivă, face o revelație, mai ales pentru cei care îl ascultă, dar și pentru cei care l-au acuzat, considerând că ultimii nu i-au făcut o nedreptate, ci i-au înlesnit realizarea menirii sale ca cetățean, iar ca om, trecerea spre hotarul de dincolo al morții, care nu înseamnă sfârșit, ci împlinire. El, ne mai spune, este atenționat periodic, prin intermediul unui glas

interior, *ce să facă și cum să se comporte în momente decisive din viața sa*. Semnalul ia forma vocii interioare a daimonului – cel care l-a oprit de fiecare dată în clipa când era pe cale să spună un cuvânt sau să facă o faptă pe care le-ar fi regretat –, însă glasul zeului nu îl atenționează de această dată, fiind semnificativă tocmai lipsa acestuia. Iată ce mărturisește Socrate relativ la legătura cu ființa daimonică și modul în care este atenționat, mărturisire pe care o face prietenilor, celor care l-au apărat, nu celor care l-au acuzat sau condamnat (aceștia din urmă nu îi înțeleg crezul și nici nu pot împărtăși idealul moral și spiritual transmis prin oracolul de la Delphi, ca și cel de pe frontispiciu: „Cunoaște-te pe tine însuși!”, în care Socrate crede), deoarece pe primii îi consideră judecătorii săi autentici: „Judecătorilor – și vă zic așa, fiindcă voi sunteți adevărații mei judecători –, mi s-a întâmplat ceva minunat. Obișnuitul glas profetic al daimonului, l-am auzit adesea în cursul întregii mele vieți; el mi se împotrivesc ori de câte ori am de gând să săvârșesc ceva nedrept, chiar și în privinți neînsemnate; iar astăzi, când vedeți și voi și când oricine ar putea crede că trec prin cele mai grele împrejurări, astăzi, acest semn al zeului nu m-a întâmpinat nici de dimineață, când am ieșit din casă, nici mai apoi, când am sosit aici, la judecătorie, nici în clipa când începeam să mă apăr. Cu toate acestea, în multe alte împrejurări, când vorbeam, mă oprea chiar în mijlocul vorbirii. În împrejurarea de față însă, nu m-a oprit de loc și nu s-a împotrivit la nici o faptă, la nici un cuvânt al meu. Care să fie pricina acestui lucru? Să vă spun eu. Pasămite, cele ce s-au întâmplat cu mine sunt un bine și nu judecăm drept când credem că moartea este o nenorocire. Dovadă puternică este tocmai faptul că, dacă n-aș fi săvârșit azi un bine, glasul tainic nu ar fi tăcut, ci mi s-ar fi împotrivit”<sup>1</sup>. Este o întâmplare cu mare semnificație aceasta, că glasul daimonului nu se aude în asemenea cumpănă, aceea a morții! Tăcerea lui îl încredințează pe Socrate că moartea este nu numai o trecere către altundeva (esențial, ca entitate spirituală, sufletul își va păstra identitatea și chiar forma, este o altă credință pe care o susține), ci chiar un bine – binele este, de fapt, chiar alegerea pe care el o face în favoarea morții. Socrate nu este împovărat de sentința, evident nedreaptă, după judecata comună, la care a ajuns tribunalul atenian și alege să nu se apere (în sensul că nu renunță la crezul său, de a trezi în oameni dorința ca prin dialog să scoată la lumină adevărul, dar, totodată, și de a-i face să-și recunoască ignoranța, deoarece aceasta îi determină să facă alegeri nedemne de condiția lor). Faptul că vocea daimonului nu se mai face auzită îl încredințează că a luat decizia înțeleaptă. Și el ne mai spune de ce a ales-o pe aceasta dintre opțiunile care i se ofereau (putea să ceară indulgența tribunalului și să-și recunoască, fals, greșeala). Dacă ar fi ales contrariul, ar fi fost, prin neacceptarea sentinței, în dezacord cu întreaga sa viață de până atunci, dar mai ales, cu toate învățăturile propovăduite, ar fi fost în dezacord cu ceea ce până atunci conștiința îl îndemnase să spună sau să facă, și nu o dată a

<sup>1</sup> Platon, *Apărarea lui Socrate*, 38 c – 42 a, în *Dialoguri*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1968, p. 35.

fost pe cale să facă asta, însă tot zeul l-a oprit, precum ne spune. El însă trebuie să asculte glasul zeului – mulți dintre noi nu o facem, fie pentru că nu auzim glasul zeului ori, dimpotrivă, îl auzim, dar nu îl ascultăm. Și ne mai spune Socrate că mai iute decât moartea – care oricum ar fi sosit, în cursul firesc al vieții – este păcatul, fapta rea de la care l-a oprit adesea glasul daimonului interior, căci în anumite împrejurări de moarte mai poți fugi ori te poți ascunde, însă păcatul îți stigmatizează întreaga viață și chiar pe cealaltă, de după moarte.

Cum ajunge un om să se conformeze glasului interior al daimonului și, mai ales, când îl ascultă? Căci, dacă glasul zeului se face auzit în clipe de dăznădejde sau de cumpănă, sunt rare cazurile când acesta este și ascultat. Să cercetăm mai de aproape aceste împrejurări în care glasul ne diriguiește acțiunile și ne îndrumă viața pentru a lua decizii înțelepte și a face fapte bune. Sfântul Augustin ne spune că glasul lui Dumnezeu răspunde întrebărilor fiecăruia, dar, deși ei îl aud limpede, oamenii nu se conformează<sup>2</sup>. Oamenii au posibilitatea să audă glasul lui Dumnezeu și îi pot adresa întrebările lor, însă ei nu ascultă răspunsurile. De ce nu ascultă, este o problemă care trebuie să fi fost preocupantă și în vremea lui Socrate. Se spune că legătura cu daimonii personali, ai unui neam sau ai unei familii, era foarte strânsă în preistorie, în epoca miturilor, precum reiese din relatările mitografilor, poezilor, istoricilor sau filosofilor antici din Elada. Ei, daimonii, sunt amintiți în *Iliada* și *Odysseea*, la Hesiod sau la Platon. Iată cum explică, în remarcabila lucrare dedicată gândirii și viziunilor poetice și mitologice ale vechilor greci, *Alétheia*, filosoful Anton Dumitriu relația specială a grecilor cu daimonii și semnificația termenului: „După cum reiese din cele mai vechi monumente scrise, *Iliada* și *Odysseea*, grecii foloseau la început două denumiri care erau identice: aceea de *zeu* și de *daimon*. Abia la Hesiod *daimonii* sunt ființe intermediare între zei și oameni, și apar îndeosebi în legătură cu epocile metalice de care am vorbit. Fiecare epocă avea *daimonii* ei, care aveau ca însărcinare să păstreze ordinea lumii stabilită de zei. Treptat funcțiile lor se specializează, fiecare categorie de *daimon* având un rol în legătură cu funcția specială a unui zeu, devenind, de fapt, servitorii sau executanții misiunilor ce li se încredințaseră. Cu timpul, așa cum zeii luau sub protecția lor popoare, cetăți, oameni, *daimonii* au devenit și ei protectorii unui neam, unei familii sau a unui om. În modul acesta, *Muzele*, *Charitele* și *Erinyile* sunt *daimoni*, cărora grecii le consacraseră chiar sărbători speciale”<sup>3</sup>. Însă o explicație mai la obiect și adecvată sistemului propriu de gândire ne-o oferă Platon în *Timaios*, spunând că sufletul omului, care nu este pământean, are origini celeste; el este dăruit de către zei fiecărui om „ca pe un geniu (în sens mitologic) divin”<sup>4</sup>. Transferul mesajului și semnificației deciziei zeilor către oameni este astfel fundamentat, dar și teoretizat,

<sup>2</sup> Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă, traducere din limba latină, introducere, note și comentarii, tabel cronologic și indice de Eugen Munteanu, București, Editura Humanitas, 2018, p. 489.

<sup>3</sup> Anton Dumitriu, *Alétheia*, în idem, *Eseuri. Știință și cunoaștere, Alétheia, Cartea întâlnirilor admirabile*, București, Editura Eminescu, 1986, p. 310.

<sup>4</sup> Platon, *Timaios*, 90 a-b. Citat de Anton Dumitriu în *ibidem*.

în special la Platon, iar legătura intimă a daimonului cu omul, prin intermediul sufletului celest, este exemplificată și în lucrarea amintită, *Apologia lui Socrate*, când Socrate mărturisește: „Daimonul acesta este sădit în mine încă de copil, și-mi apare ca un glas”<sup>5</sup>. În tradiția grecilor antici, care, în literatura cultă, postsocratică, pune în valoare funcția văzului și calitățile revelatorii ale luminii, considerând că sufletul este înmormântat în trup și reînvie la moarte (iar trupul semnifică – *semainei* – ceea ce sufletul ne comunică), a continuat în paralel să se manifeste și funcția ascultării față de glasul zeului, pietatea pentru auzul interior și cultul față de glasul pe care trebuie să îl ascultăm, o modalitate a zeului sau daimonului de a trimite mesaje. Trebuie să considerăm această afirmație a lui Socrate, că glasul zeului este prin naștere predispus să se trezească în om, dar „este sădit” în sufletul copilului și se face auzit în momente cruciale, ca pe o reminiscență cu adânci rădăcini în mitologia arhaică și religia grecească. Nu este mai puțin semnificativ că glasul zeului se aude în interior, așa cum și cel al lui Dumnezeu, ne spune Sfântul Augustin în *Confesiuni*, trebuie ascultat cu sufletul și descifrat de spiritul nostru interior, sădit acolo de Spiritul divin.

Oamenii au posibilitatea să audă glasul lui Dumnezeu căruia îi și adresează întrebările, cu toate că aleg, de cele mai multe ori, să nu îi asculte răspunsurile sau să le ignore. Între om și Dumnezeu nu este o distanță, spune Sfântul Augustin, iar Dumnezeu, prin spiritul său, e prezent în interiorul fiecăruia. „Tu ești Adevărul, te afli pretutindeni deasupra tuturor celor care îți cer sfatul și răspunzi în același timp fiecăruia, potrivit cu întrebările sale. Tu dai răspunsuri limpezi, dar nu toți te înțeleg cu limpezime. Toți întreabă ceea ce doresc să întrebe, dar răspunsul tău nu este întotdeauna acela pe care vor să-l audă. Cel mai bun slujitor al tău este acela care nu se așteaptă să audă de la tine ceea ce dorește, ci mai degrabă își potrivește voința cu ceea ce aude de la tine”<sup>6</sup>.

Ne putem întreba, împreună cu Sfântul Augustin, cum, când și în ce fel auzim glasul lui Dumnezeu? Citind textul de mai sus, ni se răspunde implicit: când cerem sfatul, ni se răspunde în același timp. În ce fel ni se răspunde depinde de întrebările pe care le punem, deoarece ar trebui să nu lăsăm voința noastră și așteptările individuale să formuleze întrebările, ci voința ar trebui să se conformeze cu ceea ce aude. Poate vechii greci, în speță, Socrate, aveau cultura întrebării – oricum, aceasta fusese exersată de-a lungul epocii mitologice și în toată perioada, consemnată în scris de Homer sau Hesiod, a dialogului cu zeul, intermediat de daimoni –, însă este cert că unii dintre oameni, așa cum o face Socrate, se conformau de fiecare dată glasului interior al zeului. Cu timpul, oamenii au pus pe primul plan voința lor imediată și interesele particulare, meschine adesea, și au închis canalul interior de comunicare cu zeii. În loc să dea ascultare Adevărului divin, au preferat să asculte de propriile temeri, cum ni se spune despre judecătorii lui Socrate, sau de dorințele individuale, cum, ne spune Augustin, o fac creștinii, chiar și cei mai apropiați

<sup>5</sup> Idem, *Apologia lui Socrate*, 31 d; *Cratylus*, 398 b-c. Apud Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 310.

<sup>6</sup> Sfântul Augustin, *op. cit.*, pp. 489–491.

epocii în care a viețuit printre ei Mântuitorul. Pervertirea ori slăbirea auzului intern s-a petrecut de-a lungul istoriei, fiecare nouă epocă, poate însemnată din punct de vedere tehnologic sau al perfecționării mijloacelor de trai, constituind o diminuare a dialogului cu zeul, o rătăcire în lumea simțurilor (Platon), ceea ce a contribuit nu numai la rătăcirea căii arătate nouă în mod direct de auzul intern, ci și la neascultare a legii sau nerecunoaștere a ordinii divine. În vechime, întrebările sau nedumeririle împărtășite zeului puteau lua forma dialogului poetic, mai direct și mai intuitiv decât cel abstract, cum ne spune Giambattista Vico despre metafizica poetică a primei epoci a civilizației: „Așadar, este sigur că înțelepciunea poetică, cea dintâi înțelepciune a divinității, a început să se manifeste ca o metafizică, nu una rațională și abstractă, cum este cea de azi, a oamenilor cu carte, ci o metafizică întemeiată pe sentiment și imaginație, cum trebuie să fi fost aceea a primilor oameni, incapabili de orice fel de raționament, cu simțuri robuste și cu închipuirea extrem de vîguroasă, după cum s-a spus în Axiome. (...) Poezia aceasta a fost la început o poezie divină deoarece, atunci când își închipuiau că toate lucrurile, pe care le simțeau și le admirau, și anume cauzele lor, sunt zei, primitivii atribuiau lucrurilor admirate natura unor substanțe la fel cu ideile lor (...)”<sup>7</sup>. Desigur, Vico formulează, relativ la această realitate, aserțiuni și afirmații care nu mai au impactul și rezonanța în suflet așa cum au avut-o când oamenii făceau efectiv parte din ea. Era o realitate a spiritului la care participau, iar zeul intra în dialog cu ei. Mai târziu, pe măsură ce epocile/civilizațiile s-au succedat, dialogul inițial, cel direct – și acesta, deja cu mai puțin impact asupra oamenilor odată cu vârsta a doua, cea de argint –, a început să se manifeste mai mult sub formă a normei etice. Epopeile sau poemele lui Homer și Hesiod înregistrează succesiunea culturilor preistorice sub o formă mitic/poetică, reminiscențe ale acestei succesiuni păstrându-se în formele alegorice ale vârstelor omenirii, de aur, argint, bronz și fier, ultima cu mult decăzută față de cea de aur, în care oamenii s-au îndepărtat de zei, își câștigă existența prin muncă și nu mai ascultă glasul daimonului decât forțați de împrejurări.

Din mitologia veche greacă, în epoca posthomică, în formele clasice ale artei eline s-a mai încheat o formă de artă ce reprezenta chintesența spiritualității antice a grecilor, anume, tragedia. Ea era o sinteză a mai multor arte (muzică, jocul actorilor, scenografia cu influențe mitice, dansul și corul ce aducea în scenă sentința implacabilă a destinului ori voința zeului). În spectacolul tragediei, omniprezent e glasul zeului, care deopotrivă farmecă și îngrozește spectatorii, aceștia din urmă nefiind numai receptori pasivi sau susceptibili de a fi acaparați în mrejele artei, ci implicați total ca urmare a declanșării trăirii specifice, ce provoacă frică și milă deopotrivă (*catharsis*, ceea ce însemna purificare). Tragedia, în pofida a ceea ce spune Nietzsche, că poate renaște în epoca modernă, era menită numai spiritului grec. Spectacolul ei este o reminiscență a ordinii daimonice, transmisă de epopeile

<sup>7</sup> Giambattista Vico, *Principiile unei științe noi cu privire la natura comună a națiunilor* precedată de *Autobiografie*, studiu introductiv, traducere și indici de Nina Façon, note de Fausto Nicolini și Nina Façon, București, Editura Univers, 1972, p. 231.

homerice sau în poemele hesiodice, teoretizată de Socrate, așa cum am spus, ca și de Platon sau Aristotel. „Episoadele spectacolului tragic jucate de actori se îmbinau armonios cu celelalte părți executate de cor, muzică vocală și dans. Forța divină, glasul destinului, care intervenea cu intermitențe, era interpretat de cor, dar uneori putea să apară și direct (*deus ex machina*), când zeul era prezentat spectatorilor pe o platformă, fiind ridicat de acolo cu ajutorul unui mecanism (*machina*). Scenele emoționale erau însoțite de muzică și dans. Efectele estetice multiple ale corului nu pot fi reduse la textul scris, cum lăsa uneori să se înțeleagă Aristotel”<sup>8</sup>. Probabil, la Eschil și Euripide, modalitatea aceasta de reprezentare artistică era o reminiscență a ceea ce grecii înțelegeau prin glasul (uneori profetic) al daimonului. În spectacolul tragic se rezolvă o contradicție. Ea apare la nivelul dintre două tendințe ori forțe care se ciocnesc, reprezentate de voința omului (eroul tragic) și cea a zeului. Configurația sa estetică și rezolvarea prin intermediul *catharsis* putea să includă și o sinteză, specifică nu numai artelor, ci și trăirilor mitice, receptate la acest nivel, tragic, în opinia lui Alexandru Surdu, ca sinteză pentadică între frică, milă, dragostea pentru om, minunare și plăcere<sup>9</sup>. Totuși, în *Apologia lui Socrate*, accentul este precumpănitor moral, cu directe consecințe spre cunoașterea metafizică, deși nu pot fi excluse și semnificațiile tragice.

Acum ne putem întreba, ca urmare a succintelor expuneri de mai sus, mergând în direcția care să ne permită să facem legătura între viața concretă, istorică a individului/grupului uman și zona necunoscută de dincolo de orizontul morții: există elemente de continuitate între momentul în care glasul zeului ne atenționează și cel în care decidem să îi urmăm chemarea?; există un orizont cu semnificații specifice care declanșează în spiritul nostru ideea că putem trece dincolo pregătiți de experiența de aici? Noi, în mod obișnuit, constatăm tot atâtea succesiuni între etapele importante ale vieții, însă ne izbim de un zid metafizic de netrecut în momentul morții. Grecii antici însă – și stau mărturie în acest sens cultele esoterice sau doctrinele mistice, de tipul celor orifice ori pitagoreice, considerau întreaga viață o pregătire pentru moarte, dar în special filosofia venea în întâmpinarea acestei *meléte thanátou*. Asta pe de o parte, căci, pe de altă parte, nu era la îndemâna oricărui grec, deoarece etapele și, mai ales, acțiunile de cult necesare a fi parcurse de către omul de rând sau chiar de către aleși, potrivit textelor pitagoreice sau ale altor mențiuni istorice, ale poezilor ori autorilor de tragedii, nu erau la îndemâna oricărui muritor. În creștinism, prin Sfântul Augustin, vedem, dimpotrivă, că glasul lui Dumnezeu, ca prezență interioară în fiecare individ, poate lua forma unei veritabile căi, cunoașterea de sine în spiritul lui Dumnezeu. Misterele antice ascundeau însă calea, pe care o revelau numai aleșilor, divulgarea ei putând avea efecte punitive tragice, nu atât din partea zeului, cât a celorlalți care împărtășeau cultul sau crezul. „S-a afirmat chiar că «adevăratele

<sup>8</sup> Alexandru Surdu, *Pentamorfoza artei*, București, Editura Academiei Române, 1993, p. 90.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 92.

secrete ale Marilor Mistere nu au fost niciodată divulgate»<sup>10</sup>. Un pasaj din Aristotel ne informează că Eschylos era să-și piardă viața pentru că athenienii au avut impresia că el a dezvăluit unele secrete în tragediile sale<sup>11</sup>. Într-adevăr, interpretarea unor texte, destul de fragmentare de altfel, ajunse până la noi, texte care au toată șansa să fi fost deformate de-a lungul timpului, se centrează pe «mister» ca «secret». Astfel, ideea că «misterele» sunt «științe secrete» și fac parte dintr-o «religie secretă» este centrală în prezentarea «Misterelor de la Eleusis» (și a altora înrudite) de către Victor Magnien<sup>12</sup>. Nu numai atât, dar pentru acest autor, însăși filosofia greacă ar fi avut «un caracter obscur și misterios»<sup>13</sup>. Poate că Platon, despre care știm că era adept al doctrinei pitagoreice, a practicat cultul, iar Socrate, despre care se relatează că putea să fie zile întregi în transă meditativă<sup>14</sup>, avea o pregătire specială în acest sens, însă dacă este să ne rezumăm la interpretarea teoretică sau doctrinară a miturilor sau a semnificațiilor unor afirmații sau acțiuni reținute de acestea (din perspectiva diferiților autori ai timpului), filosofia trebuia să dea seamă de existența ca existență. Pentru filosofi, philo-sophia era și pregătire în vederea întâlnirii cu zeul (*sophós* avea accepțiunea de înțelept și se aplica numai zeului), o pregătire anume, care implica *philia* – iubirea, ce putea direcționa către *sophia* – cunoașterea Ființei, a existenței ca existență, în accepțiunea dată de Aristotel termenului, *tò ón hē ón*. O accepțiune mai aplicată sau proprie termenului așa cum l-ar fi putut înțelege grecii, philo-sophia, care apare îndeosebi la Heraclit, o aprofundează Heidegger și o redăm prin cuvintele lui Anton Dumitriu: „Cuvântul *philia* a atras atenția lui Heidegger (*Was is das – die Philosophie?*), care-l derivă, după cum am mai spus, din verbul *φιλεῖν* (*phileîn*) – «a iubi». Dar nu este mulțumit de această traducere literală, ci propune un sens care să fie acceptabil în contextul filosofiei lui Heraclit, unde, după cum știm, apare pentru prima dată în legătură cu iubirea de *sophón* – *φιλεῖν τὸ σοφόν*»<sup>15</sup>. Accentul care s-a pus pe termenul *σοφόν*, încă de la apariția conceptului de „iubit al înțeleptului”, arată cum s-a deplasat

<sup>10</sup> Mircea Eliade, *Histoire des croyances religieuses*, I, p. 307 (Paris, Payot, 1976), nota la Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 392.

<sup>11</sup> Aristotel, *Etica nicomahică*, III, I, 17. Tragediile incriminate au fost *Arcașii*, *Preotesele*, *Ifigenia* și *Sisif*.

<sup>12</sup> Victor Magnien, *Les Mystères d'Eleusis, leurs origines, le rituel et leurs initiations*, ed. a II-a, Paris, Payot, 1938, pp. 9–16.

<sup>13</sup> Anton Dumitriu, *op. cit.*, p. 392.

<sup>14</sup> Printre alte relatări, o avem pe aceea a lui Platon din *Symposion*, unde ni se spune că Socrate, invitat la un prieten la cină, era cufundat în sine însuși apoi se oprește în poarta unei case. „Amfitrionul este informat de această întâmplare, dar îi oprește pe ceilalți să se ducă să-l aducă, explicând lucrurile astfel: «Lăsați-l în pace. Așa este obiceiul lui să se retragă într-un colț, oriunde se nimerește, stând pironit locului [...]. Nu-l tulburați». Aulus Gellius, în *Noctes Attice*, II, 1, ne spune că Socrate intra deseori în asemenea transe meditative, ca și cum „sufletul se despărțise de corpul său”. Tot acesta spune că aceste exerciții erau voluntare (*inter labores voluntarios et exercitia corporis*). Vezi Anton Dumitriu, *op. cit.*, pp. 394–395.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 378.



semnificația și sensul moralei divine pe care vechii greci o căutau în glasul interior ce le comanda existența. Prin termenul de „înțelept” înțelegem „zeul”, ceea ce reprezintă o tendință de a esențializa unul dintre caracterele zeului-daimon, înțelepciunea, care prevalează asupra celui moral, de păstrător al Dreptății, de diriguitor al ordinii divine printre oameni. Pe de altă parte, se subliniază o altă caracteristică, *φιλεῖν*, care, de această dată, are sens pentru om, căci iubirea este o trăsătură prin excelență a subiectului/individ uman. Iată, prin urmare, cum cele două caracteristici din termenul „iubitor al înțeleptului” – ce restrânge pentada de elemente definitorii enunțată de către Alexandru Surdu, frică, milă, dragostea pentru om, minunare și plăcere – capătă conotație filosofică, și asta e potrivită nu numai la Heraclit, ci pentru întreaga filosofie greacă antică. Dacă tragedia greacă putea uni și transfigura prin *catharsis* poporul spectator așezat în amfiteatru, un lucru asemănător se mai putea întâmpla în cultele dionisiace. În acest sens, tragedia ar putea fi interpretată ca opoziție la misterele pitagoreice, unde se pune accent pe ascundere și ermetism, însă, prin *φιλεῖν τὸ σοφόν*, suntem în altă ordine, rațională. Iubirea de înțelepciune, deși minunează și poate trezi teamă înaintea tărâmului metafizic, se concentrează pe o trăsătură a zeilor, înțelepciunea, râvnită de emulii tardivi ai acestora, în ordinea epocilor mitice descrise de Hesiod, adică oamenii, care nu mai au acces direct la mesajul daimonilor. Dobândind-o, ei vor să corupă o trăsătură a divinității, prin care se și definesc, *dragostea de înțelepciune*, făcând-o emblemă spirituală pentru câțiva aleși, filosofi, care însă, de această dată, o împărtășesc oamenilor de rând. Filosofi devin astfel atleți ai zeului, antrenori ai oamenilor într-o înțelepciune. Rămânem încă în preajma transcendenței către care oamenii, ascultând glasul zeului, ne îndeamnă să găsim punți, iar una dintre acestea va căpăta o anumită semnificație la filosofii presocratici, de *cunoaștere*, împărtășită inițial cu zeul, pe care o admiră, o iubesc, apoi o corup către cunoașterea specifică omului, tinzând să facă din aceasta o a doua natură a lor, una rațională, care să le conducă existența. Însă înțelepciunea avea un scop, pentru oameni, bineînțeles, acesta fiind aflarea adevărului. Dar cui aparține specific adevărul?, se vor întreba grecii, deoarece, cum observa Platon în *Philebos*, oamenii se străduiesc să îl caute în zadar în științe ori în arte/meșteșugurile minții, în zadar spunem, deoarece ei nu sunt înzestrați decât cu dragostea de înțelepciune. Dragostea de înțelepciune a corupt ceva care aparținea divinității *σοφόν*; știm, pe de altă parte, că numai ea era Adevărul și Calea de urmat către desăvârșirea metafizică, Adevărul și Calea, în măsura în care puteau fi concepute cu mijloace raționale. Acum însă, prin filosofie, chiar sub înțelesul acesteia de dragoste de înțelepciune, care nu mai este însă *φιλεῖν τὸ σοφόν*, ne limităm la domenii particulare ale existenței naturale și umane, anume, la cele care sunt corupte sau vor deveni așa prin puterea coruptibilă a cunoașterii omenești, pe când cele divine, cum spune Platon, nu pot fi accesibile omului, cel puțin prin intermediul mijloacelor și metodelor pe care le posedă iubitorii de înțelepciune, care nu mai sunt ceea ce se desemna prin *φιλεῖν τὸ σοφόν*. Ei nu sunt

și nu vor fi înțeleptul, deoarece filosoful „își dă osteneală nu pentru cele-ce-sunt-veșnic, ci pentru cele ce devin și au devenit”<sup>16</sup>. Tot Platon ne va răspunde, în spiritul filosofiei pe care o practica, a Formelor pure și veșnice, că adevărul, cel care aparține numai zeului, este, alături de „apartele”<sup>17</sup> ca esență a unei realități eterne, ceva ce nu aparține acestei lumi schimbătoare, ci reprezintă puritatea lumii ideale. Platon ne explică și de ce se întâmplă așa: „Că siguranța, puritatea, adevărul și ceea ce numim «apartele», de vreme ce au de-a face cu ceea ce este mereu la fel în chip neamestecat, se raportează la alte realități, ori la unele ce sunt îndeaproape înrudite cu acelea. Iar restul trebuie declarat ca sosind pe al doilea și chiar primul loc”<sup>18</sup>. Transcendența este atunci realitatea care aparține numai zeului, dar, prin atributele sale care se reflectă și asupra omului, poate coborî și în rândul celor existente, iar omul se încumetă să arunce o punte către aceasta prin dragostea de înțelepciune.

Considerațiile de până aici au fost inițiate de trei categorii de vulnerabilități specific umane, subsumate sub termenul de situații limită în fața existenței: 1. cele care țin de nivelul biologic al ființei umane, precum nașterea sau moartea, înaintea cărora omul resimte precaritatea sa de un anumit ordin, ca existență perisabilă; totodată, dându-și seama de această vulnerabilitate, conștientizează, ca Socrate pus înaintea iminenței sale morți, că prin moarte – moment unic, greu conceput și acceptabil atât în ordine existențială, cât mai ales pe plan subiectiv sau psihologic –, dacă ascultă glasul zeului care îl însoțește pe parcursul întregii sale vieți, se ivește un prilej de reintegrare în ființă, deoarece numai zeul îi poate oferi; 2. mai sunt cele care țin de o categorie derivată din prima și opusă acesteia, vulnerabilitatea în fața semnificațiilor fundamentale ale conștiinței, fie acestea dorința de relegare a conștiinței în chiar cursul existenței prin intermediul trăirilor-limită a dramei existenței (tragedia greacă antică), fie, ca o consecință a diluării acestei drame în conștiință și pervetirea ei în cunoaștere, cum este cea filosofică, mizarea pe o formă de reconciliere ce are loc, iarăși, în existență, cu transcendența, în fond, de la nivelul rațiunii; 3. cea de a treia decurge din primele două și are conotații care țin de trăirile religioase; acestea pot avea semnificații morale, ca cele pe care le deduce Socrate atunci când dă curs indicațiilor glasului daimonului interior și purcede la trezirea conștiinței de sine a semenilor, sau pot duce la trezirea spiritului interior și asumarea la limită a întregii vieți inseparabile de Spiritul lui Dumnezeu; acesta se face auzit în conștiința individuală, ca glas al Său, de care, sub semnul Adevărului (care nu este nici filosofic, nici științific), omul nu se simte legat ca subiect,

<sup>16</sup> Platon, *Philebos*, în *Opere VII*, ediție îngrijită de Petru Creția, traducere de Andrei Cornea, București, Editura Științifică, 1993, p. 84, 59 a.

<sup>17</sup> Pe lângă cele patru elemente sau principii presocratice ale existenței, focul, pământul, aerul și apa (Anaximandru credea însă că la baza existenței stă un element nedefinit, aceasta fiind și semnificația sa, *apeiron*, indeterminat), Andrei Cornea crede că există și un al cincelea, *τὸ πέμπτον*, care ar putea fi chiar iubirea.

<sup>18</sup> Platon, *op. cit.*, 59 e.

ci împlinit prin mântuire. În fond, drama omului este o alegere, aceea de a asculta sau a ignora vocea divinității, sfera ființei desăvârșite, care la Augustin este izvor al credinței, dar și izvor de cunoaștere. Limitele conștiinței filosofice, prin care spiritul se împarte în conștiință subiectivă și rațiune de a fi obiectivă, face abstracție de integralitatea trăirii conștiinței ca unitate individuală în spiritul lui Dumnezeu (Augustin), preferând limitarea opozitivă subiect–obiect și excluderea lui Dumnezeu nu numai din existență, dar și din conștiință, restrângerea sensului conștiinței la problemele rațiunii obiective, dar fără a sonda viața conștiinței ca spirit în Dumnezeu. Transformarea spiritului în obiect, mai mult, obiect în sine însuși fără semnificații pentru problemele conștiinței omului din lume și pentru trăirea dramei existenței, limitarea spiritului la problemele cunoașterii critice a fost ilustrată de filosofia în limitele rațiunii a lui Immanuel Kant. Contradicțiile din perspectiva (numai) a acestor limite, cu privire la transcendență, au fost, din perspectivă kantiană, surprinse în mod sintetic de către Alexandru Surdu: „Transcendența relativă, fără să fie o prelungire a Existenței, presupune «saltul» în domeniul *antiteticului*, al *opozițiilor*, inițiale sau finale, macroscopice și microscopice. Transcendența absolută, ca Obiect în sine însuși, este *dincolo* de cunoaștere și are caracteristicile Subsistenței; la fel și Subiectul în sine însuși, care este *dincoace* de cunoaștere, cu deosebirea că, în calitate de Suflet, el apare și ca Obiect al Ideii, iar considerațiile despre el conduc la contradicții (paralogisme), ca și Obiectul Ideii de Dumnezeu (ideal)”<sup>19</sup>. Cunoașterea nu se poate face decât prin intermediul acestei relații dintre subiect și obiect. Totuși, vedem aici că în sfera categoriei de obiect (din perspectiva cunoașterii de sine, idee socratică, și a cunoașterii adevărului care este dincolo de noi, Ideea, la Platon) face parte și sufletul. Deci subiectul, în situația aceasta, preluată de la Kant – dar omniprezentă la toți marii gânditori, cu atât mai mult la Platon (sufletul este obiect al Ideii, dar sufletul este în noi, altfel nu am intui noțiunea de Idee) –, este cel care face saltul în domeniul antiteticului, este punte dintre imanent și transcendent. *In extremis*, subiectul, care este în suflet și aparține sufletului, realizează Ideea de Dumnezeu, însemnând aceasta că Dumnezeu este și aici, și dincolo, ceea ce devine, în situația logică astfel creată, un paradox ce pune cunoașterea într-o situație limită: putem cunoaște ceva care este dincolo și numai acolo, ori avem o semnificație palidă despre aceasta, realizată poate prin asociere (Platon, mitul peșterii)? Același lucru se poate spune și despre acțiunea de a asculta, care este mai mult de atât, este o facultate, după cum vom vedea. Și vom încerca să facem lumină în această situație plecând de la o definiție a ascultării, pe care am mai folosit-o, din *Dicționarul limbii române*. Înainte de asta, vom introduce în discuție ideea de adevăr. *Adevărul este la Dumnezeu, dar este și în interiorul nostru, or, a-l asculta nu înseamnă că-l auzim pur și simplu, ci că ne-am conformat acestuia, că ne aparține – deși nu știm aceasta, căci întrebarea, deși pornește de la noi, nu este*

<sup>19</sup> Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I, Problema Transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 107.

*inițiativa noastră exclusivă, ci tocmai legătura dintre noi și Dumnezeu.* Găsim acestea la Augustin, în *Confesiuni* și în alte scrieri, dar, după cum o spune autorul, *Confesiunile* sunt scrise sub imboldul unei idei prezente în interior, anume, că Adevărul–Cuvântul lui Dumnezeu este pretutindeni, dar mai cu seamă îl găsim în interiorul nostru, dacă știm să-l ascultăm. Atunci, ascultarea nu este numai o acțiune care pregătește sufletul (ascultarea interioară) să audă glasul lui Dumnezeu, ci este o facultate a sufletului, aceea care ne pune în legătură cu Dumnezeu. Însă și Dumnezeu ne ascultă, însă tot El ne vorbește prin intermediul lucrurilor exterioare, prin semnele materiale, prin însemne și prin simboluri. În spiritul propriu lumii grecilor antici, artele, științele, filosofia, cu mijloace proprii, tehnice sau estetice, teoretice, se străduiesc să le dezlege, însă acestea nu reușesc decât să le interpretează într-un fel sau altul. Cum știm că ceea ce auzim și este consemnat vine de la Dumnezeu? se întreabă Augustin. Și în ce fel face Dumnezeu ca să ne parvină vocea sa? Dacă spunem că în toate cele care sunt este numai materia, ori Ideea este îndărătul a toate, auzim aceasta într-un fel prin care Adevărul însuși ni se dezvăluie? Felul în care vorbim, spunem – deoarece rostim cuvinte, dar nu Cuvântul care este la Dumnezeu –, poate fi redus numai la înlănțuirea unor sunete, or, semnificația lor adevărată este înțelesul care le oferă unitate? Iar înțelesul unde este? Este în noi ori în afara noastră? „Dar în ce chip ai vorbit?”, se întreabă Augustin, realizând că vocea poate veni și din exterior. „Oare în chipul în care o voce a ieșit din nor și a spus: Aceste este Fiul meu cel ales?”<sup>20</sup> Tot timpul, Augustin se străduiește să ne facă să înțelegem că semnele exterioare (sunete, culori, atingeri) nu trebuie luate separat, ci ca întreguri sau ca ceva dintr-un întreg mai cuprinzător care este Dumnezeu. Dacă dăm ascultare semnificației acestor întreguri, dar nu luate separat, ci împreună, atunci știm că am ascultat glasul Lui. Astfel vom ști că vocea care s-a auzit din nor este vocea lui Dumnezeu. Dar am realizat aceasta deoarece le-am ascultat prin intermediul rațiunii, care este în interiorul nostru? Vocea pe care o auzim poate fi substanța prin care s-au creat toate? Rațiunea nu ajunge la această concluzie. „Rațiunea a comparat aceste cuvinte, care au o sonoritate în timp, cu tăcerea eternă a Cuvântului tău și a spus: «Cuvântul lui Dumnezeu și cuvintele acestea rostite și auzite sunt lucruri cu totul deosebite. Cuvintele obișnuite se află departe în urma mea, ele nici nu au ființă, fiindcă dispar și se petrec; Cuvântul lui Dumnezeu însă rămâne deasupra mea în veșnicie»”<sup>21</sup>. Augustin, deprins cu tradiția verificării scrupuloase a informației, metodă care îl determină să supună acestui test inclusiv textele evanghelice, „ascultă” vocea lui Dumnezeu cu o ureche rațională. Am fi tentați să credem că este o concesie aceasta, de a trece prin filtrul experienței – a unui experiment de gândire, unul unde primează argumentele și evidențele produse sau procurate prin științe și cercetare rațională – ceea ce apostolii relatează ca fiind o minune, vocea prin care Dumnezeu îl desemnează pe

<sup>20</sup> Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ed. cit., p. 545.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

Iisus ca fiind fiul său. Augustin o face în modul la care ar apela un fizician antic când trebuie să găsească principiul în baza căruia se manifestă un fenomen, mai mult chiar, pune în joc întreaga argumentație redescoperită de experimentalistii moderni sau cel puțin de către cei renașcentiști atunci când detaliază: „Vocea aceasta a răsunat și apoi a trecut, a avut un sfârșit și un început. Silabele au răsunat și s-au succedat una după alta, a doua după cea dintâi, a treia după cea de-a doua și așa mai departe, în ordine, până la ultima, care a venit după toate celelalte, urmată de tăcere. De unde rezultă cu toată claritatea că vorbirea ta a fost exprimată prin mișcarea unei lucruri creat, aflat sub legea timpului, dar supunându-se voinței tale eterne”<sup>22</sup>. Dar, ne întrebăm, trebuie să citim acest pasaj în cheia aristotelică? Este, aceasta, o abordare greșită. Dacă Augustin supune testului experimentului o minune revelată în Scripturi, o face potrivit exigențelor autoimpuse ale unuia care își sondează sufletul potrivit preceptelor plotiniene, adică își antrenează urechea internă să asculte ceea ce auzul extern, potrivit evidenței celei mai clare de ordin fiziologic, nu i-ar putea releva. Așa cum ne-a învățat pe tot parcursul *Confesiunilor*, el se minunează cum de aceste semne sau semnale sunt posibile (așa cum, inteogativ și intens subiectiv, atacă din toate perspectivele fenomenul timpului sau facultatea memoriei), pentru a înțelege, mai mult, pentru a trăi la limită toate faptele existenței care pentru el au semnificația unor fapte ale conștiinței ce, în acest caz, se transformă într-o dramă a cunoașterii. A cunoaște poate însemna și a asculta vocea (aici, Cuvântul) care vibrează în interior. Numai dacă interiorul omului va răsună, asemenea unui cosmos în care vibrează valurile inițiale ale Creației, iar rațiunea va asculta de suflet, vom asculta vocea lui Dumnezeu care este răspuns la toate întrebările noastre. Socrate nu dramatiza acest dialog cu zeul – care de fapt nu reprezenta un dialog decât în forma maieuticii (arta exteriorizării – nașterii – adevărului, care îl inspiră pe Platon în conceperea dialecticii, metoda menită să scoată din suflet, prin buna ghidare a gândirii, a adevărilor rămase acolo dintr-o viață anterioară, când sufletul se afla în preajma zeilor; proces ce stimulează reminiscența/reamintirea vieții din preajma Ideilor eterne). Socrate, pur și simplu, se supunea indicațiilor zeului. Se conforma astfel, așa cum spune și în *Apologie*, lui Apollon, care îi transmite prin intermediul oracolului: „«Cel mai înțelept dintre voi e acela care, ca și Socrate, recunoaște că înțelepciunea lui e tot una cu nimic»». Pentru a mă supune zeului, eu continuai și acum cercetările astea, colindând din om în om, întrebând pe toți acei străini și concetățeni în cari sper să găsesc adevărata înțelepciune, și când n-o găsesc, eu vin în ajutor zeului, arătându-i că nu sunt înțelepți”<sup>23</sup>. Cazurile când nu a făcut-o, ne spune tot el în dialogul cu discipolii săi înainte de a bea cucută, au fost și cele mai nefaste din viața sa, cel puțin sub aspect moral. Augustin, în schimb, este încredințat însă că și fenomenele exterioare, vibrațiile lor, ce nu se reduc numai la unde sonore și la modul sub care sensibilizează

<sup>22</sup> Sfântul Augustin, *op. cit.*, p. 545.

<sup>23</sup> Platon, *Dialoguri*, trad. de Șt. Bezdechi, București, Cultura Națională, 1922, p. 130.

urechea, au reverberații în suflet pentru spiritul omului deoarece sunt reverberații ale Cuvântului etern: „Iar aceste cuvinte ale tale, desfășurate în timp, au fost transmise de urechea noastră externă către rațiunea noastră cunoscătoare, a cărei ureche interioară este deschisă către Cuvântul tău etern”<sup>24</sup>. Poate că de la această afirmație se poate începe dezlegarea enigmei care ne preocupă: există un organ al ascultării ce ne poate arăta adevărata semnificație a vocii divine? Augustin este convins că da, iar când o face, se supune exigenței raționale, căci de rațiune ascultă și sufletul, iar, aristotelic vorbind, rațiunea locuiește în suflet, fiind cea care îl conduce. Dar când Augustin ne vorbește despre auzul intern, în viziunea lui, acesta nu este altul decât cel al rațiunii omnipotente și omniprezente, în lucruri și în sufletul omului deopotrivă, iar ascultarea devine facultatea prin intermediul căreia putem dezlega (înțelege) vocea lui Dumnezeu. Facultatea este rațiunea însăși, „a cărei ureche interioară este deschisă către Cuvântul” etern al lui Dumnezeu. Astfel, prin intermediul acestei afirmații, putem înțelege și caracterul doctrinei augustiniene ca iluminare interioară, iar de aici până la semnificația a ceea ce unii cercetători au propus despre ceea ce reprezintă la Augustin lumina, simbol divin și rațional totodată, nu este o așa mare depărtare dacă ne gândim că semnificația ei, ca și a ascultării, poate lua sensul metafizicii experienței interne: „Fapt este că lumina e cea care dă socoteală de natura cugetului omenesc, după Augustin. Iar metafizica experienței interne, transformată într-o metafizică a luminii, reprezintă capetele gândirii filosofice la Augustin”<sup>25</sup>. Vom spune însă că mai mult decât atât, și anume că filosofia lui Augustin, care cultivă metafizica experienței interne, este deschisă, prin intermediul „urechii interne”, un mod de a denumi actul rațional, mai cu seamă ascultării Cuvântului lui Dumnezeu. Numai exersându-ne rațiunea, spune Augustin, putem găsi dovezi că oamenii își pot exersa auzul interior ca să-l deschidă către cele care sunt în Dumnezeu pentru îndumnezeire. Ascultarea este o facultate rațională. Prin intermediul ei, Augustin reia acea tradiție a unei facultăți care ne poate revela ceva din metafizic. Aminteam mai devreme, în sprijinul a întregului demers anterior, că este necesar să ne aplecăm asupra definiției pe care o consemnează lingviștii despre ascultare. Astfel, în *Dicționarul limbii române*, când se stabilește semnificația acestui verb, a asculta, cea care ne-a atras luarea aminte referitor la acest context este: „II. Când ceea ce *ascultăm* nu este numai sunet din afară sau o povestire mai mult sau mai puțin indiferentă pentru noi, ci este dorință, un sfat sau o poruncă ce ni se comunică, atunci ascultarea acestora este în același timp o conformare a lor. Astfel *a asculta* nu mai este acțiunea care precedă auzirea, ci, adesea, cea care urmează”<sup>26</sup>. În temeiul acestui sens se face trimitere la textul

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 179.

<sup>26</sup> *Dicționarul limbii române* (DLR), tomul I, A–B, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 290–293.

din Dosoftei, deoarece redă cel mai bine legătura dintre credincios și Dumnezeu: „Că mi-a audzât Domnul glasul / Și mi-au ascultat Domnul ruga la strânsoare”<sup>27</sup>. Sensul, în consecință, este acesta: a da crezământ, a crede, a fi convins de adevărul celor spuse. A crede înseamnă convingerea că ești în legătură, a asculta și a fi convins că ți s-a răspuns, iar atunci întrebarea nu mai este inițiativă sau libertate a cugetului meu iscoditor, ci ascultare pentru a înțelege un rost care este deja în mine, din care fac parte, dar de care nu mai vreau să țin seama și astfel am rătăcit calea și strig în deșert: „Cerule! Când o s’ajungă ntr’a tale ascultări tânguirea mea?”<sup>28</sup>. Ascultarea are, prin urmare, un sens dublu, ca și un îndoit înțeles: este atât a omului, fiind supunere și conformare prin uzul rațiunii la cuvântul care creează totul, Cuvântul lui Dumnezeu; ascultare găsește omul și la Dumnezeu, căci El arată calea atunci când e rătăcită și transmite răspunsul său fiecărei întrebări a omului, acesta trebuind să îl descifreze în rațiunea și în spiritul său.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>28</sup> Vezi *Noul Erotocrit* compus în versuri de Anton Pann, t. I, 25, Sibiu, Klozius, 1837, în DLR, ed. cit., p. 292.

