LITURGHIA NOETICĂ ȘI DEMNITATEA UMANĂ ÎNTR-UN DYNAMICĂ CREAȚIEI ȘI SFÎNȚIREA FIRII. VIZIUNEA PATRISTICĂ ȘI ETHOSUL EUHARISTIC AL BISERICII ÎN POSTMODERNITATE

Lucian Colda*

Abstract: If, in 1979 Jean-François Lyotard mentioned in his work *The Postmodern condition* the fact that, what characterizes the Postmodern Era is, on one half, exactly the lack of “traditional” *metanarratives* – Illuminism, Idealism, Marxism and so on – and on the other half, the existence of a multitude of “languages”, their role being solely that of endangering “the speech” itself, and thus paving the way to a new, extremely technical type of babylon, to a nihilist – deconstructivist society, F. M. Dostoievski drew attention, long time before, in a rather prophetic manner, in his *The legend of the Great Inquisitor* from *The Karamazov Brothers* to a new and terrifying Tower of Babel in which humanity, deprived of Christly dignity gives away the “divine bread” in order to receive the “earthly” one, even at the price of final enslavement to the power of evil. A brief analysis of the *metanarratives* used to legitimate different kinds of mentalities capable of creating this new universal babylon can be traced in the context of a certain type of collective thinking, which Constantin Rădulescu-Motru defines as *social psychology*. A being’s “*hunger*”, be it of an ecclesial type, can only be satisfied through “*the daily bread*” which has this quality to offer divine fullness. This is the only *modus vivendi* of the Church that could make it the one that puts into place the final arrangements for the human destiny, but not a destiny deprived of its Christly perspective, of human dignity – as the one suggested by *The Great Inquisitor* –, but of a dignified destiny, in which the Church, both in its fullness, as also through every single of its limbs, would confess: “*It is not me who lives, but Christ is living through me*” (Gal. 2, 20); and when a Christian says this words he does so only because he has, as Saint Apostle Paul mentioned, the

* Ph.D., Assistant Professor, at “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia (Faculty of Orthodox Theology), Romania.

mind/voŭc of Christ: “*We, on the other side, have the mind/voŭc of Christ*”(I Cor. 2, 16). When Christ nurtures the Church with His body, the Church becomes itself His body. The horrendous Tower of Babel is demolished and on its ruins is build the Temple in which the deified mind of the Church officiates the perpetual *Noetic Liturgy*. The place of the *Great Inquisitor* is taken by the Great Priest, Christ, whom the Church shall follow in order to again and again receive in peace the divine bread. That is why the ontological imperative of the Church is the one of perpetually receiving the dignified nourishment, the Eucharistic nourishment in order that the Holy Communion become its daily nutriment and to guide it on its path situated somewhere between the dynamic of creation and the consecration of being. This is, in fact, the Eucharistic ethos of the Church which can be defined as a *grand narrative/metanarrative* of the Church deifying.

Keywords: Noetic Liturgy, (post)modernism, J.-Fr. Lyotard, Constantin Rădulescu-Motru, F.M. Dostoievski, grand narratives/metanarratives, social psychology, the Tower of Babel, daily bread/eucharistic bread, dynamic of creation, consecration of being, the Eucharistic ethos of the Holy Church.

1. Prolegomena

Dacă în 1979, Jean-François Lyotard remarca în lucrarea sa *Condiția postmodernă*, faptul că, ceea ce caracterizează epoca postmodernității este, pe de-o parte, tocmai lipsa *metanarațiunilor* „tradiționale” – iluminism, idealism, marxism etc. –, iar pe de alta, existența multitudinilor de „limbaje”, care nu fac altceva, decât să pună în pericol „vorbirea” însăși, deschizând, astfel, calea spre un babilonism nou, ultratehnicizat, spre o societate deconstructivist-nihilistă¹, Dostoievski atrăgea atenția deja cu mult înainte, am putea spune, în chip „profetic”, asupra unui „nou și înfricoșător Turn Babel”, pe care, în lumina celor pe care le trăim și le experimentăm noi înșine în contemporaneitate, l-am putea considera drept genul de *metanarațiune* deconstructivistă, care ar pune în pericol nu numai vorbirea, respectiv limbajul și mentalitatea colectivă ca expresie a unei anume *psihologii sociale*, ci demnitatea umană însăși,

¹ Pr. Prof. Ion Buga, *Testament Gutenberg*, București, Editura Sf. Gheorghe-Vechi, 2015, p. 148.

incapabilă, astfel, de a mai parcurge traseul ei existențial, susținut de o anumită dinamică a creației, spre sfințirea firii:

„Știi Tu, oare, că peste veacuri omenirea va da glas prin gura înțelepților și a învățaților săi că nu există pe lume crimă și, prin urmare, nu există nici păcat, ci numai flămânzi? «Dă-le mai întâi de mâncare, și abia după aceea le poți cere să respecte virtutea!» va sta scris pe steagul celor ce se vor scula împotriva Ta, culcând templul durat de Tine. Pe ruinele templului Tău se va zidi o altă clădire, un nou și înfricoșător Turn Babel; se va înălța piatră cu piatră, cu toate că și el va împărtăși soarta celui dintâi, rămânând, ca și acela, neterminat (...) cine va da de mâncare mulțimii va apuca să-l ducă la bun sfârșit, și noi vom fi aceia care o vom hrăni în numele Tău, amăgind-o în numele Tău. O, în vecii vecilor, fără noi, ei nu vor ajunge să-și astâmpere foamea! Toată înțelepciunea lumii nu va putea sa le dea pâine atâta timp cât vor rămâne liberi; dar ai să vezi că, până la urmă, ne vor aduce singuri plocon libertatea și, depunând-o la picioarele noastre, ne vor spune: «Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!» Abia atunci vor înțelege, în fine, că, libertatea și faptul de a avea pâine în realitate și cu prisosință, așa ca să ajungă pentru toată lumea, sunt două lucruri incompatibile, fiindcă în vecii vecilor oamenii nu vor fi în stare să împartă pâinea între ei! Și în același timp se vor convinge că niciodată nu vor putea fi liberi, fiindcă sunt slabi de înger, dedați la rele, bicisnici și îndărătnici. Tu le-ai făgăduit pâinea cerească, dar iarăși Te întreb, crezi, într-adevăr, că, poate avea același preț în ochii stirpei omenești, nevolnice, desfrânate și pururea nerecunoscătoare ca pâinea reală, pământească? Dacă în numele pâinii cerești se vor găsi câteva mii sau zeci de mii de suflete mari și puternice care să Te urmeze, cum rămâne cu milioanele și zecile de mii de milioane de făpturi omenești, incapabile să renunțe la hrana pământească pentru cea făgăduită în ceruri?»²

² Fragmentul citat face parte din ceea ce este cunoscut sub numele de *Legenda Marelui Inchizitor*. Noi l-am preluat din volumul *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, traducere din limba rusă de Leonte Ivanov, colecția „Plural M”, Iași, Polirom, 1997, p. 16-17, care, la rândul său, îl preia din volumul F.M.Dostoievski, *Frații Karamazov*, traducere de Ovidiu

După cum pertinent remarca Vasili V. Rozanov³, unul dintre interpreții consacrați ai lui Dostoievski, *Legenda Marelui Inchizitor*, din care am citat și noi un fragment mai sus, poate fi considerată ca fiind ideea privitoare la orânduirea definitivă a destinului omenirii, idee care, de altfel, va fi respinsă, totuși, de Dostoievski, în cele din urmă, în lucrarea *Însemnări din subterană*, cu singura diferență că, dacă acolo, în ancadramentele unei anumite dinamici a creației se va vorbi despre o orânduire rațională, bazată pe studiul subtil și detaliat al legilor naturii fizice și al relațiilor sociale deosebit de complexe ale societății ruse contemporane lui, în *Legenda Marelui Inchizitor* se ilustrează întemeierea unui nou mod de existență al societății, e drept, pe baze religioase, fie ele chiar și lipsite de libertatea și demnitatea hristică, prin întrepătrunderea straturilor cele mai adânci ale structurii psihice umane, în care orice urmă de sfințire a firii devine imposibil de remarcat, cu atât mai mult, cu cât omenirea însăși renunță la demnitatea ei, în conformitate cu strigătul caracteristic unei babilonii universale: „Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!”.

Pornind de la aceste câteva afirmații, vom considera acest text, drept criteriu hermeneutic al ideilor pe care dorim să le exprimăm în cadrul acestei expunerii, care își are ca punct de plecare tocmai analiza sumară a „*metanarațiunilor*” de legitimare ale diverselor tipuri de mentalități capabile să creeze acea nouă babilonie universală amintită mai sus, în contextul unei anume tipologii de gândire colectivă, pe care Constantin Rădulescu-Motru o definea sub sintagma „*psihologie socială*”.

Constantinescu și Isabella Dumbravă, București, EPLU/Editura Univers, 1964.

³ Despre legenda „*Marele Inchizitor*”, în vol. *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice...*, p. 121.

2. Tipuri de mentalități și *metanarațiuni* de legitimare ale acestora ca paradigmă a *postmodernității*. Câteva reflecții asupra conceptelor de *rescriere a modernității* la Jean-François Lyotard și de *psihologie socială* la Constantin Rădulescu-Motru

Discipol marcant al lui Titu Maiorescu, Constantin Rădulescu-Motru avea să se impună pe parcursul vieții sale ca filosof, psiholog, pedagog, om politic, dramaturg, director de teatru, academician și președinte al Academiei Române, devenind astfel, una dintre personalitățile marcante și fecunde ale vieții culturale românești din prima jumătate a secolului al XX-lea⁴.

La capătul celeilalte jumătăți de veac, se merită a fi reținut un alt nume: cel al lui Jean-François Lyotard, pe care deja l-am amintit. Figură a scenei intelectuale franceze, teoretician al postmodernului, acesta s-a impus, așa după cum remarcă Ioan Vultur, „printr-o uimitoare profunzime a traiectelor reflexive, prin pluralitate a viziunilor și a formulelor discursive”⁵.

Se impune în mod legitim o întrebare: ce-i unește pe acești doi mari gânditori, sau, eventual, ce-i deosebește? Pentru a putea da un răspuns care, desigur, nu se dorește nici pe departe a fi unul exhaustiv, vom recurge la analiza a două concepte aparținând acestora; este vorba de conceptul de *psihologie socială* și de cel de *rescriere a modernității*. În analiza noastră ne vom raporta, în ceea ce-l privește pe gânditorul român la colecția de studii editată sub titlul *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie*

⁴ Pentru alte detalii, să se consulte articolul *Constantin Rădulescu-Motru*, la următoarea adresă web: http://ro.wikipedia.org/wiki/Constantin_R%C4%83dulescu-Motru (Standul accesării: 25.04. 2015).

⁵ I. Vultur, *O versiune a postmodernității*, în „Viața Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor”, anul LXXXVII, iunie-iulie, nr. 6-7, 1992, p. 121. Pentru alte elemente bio-bibliografice legate de personalitatea intelectualului francez, poate fi consultat articolul *Jean-François Lyotard*, la următoarea adresă web: http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Fran%C3%A7ois_Lyotard (Standul accesării: 25.04.2015).

*socială*⁶, iar raportat la discursul intelectualului francez, vom urmări ideile exprimate de acesta în eseuul său, *A rescrie modernitatea*⁷.

2.1. Jean-François Lyotard și *rescrierea modernității*

Spre deosebire de alți analiști ai fenomenelor și paradigmatelor postmodernității, Jean-François Lyotard consideră că, atunci când acestea sunt supuse unui proces de gândire reflexivă, trebuie avut în vedere faptul că, de fapt, avem de-a face nu cu o perioadă istorică ce ar încadra aceste fenomene și paradigme, ci cu un anume mod de gândire ce comportă aceste specificități. Pornind de la această premisă, precum și de la avantajul conferit de cele „două deplasări” pe care el le remarcă și anume, una lexicală, care presupune transformarea prefixului „post” în „re”, și alta sintactică, preocupată de aplicarea prefixului astfel modificat nu atât substantivului „modernitate” cât mai ales verbului „a scrie”, Lyotard ajunge la concluzia necesității „rescrierii modernității”. De ce a acesteia și nu a postmodernității, devine pentru el clar tocmai din această schimbare a paradigmatelor, schimbare sugerată de o manieră analogică, prin schimbarea impusă de cele „două deplasări” amintite mai sus. Ca urmare, dacă acest argument, care aduce cu sine nu numai o simplă schimbare de structură gramaticală sau de lexic, ci o invitație la schimbarea unui anume mod de gândire, mai mult sau mai puțin colectiv, rezultă automat că, „nici modernitatea, nici așa-zisa <postmodernitate> nu pot fi identificate și definite ca entități istorice clar circumscrise, în care a doua ar urma neapărat după prima”⁸.

Drept urmare, Lyotard deduce de aici faptul că, modernul

⁶ Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, ediție îngrijită de Alexandru Boboc, Colecția de studii și eseuri, București, Paideia, 1998.

⁷ J.-Fr. Lyotard, *A rescrie modernitatea*, în „Viața Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor”, anul LXXXVII, iunie-iulie, 1992, nr. 6-7, p. 122-127, traducere de Smaranda Vultur, după originalul francez *Réécriture la modernité* din vol. *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Edition Galilée, 1988.

⁸ *Ibidem*, p. 122.

conține în sine de o manieră *ex-plicită* postmodernul, sau, altfel formulat, postmodernul este conținut de o manieră *im-plicită* în modern, „pentru faptul că modernitatea, temporalitatea modernă comportă în sine impulsul de a trece într-o altă stare decât ea însăși”⁹.

Ținta finală a acestei schimbări de paradigme, nu este alta, decât aceea de a dobândi „un fel de stabilitate ultimă”, stabilitate vizată, pe de-o parte, de un anume gen de proiect, considerat de către Lyotard a fi mai degrabă unul „utopic”, iar pe de altă parte, de un proiect considerat a fi unul „simplu”, dar cu un puternic caracter „politic”, ce se dorește a fi „implicat în marile istorii de emancipare”. De unde concluzia cu caracter demonstrativ: „Prin însăși constituția sa și fără oprire, modernitatea dă naștere postmodernității”¹⁰.

Această concluzie nu este altceva, decât răspunsul pe care Lyotard i-l dă filosofului și sociologului german Jürgen Habermas¹¹, cu ocazia unui dialog purtat cu acesta și anume că, postmodernul (respectiv postmodernitatea) nu este altceva, decât o dimensiune a modernului (respectiv a modernității): „Postmodernul astfel înțeles nu este modernismul ajuns la capătul său, ci în stare născândă, iar această stare este recurentă”¹².

În argumentarea sa, Lyotard apelează și la alte surse, precum S. Freud, care analizează un anume gen de comportament și mentalitate ilustrat de figura legendarului Oedip. Studiul freudian, pe care Lyotard îl consideră a fi unul „memorabil”, distinge trei paliere de acțiune a acestui tip de mentalitate, paliere marcate sugestiv de ceea ce se dorește a fi „repetiția, rememorarea și perlaborarea”. „Repetiția”, înțeasă drept „produsul nevrozei sau al psihozei”,

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Pentru persoana și opera filosofului și sociologului german, să se consulte articolul *Jürgen Habermas*, la următoarea adresă web: http://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas (Standul accesării: 25.04.2015).

¹² J.-Fr. Lyotard, *Răspuns la întrebarea: „Ce este postmodernismul ? ”*, prezentare și traducere de Mihai Dinu Gheorghiu, în „Caiete critice”, 1986, nr. 1-2, p. 173-179, apud I. Vultur, *O versiune a postmodernității*, p. 121.

rezultă din ceea ce poate fi numit generic „dispozitiv”, permițând dorinței inconștiente să devină realitate palpabilă, existența subiectului fiind organizată astfel ca o „dramă”. Viața subiectului primește în felul acesta conturul unul „destin”, el devenind, astfel, captivul unui anume gen de „predestinare”. Ca urmare, viitorul este înscris în „trecutul deja spus”, iar subiectul „repetă *fatum*-ul, chiar dacă e ignorant de acest lucru”. Subiectul – în cazul de față regele Oedip – încearcă să devină conștient, pentru a descoperi „motivul” sau cauza tulburării de care suferă pe parcursul vieții sale, sau cum formulează Lyotard, Oedip „vrea să adune la un loc temporalitatea nestăpânită, dezmembrată”¹³.

Oedip purcede ca urmare a acestei tehnici introspective de cercetare, la a identifica ceea ce este „cauza răului” sau pricina suferinței sale, angajându-se la un alt nivel al cunoașterii, oferit lui de cel de-al doilea palier amintit mai sus, anume de „rememorare”. Din această perspectivă, „a rescrie modernitatea – spune Lyotard – se înțelege adesea în acest sens, cel al rememorării, ca și când ar fi vorba de a repera și a identifica o serie de crime, păcate, calamități generate de dispozitivul modernității (...)”¹⁴.

Acest gen de „rescriere” poate fi însă unul păgubos, unul care amăgește. Amăgirea aceasta rezultă tocmai din faptul că, „ancheta întreprinsă asupra originilor destinului face ea însăși parte din acest destin”¹⁵. Dacă, însă, vom încerca „a rescrie modernitatea” echivalând acest proces cu „a căuta, a desemna și a numi faptele ascunse pe care le imaginăm la originea răului de care suferim, (...) nu vom face altceva decât să perpetuăm crima, să o comitem, în loc să-i punem capăt”¹⁶. Altfel spus, nu vom reuși decât să scriem încă o dată modernitatea, căci „a scrie înseamnă a rescrie”. Modernitatea se află, astfel, într-o permanentă „re-scriere”.

Ca exemplu în sprijinul acestei aserțiuni, Lyotard aduce mărturie exemplul marxismului, care a crezut ca va reuși prin

¹³ Idem, *A rescrie modernitatea*, p.123.

¹⁴ *Ibidem*, p. 124.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

„dezalienarea” forței de muncă, a maselor, așadar, să atingă un nivel ridicat de emancipare și conștientizare, eliminând exploatarea omului de către om. Rezultatul a fost însă contrar așteptărilor, ajungându-se la o nouă alienare, similară celei combătute, „cu modificări abia perceptibile”.

La fel, așa după cum remarca Heidegger, la care Lyotard face apel, filosofia nietzscheiană repetă, împotriva ei însăși, aceeași eroare, atunci când respinge existența unui „Grund”, adică a unui „principiu originar”, așa cum se regăsește el deja la Platon sub forma ideii de „Bine” sau la Leibniz, ca „principiu al rațiunii suficiente”. Ca urmare, Nietzsche reiterează „procesul metafizic” concretizat într-o „metafizică a voinței”, metafizică ce este, în esența ei, „conținută de toate sistemele filosofice ale Occidentului modern”. Aceasta ar duce la o reflecție din partea noastră „asupra unei rescrieri care s-ar sustrage, atât cât e posibil, repetării a ceea ce ea re-scrie”. Mai mult, arată Lyotard, „s-ar putea ca resortul procesului de rememorare să fie voința însăși. Este ceea ce Freud intuiește atunci când disociază *perlaborarea* (*Durcharbeitung*) de rememorare, (*Erinnerung*)¹⁷.

Mergând mai departe cu analiza sa, Lyotard arată că, de fapt, „rememorându-ne, *vrem* ceva mai mult”. Acest fel de a vrea, echivalează pentru el cu luarea în posesie a trecutului, cu analiza acestuia și cu identificarea pe baza acestei analize a crimei inițiale, făcându-o să se manifeste ca atare, ca și când aceasta ar duce la detașarea ei de contextul afectiv în care ea a avut loc, așa precum încerca, de fapt, regele Oedip. Uităm, însă, spune Lyotard că, „însăși voința de a identifica originea răului se naște din dorință. Căci ține de esența dorinței să dorească a se depăși pe sine, pentru că dorința e insuportabilă”¹⁸. Încercarea de amintire nu este, ca atare, altceva, decât – și aceasta în mod paradoxal – un mijloc de a uita. Acesta este pentru Lyotard, echivalentul unei mentalități reflectate de un anume mod de a „redacta” istoria; din nefericire, acest mod de redactare, duce, de fapt, la „reducerea” ei. Este, la urma urmei, un proces

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

înscris în cadrele delimitate de latinescul *redigere* și de englezescul *putting down*; cu alte cuvinte, avem de-a face, cu a „redacta” și a „reprima”, atunci când este vorba de o „rescriere” în această manieră a istoriei. Și aceasta este, de fapt, rezultatul unei anumite mentalități. Este o mentalitate care, pe lângă cadrele trasate de *redigere* și *putting down*, reflectă și o altă dimensiune, adiacentă celor două: *writing down*, care sugerează simultan „înscrisiere sau înregistrare, dar și discredit”¹⁹.

Această ultimă dimensiune se regăsește și la Nietzsche, atunci când, în opera sa *Considerații inactuale*, analizează „capcanele ce pândesc cercetarea istorică”. Chiar și Freud a renunțat, în cele din urmă, la ipoteza sa asupra originii nevrozelor, trecând la ceea ce el formula ca fiind „scena primitivă”, adică scena de seducere a copilului de către adult. Astfel, el avansează o altă latură a psihanalizei și anume, cea a finalității ei, sugerându-se prin aceasta faptul că, „procesul curativ ar trebui să fie indeterminat”²⁰.

Lyotard atrage atenția asupra faptului că, Freud a pus accent pe ceea ce se numește „regulă a atenției egal distribuite”, regulă care trebuie adoptată de către analist vis-à-vis de pacientul său. Ca atare, în conformitate cu această regulă, trebuie suspendată judecata, nefiind permisă nici o prejudecată, trebuie primit tot ceea ce se comunică și trebuie acordată atenție egală la tot ce survine și mai ales cum survine. Acestei reguli trebuie, însă, să se supună și pacientul, nu numai analistul. Acest mod de operare duce la situația de a fi „pacient” într-un sens nou și anume, nu în acela de a îndura pasiv și repetitiv aceeași „dramă”, ci în acela de a-și exersa propria „posibilitate”²¹.

Ajuns în acest punct al analizei sale, Lyotard explică legătura dintre această practică ce reflectă un anume tip de mentalitate și „rescrierea modernității”, acțiune care presupune un alt tip de mentalitate. El spune:

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

„Vă amintesc că singurul fir conducător de care dispunem în procesul de perlaborare constă în sentiment, mai degrabă, în ascultarea sentimentului. Survine un fragment de frază, un început de informație, un cuvânt. Ele sunt legate pe loc într-o altă <unitate>. Fără raționamente, fără argumente, fără mediere. Procedând astfel, te apropii, puțin câte puțin, de o scenă, scena a ceva. O descrii. Ignori ce este, ce reprezintă. Ești sigur doar de faptul că se raportează la ceva trecut, deopotrivă la trecutul cel mai îndepărtat și cel mai apropiat, deopotrivă la trecutul tău și al celorlalți. Timpul pierdut nu e reprezentat ca într-un tablou, el nu este nici măcar prezentat. El este ceea ce ne prezintă elementele tabloului, ale unui tablou imposibil. A rescrie înseamnă a le înregistra. Este clar că această rescriere nu furnizează nici o cunoaștere a trecutului.”²²

Din această perspectivă, analiza nu mai este o problemă de cunoaștere, ci este o „tehnică”, una de artă, ceea ce presupune, din nou, un alt tip de mentalitate. Această „tehnică” se înscrie – acest lucru remarcându-l și Freud – într-un proces de emancipare, devenind un element constitutiv al acesteia. Retorica inconștientului este, astfel, reconstruită, iar sensul „rescrierii” trebuie înțeles ca atare, din această perspectivă.

Urmând lui Kant, care apelează la imaginea unei flăcări insesizabile în focul din vatră și la imaginea unui desen realizat de izvoarele unui pârau, Lyotard conștientizează că, tipul acesta de abordare al „rescrierii” este legat inevitabil de „problema timpului”, pe care o pune și el la începutul analizei sale. Ca atare, el remarcă: „Receptarea estetică a formelor nu este posibilă decât dacă renunțăm la orice pretenție de a stăpâni timpul printr-o sinteză conceptuală.”²³ Ca urmare a acestui fapt, este necesară, spune Lyotard, bazându-se și pe analizele lui Theodor Adorno, dar mai ales pe cele ale lui Ernst Bloch, rescrierea modernității. Nu trebuie însă uitat faptul că, „modernitatea este, de altfel, propria sa rescriere”²⁴.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p.126.

²⁴ *Ibidem*.

Rescrierea, înțeleasă ca fiind relaționată cu noțiunea de „estetică a frumosului”, ține însă mai mult, după cum afirmă Lyotard, de problematica sublimului. Acest tip de „rescriere” nu are, în opinia lui Lyotard, „nici o legătură cu ceea ce este numit postmodernitate sau postmodernism pe piața ideologiilor contemporane”²⁵.

O ultimă observație pe care o face Lyotard la finalul eseului său, este aceea că, un anume fel de „re-scriere” – termen desemnat în jargonul jurnalistic prin „re-writing” – îl constituie noile tehnologii folosite în „producerea, difuzarea distribuie (sic!) și consumarea bunurilor culturale într-o industrie”. Este, la urma urmei, o răsturnare a mentalităților, a paradigmelor și a modalităților de gândire, fenomen produs odată cu conferirea unei importanțe capitale conceptului de „bit”, de unitate informațională, ca semn nu al modernității, ci al postmodernității. De aceea, întrebarea: ce poate, oare, conserva utilizarea noilor tehnologii folosite în cadrul acestui proces de „re-scriere”? Lyotard se mulțumește să răspundă la această întrebare formulând următoarea aserțiune: „a rescrie modernitatea înseamnă a rezista scrierii acestei presupuse postmodernități”²⁶.

2.2. Constantin Rădulescu-Motru și psihologia socială

Așa după cum remarcă Alexandru Boboc, sub a cărui coordonare a fost editat volumul *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, Constantin Rădulescu-Motru, ale cărui eseuri privitoare la diverse aspecte ale psihologiei poporului român și la diferitele tipuri de mentalitate regăsite în sânul acestuia au fost publicate în volumul amintit, „a luat atitudine prin scrierile sale față de problemele epocii, a promovat inițiativa și a grupat energiile creatoare în jurul unor veritabile programe de cercetare și dezvoltare ce vizau afirmarea identității spiritualității românești și modernizarea

²⁵ *Ibidem*, p. 127.

²⁶ *Ibidem*.

ei în contextul culturii europene”²⁷.

Preocupările marelui filosof român privitoare la afirmarea culturii române moderne acoperă aproximativ o jumătate de secol, crezul său fiind cel al unei vieți închinată adevărului și binelui²⁸. Studiile cuprinse în volumul asupra căruia vom stărui pe scurt și noi și care au fost, de altfel, publicate în revistele vremii, sunt în esență eseuri sau analize psiho-sociologice, reliefând, pe de-o parte preocuparea filosofului român amintit pentru cunoașterea specificului spiritualității poporului nostru și al culturii acestuia, iar pe de altă parte, dorința afirmării personalității acestui popor în contextul istoriei universale.

La baza întregii opere aparținând lui Constantin Rădulescu-Motru stă, de fapt, un concept pe care el însuși l-a creat și care a devenit unul dintre reperele importante în cadrul cercetării psiho-sociologice românești: este vorba de *personalismul energetic*²⁹ și întregirea lui în teoria vocației. Din această perspectivă, psihologia persoanei și concepția asupra personalității sunt ilustrate în ceea ce Constantin Rădulescu-Motru identifica a fi elementele de bază în psihologia popoului român și al civilizației române moderne³⁰.

Analizând temele propuse de autor în volumul amintit, observăm că prin analiza unor diferite tipuri de psihologie, precum cel al industriașului³¹, al matorului³², al ciocoismului³³ sau al

²⁷ Al. Boboc, *Constantin Rădulescu-Motru în gândirea contemporană. Postfață* la vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, p.182.

²⁸ *Notă introductivă* la vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, p. 9.

²⁹ Vezi pentru aceasta: Constantin Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic*, București, Casa Școalelor, 1927.

³⁰ *Notă introductivă* la vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, p.8.

³¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia industriașului*, în vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, pp. 49-60.

³² *Idem*, *Psihologia matorului*, în vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, pp. 61-92.

revoluționarului³⁴ ori al „sufletului” poporului român în ansamblul său³⁵, sunt evidențiate tot atâtea tipuri de gândire și mentalitate, pe care Constantin Rădulescu-Motru le integrează în ceea ce ce ar putea fi definit drept „psihologie socială”, adică într-un model de mentalitate și de gândire care poartă nu numai amprenta individuației, dacă ne-am putea exprima astfel, ci și pe aceea, sau poate mai ales, pe cea a unui soi de comunitarism social.

Suntem înclinați la a face această afirmație pornind de la diversele tipuri de mentalitate amintite mai sus și analizate de marele filosof român, mentalități care se regăsesc, sub o formă sau alta, nu numai în cadrul diverselor pături sau stratificări sociale, ci și la nivelul colectiv, definit de ceea ce este „sufletul” poporului român. De bună seamă, vorbind de un „suflet” al poporului român, Constantin Rădulescu-Motru va fi avut în vedere postularea unui „organism” psiho-socio-cultural, numit de către el generic „neamul nostru”, organism căruia îi sunt atribuite „calități bune și defecte”³⁶.

Dacă fiecare popor are parte de o vocație cerută de instinctul de conservare al poporului respectiv, ea nu poate lipsi, în opinia marelui filosof român, nici din cadrul poporului nostru, căci ea „se arată atunci când ea este cerută de instinctul de conservare a (sic!) unui popor; ea este o manifestare a energiei poporului întreg... este o canalizare a energiei poporului, și, prin canalizare, ea este, în același timp, o valorificare”³⁷.

³³ Idem, *Psihologia ciocoismului*, în vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, pp. 93-106.

³⁴ Idem, *Psihologia revoluționarului*, în vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, pp. 107-138.

³⁵ Idem, *Psihologia poporului român și Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, în vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, pp. 11-32 și pp. 33-48.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Idem, *Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, 1935, apud Notă introductivă la vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, p. 8. Studiul a fost reeditat și în anul 1984, la București, în vol. *Personalismul energetic și alte scrieri*, precum și în anul 2005 la editura Albatros, în colecția „Ethnos”.

Scopul ținut de către Constantin Rădulescu-Motru în toate aceste scrieri ale sale, nu a fost altul, decât formarea unei conștiințe critice necesare poporului român, care să dezvăluie lumii și culturii moderne spiritul de discernământ al acestuia, bazat pe obiectivitate, realism și optimism. În aceste cadre trebuie înțeles și conceptul de „psihologie socială” formulat de către Constantin Rădulescu-Motru, care vedea în ea modalitatea prin care pot fi determinate și apoi explicitate însușirile sufletești ale unei populații, acestea fiind condiționate de trei factori principali: de fondul biologic ereditar al populației respective, de mediul geografic în care aceasta își desfășoară existența și de caracterele instituționale dobândite pe parcursul evoluției istorice a populației respective³⁸.

Desigur, acești trei factori nu joacă același rol sau nu pot fi socotiți ca fiind egali în procesul de determinare al unui popor. Mai mult, așa cum remarca marele filosof român, „nu toate populațiile sunt capabile de cultură națională”, căci „spiritualitatea nu este un produs al timpului”³⁹. Introducerea elementului spiritualității este esențial pentru Constantin Rădulescu-Motru, deoarece, „psihologia socială, care are drept obiect studiul vieții sufletești a organismelor sociale, se găsește, după populație, înaintea unei vieți sufletești deosebite. Când studiază sufletul unei populații lipsite de o armură spirituală, obiectul ei se reduce la studierea manifestărilor sufletești simple, pe jumătate biologice”⁴⁰. Dacă, însă, „psihologia socială” va recurge la studiul unor populații cu un trecut istoric bine definit și cu instituții spirituale bine înrădăcinate, atunci obiectul său este total schimbat, deoarece sufletele unor astfel de populații conțin în ele „realități suprabio-logice”⁴¹.

Considerăm că sunt suficiente aceste câteva repere din gândirea lui Constantin Rădulescu-Motru privitoare la conceptul de „psihologie socială”, pentru a reliefa modalitatea prin care el

³⁸ Idem, *Psihologia poporului român* în vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, p. 11.

³⁹ *Ibidem*, p.12.

⁴⁰ *Ibidem*, p.13.

⁴¹ *Ibidem*.

analizează diverse tipuri de comportament și de mentalitate, așa cum sunt ele prezentate în volumul amintit mai sus. Este, de fapt, inițierea unui mod de gândire filosofic puternic ancorat nu numai în realitățile psihologice, culturale și sociale ale poporului român, ci și în ceea ce determină aceste realități, în ceea ce am putea numi o „*meta-realitate*” sau o „*realitate metafizică*”. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu parcurgerea unui traseu descris și de către Hegel, care remarcă faptul că, „straniul spectacol al unui popor civilizat lipsit de metafizică” se aseamănă cu un „templu, de altfel bogat împodobit, dar lipsit de sanctuar”⁴².

2.3. Reflecții concluzive

La finalul acestor câteva considerații, înainte de a parcurge mai departe traseul propus pentru acest studiu, vom încerca să vedem ce anume ar putea avea în comun cei doi gânditori analizați succint de noi mai sus, sau ce îi deosebește.

Prima constatare pe care dorim s-o facem, este aceea că, din perspectiva unei analize analitice conceptual-descriptive, cei doi autori analizați au în comun mai puține lucruri decât cele care îi deosebesc.

În al doilea rând, dacă ne raportăm numai la cele comune, le-am putea identifica pe acestea ca fiind preocuparea de a cerceta și reliefa anumite tipuri de mentalități, cercetare ce s-ar putea înscrie, în opinia noastră, într-un proces de „rescriere”, dacă ar fi să folosim terminologia propusă de J.-Fr. Lyotard. Atât el, cât și Constantin Rădulescu-Motru „rescriu”, fiecare în stilul și-n felul său propriu, un anumit gen de realitate, corespunzător unui anumit tip de mentalitate. Aceste gen, sau aceste genuri se doresc a fi legitimate de anumite genuri de „metanarațiuni”. Lyotard vede mai degrabă un declin al acestor metanarațiuni, instaurându-se un „clivaj între narațiunile din

⁴² G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1996, p. 7-8, apud Al. Boboc, *Constantin Rădulescu-Motru în gândirea contemporană. Postfață* la vol. Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român...*, p.182.

societățile tradiționale și cunoaștere”⁴³.

Pentru Constantin Rădulescu-Motru ruptura aceasta pare a nu fi pe deplin realizată, ea fiind salvată de progresul spiritual al popoarelor, de dimensiunea metafizică a spiritualității, de ceea ce am numit noi „*meta*-realitate”. Aceasta este una centrată pe dimensiunea socială a etnicului, de unde și nevoia de a vorbi despre o *psihologie socială*. Etnicul, fără a fi absolutizat, este perceput de el ca spațiu de comunicare în care se revelează un ideal mai înalt, unul în care se înscrie și poporul nostru, cu calitățile lui bune, dar și cu defectele sale.

Viziunea aceasta, am putea spune, este diferită radical de cea a lui Lyotard, care, neascunzând în analizele sale sentimentul de respingere față de tot ceea ce poate a fi încadrat într-un sistem tradițional sau marcat de o amprentă spirituală, renunță la demersul teoretic obișnuit, inițiind un demers quasi-nou, în care granițele dintre știință și creație și dintre activitatea teoretică și cea artistică sunt eliminate, justificându-și, astfel, teoria declinului absolut și ireversibil al *metanarațiunilor* prin care diversele tipuri de mentalități s-ar putea legitima. El propune o analiză care ține mai mult nu de elaborările metafizicii, așa cum se regăsesc ele la Constantin Rădulescu-Motru, ci de o investigare subtilă și amănunțită a figuralului, în care un loc de seamă revine filosofiei antice, semiologiei și psihanalizei freudiene, bazată pe introspecția abisală a subconștientului care, astfel, devine modalitate de „*re*-scriere” a unui anume tip de mentalitate sau chiar a modernității, postmodernității fiindu-i refuzat statutul de perioadă istorică și fiindu-i atribuit numai unul de modalitate de gândire⁴⁴.

Încheind, reluăm o aserțiune a lui Ion Vultur, care remarcă faptul că, tezelor lui Lyotard aplicate asupra postmodernității „li se pot opune și li s-au opus alte concepții”⁴⁵. În opinia noastră, acestor teze, mai degrabă pesimiste și lipsite de dimensiunea metafizică a

⁴³ I. Vultur, *O versiune a postmodernității...*, p.121.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 121-122.

spiritualității, teze elaborate la sfârșitul secolului trecut, li se pot opune cele ale lui Constantin Rădulescu-Motru, marcate de optimismul regenerării și renașterii culturale și sociale, așa cum sunt ele ilustrate în *psihologia socială* a poporului român. Iar dacă Lyotard considera că, *rescrierea postmodernității* ar trebui evitată, limitându-ne doar la *rescrierea modernității*, găsim de cuviință să afirmăm că, postmodernitatea poate fi rescrisă, iar această rescriere este înlesnită, poate, tocmai de ceea ce Constantin Rădulescu-Motru definea a fi *psihologie socială*.

Oricum, atât într-un caz, cât și-n celălalt, este vorba, la urma urmei, de o anumită cunoaștere, capabilă să discearnă între ceea ce se lasă a fi doar pur și simplu numai *repetat* și ceea ce se dorește a fi, efectiv, *rescris*, într-o dinamică a creației ce surprinde omul în drumul său spre sfințirea propriei lui firi.

3. „O, pune-mă pe inimă pecete!” (Cântarea Cântărilor 8, 6). De la inima pecetluită, la mintea îndumnezeită

Atunci când redacta celebrele *Questiones Disputatae*, afirmând drept *sententia certa* ceea ce, de fapt, ilustra caracteristica unei societăți umane „*flămânde*” de cunoaștere, Sf. Toma d’Aquino stipula fără echivoc, în celebrul său tratat *Quaestiones disputatae de veritate*⁴⁶, principiul axiomatic major al scolasticii medievale: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu/Nimic nu poate fi perceput de intelect (minte), dacă mai întâi nu a trecut prin simțuri”.

⁴⁶q. 2, art. 3, arg. 19. Fragmentul citat poate fi consultat la următoarea adresă web:

<http://www.hispanoteca.eu/Lexikon%20der%20Linguistik/e/EMPIRISMUS%20%20Empirismo.htm> (Standul accesării: 25.04.2015). Axioma aceasta avea să devină, mai apoi, principiul de bază al sensualismului filosofic reprezentat de John Locke (1632-1704) și avea să fie completat de către Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) sub forma „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu nisi intellectus ipse/Nimic nu poate fi perceput de intelect (minte) dacă mai întâi nu a trecut prin simțuri, mai puțin intelectul însuși”.

Plecând de la acest principiu axiomatic tomist, ne întrebăm pe bună dreptate, în ce măsură, *pecetluirea inimii* corespunde unei lucrări, a cărei percepere să nu rămână doar la simpla receptare *sensualistă* – aserțiunea tomistă constituind mai târziu bazele *filosofiei sensualiste* –, ci să treacă dincolo de aceasta, adică prin filtrul intelectului, dar nu oricărui intelect, ci al unui intelect pogorât în însuși adâncul tainic al inimii pecetluite de Hristos, care să ilustreze demnitatea persoanei umane, percepută, așa cum spun Sf. Părinți, drept ființa situată între dinamica creației și sfîntirea firii acesteia. Ne-am putut da seama, desigur, că, cel care pecetluiește nu este altul decât Hristos, iar inima pe care El o imprimă cu sigiliul Său, nu este alta decât inima Bisericii Sale, prin Biserică înțelegând în cel mai profund sens patristic, creația întreagă.

Spre deosebire de Origen, după care creația rațională primordială este „imobilă”, „statică”, găsindu-și împlinirea și logicitatea în contemplarea ființei dumnezeiești și nu în „dinamism” sau în „mișcare”, care nu ar fi altceva decât o formă de revoltă sau de rebeliune contra lui Dumnezeu, Părinții Bisericii au văzut și înțeles „mișcarea” sau „dinamismul” fapturilor tocmai ca o consecință firească și necesară a caracterului lor creatural, aflat în drum spre comuniunea și unirea cu Dumnezeu. În sensul acesta, Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește⁴⁷ despre sistemul existențial creat de

⁴⁷*Răspunsuri către Talasie* 60, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care artă cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Ediția a III-a, Seria „Scrieri – Traduceri – 12 de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae” București, EIBMBOR, 2009, pp. 371-378 (Ediția a II-a, București, Editura Harisma, 1994, p. 330-335): „Prin taina lui Hristos cuvântul Scripturii a numit pe Hristos însuși. Aceasta o mărturisește limpede marele Apostol, spunând: <Taina cea ascunsă de neamuri, s-a descoperit acum>, de unde se vede că după el taina lui Hristos este tot una cu Hristos. Iar această taină este, desigur, unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și omenității într-un singur ipostas (...) Căci se cădea ca Făcătorul a toate, ca făcându-se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să se păstreze pe Sine neschimbat, atât ca ceea ce era după fire, cât și ca ceea ce a

Dumnezeu și aflat într-o dinamică ce duce spre El. *Rațiunea* sau *logosul* fiecărei făpturi constă tocmai în aceea de a se afla într-o dinamică existențială, de a fi *activ* din punct de vedere existențial⁴⁸. Sf. Justin Martirul și Filosoful vorbise deja în veacul al II-lea despre

devenit prin fire potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mișcare, care singură face cu puțință schimbarea la cele ce se mișcă. Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru nici una. Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul Provenienței și al celor providențiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El (...) încă înainte de veacuri a fost cugetată și rânduită unirea hotarului (definitului) și a nehotărâniciei (indefinitului), a măsurii și a lipsei de măsură, a marginii și a nemărginirii, a Creatorului și a creaturii, a stabilității și a mișcării. Iar această taină s-a împlinit în Hristos, care s-a arătat în cele din urmă dintre timpuri, aducând prin ea împlinirea hotărârii de mai înainte a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca cele ce se mișcă după fire să găsească odihna în jurul Aceluia care este după ființă cu totul nemișcat, din mișcarea lor față de ele însele și una față de alta; de asemenea ca să primească prin experiență cunoștința trăită a Aceluia în care s-a învrednicit să se odihnească, cunoștință care le oferă posesiunea fericită, neschimbată și constantă a Celui cunoscut de ele (...) Unii spun că Hristos a fost cunoscut mai înainte de întemeierea lumii, de către aceia cărora li s-a arătat mai apoi în timpurile de pe urmă, întrucât și ei au existat înainte de întemeierea lumii, împreună cu Hristos cel cunoscut de mai înainte. Dar noi nu primim această învățătură, fiindcă este cu totul străină de adevăr, ca una ce face ființa celor raționale coeternă cu Dumnezeu. Căci nu e cu puțință să fie cineva cu Hristos precum este El și apoi să nu mai fie cu El, dacă în el ajung veacurile la capătul lor și în El se opresc cele ce se află în mișcare. Fiindcă în El nici una dintre făpturi nu mai este supusă schimbării”.

⁴⁸ Idem, *Ambigua. Tilcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 80, București, EIBMBOR, 1983, p. 58: „Așadar vom mărturisi, împreună cu firea, și mișcarea, fără de care nu este nici fire, cunoscând că altceva este rațiunea existenței și altceva modul existenței, prima indicând firea, al doilea, iconomia.”

faptul că *Logosul dumnezeiesc*/λόγος σπερματικός a însemnat întreaga creație cu λόγοι sau *rațiunile* existențiale care o susțin în drumul ei spre Dumnezeu⁴⁹. Identitatea această dinamică a creației, deci a Bisericii, este reflectată, așadar, tocmai în atingerea țelului pentru care a fost adusă la existență, adică pentru comuniunea cu Dumnezeu. Numai așa își poate îndeplini ea σκοπος-ul sau λόγος-ul, rațiunea existențială pentru care a fost creată⁵⁰.

Părinții Bisericii nu au căzut, însă, în eroarea susținerii nimicirii lumii și a veșnicei întoarceri sau a ciclicității ei, tocmai că pentru ei, în actul lor de theologisire a prevalat mereu independența față de izvoarele nescripturistice. Bunăoară, Sf. Vasile cel Mare rămîne fidel ideii biblice de transcendență și libertate dumnezeiască absolută în actul creației. Astfel, asemenea Sf. Atanasie cel Mare, care respinge concepția elenist-origenistă a unei creații în timp și distrugerii ciclice a acesteia, Sf. Vasile susține⁵¹ realitatea unei mișcări create, respectiv a unui dinamism creat în făpturi. Λογοί care susțin creația nu sunt considerate a fi, însă, precum în concepția stoică, οὐκία creației; dimpotrivă, acești λόγοι nu sunt altceva, decât

⁴⁹ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009 p. 144. A se vedea și Berthold Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, Herder & CO. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1938, p. 65.

⁵⁰ John Meyendorff, *Teologia Bizantină. Teme istorice și tendințe doctrinare*, traducere din limba engleză de Preot conf. dr. Alexandru I. Stan, seria „Teologi ortodocși străini”, București, EIBMBOR, 1996, p. 178.

⁵¹ *Omilia a V-a*, în vol. *Omiliile la Hexaemeron*, traducere și note de Pr. Dumitru Fecioru, București, Editura Σοφία/Editura Biserica Ortodoxă, 2004, p. 122-123: „<Să răsără pământul>. Această mică porunca (sic!) s-a prefăcut îndată într-o puternică lege a naturii și într-o rațiune măiastră. Porunca aceta a săvârșit miile și miile de însușiri ale plantelor și ale arborilor, mai iute decât un gând de-al nostru. Pământul are în el și acum această poruncă și-l silește, în fiecare anotimp al anului, să dea la iveală puterea pe care o are, pentru răsrirea plantelor, semințelor și arborilor. După cum titirezul, după ce a fost fixat în vârf, se învâртеște în continuare de la cea dintâi lovitură ce i se dă, tot așa și natura, luând început de la cea dintâi poruncă, se continuă în tot timpul care urmează, până ce se va ajunge la sfârșitul obștesc al universului”.

rațiunile existențiale prin care pronia divină a adus creația la existență, menținându-o și proniindu-o, însă nu cu prețul dinamismului creat al lumii, ci prin propria ei voință și bunăvoință⁵². Iar dacă ar fi să formulăm într-un alt fel, am putea spune că acești *logoí* sunt „limbajul” creației, modul ei de a „comunica”. Ei sunt cei care „narează” drumul existențial al creației spre sfințirea la care este chemată, sunt „metanarațiunea” iubirii divine sădită în creație. Sunt „rațiunea” care face posibilă „rostirea” existențială, exprimată magistral de psalmistul care zice: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps. 18, 1). Această bucurie a rostirii, se concretizează, însă, mereu, ca multumire/euharistie, ca „darul euharistic de la Cina cuvântului de Taină”⁵³, de la acea „Cină” în care hrana nu mai este doar cea a cuvântului ca nutrient al limbajului comunional, ci cea a „Cuvântului” care a devenit „carne/trup” (In. 1, 14) și se dă spre mâncare, pentru a ostoi „foamea” creației.

„*Foamea*” unei ființe, fie ea și cea eclesială, nu poate fi, așadar, ostoită decât prin „*pâinea cea de toate zilele*”, care prin însuși faptul că are atributul acesta al sațietății îndumnezeitoare, devine „*pâinea cea spre ființă*”, devine hrana care face ca perceperea intelectului eclesial să fie una corectă, chiar dacă ea trebuie trecută prin prisma simțurilor, simțurile fiind cele ale mădurelor acestei ființe, ale fiecărui creștin în parte și a tuturor întreolaltă.

Numai un astfel de *modus vivendi* al Bisericii, o poate face pe aceasta să devină *orânduitoria definitivă a destinului omenirii*, dar nu al unui destin lipsit de perspectiva hristică, lipsit de demnitate umană, așa cum sugera *Marele Inchizitor*, ci al unui destin demn, în care Biserica în integralitatea ei, dar și prin fiecare mădular în parte să poată să spună: „*Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal. 2, 20).

Atunci când creștinul afirmă aceasta, o face numai și numai pentru că are, așa cum spune dumnezeiescul Pavel, mintea/voŭș-ul

⁵² John Meyendorff, *Teologia Bizantină...*, p. 179-180.

⁵³ Pr. Prof. Ion Buga, *op. cit.*, p. 149.

lui Hristos: „*Noi, însă, avem mintea/voŃ-ul lui Hristos*” (I Cor. 2, 16).

Când vorbesc de mintea cea îndumnezeită a Bisericii, Sf. PărinŃii o fac mereu din perspectiva hranei pe care Hristos o dăruiește Bisericii Sale, din perspectiva *hranei euharistice*. Din aceasta se desprinde faptul că, Biserica trăiește numai și numai pentru că primește hrana cea vie – Euharistia. Or, tocmai această hrănire este pecetluirea inimii Bisericii de către Hristos, care i se adresează Bisericii, spunându-i: „*Dă-mi mie (...) inima ta*” (Pilde, 23, 26).

Dăruindu-și inima lui Hristos, Biserica își simte mintea și conștiința străfulgerate și îndumnezeite prin Duhul Sfânt, de către Hristos, devenind toată mintea și conștiința Lui. Ea gândește și conștientizează, astfel, prin mintea Lui. Cincizecimea, care reprezintă „*tipătul Duhului Sfânt*” în Biserică, se actualizează mereu în cadrele acestei tainice lucrări, prin care fiecare mădular în parte devine prin Euharistie, locașul prezenței tainice a lui Hristos.

Mintea, îndumnezeită prin hrana Euharistică, se pogoară în inimă, devenind liturgul de pe altarul unei inimi demne, săvârșind ceea ce PărinŃii Bisericii numesc *Liturghia noetică*. Această pogorâre a minții în inimă se face nu pentru a zidi un nou și înfricoșător Turn Babel, ci pentru a liturghisi în *Templul euharistic-noetic* al omului celui nou, al demnității sale restaurate și renăscute ca mlădiță altoită în demnitatea viei vieții celei veșnice, Iisus Hristos.

Strigătul umanității bicisnice și lipsite de orice urmă de demnitate, de care vorbea *Marele Inchizitor* – „*Înrobiți-ne, dar astâmpărați-ne foamea!*”, devine glasul umanității demne, renăscute întru dragostea lui Hristos, devine glasul martirilor care, în timpul pătimirilor lor, îi dăruiau lui Hristos, Celui Care le dăduse spre mâncare trupul Său, trupurile lor, străfulgerate de sfințirea firii, într-o dinamică a creației în care orice urmă de înjosire și suferință este înghițită de biruința definitivă a demnității hristice restauratoare și vindecătoare.

4. În loc de concluzii, sau ethosul euharistic al Bisericii ca „metanarațiune” îndumnezeitoare

Atunci când Hristos hrănește Biserica Sa cu trupul Său, aceasta devine ea însăși trupul Său. Ca urmare, El fiind capul ei, ea are mintea/voŭŭ-ul lui. Schimbarea unui anume tip de mentalitate sau invitația la o schimbare de mentalitate, de care vorbea și J.-Fr. Lyotard, nu poate avea loc decât aici și acum, în cadrul acestei hrăniri și ea transcende atât modernitatea, cât și postmodernitatea, căci Hristos își hrănește trupul Său într-un continuu „astăzi”: „Cinei Tale celei de Taină, Fiule al lui Dumnezeu, astăzi părtaș mă primește...”. Dacă se pune problema unei schimbări a unui tip de mentalitate, în sensul unui „aggiornamento”, aceasta nu se poate face decât în și de către Biserică, prin trecerea de la o existență babilonică la una euharistică.

Turnul Babel cel cumplit este dărâmat, pe locul său zidindu-se Templul în care mintea cea îndumnezeită a Bisericii săvârșește veșnica *Liturghie noetică*. Ea se opune mereu comportamentului oedipic și inchizitorial, căci nefăcându-o, ea riscă să orbească și să devină, astfel, ochiul nevăzător, incapabil să mai distingă Adevărul.

În această *Liturghie noetică*, locul *Marelui Inchizitor* este luat de *Marele Arhiereu*, Hristos, pe care Biserica îl va urma pentru a primi „iară și iară în pace” pâinea cea cerească. Repetiția, acest „iară și iară în pace”, acest memento al liturghisirii euharistic-noetice nu mai devine, în cazul acesta, expresia unei nevroze și psihoze, ci devine conturul aceluia destin în care viitorul este înscris în trecutul deja spus în veșnica rostire euharistică a lui „astăzi”. Palierul acesta, al „repetiției”, devine, astfel, substratul celui alt, al „rememorării”, în care Biserica, în anamneza liturgică-euharistică, nu face decât să devină în chip tot mai vizibil, orânduitoria definitivă a destinului omenirii, a destinului eshatologic al veșnicului „astăzi” euharistic: „Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare (...) și de cea de-a doua slăvită iarăși a Ta venire, ale Tale, dintru ale Tale, Ție îți aducem de toate și pentru toate”.

1. Aserțiunea filosofului materialist german Feuerbach – „Omul

este ceea ce mănâncă” – devine, în chip paradoxal, paradigma demnității Bisericii hrănită de Hristos: Ea devine, ceea ce primește – trupul Lui. Astfel, ea simte cu Hristos, prin El și cu El; „simțul” ei este Hristos însuși, așa încât, axioma tomistă a simțirii percepută de minte, devine axioma eclesială a minții percepută de simțire, a unei minți și a unei simțiri restaurate ontologic în demnitatea Dumnezeu-Omului, Iisus Hristos. Astfel, căutarea, desemnarea și numirea faptelor ascunse pe care le imaginăm la originea răului de care suferim, nu mai rămâne la stadiul în care nu vom face altceva decât să perpetuăm crima, să o comitem, în loc să-i punem capăt. Eșecul unei astfel de „metanarațiuni” care dorește a rescrie un anume tip de mentalitate, este transformat în izbânda vindecătoare a ființei celei noi, restaurată ontologic în demnitatea hristică. Orbirea oedipică și înrobirea inchizitorială, transformate în vederea slavei dumnezeiești și-n libertatea fiilor lui Dumnezeu, devin acel „Grund” sau „principiu originar” al „re-scrierii”, respectiv al „rememorării” în care se cere mereu ceva nou. De fapt, Biserica cere mereu ceva nou: „Dă-ne nouă să ne împărtășim cu tine în alt mod...”. Aceasta este, de fapt, adevărata „re-scriere” a veacurilor.

De aceea, imperativul ontologic al Bisericii este acela al primirii perpetue a hranei celei demne, a hranei euharistice, pentru ca Euharistia să-i devină, astfel, hrana *cea de toate zilele*, să-i devină cu adevărat *spre ființă* și s-o călăuzească pe drumul ei între dinamica creației și sfințirea firii, să devină „*metanarațiunea*” îndumnezeitoare a ei.

Bibliografie

A. Izvoare

1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care artă cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. 3, traducere, introducere și note de Preotul Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, Ediția a III-a, Seria „Scrieri – Traduceri – 12 de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae” București, EIBMBOR, 2009 (Ediția a II-a, București, Editura Harisma, 1994).
2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tilcuii ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, traducere din grecește, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 80, București, EIBMBOR, 1983.
3. Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaemeron*, traducere și note de Pr. Dumitru Fecioru, București, Editura *Σοφία*/Editura Biserica Ortodoxă, 2004.

B. Manuale

4. Altaner, Berthold, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, Herder & CO. G.M.B.H. Verlagsbuchhandlung, 1938.
5. Voicu, Arhid. Prof. Dr. Constantin, *Patrologie*, vol. I, București, Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, 2009.

C. Literatură secundară

6. Boboc, Al., *Constantin Rădulescu-Motru în gândirea contemporană. Postfață la vol. Constantin Rădulescu-Motru, Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, ediție îngrijită de Alexandru Boboc, Colecția de studii și eseuri, București, Paideia, 1998.
7. Buga, Ion, *Testament Gutenberg*, București, Editura Sf. Gheorghe-Vechi, 2015.
8. Lyotard, J.-Fr., *A rescrie modernitatea*, în: *Viața Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor*, anul LXXXVII, iunie-iulie, 1992, nr. 6-7, p. 122-127, traducere de Smaranda Vultur, după originalul francez *Réécriture la modernité* din vol. *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Edition Galilée, 1988.
9. Meyendorff, John, *Teologia Bizantină. Teme istorice și tendințe doctrinare*, traducere din limba engleză de Preot conf. dr. Alexandru I. Stan, seria „Teologi ortodocși străini”, București, EIBMBOR, 1996.

10. Rădulescu-Motru, Constantin, *Personalismul energetic*, București, Casa Școalelor, 1927.
11. Rădulescu-Motru, Constantin, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, ediție îngrijită de Alexandru Boboc, Colecția de studii și eseuri, București, Paideia, 1998.
12. Vultur, I., *O versiune a postmodernității*, în: *Viața Românească – Revistă a Uniunii Scriitorilor*, anul LXXXVII, iunie-iulie, nr. 6-7, 1992, p. 121.
13. ***, *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*, traducere din limba rusă de Leonte Ivanov, colecția „Plural M”, Iași, Polirom, 1997.
14. ***, *Notă introductivă la vol. Constantin Rădulescu-Motru, Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, ediție îngrijită de Alexandru Boboc, Colecția de studii și eseuri, București, Paideia, 1998.

D. Surse web

15. Art. *Jean-François Lyotard*, la adresa:
http://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Fran%C3%A7ois_Lyotard (Standul accesării: 25.04.2015).
16. Art. *Jürgen Habermas*, la adresa:
http://en.wikipedia.org/wiki/J%C3%BCrgen_Habermas
(Standul accesării: 25.04.2015).
17. Art. *Constantin Rădulescu-Motru*, la adresa:
http://ro.wikipedia.org/wiki/Constantin_R%C4%83dulescu-Motru
(Standul accesării: 25.04.2015).
18. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, art. 3, arg. 19, la adresa:
<http://www.hispanoteca.eu/Lexikon%20der%20Linguistik/e/EMPIRISMUS%20%20Empirismo.htm> (Standul accesării: 25.04.2015).