

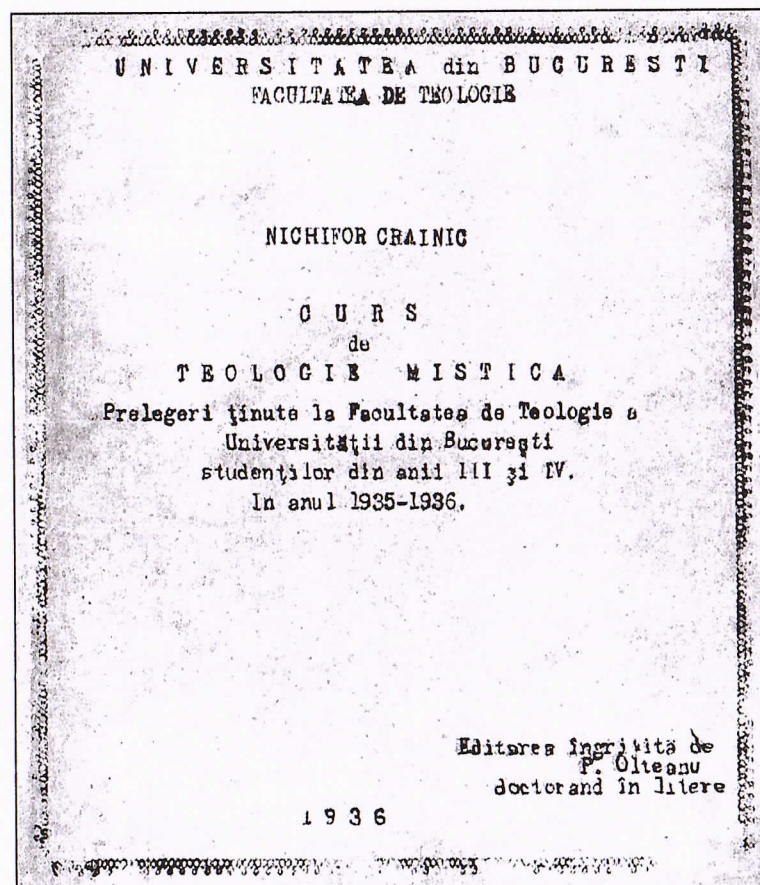
NICHIFOR CRAINIC

Cursurile de mistică

I. Teologie mistică
II. Mistică germană

DEISIS

Nichifor Crainic
Cursurile de mistică



NICHIFOR CRAINIC

Cursurile de mistică

I. Teologie mistică

II. Mistică germană

Studiu introductiv și ediție de
diacon. Ioan I. Ică jr

DEISIS
Sibiu · 2010

Nichifor Crainic și redescoperirea misticii în Ortodoxie în prima jumătate a secolului XX

Coperta: *Lumină*, lemn aurit, Silviu Oravitzan

Lector și coperta: Maria-Cornelia Ică jr

Text stabilit de diac. Ioan I. Ică jr și Paul Morar

DTP: Paul și Violeta Morar

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CRAINIC, NICHIFOR

Cursurile de mistică: Teologie mistică, Mistică germană / Nichifor Crainic;

studiu introd. și ed. de diac. Ioan I. Ică jr. — Sibiu: Deisis, 2010

ISBN 978-973-7859-63-1

I. Ică, Ioan I., jr (pref.) (ed.)

248.2

© DEISIS pentru prezenta versiune

Editura și Librăria DEISIS

str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu

tel./fax 0269-214272

www.edituradeisis.ro

Difuzare: SC SUPERGRAPH SRL

str. Ion Minulescu, nr. 36

031216 București, sector 3

tel. 021-3206119, fax 021-3191084

Pe 22 decembrie 2009 se împlineau două decenii de la revoluția prin care, în decembrie 1989, România ieșea de sub teroare istorică a aproape o jumătate de secol de regim comunist. A trecut însă neobservată o aniversare uitată. Foarte puțini și-au mai adus aminte că pe 24 decembrie se împlineau și 120 de ani de la nașterea poetului, publicistului și teologului român Nichifor Crainic, una din cele mai importante figuri ale teologiei ortodoxe a secolului XX, dar și una din cele mai controversate personalități din istoria culturii române a veacului trecut. Evocarea ei se impune, așadar, nu în ultimul rând, coincidând cu înseși momentele dramatice din decembrie 1989, centenarul Crainic nu a avut cum să fie celebrat așa cum s-ar fi cuvenit.

După 1989 — sub semnul restituirilor

În compensare, primul deceniu de după 1989 a adus cu sine, pe lângă o serie de evocări în presă, câteva importante editări și reeditări ale operei reprimată și uitată a lui Nichifor Crainic. Între acestea s-au evidențiat: apariția a două volume de poezii în 1990¹ și a două volume de memorii în 1991 și 1996²; editarea improvizată a cursului de mistică din 1935–1936 la Iași în 1993³ și reușită a cursului din 1932–1933 despre Dostoievski la Cluj în 1998⁴; publicarea eseului inedit despre spiritualitatea poeziei românești în 1998⁵; acestea s-au adăugat reeditării

¹ NICHIFOR CRAINIC, *Poezii alese 1914–1944 în selecția autorului* (103 p.) și *Șoim peste prăpastie. Versuri inedite create în temnițele Aiudului* (168 p.), ambele apărute sub îngrijirea lui Nedic Lemnaru la inițiativa dr. Dan Zamfirescu în Editura Roza Vînturilor, București, 1990.

² NICHIFOR CRAINIC, *Zile albe — zile negre. Memorii (I)*, ed. N. Lemnaru, Casa Editorială „Gândirea”, București, 1991, 358 p., și *Memorii (II). Pribeag în țara mea. Mărturii din închisoare. Memoriu răspuns la actul meu de acuzare*, ed. Al. Condeescu, Muzeul Literaturii Române, 1996, 257 p.

³ NICHIFOR CRAINIC, *Sfințenia — împlinirea umanului (Curs de teologie mistică 1935–1936)*, ed. ierod. Teodosie Paraschiv, Ed. Trinitas, Iași, 1993, 223 p.

⁴ NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, postfață Răzvan Codrescu, Arhiepiscopala, Cluj-Anastasia, București, 1998, 290 p.

⁵ NICHIFOR CRAINIC, *Spiritualitatea poeziei românești*, cuvânt înainte Al. Condeescu, postfață P. Dugneanu, Muzeul Literaturii Române, București, 1998, 252 p.

Nostalgiei paradisului în 1994⁶, a volumelor de eseuri *Ortodoxie și etnocrație* în 1997⁷ și *Puncte cardinale în haos* în 1998⁸, precum și, în 1997, a poeziilor antume din anii 1916–1944⁹. Pentru o evaluare adecvată lipsește însă o ediție integrală a publicisticii¹⁰ teologului-scriitor risipită în paginile ziarelor și revistelor de cultură interbelice. Câteva revelații — scrisori, fotografii, poezii, studii și „memoriul” de apărare la actul de acuzare din decembrie 1947 — au adus manuscrisele eliberate în 1993 de către Serviciul Român de Informații din arhiva fostei Securități, și ele au stat la baza masivului și indispensabilului număr 100 al revistei *Manuscriptum* publicat în 1995 de Muzeul Literaturii Române¹¹.

Toate acestea ne permit astăzi o restituire mai aproape de adevăr a parcursului biografic și intelectual al acestei personalități de anvergură a României interbelice. Implicat în vii dispute și polemici, Nichifor Crainic a cunoscut între cele două războaie gloria și notorietatea scenei politice și culturale. După august 1944 avea să cunoască însă exilul intern și infernul represiunii prelungite a unor lungi ani de închisoare, prelungiți într-o ostracizare definitivă din circuitul publicistic și cultural. Iar atunci când în România comunistă și chiar postcomunistă s-a scris despre Crainic și „gândirism” s-a făcut pe un ton de contestare și o vehementă ideologică demascatoare (etichetat ca „reacționar”, „antiprogresist”, „mistic”, „fascist”, „retrograd”), departe de rigorile obiectivității. N. Crainic a fost sistematic exclus de la beneficiul „recuperării”, fie și post-mortem, a moștenirii sale culturale, de care s-au bucurat colegii de generație reprimăți și ei dur în primele decenii ale comunismului. Așa se face că „demascările”, ignorările și uitările nemeritate au continuat și după decembrie 1989, și ele persistă și astăzi.

Valorificări pre- și post-decembriste

De un tratament similar a avut parte și ideologia națională și religioasă tradiționalistă a revistei *Gândirea*, condusă în anii dintre cele două războaie mondiale

⁶ NICHIFOR CRAINIC, *Nostalgia paradisului*, studiu introductiv D. Stăniloae, postfață și note Magda și Petru Ursache, Ed. Moldova, Iași, 1996, 330 p.

⁷ NICHIFOR CRAINIC, *Ortodoxie și etnocrație*, ed. și studiu introductiv C. Schifirneț („O concepție teologică despre etnic și națiune”, p. v–xxxii), Ed. Albatros, București, 1997, 288 p.

⁸ NICHIFOR CRAINIC, *Puncte cardinale în haos*, text integral, studiu introductiv C. Schifirneț („Cultură și națiune în gândirea lui N. Crainic”, p. v–xxviii), Ed. Albatros, București, 1998, 218 p.

⁹ NICHIFOR CRAINIC, *Țara de peste veac. Poezii antume (1916–1944)*, ed. Ioana Cracă, Ed. Eminescu, București, 1997, 279 p.

¹⁰ O binevenită încercare de a suplini această lacună este recenta reeditare de Adrian Michiduță a 44 de eseuri, note, cronici (dintr-un total de 155) publicate în *Gândirea* și în marea lor majoritate neincluse de Crainic în volumele sale interbelice, în antologia tematică (I. Teologie; II. Filosofie românească; III. Filosofie social-politică): NICHIFOR CRAINIC, *Teologie și filosofie. Publicistică 1922–1944*, ediție, text, note A. Michiduță, cu binecuvântarea P.S. Ambrozie, episcopul Giurguiului, Ed. Aius, Craiova, 2010, 395 p.

Întreaga colecție a revistei *Gândirea* este accesibilă în formă digitalizată pe site-ul Bibliotecii Centrale Universitare „Lucian Blaga” din Cluj-Napoca: <http://documente.bcuccluj.ro/web/bibdgit/peri-dice/gandirea>.

¹¹ *Manuscriptum*, anul XXVI, nr. 98–101 = nr. 1–4/1995: *Manuscrise arestate. Nichifor Crainic*, red. resp. Manuela Tănăsescu, 423 p. Aici și cel mai bun tabel cronologic realizat de Sanda Vârjoghe (p. 417–422), utilizat ca reper în prezentarea de mai sus.

de N. Crainic. Așa-numitul „gândirism” contestat în chiar acei ani a fost și afirmat cu putere în texte teoretice și polemice publicate în paginile revistei de Crainic și adepții săi. O primă încercare de evaluare angajată, scrisă din perspectiva unui tânăr colaborator al revistei, a apărut sub semnătura Gheorghe Vrabie (1908–1991), viitorul folclorist, în 1940¹². Era o sinteză remarcabilă care, cum s-a subliniat recent, „ar trebui reeditată și reintegrată în circuitul cultural”¹³.

După trei lungi decenii de ostracizare și denigrare, *Gândirea* și gândirismul au putut reveni din nou temă de discuție critică în cadrul politicii de „valorificare a moștenirii culturale a trecutului”, inițiate de Partidul Comunist Român după 1965, într-o mișcare de reafirmare a identității naționale românești reprimată în cursul sovietizării forțate a României comuniste din obsedantul deceniu al anilor '50. În 1975 a fost publicată masiva cercetare monografică a istoricului literar Dumitru Micu (n. 1928)¹⁴. Cele o mie de pagini ale acestei monumentale teze de doctorat reprezintă până astăzi referința științifică indispensabilă, cu ambiție de sinteză definitivă (istorie, ideologie, poezie, proză, teatru, eseu, publicistică, situate în context național și universal). Remarcabilă prin cuprindere și în descrieri, lucrarea suferă inevitabil la capitolul judecăți de valoare, fiind presărată de supărătoare execuții ideologice tranșante ale colaboratorilor și „gândirismului” din perspectiva documentelor de partid (gândirismul este calificat astfel un „curent obscurantist și reacționar” care a „poluat și infectat spiritualitatea românească”, „o excrescență parazitară”, „o cangrenă în cultura națională” etc.).

Decenii de-a rândul, monografia lui D. Micu a constituit unica sursă de informare disponibilă în biblioteci pe tema *Gândirii* în condițiile în care revista însăși era scoasă din circuitul normal, fiind pusă la „fondul documentar”, fiind accesibilă doar cercetătorilor care aveau avizul partidului. O salutară încercare de a recupera pentru noile generații de după 1989 texte literare fundamentale apărute în paginile ei a reprezentat-o ampla antologie literară publicată de Emil Pinteș în 1992¹⁵.

O primă remarcabilă „schiză de portret” a lui N. Crainic, negrevată de prejudecăți ideologice, a oferit în 1994 Răzvan Codrescu (n. 1959)¹⁶. Pledoariile acestuia își păstrează încă intactă actualitatea: e într-adevăr „regretabil” că personalitatea lui Crainic „întârzie să fie tratată așa cum s-ar cuveni”, deși e de mult vremea ca ea să fie scoasă „din cele două fundături simetrice ale abordării actuale” — cea „pios-ditirambică” și cea „impios-anecdotică” — într-„un efort onest de a cerceta și înțelege propria noastră zestre culturală dincolo de verdicturile ideologice ale unei jumătăți de veac de înstrăinare de noi înșine”. Fiindcă, „dincolo de contra-

¹² GH. VRABIE, *Gândirismul. Istoric, doctrină, realizări*, Ed. Cugetarea, București, 1940, 360 p.

¹³ C. CUBLEȘAN, „Gândirismul (Gh. Vrabie)”, *Nord Literar*, nr. 11–12 (42–43) nov.–dec. 2006.

¹⁴ D. MICU, „*Gândirea*” și gândirismul, Ed. Minerva, București, 1975, 1042 p.

¹⁵ „*Gândirea*”. *Antologie literară* realizată de Emil Pinteș, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1992, și EMIL PİNTEȘ, „*Gândirea*”. *Indice bibliografic adnotat*, Ed. Echinocțiu, Cluj-Napoca, 1998. Tot poetului și bibliografului Emil Pinteș (n. 1944) i se datorează excelenta antologie a textelor teoretice ale gândiristului RADU DRAGNEA, *Supunerea la tradiție*, Ed. Echinocțiu, Cluj-Napoca, 1998.

¹⁶ RĂZVAN CODRESCU, „N. Crainic — schiză de portret”, *Puncte Cardinale*, 12 nov. 1994, p. 7, reluat în: *De la Eminescu la Petre Țuțea. Pentru un model paideic al dreptei românești*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 71–84.

dicțiile omului și de calomniile epocii”, în urma sa au rămas „în așteptarea unor vremuri mai bune” „o operă teologică, literară și publicistică de un considerabil interes”. O prioritate trebuie să fie eforturile în domeniul editărilor ineditelor sau reeditărilor critice, R. Codrescu recomandând în acest sens editarea cursului de mistică germană și republicarea cursului de mistică tipărit grăbit în 1993: „S-ar impune o nouă ediție realizată mai profesionist și sub egida unei edituri mai prestigioase, mai ales că este vorba de una din cele mai meritorii lucrări teologice ale autorului, de o importanță încă insuficient reliefată pentru evoluția ulterioară a teologiei ortodoxe românești.”

Excelente realizări pe acest teren au fost reeditările profesioniste în 1997–1998 ale volumelor *Ortodoxie și etnocrație* și *Puncte cardinale în haos* însoțite de temeinicele studii introductive ale sociologului și istoricului filozofiei românești, Constantin Schifirneț (n. 1945). În condiții similare acesta a reeditat nu mai puțin de treizeci de cărți de filozofie socială românească din intervalul 1850–1950, uitate sau scoase din circuitul cultural în timpul comunismului.

În același demers critic recuperator se situează prezentarea lui N. Crainic într-o remarcabilă „enciclopedie a valorilor” românești „reprimate” în „războiul împotriva culturii române” în anii 1944–1999, coordonată de către sociologul Ilie Bădescu (n. 1948) și criticul literar Mihai Ungheanu (1939–2009) și apărută în anul 2000¹⁷. Crainic face aici obiectul unui tablou inserat în galeria reprezentanților „sociologiei românești reprimate”. Autorii documentează cu multiple citate „vehemența incredibilă” și „primitivismul discursului represiv” — reluate obsesiv într-un veritabil „ceremonial religios anatemizator” brutal și intolerant în anii 1950–1996 de la Lucrețiu Pătrășcanu la Zigu Ornea — prin care personalitatea, gândirea și scrierile teologice și politice ale lui N. Crainic au fost alungate din spațiul culturii române, gest mistificator care „echivalează cu un atac la identitatea românească”. Consacrată unei schițe a „profilului ideilor reprimate” ale lui Crainic, secțiunea principală a medalionului e dedicată prezentării concepției sociologice originale a scriitorului-teolog de la *Gândirea*. E vorba de o „sociologie trăiristă (experiențială)” întemeiată pe o viziune tradiționalist-autohtonistă despre comunitatea românească, inspirată de „demofilia evanghelică”, și animată de sentimentul religios al „nostalgiei paradisului” ca trăire fundamentală a unei comunități originare pierdute cu Dumnezeu. Umanitatea oferă imaginea unor „comunități nostalgice”. Experiată în comunități ecleziale, naționale, corporative, familiale, această comunitate originară pierdută se actualizează în credință și creație umană, care refac „arhitectura nostalgică a lumii”. La baza construcției sistematice, „cu o mare doză de absolutism, deci de utopie”, a „statului etnocratic” propus de Crainic stă comunitatea nostalgică românească, având în centru Ortodoxia, care e „axul spiritualității românești”. De aici importanța decisivă a „Cursului de mistică”: „Este primul curs de teologie mistică abordat sistematic de un reprezentant al spiritului creștin la români. Pornind de aici, din paginile acestui curs vom înțelege toate propunerile și cărțile lui N. Crainic.”

¹⁷ ILIE BĂDESCU/MIHAI UNGHEANU, *Enciclopedia valorilor reprimate. Războiul împotriva culturii române (1944–1999)*, Pro-Humanitate, 2 vol., București, 2000, vol. I, p. 352–404.

Indiferent de interpretările contradictorii¹⁸ date viziunii organiciste despre stat și naționalismului interbelicilor români adepți ai unei revoluții de dreapta, recuperarea lui N. Crainic¹⁹ rămâne o prioritate nu doar în cultura, dar și în teologia românească. Acestui obiectiv vor să-i servească paginile care urmează și volumul de față.

Schiță biografică — spre glorie și spre infern

Nichifor Crainic a văzut lumina zilei pe 12/24 decembrie 1889 în satul Bulbucata, județul Vlașca (azi Giurgiu). Fiu al țăranilor săraci Nedelea și Stana Dobre, copilul Ion Dobre — fiindcă acesta era numele adevărat al viitorului poet și teolog — a urmat, cu întreruperi din cauza dificultăților materiale, școala primară din satul natal. După care între 1904–1912 a fost elev bursier la Seminarul Central din București. Aici avut parte, pe lângă mult ritualism, și de o bună instrucție intelectuală cu profesori remarcabili. Coleg de clasă și șef de promoție l-a avut la seminar pe Dumitru Cornilescu (1891–1975), viitorul traducător în limba română a așa-numitei *Bibliei* britanice, convertit la protestantism. Seminaristul Ion Dobre se pasionează de literatura și publicistica națională ale lui Nicolae Iorga, sub auspiciile căreia își face debutul literar în 1907 într-o revistă din Iași, tot ca seminarist publicând în anii următori sub diverse pseudonime (I.D. Nichifor, D.I. Crainic) și în reviste de prestigiu ca *Ramuri* din Craiova, *Luceafărul* din Sibiu, *Viața Românească* din Iași, dar și *Semănătorul* și *Neamul Românesc* editate de Nicolae Iorga. Continuă să publice și în anii 1912–1916 când, fiind în același timp cântăreț la biserica Zlătari, urmează cursurile Facultății de Teologie din București. E remarcat de tânărul profesor de dogmatică Ioan Mihălcescu (1874–1948), care-l îndrumă spre apologetică. Absența spiritualității face ca studiile teologice să îi apară abstracte, excesiv de raționaliste și istoriste. La rândul său, mediul universitar bucureștean, dominat filozofic de pozitivismul științific (P.P. Negulescu, M. Dragomirescu, C. Rădulescu-Motru), i se pare tern și mediocru, cu excepția profetismului național al lui N. Iorga.

Anul 1916 este un an al împlinirilor, dar și al dezastrelor personale și naționale. Devine licențiat în teologie și publică primul volum de poezie: *Zâmbete în lacrimi* (32 p.) urmat imediat de un altul: *Șesuri natale* (130 p.). Dornic să ocupe parohia Zlătari din capitală, se căsătorește rapid. Mitropolitul Conon refuză să-l

¹⁸ În contrapunct cu lectura recuperativă, pozitiv-integratoare susținută de școala „noologică” a lui ILIE BĂDESCU, se situează lectura negativ-deconstructivă (gen Zigu Ornea, reciclată acum însă în cheie liberală) propusă într-o teză de doctorat întârziată de prozatorul, publicistul și universitarul timișorean VIOREL MARINEASA (n. 1944), *Tradiției supralicități și modernitate diortosită. Publicistica lui N. Crainic și N. Ionescu*, Ed. Universității de Vest, Timișoara, 2004, 289 p. Cf. ZIGU ORNEA [ORENSTEIN, 1930–2001], *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Ed. Eminescu, București, 1980, și *Anii '30. Extrema dreaptă românească*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 1995 (trad. americană, Columbia University Press, 2000).

¹⁹ O adevărată monografie Nichifor Crainic — similară demersului exemplar al Dorei Mezdrea în cele patru volume ale monumentalei sinteze *Nae Ionescu. Biografia* (2000–2005) — lipsește însă. Recent publicata teză de doctorat a GETEI-MARCELA PĂRVĂNESCU: *Nichifor Crainic. Monografie*, Ed. Emia, Deva, 2010, 245 p. este departe de sinteza exhaustivă a unei „monografii”, nedepășind stadiul unei schițe preliminare.

numească direct paroh în capitală, în ciuda insistențelor și intervenției lui Iorga însuși. Urmează la scurt timp divorțul de prima soție, intrarea României în Primul Război Mondial, înfrângerea României și moartea tatălui. Este mobilizat sergent la spitalul din Iași, unde colaborează asiduă cu articole și poezii la *Neamul Românesc* al lui Iorga. Reîntors la București, devine redactor la *Dacia* condusă de Al. Vlahuță și, ulterior, la revista *Luceafărul* mutată de Octavian Goga de la Sibiu la București. În 1919 publică volumul *Icoanele vremii* (218 p.), în care adună articole și poezii din anii de război, iar în 1920 îi apare un nou volum de poezii: *Darurile pământului* (192 p.; ed. II, 1925; ed. III, 1929). Sunt ani de criză launtrică, în care suferă atât de pe urma eșecului căsătoriei, cât și a dezorientării unei generații rămasă fără ideal odată cu realizarea unității naționale.

Între 1920–1921 s-a aflat pentru studii la Viena împreună cu prietenul său, viitorul critic de artă și istoric Al. Busuioceanu (1896–1961), dar și cu Lucian Blaga (1895–1961), cu care va lega o lungă amiciție și colaborare literară. Tot aici o cunoaște pe cea de-a doua soție, Aglae, studentă la medicină, cu care se și căsătorește. La Viena descoperă „mistica”: mai întâi în varianta ei orientală (prin indologul Paul Deussen) și occidentală a lui Angelus Silesius și Meister Eckhart prin filiera poeziei germane a lui Rainer Maria Rilke (1875–1926). Ulterior descoperă și mistica ortodoxă bizantină prin intermediul poetului dadaist Hugo Ball (1886–1927), convertit la catolicism și autor al unei importante cărți despre „creștinismul bizantin”. În fața excesului de istorism și scolasticism al teologiei academice cantonate nostalgic în trecut, mistica îi apare experiența vie care-l face pe om „contemporanul lui Dumnezeu”, iar nu prizonierul istoriei sau al schemelor gândirii proprii. Tot la Viena descoperă prin intermediul lui René Fülöp Müller (1891–1963), șvab din Caransebeș, traducător din Dostoievski, opera marelui scriitor rus. În mai 1921 i se naște aici și unica fiică, Furtuna Ioana. În aceeași lună la Cluj un grup de tineri scriitori: Lucian Blaga, Adrian Maniu, Gib Mihăescu, în frunte cu Cezar Petrescu, înființează revista literară, artistică și socială *Gândirea* cu un program anti-avangardist și neotraditionalist românesc. La chemarea lui L. Blaga Crainic devine colaborator constant al revistei cu poezii și ulterior cu eseuri programatice — „Iisus în țara mea” (1923), „Parsifal” (1924) sau „Între Apollo și Isus” (1927) — prin care se impune în câțiva ani drept teoreticianul unui nou curent literar și de opinie din cultura română interbelică cunoscut sub numele de „gândirism”. În *Gândirea*, a cărei redacție s-a mutat la sfârșitul lui decembrie 1922 la București, s-au afirmat scriitorii Lucian Blaga, Ion Pillat, Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, Matei Călinescu și criticii literari Tudor Vianu, Ovidiu Papadima, Vasile Băncilă și mulți alții.

Întors în țară, Crainic — care în 1921 publicase volumul de însemnări de călătorie din Transilvania și Basarabia intitulat *Priveliști fugare* (72 p.) — devine între 1922–1930 consilier cultural al Fundației Culturale Principele Carol, susținătoare a Editurii Cultura Națională, unde a îngrijit colecția „Cartea vremii” (28 de titluri de opere ale scriitorilor români și străini). Publică în colaborare și o serie de manuale școlare. În toți acești ani desfășoară o intensă activitate publicistică la revistele literare ale vremii. În 1924 reorganizează împreună cu Pamfil Șeicaru și Victor Ion Popa *Neamul Românesc* al lui Iorga, plecat la Sorbona, și

participă tot cu P. Șeicaru la înființarea noului ziar de orientare tradiționalist-conservatoare *Cuvântul*, unde a fost timp de un an și jumătate redactorul paginii „Duminică”. În 1926, Crainic îl aduce în locul său ca titular al acestei rubrici pe publicistul și profesorul de logică și metafizică, Nae Ionescu (1890–1940). În 1925 publică volumul *Cântecele patriei*, în care strânge poezii publicate în presa anilor 1916–1918.

1926 este un an decisiv pentru scriitorul-teolog. Acum Nichifor Crainic își legalizează acest pseudonim literar și preia conducerea efectivă a *Gândirii* abandonată de Cezar Petrescu, plecat la Paris, asigurând apariția ei aproape neîntreruptă în 10 numere pe an, din ianuarie 1926 și până în august 1944. (În același an Nae Ionescu preia conducerea ziarului *Cuvântul*, revista *Gândirea* și ziarul *Cuvântul* reprezentând principalele tribune de manifestare literară și politică ale tradiționalismului românesc interbelic.) Tot acum Crainic intră și în politică, devenind pentru patru luni secretar general la Ministerul Cultelor și Artelor sub ministeriatul Vasile Goldiș. Când prințul Carol II renunță pe 21 decembrie 1925 la tron de dragul metresei sale, Magda Lupescu, Crainic publică în 4 ianuarie 1926 răsunătorul articol „Sacrificiul enigmatic” și-i dedică prințului demisionar un număr special al *Gândirii*, afișându-și astfel deschis „carlismul”.

Tot în 1926 Crainic devine profesor universitar la noua Facultate de Teologie din Chișinău creată la inițiativa ministrului culturii, filozoful Ion Petrovici (1882–1972). Timp de șase ani va face naveta București–Chișinău, unde s-a titularizat pe catedra de Literatură religioasă modernă. Cursul despre „Dostoievski și creștinismul rus” reprezenta introducerea literară la cursul de „Elemente de mistică ortodoxă”, sub haina literaturii Nichifor Crainic reușind să impună primul curs de mistică ortodoxă de la facultățile de teologie ortodoxă — o prioritate românească în școlile superioare de teologie din spațiul panortodox.

Devenit tot acum și redactorul-șef al *Gândirii*, Crainic precizează termenii opțiunii culturale, literare și politice tradiționaliste proprii „gândirismului” în eseuri programatice, cum au fost „A doua neatârnamare” din 1926, „Între Apollo și Iisus” din 1927 sau „Sensul tradiției” din 1929. Împotriva imitației culturii occidentale și modernismului necondiționat, susținut de Eugen Lovinescu (în faimoasa sa *Istorie a civilizației române moderne*, 1924–1925), Crainic pledează pentru creație modernă inspirată din valorile autohtonismului și tradiționalismului românesc. Spre deosebire însă de tradiționalismul liber, sub semnul precreștinului „Dionysos”, susținut de Lucian Blaga, Crainic va milita pentru un tradiționalism ortodox inspirat din teologia mistică și a frumosului a lui „Dionisie Areopagitul”. *Gândirea* a stat astfel sub semnul acestei bipolarități în ce privește înțelegerea sensului tradiției — creștină teologic-ortodoxă și necreștină — promovate de cei doi prieteni, Crainic și Blaga; aceasta s-a transformat în conflict abia în 1942. Peste viziunea „pământului” românesc promovată de *Sămănătorul*, Crainic dorea ca *Gândirea* să boltească „cerul” spiritualității ortodoxe.

Începând din 1927, situația României se complica în plan intern prin evoluții dramatice. În acest an mor regele Ferdinand (în iulie) și Ionel Brătianu (în octombrie), dar este și anul înființării Legiunii Arhanghelului Mihail. În haosul creat de prima regentă în numele minorului Mihai I, gestionat până în 1933 de

guverne țărăniști (care au pus capăt guvernării liberale din anii 1922–1928), tineretul naționalist, marginalizat de politicieni și aflat în căutarea unei revoluții de dreapta, se radicaliza într-un sens extremist. Între 1927–1928 Crainic colaborează la ziarul *Curentul* condus de Pamfil Șeicaru, de care se va despărți însă în curând pe motive de divergențe ideologice, cum se despărțise anterior și de *Cuvântul* lui Nae Ionescu și de mai tânăra generație de intelectuali coagulată în jurul acestuia (M. Vulcănescu, M. Eliade și ceilalți). În 1929 este ales pentru scurt timp deputat independent pe listele Partidului Național Țărănesc. În 1930 i se decernează Premiul Național de Poezie și participă la Arles, în sudul Franței, la sărbătorirea centenarului lui Frédéric Mistral. E prezent și la Geneva la lucrările Societății Națiunilor care dezbătea sub președinția lui Nicolae Titulescu ideea Statelor Unite ale Europei, respinsă de Crainic ca o formulă supranațională de tip masonic (acesteia îi va opune ulterior ideea unei Europe unite a națiunilor creștine).

Crainic a jucat — alături de Nae Ionescu, Cezar Petrescu și Mihail Manoilescu — un rol important în campania de presă care s-a soldat cu readucerea ca rege pe tronul României a lui Carol II. Anii domniei acestuia, 1930–1940, aveau să fie însă ani de tot mai acută instabilitate politică, machiavelicul rege „play boy” fiind angajat — alături de camarila sa — într-un joc politic complex și periculos culminat în 11 februarie 1938 prin proclamarea dictaturii personale. În tot acest interval Carol II a slăbit sistematic partidele politice tradiționale și a discreditat democrația parlamentară, intrând în același timp într-un conflict pe viață și pe moarte cu Legiunea ca urmare a refuzului liderului acesteia, Corneliu Codreanu (1899–1938), de a-i preda conducerea tineretului naționalist ortodox înregimentat sub autoritatea sa harismatică.

După 1931, când îi apare ultimul volum de poezii: *Țara de dincolo de veac* (128 p.; retipărit în 1936), în Crainic poetul face loc hotărât teologului, eseistului și publicistului militant. Pe 1 decembrie 1932 e chemat profesor titular la Facultatea de Teologie din București, unde va preda până în 1944, inițial Istoria literaturii bisericești și religioase moderne, catedră sub al cărei nume a ținut de fapt cursuri de ascetică și mistică: între 1932–1933 a reluat cursul despre „Dostoevski și creștinismul rus”, urmat de cele două cursuri capitale de „Teologie mistică” generală în 1933–1934 și 1935–1936, dar și în 1937–1938 și de mistică germană („Magistrul Eckhart și școala sa”) în 1934–1935 și 1936–1937, cursuri ce constituie esențialul operei teologice a teologului-scriitor Nichifor Crainic.

În intervalul ianuarie 1932–decembrie 1933, înființează și conduce ziarul independent *Calendarul*, versiune cotidiană a *Gândirii*. Pe fundalul sumbru al crizei economice și sociale a acestor ani, Crainic își deplasează tot mai mult centrul de greutate al publicisticii de pe religios și estetic pe politica militantă. Este perioada apropierea de Codreanu și de legionari, al căror mentor spiritual s-ar fi dorit (aceștia i-l vor prefera însă pe Nae Ionescu); o dovedește eseul „Tineretul și creștinismul” din numărul *Gândirii* din martie 1933. Călătorește în Italia fascistă, unde are două întrevederi cu ducele Mussolini, convertindu-se în promotor al național-socialismului corporatist italian și adept al ieșirii României din alianțele tradiționale cu Franța și Anglia și al afilierii la axa Roma–Berlin. În octombrie 1933 scrie în *Calendarul* articolul „Țara regelui Wieder și a reginei Duduca”, în care

atacă promiscuitatea concubinajului lui Carol II cu Elena Lupescu și camarila acestora, în urma căruia ziarul a fost suspendat 15 zile din ordinul prim-ministrului liberal I.G. Duca. Acesta din urmă dizolvă în noiembrie „Garda de Fier” legionară, fiind asasinat pe 29 decembrie de câțiva legionari pe peronul gării din Sinaia. A doua zi, Nichifor Crainic e arestat sub acuzația de a fi instigatorul moral al asasinatului și este închis la Jilava cu alți 360 de legionari. *Calendarul* este suprimat, *Gândirea* încetându-și apariția și ea din mai 1933 până în octombrie 1934. Ieșit din închisoare, la reapariția *Gândirii* publică o „mărturisire de credință” în „Dumnezeu” și „neam”, încercând totodată platforme de mediere între diferitele grupări naționaliste. Se retrag acum din gruparea *Gândirii* colaboratori vechi ca R. Dragnea, Sandu Tudor, C. Petrescu, A. Maniu și alții. În 1934 fuziunea cerută de Octavian Goga și mediată de Crainic între partidul acestuia și Garda de Fier e refuzată de Codreanu; în iulie 1935 Crainic realizează însă, tot la cererea lui Goga, fuziunea partidului acestuia și a ligii antisemitului A.C. Cuza în Partidul Național Creștin, din care e exclus însă câteva luni mai târziu. În 1937 editează revista *Sfarmă-Piatră*, suprimată la scurt timp de guvern, în care face critica naționalismelor românești existente, inclusiv al celui legionar cu asocierea ilicită între „Hristos și revolver”, și pledează pentru cristalizarea unui program practic al „naționalismului creator”. Iar în 1938 este timp de două luni codirector la *Porunca vremii*.

Sunt anii clarificărilor și delimitărilor polemice privitoare la sensurile naționalismului românesc „autentic”. Începând din 1935, Nichifor Crainic apare secondat îndeaproape de pr. Dumitru Stăniloae din Sibiu, care devine un colaborator statornic al *Gândirii* până în 1944. (Ambii sunt susținuți deschis de mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului.) Într-un eseu polemic din 1935 intitulat „Rasă și religie”, Crainic critică rasismul și anticreștinismul ideologiei noii Germanii naziste și eforturile ei ilicite de a „germaniza” creștinismul drept o „naturalizare” inacceptabilă a acestuia din urmă. Rasismul german vrea nu doar un pământ național, ci și un cer național, pe când în opinia lui Crainic „pacea Europei înseamnă: pământ național și cer creștin comun”. În același număr pr. Stăniloae publică eseul „Ortodoxie și națiune”, ca după două numere Crainic să facă apologia „Romei universale” al lui Mussolini și să elogieze în Coșbuc „poetul rasei noastre”. În 1935, *Gândirea* (care în 1931 publicase „Eonul dogmatic”) publică „Spațiul mioritic” al lui Lucian Blaga și începe o polemică prelungită împotriva „catehismului noii spiritualități” cuprins în cartea *Românismul* a lui Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957). Nichifor Crainic, secondat fidel de pr. Dumitru Stăniloae, opune naturalismului filozofului necesitatea spiritualității și Ortodoxiei pentru un naționalism autentic și-i contrapune figura dr. Nicolae Paulescu (1869–1931), „fondatorul naționalismului creștin”. Polemica se continuă în 1937 cu discipolii lui Nae Ionescu de la „revista de critică teologică” *Predania*. Aceștia încearcă să-l compromită pe Crainic ca profesor aducând aminte faptul real că profesorul universitar Crainic nu avea nici un fel un doctorat, iar licența în teologie o obținuse în 1916 doar printr-un examen oral. În fața lui Nae Ionescu, dar și a lui Dragoș Protopopescu sau Radu Dragnea, fost „gândirist”, pr. Stăniloae accentuează dimensiunea morală constitutivă a adevăratului naționalism. Crainic dezvoltă tema „Ortodoxiei — concepția noastră despre viață”, prezentată într-o conferință

din 1936 la Sibiu, dar glosează admirativ și despre relația dintre „creștinism și fascism” în Italia.

Aceste contribuții ideologice sunt incluse de Nichifor Crainic, împreună cu alte eseuri militante din *Gândirea*, în două volume de publicistică și de politică culturală militantă extrem de populare în epocă: *Puncte cardinale în haos* (titlul unui eseu din 1931), apărut în 1936 (319 p.; ed. II, 1940), și *Ortodoxie și etnocrație*, publicat în 1938 (312 p.). (Și în aceasta Crainic va fi urmat îndeaproape de pr. Stăniloae care își adună eseurile din *Gândirea* în volumul publicat în 1939 la Sibiu sub titlul *Ortodoxie și românism*.) Volumul din 1938 reproduce în anexă utopia politică a lui Nichifor Crainic cristalizată — după un periplu dominat de adeziuni și deziluzii, care l-au condus de la iorghism și țărănism, trecând prin carlism și gardism (legionarism) — în formula „Programului Statului Etnocratic” (publicat inițial în 1937 în *Sfarmă-Piatră*). În esență, acesta era o variantă ortodoxă a corporatismului fascist italian, discipolii mentorului *Gândirii* văzând în el „doctrina salvării și misiunii noastre” (Pan M. Vizirescu). Punctul de plecare al programului schițat este România ca națiune creștină, a cărei expresie socială organizată trebuie să fie un stat național și confesional-ortodox. În concepția doctrinarului politic Crainic, locul *demos*-ului abstract al statelor democrate compus din mase și clase amorfe alcătuite din indivizi anonimi trebuie luat de *ethnos*, comunitate concretă alcătuită din profesii și tradiții culturale și religioase. Statul e instrumentul menit să asigure afirmarea de sine națională, religioasă și profesională a românilor organizați în corporații; el este unul „etnocratic” și „demofil”, riguros moral și comunitar. Menirea lui e să asigure dominația românilor autohtoni asupra tuturor minorităților în economie, administrație și cultură pe baza aplicării stricte a principiului proporțional, precum și afirmarea elitelor în cultul omului eroic, individ spiritual liber (nu liberal) dedicat comunității de credință și neam prin moralitate, tradiții culturale și religie. Este totodată un stat autoritar bazat pe afirmarea drepturilor comunității peste cele ale indivizilor și chemat să reprime deschis imoralitatea, bogăția și viciile și să limiteze minoritățile subordonându-le majorității etnice dominante.

România și Europa acelor ani se precipitau rapid spre catastrofă (în martie 1938 Germania ocupa Austria, iar în septembrie și Cehoslovacia). După alegerile din noiembrie 1937, Carol II, simțind că jocul politic îi scapă de sub control, proclamă pe 11 februarie 1938 dictatura regală, desființează partidele politice și prin intermediul lui Armand Călinescu, în cadrul unui guvern prezidat inițial de patriarhul Miron Cristea, declanșează lichidarea mișcării tineretului naționalist. Nicolae Iorga îi intenționează un proces lui Codreanu, care e condamnat la șase luni de închisoare. În acest timp Armand Călinescu intenționează lui Codreanu un proces de trădare de țară (acuzat că ar vrea să dea România pe mâna Germaniei), în care ca martor al apărării e citat și Crainic. Liderul legionarilor e condamnat la zece ani de temniță grea, fiind după câteva luni asasinat, împreună cu liderii Mișcării, în noaptea de 29–30 noiembrie 1938. Această reprimare brutală va arunca România într-o spirală a violențelor interne; ele vor spori într-un crescendo barbar și absurd, un al doilea moment sângeros fiind legat de represaliile de stat declanșate în urma asasinării de legionari a lui Armand Călinescu pe 21 septembrie 1939.

Nemulțumit de depoziția prestată în procesul lui Codreanu, Armand Călinescu include catedra lui Crainic pe lista posturilor universitare raționalizate la sfârșitul lui 1938 printr-o lege specială aprobată de prim-ministrul patriarh Miron Cristea, care suprima astfel catedra de teologie ascetică și mistică! Nichifor Crainic e trecut la catedra de dogmatică și apologetică vacantată prin alegerea profesorului-arhiereu Irineu-Ioan Mihălcescu ca locțiitor de episcop al Râmnicului pe 1 noiembrie 1938, iar pe 29 noiembrie 1939 ca mitropolit al Moldovei (până pe 16 august 1947)²⁰. Obligat astfel să se improvizeze în apologet, Nichifor Crainic redactează și susține, în intervalul 16 ianuarie–20 mai 1939, un curs inedit de teologia culturii. Publicat în 1940 sub titlul *Nostalgia paradisului* (419 p.; ed. II, 1942), el constituie principala sa operă teoretic-filozofică, voindu-se a fi totodată o fundamentare a opțiunilor culturale tradiționaliste pentru care milita în paginile *Gândirii*. Volumul era rezultatul reflecțiilor proprii ale scriitorului-teolog pe marginea amplei dezbateri pe temele filozofiei culturii și esteticii din spațiul cultural european și românesc în primele decenii ale secolului XX, de la *Ideea unei teologii a culturii* a lui Paul Tillich (1919) și *Sensul creației* a lui Nikolai Berdiaev (trad. germ. 1927) la *Trilogia culturii* a lui Lucian Blaga (1935–1937), trecând prin *Esteticile* lui Mihail Dragomirescu (1901) sau Tudor Vianu (1934). Scrisă sub semnul „modului teandric” (titlul introducerii), lucrarea e o analiză a relațiilor dintre religie și cultură (partea I) și teologie și estetică (partea II) încheiate cu propunerea de lectură în cheie metaforic-teologică a fenomenului culturii și artei (partea III). Întreaga creație omenească este văzută drept produsul unei imense și irepresibile nostalgii, țâșnind dintr-o trăire fundamentală care colorează existențial întreaga cunoaștere și activitate a omului: sentimentul rupturii unei unități ideale a existenței și a durerii pe calea de întoarcere spre această patrie simbolizată de paradis. Paradisul este însă dublu: pământesc și ceresc, cum dublă este și nostalgia lui: memoria paradisului terestru e motorul civilizației materiale care rămâne în cadrele existenței actuale supuse morții, iar nostalgia sau aspirația paradisului ceresc e mobilul ultim al culturii spirituale care se confrunta cu problema morții și a sensului general al existenței. Comunitatea inițială pierdută e actualizată în mod real prin credință în Biserică de sfinți, iar în mod simbolic de cultură și creația umană, mai ales de cea artistică. Fără a fi religie, arta poate pregăti sufletele pentru religie prin creațiile geniilor artistice (gen Dante, Milton, Eminescu, Dostoievski), ale căror opere sunt astfel investite cu un statut profetic.

În anii dictaturii regale — 1938–1940 — Crainic revine prin eseurile publicate în paginile *Gândirii* la temele estetice și teologice, gen „Copilărie și sfințenie”, „Rugăciunea lui Iisus” în 1938 sau „Rainer Maria Rilke” în 1939. Alături de capitole din viitoarea carte *Nostalgia paradisului*, Crainic se înscrie și cu poezii și articole în sensul cultului personalității lui Carol II („Rugăciune pentru Rege” sau „Regele și Biserica” în 1939 sau „Regele și cultura” în 1940). La sfârșitul lui decembrie 1939, când împlinea 50 de ani, scriitorul teolog luase hotărârea de a

²⁰ Crainic participă la omagierea bătrânului profesor arhiereu cu o evocare în revista *Studii teologice* VII (1938–1939), p. 5–19.

abandona activitatea ziaristică dedicându-se exclusiv catedrei și vieții literare. Lucrurile aveau să stea altfel.

În aprilie 1940 Crainic era ales, la propunerea Facultății de Teologie Evanghelică, „doctor honoris causa” al Universității din Viena, ceremonia programată pentru luna iunie fiind amânată la cererea sa pentru toamnă. Revista *Gândirea* își consacră și ea numărul 4, pe aprilie 1940, în întregime lui „N. Crainic la 50 de ani”. În masivul număr omagial realizat sub conducerea profesorului Ion Petrovici scriu evocări și prime evaluări ale multiplelor dimensiuni ale activității și scrisului acestuia nume de primă mărime ale culturii și teologiei românești interbelice, ca Ion Petrovici (activitatea), mitropolitul Nicolae Bălan („Nichifor Crainic și timpul nostru”²¹), Vasile Voiculescu (poem), Dumitru Caracostea (destinul poetului), Lucian Blaga (începuturile și cadrul unei prietenii), Tudor Vianu (sentimentul spațiului), Dan Botta (clasicismul lui Crainic), Gheorghe Vrabie (și lirica de azi), Victor Papilian (și Ardealul), Gheorghe Popa (eseistica), Septimiu Bucur (nostalgia paradisului), Mariella Coandă (și Italia), dar și Dumitru Stăniloae (opera teologică), Teodor M. Popescu (în teologia noastră), Emilian Vasilescu (apologetul). Academia Română reacționează și ea. După ce propunerile anterioare ale lui George Murnu în 1936 și Ion Petrovici în 1939 nu întruniseră voturile necesare, în sesiunea din 20 mai 1940 Nichifor Crainic e ales, la propunerea lui Dumitru Caracostea, membru titular pe locul lăsat liber prin moartea lui Octavian Goga în 1938.

Ca răsplată a obedienței față de rege, Nichifor Crainic e numit în iunie ministru al propagandei în guvernul Gigurtu, guvern care și-a legat numele de cele trei cedări (urmare a pactului Ribbentrop-Molotov din 23 august 1939) teritoriale impuse României în 1940 (Basarabia pe 26 iunie, Cadrilaterul pe 1 august și nordul Transilvaniei pe 30 august). Crainic demisionează din guvern pe 6 august; o lună mai târziu, pe 6 septembrie, Carol II este nevoit să abdice, iar puterea este preluată de comandantul legionar Horia Sima și generalul Ion Antonescu. România devine pentru câteva luni „stat național-legionar”. Numit pentru o scurtă perioadă de timp președinte al Radiodifuziunii, Crainic salută acum în *Gândirea* „Revoluția legionară”. Pe 5 noiembrie, prezent la Universitatea din Viena cu prilejul festivităților decernării titlului de „doctor honoris causa”, Crainic rostește conferința „Viața spirituală în România de astăzi” (repetată și la Universitățile din Breslau și Berlin). În țară legionarii se răzbună pentru masacrele anterioare ale adepților lor prin masacrul adversarilor lor la Jilava pe 27–28 noiembrie 1940 și prin incalificabila asasinare a profesorilor Nicolae Iorga și Virgil Madgearu. Câteva luni mai târziu, tensiunile dintre Antonescu și legionari conduc la rebeliunea legionară din 21–23 ianuarie 1941 zdrobită de armată.

În 1941, Crainic redevine pentru patru luni ministru al propagandei în guvernul de tip dictatorial al generalului Antonescu, calitate în care desființează toată presa evreiască ca parte a luptei împotriva influenței „iudaismului” în cultura română. Tot acum își republică articolele în sprijinul „noii ordini” totalitare impuse în

²¹ N. Crainic va răspunde cu elogiul: „Mitropolitul Nicolae Bălan, glasul Ortodoxiei noastre”, în: *Omagiu ÎPS Dr. Nicolae Bălan Mitropolitul Ardealului la 20 de ani de arhipăstorire*, Sibiu, 1940, p. 272–280.

Europa de Hitler și Mussolini în volumul *Germania și Italia în scrisul meu din 1932 încoace* (292 p.), primul dintr-un ciclu intitulat *Lupta pentru spiritul nou*. La invitația canonistului Ștefan Țankov (doctor de Cernăuți), în mai 1941 face o vizită la Sofia, unde e primit de regele Boris care-l decorează cu ordinul Sfântul Alexandru. Ține aici o conferință despre Ortodoxie văzută drept „Patria noastră ecumenică”, în care promovează ideea creării unei uniuni a popoarelor ortodoxe din Balcani sub egida Reich-ului german, care în schimbul fidelității le-ar putea retroceda monumentul-simbol al catedralei Aghia Sofia. Conferința de la Sofia, ca și altele din timpul războiului, etalează convingerea militantă a lui Crainic pentru care doar Germania „nouă” hitleristă era cea care putea ajuta România să recupereze Ardealul de Nord în schimbul alianței necondiționate la cruciada anti-bolșevică împotriva URSS și să-i acorde un loc în „noua Europă”. Sub svas-tică românii își vor putea în sfârșit realiza în politică, literatură și cultură România națională și tradițională.

Pe 22 mai 1941, Nichifor Crainic era primit solemn în Academia Română rostind un vibrant „Elogiu lui Octavian Goga”, la care a răspuns Lucian Blaga (membru al Academiei din 1936). În prelungirea evocării din numărul omagial al *Gândirii* din 1940, când cu un an în urmă schițase „Începuturile și cadrul unei prietenii”, poetul-filozof ardelean creiona acum sub cupola Academiei un remarcabil portret al vechiului prieten și colaborator „Nichifor Crainic”. Om al câmpiei române, adoptat spiritual de Ardeal, Crainic intră solemn în Academie flancat de doi ardeleni: Goga și Blaga. Cu o operă poetică dominată de bipolaritatea pământ-cer (*Darurile pământului — Țara de dincolo de veac*), teologul-scriitor Crainic depășește sămănătorismul prin gândirism adăugând „pământului românesc” „cerul spiritualității răsăritene”. În jurul *Gândirii* îndrumate de el s-a dezvoltat o impresionantă creație literară tradiționalistă (poezie, eseu): atât de inspirație strict ortodoxă, „pe ogașele dogmaticii” creștine, cât și de sensibilitate general metafizică, liberă față de motivele creștine, și chiar „în duhul eresului” (aluzie la propria metafizică a Marelui Anonim, expusă deja în *Diferențialele divine* din 1940, care provocaseră deja la Sibiu replica teologică a pr. D. Stăniloae). Activitatea neobosită de animator cultural a lui Crainic și opera sa de gânditor ortodox au avut drept efect — arată Blaga — „invazia teologiei în cultura română postbelică”, „teologia ortodoxă devenind sare a culturii românești”. Astfel că, intrând în Academia Română, „Crainic nu vine singur, odată cu el intrând în Academia Română Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin”.

Primirea în Academie, cu doar o lună înainte de intrarea României în război împotriva Uniunii Sovietice împreună cu Germania hitleristă, a fost momentul de apogeu al parcursului public al teologului-scriitor Nichifor Crainic. În urma neînțelegerilor cu Mihai Antonescu, Crainic își dă peste câteva luni demisia din guvern. Drept răzbunare, Mihai Antonescu orchestrează arestarea fiicei sale în vârstă de numai 19 ani, Ioana Fortuna Crainic, care este închisă două luni la Văcărești și încă o lună și jumătate de lagăr la Târgu-Jiu, după care a rămas un timp exmatriculată din Universitate. La sfârșitul anului 1941 și începutul lui 1942 Crainic (care în 1941 își primise înapoi catedra de mistică) s-a îmbolnăvit grav: dublă otită, dublă mastoidită, meningită și pneumonie; se zbate între viață și moarte,

fiind salvat miraculos după șase operații. Între 1942–1944 devine președintele cooperativei „Filmul românesc”, prin care călătorește în Germania și Italia pentru achiziționare de filme (cf. eseu „Filmul german” din 1943).

Ortodoxismul tot mai strict al lui Crainic și opțiunile politice strident afișate au condus în timp la abandonarea *Gândirii* de majoritatea scriitorilor și colaboratorilor inițiali, rămânându-i fideli până la sfârșit doar Vasile Voiculescu și Ion Pillat. Publicarea de către Lucian Blaga la Sibiu în 1942 a cărții *Religie și spirit*, unde e negată orice revelație supranaturală, iar Hristos e prezentat drept un simplu mit, a provocat replica polemică a pr. Dumitru Stăniloae în coloanele *Telegrafului Român*, dar și excluderea poetului-filozof de la *Gândirea*, al cărei co-fondator fusese în urmă cu două decenii. În eseu-conferință „Transfigurarea românismului”, din 1943, N. Crainic îl acuză pe fostul prieten de caricaturizarea negativă a Dumnezeuului creștin ca Mare Anonim și de edificarea unei metafizici românești „din superstițiile folclorice, din miturile indiene și din ereziile creștine, toate elemente antiortodoxe [...] o metafizică a babelor vrăjitoare sau un galimatias crișnamurtic, cum e teosofia”. Atacat în *Gândirea* în 1943 e și neotomismul catolic ca falsă „filozofie creștină” în numele autenticei „metafizici ortodoxe” (susținute în eseurile lui P.P. Ionescu). Crainic se înconjoară tot mai mult de teologi, publicându-și anual prelegerile inaugurale către studenții teologi pe teme de actualitate („Despre demofilie” în 1941, „Providența divină în istorie” și „Colaboratorii lui Hristos” în 1942 sau „Ortodoxia română ca funcțiune europeană” în 1944). Este la rândul său secondat de teologi ca Teodor M. Popescu („De la Nero la Stalin” în 1942) sau Emilian Vasilescu („Prietenii români ai tomismului” și „Pentru ce tomismul nu este filozofie creștină” în 1942 sau „Tradiționalism ortodox și raționalism dizolvant” în 1943). Pr. Dumitru Stăniloae colaborează și el constant, dar cu eseuri pur teologice („Despre dogmă” și „Temeiurile eterne ale mântuirii” în 1941, „Considerații în legătură cu sfintele icoane” în 1942, „Biserica Ortodoxă a Transilvaniei” și „Despre Iisus Hristos” în 1943, „Contemplație și asceză” în 1944). Din 1942 până la sfârșit publică regulat poezii în paginile *Gândirii* și tânărul ierodiarh Valeriu-Bartolomeu Anania (n. 1921), cum din 1936 un colaborator asiduu al revistei a fost și Vintilă Horia (1915–1992).

În 1943 Crainic susținea atât în București, cât și în toate provinciile țării, o serie de conferințe pe teme patriotice, despre Octavian Goga, Avram Iancu, George Coșbuc sau „Transfigurarea românismului”, în care exaltă teologic românismul ortodox ca „teantropie” realizată. Pe 4 iunie 1943 prezintă la Zagreb conferința „Poezia noastră religioasă”, pledând pentru crearea, sub auspiciile Reich-ului, a unei Europe unite național și creștine după formula: „Pământ național pentru fiecare popor și cer creștin pentru toți laolaltă”. Iar pe 27 noiembrie 1943, într-un moment în care înfrângerea Germaniei hitleriste devenea previzibilă, susține la Weimar conferința „România în Europa nouă”, o întristătoare apologie a lui Hitler și a Reichului german („Eu cred în steaua marelui Reich german”), precum și a comunității de viziune dintre naționalismul român și național-socialismul nazist („triumful românismului la el acasă îl datorăm victoriei național-socialiste. Astăzi România se simte un fragment din Europa cea nouă. Integrați astfel în ordinea lumii noi, am putut să ne aliniem în uriașul front al Răsăritului...”). În acei ani

Crainic devenise de altfel și președintele Asociației Germano-Române. Compromițatoarea conferință de la Weimar a fost publicată în *Gândirea* în numărul ei din martie 1944.

În numărul următor al *Gândirii*, din aprilie–mai 1944, Crainic revine la teologia pură cu un splendid eseu despre „Dionisie Areopagitul”, iar în numărul ulterior, din iunie–iulie, care avea să fie și ultimul număr, publică ultimul său text intitulat „Tehnică fără suflet”. Pornind de la denunțarea barbariei atacurilor aeriene anglo-americane asupra României și întregii Europe „apărate” de naziști eseu se transformă într-o profetică diatribă împotriva tehnicismului american și sovietic, triumf al civilizației materialiste asupra culturii spirituale umaniste a Europei clasice. Crainic e contemporan aici cu Martin Heidegger și afin cu mai tânărul Constantin Noica. Dincolo de afirmațiile de conjunctură, finalul textului sună astăzi, la peste șase decenii într-o Europă unită economic și în plină civilizație postmodernă hipertehnologizată, ca o previziune de o sumbră actualitate: „Tradițiile de cultură ce stau la temelia fiecărui popor european și intimitatea cu natura și duhul pământului ar feri omul de primejdia pe care o reprezintă o tehnică dezvoltată unilateral. Deformându-l pe om și anexându-l mașinii, această tehnică a atins în războiul actual o culme a rătăcirii și nonsensului: civilizația a creat orașele, civilizația nimicește orașele de pe fața pământului. Dacă Europa ar ajunge în viitor să fabrice monștrii de tip american, atunci misiunea ei se va fi terminat și nimic de nădăjduit într-o lume mai bună n-ar mai rămâne. Geniul ei e geniul plinătății și armoniei. Numai din adâncul ei de experiență în zestre multimilenară mai poate răsări omul desăvârșit, care să fie model popoarelor pământului. Sufărâna apocaliptică pe care o îndură din toate părțile, o conduce la conștiința profunde sale diferențieri față de celelalte continente, care-i vor nimicirea, și la o dinamică unitară a misiunii pe care o are de îndeplinit în lume. Căci nenorocirea ce bântuie omenirea contemporană, nenorocire pe care numai spiritul european o poate lecu, e civilizația fără cultură sau tehnica fără suflet.”

23 august 1944 și ocuparea României de trupele sovietice l-au făcut pe Crainic să simtă din plin teroarea unei istorii intrate sub zodiile nefaste ale totalitarismelor și ideologiilor rivale. În timpul bombardamentelor germane asupra Bucureștilor care au urmat, Crainic se îmbolnăvește de pneumonie, e transportat de profesorul Ion Petrovici la mănăstirea Cernica, de unde soția sa, dr. Aglae Crainic, l-a dus la Sibiu și internat în clinica universitară a dr. Iuliu Hațieganu. Pe 15 octombrie află din ziare că se află pe lista criminalilor de război venită de la Moscova și e sfătuit să rămână ascuns. Își lasă barbă și se adăpostește prin diferite case din Sibiu. Primarul din Gălănești, județul Rădăuți, refugiat și el, îi face un buletin de identitate pe numele de Ion Vladimir Spănu, negustor de cherestea, refugiat bucovinean, sub care va pribegi prin Transilvania aproape trei ani de zile. Este eliminat din Societatea scriitorilor și Sindicatul ziariștilor, este epurat și din Universitate, iar *Gândirea* e suprimată. În preajma Crăciunului publică sub numele Victor Mărginaș un colind în paginile *Telegrafului Român*. În ianuarie 1945 pleacă din Sibiu devenit nesigur și stă ascuns mai întâi la mănăstirea Sâmbăta de Sus, iar mai apoi la diferiți preoți din sate din Munții Apuseni până în martie 1946 și de pe valea Târnavelor până în mai 1947. Află din ziare că pe 4 iunie 1945 a fost

condamnat de Tribunalul Poporului la muncă silnică pe viață în procesul intentat lotului „ziariștilor fasciști”. În acest interval Crainic redactează manuscrisul primei părți a „Memoriilor” (până la sfârșitul lui 1944) sub titlul *Zile albe, zile negre*, precum și un studiu neterminat în douăsprezece capitole despre *Spiritualitatea poeziei românești*, în fapt o interesantă judecată teologică asupra operei și filozofiei lirice a doisprezece poeți români (Gr. Alexandrescu, T. Arghezi, L. Blaga, G. Coșbuc, M. Eminescu, O. Goga, G. Gregorian, Șt.O. Iosif, Macedonski, D. Nanu, I. Pillat și Al. Stamatiad). Bolnavă și copleșită de întristare, soția scriitorului, dr. Aglae Crainic, se stinge din viață pe 20 mai 1946 în timp ce Nichifor Crainic se afla ascuns la preotul din satul Lepindea lângă Blaj. În septembrie 1946 acesta se mută la preotul din satul Iceland, lângă Târgu-Mureș, iar în martie 1947 la preotul Ioan Sămărghișan din Cerghid, lângă Târnăveni.

Pe 24 mai 1947, Crainic îl convinge pe pr. Sămărghișan (care-i salvează manuscrisele) să-l denunțe și se predă autorităților în speranța că va fi rejudecat și reabilitat. Este trimis la Târgu-Mureș și de aici la București, fiind deținut la Ministerul de Interne și apoi la Văcărești. Sentința din 1945 este anulată și începe rejudecarea procesului, la care Crainic a fost apărut de Petre Pandrea (1904–1968), cumnat al lui Lucrețiu Pătrășcanu, ministrul comunist al justiției (acesta avea să fie arestat și el în 1948 pentru naționalism și executat în 1954). Pe 9 decembrie 1947 lui Crainic i se aduce la cunoștință noul act de acuzare, în care se vede acuzat de legionarism, fascism, hitlerism, rasism și ură de clasă, instigare la război împotriva URSS și colaborare cu Germania hitleristă. Crainic întocmește un amplu „Memoriu” de răspuns (publicat în 1995 în revista *Manuscriptum*), un adevărat testament politic și moral, în care, respingând cu argumente acuzațiile și asumându-și erorile, își justifică poziția adoptată în calitate de scriitor român, creștin, sărac și independent, drept o servire a patriei și interesului național (inclusiv prin alianța cu Germania). Invocă precedentele anterioare ale lui Slavici și Arghezi, condamnați și ei după Primul Război Mondial ca ziariști în serviciul ocupanților germani la cinci ani închisoare, fiind grațiați după un an și jumătate.

În urma căderii în dizgrație în cadrul partidului a ministrului Pătrășcanu, procesul se întrerupe brusc, avocatul Pandrea fiind exclus din barou (va fi și el condamnat în 1948 la 20 de ani de închisoare, din care a executat șapte între 1948–1952 și încă alți șase între 1958–1964). Crainic este transferat la sinistrul penitenciar de la Aiud, unde timp de 15 ani scriitorul a fost supus unui regim inuman de distrugere morală și fizică prin umilințe și înfometări prelungite. Încercat ca un Iov modern, trece prin experiențe-limită („Am cunoscut iadul”, va spune ulterior). Supraviețuiește cu prețul unor cedări exterioare discutabile (și dificil de judecat), salvându-se însă interior prin credință și poezie (în temniță va alcătui și memora volumul de versuri *Șoim peste prăpastie* apărut postum în 1991).

„Eliberarea” din închisoarea mică în închisoarea mare a țării comunizate s-a făcut cu prețul umilitor al „reeducării” și al compromiterii, prin anexarea la propaganda regimului comunist român al lui Gheorghe Gheorghiu-Dej și apoi, din 1965, al lui Nicolae Ceaușescu. În martie 1962 a fost transferat în arestul Ministerului de Interne, unde la cererea ministrului Ion Drăghici scrie o istorie a Mișcării Legionare. Redactată într-un stil vehement polemic și încadrată de o intro-

ducere și concluzii cu elogii jenante la adresa leninismului, lucrarea intitulată *Cuibarul ucigașilor*, în 15 capitole și 263 de pagini, a rămas în manuscris. După un deceniu a fost plagiată de I. Fătu și N. Spălățelu în cartea *Garda de Fier, organizație teroristă de tip fascist* (1971). Pe 24 aprilie 1962 Crainic este grațiat și „eliberat”. Până în 1968 a fost angajat ca redactor la revista Ministerului de Interne *Glasul Patriei*. Apărută între 1955–1972 de trei ori pe lună și difuzată în afara granițelor țării, revista era adresată în exclusivitate emigrației și exilului românesc, pe care redactorii și colaboratorii — toți intelectuali de dreapta, foști deținuți politici „reeducați”, dar fără drept de semnătură în țară — trebuiau să-i convingă de „umanismul” regimului comunist românesc și să-i determine să se repatrieze ori să renunțe la activitățile critice față de noua Republica Populară Română. Era o formă perversă a regimului de a-i compromite în fața străinătății și de a împiedica formarea unor cercuri de rezistență internă, amăgindu-i totodată cu promisiuni deșarte că, în schimbul acestor „servicii patriotice” în afară, vor fi republicați din nou în țară.

Crainic s-a lăsat amăgit și el de naționalismul comuniștilor români și de iluzia posibilității revenirii pe scena literară publică. Între 1963–1964 și-a scris cel de-al doilea volum al „Memoriilor” despre anii 1946–1947 intitulat *Pribeag în țara mea* și câteva crâmpie impresionante de „mărturii” din infernul temniței de la Aiud. Și-a rescris totodată „Memoriile” anilor anteriori modificându-le și autocenzurându-le în speranța editării lor, încercând să publice și poezii, dar fără succes. În 1968 a fost pensionat, iar pe 20 decembrie, la împlinirea vârstei de 80 de ani, Nichifor Crainic a fost sărbătorit în cercul prietenilor apropiați, într-o emoționantă întâlnire la care au luat parte — pe lângă fiica Nini, căsătorită în 1946 cu inginerul Alexandru Cojan — și au vorbit Ion Petrovici, Radu Gyr, Nicolae Crevedia, Pan M. Vizirescu, pr. Dumitru Stăniloae și alții, printre care inimosul Nedic Lemnaru, fost lucrător în Securitate menit să-l supravegheze și devenit prieten intim al scriitorului în ultimii ani de viață.

După o viață de lupte, chin și încercări cumplite, Nichifor Crainic s-a stins din viață lin și ușor, în somn, în noaptea de 19–20 august 1972 la casa scriitorilor din Palatul brâncovenesc Mogoșoaia. Trei zile mai târziu a fost îngropat, prohodit de preoți și de prieteni, în cimitirul „Sfânta Vineri” din București. Pe cruce a pus să i se scrie doar numele, căci așa cum îi spunea testamentar ginerelui său, Al. Cojan: „Acei care vor să știe cine am fost, să mă caute în scrierile mele, în revista *Gândirea*, al cărei mentor am fost, în cursurile de la Facultatea de Teologie, la Academia Română printre membrii căreia am fost. Acolo sunt eu. Sub cruce e un pumn de țărână.”

Denigrat și ignorat, cu luminile și umbrele personalității sale reactive și controversate, Nichifor Crainic nu a beneficiat încă de o discuție senină și o receptare lucidă a multiplelor sale contribuții la cultura românească interbelică. Poetul și ziaristul, animatorul și teoreticianul cultural, teologul mistic și doctrinarul politic își așteaptă încă exegeții riguroși și obiectivi.

Scriitorul-teolog de la *Gândirea* este simptomatic — și aceasta este o propunere de interpretare — pentru ceea ce aș numi „criza platonice”, de structură, a culturii ortodoxe înțeleasă ca soluție a ecuației teologico-politice pusă de relațiile cruci-

forme, proprii creștinismului, dintre cer și pământ, dintre mistică și politică. Crainic a refăcut, ca și Nae Ionescu și emulii lor, parcursul gândirii și „drama vieții lui Platon”, descrise profetic de Vladimir Soloviov (1853–1900) într-un remarcabil eseu cu acest titlu publicat în 1898²². Aici filozoful religios rus arăta cum într-o primă fază, ilustrată în dialogul în *Banchetul*, Platon exaltase forța erosului regenerator și realizator al unității între sensibil și inteligibil, divin și uman, precum și în *philia* dintre oameni. Condamnarea la moarte a lui Socrate în Atena democratică a fost pentru Platon un șoc teribil, convingându-l de incapacitatea structurală a democrației de a recunoaște și asuma oamenii superiori, dar și de necesitatea edificării unei cetăți, a cărei organizare să excludă condamnarea unor oameni ca Socrate. Platon se convertește din mistic în doctrinar politic și în creator de utopii sociale de tip represiv, cum o arată *Republica*, amplul dialog de maturitate. *Legile* ni-l arată pe ultimul Platon făcând apologia unei cetăți de tip totalitar și obscurantismului, iar biografia sa ni-l arată și în căutarea unui tiran care să o realizeze. La fel și Crainic, plecat în 1926 de la mistica Bisericii și creștinismul iubirii al lui Dostoievski, sfârșește după 1937 în utopia și tirania represivului stat etnocratic și în pasiunea pentru dictaturi.

Crainic — teolog atipic și instaurator

Dincolo de această lecție negativă, scump plătită de doctrinarul politic, Nichifor Crainic teologul oferă însă o lecție pozitivă permanentă, prin care a influențat în chip decisiv destinul teologiei ortodoxe contemporane. Relatării acestei incitante istorii intelectuale exemplare îi sunt dedicate paginile care urmează.

Teolog atipic — teolog-scriitor, mai întâi scriitor și abia apoi teolog —, universitar amator și profesor de teologie nespecializat — pentru că n-a avut un doctorat, ci doar o licență în teologie (și aceea orală!) —, Nichifor Crainic a reușit performanța unică de a deveni (alături de Vladimir Lossky, 1903–1958, și el teolog nespecialist, fără doctorat) un înnoitor al teologiei ortodoxe din secolul XX în general, nu numai al celei românești. A realizat aceasta prin trei contribuții de pionierat, între care se numără edificarea unei teologii politice ortodoxe (sistemul „statului etnocratic”), a unei teologii ortodoxe a culturii („nostalgia paradisului”) și, înainte de toate, prin întemeierea în sistemul academic al teologiei ortodoxe moderne a unei noi discipline teologice („mistica”).

Teologia de școală — sub semnul pseudomorfozei

Sistemul academic se instalase în majoritatea țărilor ortodoxe (cu excepția Rusiei țariste, unde fusese inaugurat încă de la începutul secolului XVIII) odată cu eliberarea de sub dominația Imperiului Otoman. Crearea statelor independente din Balcani în secolul XIX și intrarea lor într-un proces de modernizare (și secularizare) accelerată a adus cu sine și apariția universităților create după model german, cu profesori formați în Germania sau în spațiul germanic al Imperiului

²² V. SOLOVIOV, *Drama vieții lui Platon*, trad. rom. B. Stanciu, cuv. înainte R. Lazu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997.

Austriac. Inevitabil, acest proces a fost dublat de proliferarea în spațiul ortodox a unei serii întregi de manuale și tratate de teologie prelucrate sau elaborate de noii teologi universitari în spiritul academic istoric sau raționalist al facultăților de teologie germane. Rezultatul a fost — cum a arătat în 1936 pr. G. Florovsky (1893–1979) în severul verdict din incitantele teologice, dar și nedreptele istorice analize din *Căile teologiei ruse* — o veritabilă „pseudomorfoză” a tradiției ortodoxe, obligată să se plieze în formele abstracte dominate de distincții și clasificări epistemologice de tip scolastic sau modern, străine de spiritul ei autentic. Situația s-a repercutat în mod direct asupra educației oferite atât în seminariile, cât și în facultățile de teologie.

Așa cum rememorează Crainic propriii săi ani ca seminarist și apoi ca student teolog la București în primul deceniu și jumătate al secolului XX, situația de „pseudomorfoză” se caracteriza printr-o stranie carență a educației pe tărâm religios. Școală de elită intelectuală, Seminarul Central oferea de la catedră o înaltă instrucție teoretică dublată de rutina formalistă a programului ritual, fără ca nimic și nimeni să ocupe sau să se preocupe de „adâncirea vieții religioase individuale” pierdută între formalismul sterp al unor manuale de teologie dominate de un „simplism mediocru” și de formalismul liturgic exterior al unui ritual repetat mecanic²³. În aceste condiții seminariștii cu preocupări își găseau refugiu și de-bușeu în literatură și poezie ori în militantismul național. Acestea au părut mult mai atractive și studentului Crainic la o Facultate de Teologie ca aceea din București, cu dascăli erudiți și competenți, dar care perpetuau la un nivel științific academic același divorț între știință și pietate. Disciplinele teologice erau predate în cursuri dominate de istorism sau raționalism abstract, într-un discurs repliat pe sine și izolat de cultura modernă și interogațiile vii ale omului contemporan și ale studenților. În aceste condiții nu e de mirare că tânărul Crainic — după un eșec personal care i-a barat calea spre preoție — a socotit mai atractivă cariera literară și publicistică.

Mistica — descoperire culturală la Viena

Cu astfel de ambiții artistice și interese culturale a zăbovit Crainic între 1921–1922 la Viena, unde sub călăuzirea mai tânărului său prieten, poetul Lucian Blaga — care-și finaliza doctoratul în filozofie cu o scurtă teză despre „Cultură și cunoaștere” — ia contactul cu fermecătoarea lume literară și artistică din capitala fostului imperiu. Aici descoperă romanele metafizice ale lui Dostoievski, dar și poezia lui Rilke, prin intermediul căreia află de mistică — o descoperire livrescă. „La Viena am descoperit mistica. N-am auzit nici în București și nici acolo [la Viena] vreun profesor vorbind despre ea. Mistica mi-au descoperit-o cărțile care vorbesc despre mistici și cărțile misticilor”²⁴. Concret, această luare de contact se realizează prin intermediul unor studii critice despre poezia lui Rilke care indicau drept surse ale motivelor acestei poezii pe Meister Eckhart și Angelus Silesius. Alte câteva broșuri de popularizare despre mistică și antologii de mistici medie-

²³ N. CRAINIC, *Zile albe — zile negre. Memorii (I)*, 1991, p. 42, 47.

²⁴ *Ibid.*, p. 175.

vali germani îl familiarizează cu noțiunile fundamentale și cu texte reprezentative ale misticii germane.

Redescoperirea misticii în cultura europeană

După aproape două secole de marginalizare și ridiculizare, promovate de un raționalism și materialism reducător de tip iluminist, climatul cultural general european redevenise favorabil discuțiilor libere despre mistică și mistici²⁵. Redescoperirea acestor teme în secolul XIX fusese meritul romantismului și al interesului său reînnoit pentru mister și dimensiunile neraționalizabile ale existenței. Un interes acompaniat de o intensificare de tip renașcentist a preocupărilor pentru ocultism, ezoterism și paranormal, fascinație care atinsese cote spectaculoase în societatea și cultura europeană la cumpăna între secolele XIX și XX. Efectele au fost multiple, și ele s-au manifestat atât în creația poetică, dar și în plan științific. După secole, „mistica” devine din nou o temă de discuție acceptabilă în universități, și nu numai pentru teologi, dar și pentru psihologi și filozofi. Prin Albrecht Ritschl (1881) sau Adolf von Harnack (1885–1891), protestantismul german și-a ridicat glasul contestând intransigent legitimitatea creștină a misticii. *Unio mystica* ar fi un import neoplatonic, o autodivinizare a omului culminând într-o experiență a identității de tip panteist, incompatibile cu Evanghelia și o falsificare fuzională inacceptabilă a acesteia. Atitudine prelungită în prima jumătate a secolului XX atât de liberalul Albert Schweitzer (1913, 1929), cât și de reprezentanții clasici ai teologiei „dialectice” sau distanței infinite între Dumnezeu și om: Karl Barth (1922), Emil Brunner (1928) ori Anders Nygren (1930). Ostilitatea antimistică a acestora n-a reușit să se impună însă nici măcar în spațiul protestant germanic, unde cercetările de religie comparată ale lui Nathan Söderblom (1903), Edvard Lehman (1904), Rudolf Otto (1917, 1926) sau Friedrich Heiler (1918) se înscriau în linia generală a revirimentului interesului pentru mistică. Un interes reactivat și în spațiul anglican de eruditul paroh de la catedrala „St Paul” din Londra, William Ralph Inge (1899), cu cercetările lui pozitive despre neoplatonism, și, mai ales, de veritabila campanie în favoarea misticii dusă cu tenacitate o viață întreagă de anglicana Evelyn Underhill (1875–1941) începând cu răsunătoarea ei carte despre „mistică” din 1911. Interesul pentru mistică, precum și orientarea spirituală spre catolicism a Evelyn Underhill se datorau însă mentorului acesteia, teologul catolic liberal de origine austriacă stabilit în Anglia, baronul Friedrich von Hügel, autor al unei celebre cărți despre „elementul mistic în religie” (1908) și susținător al teologilor catolici englezi și francezi „moderniști” (G. Tyrell, A. Loisy, H. Bremond, L. Laberthonnier, M. Blondel) condamnați de papa Pius X în 1907 pentru antiscolasticism și antiraționalism. „Moderniștii” catolici pledau pentru o abordare de tip psihologic și existențial a religiosului. Ei se aflau în consonanță cu cercetările de psihologie a misticii desfășurate de francezul Henri Delacroix (1908) sau de americanul James Leuba (1925) — dezvoltate

²⁵ Cf. prezentarea de sinteză „The Modern Study of Mysticism” a lui BERNARD MCGINN, *The Foundations of Mysticism. Origins to Fifth Century* (The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism I), Crossroads, New York, 1995, p. 265–343.

ulterior în direcții diferite de psihanalizele lui Sigmund Freud și Carl Gustav Jung — pe linia pragmatistă teoretizată de psihologul și filozoful american de la Harvard, William James (1842–1910), în faimoasa lui carte din 1902 despre „diversitatea experienței religioase” și de intuiționismul și vitalismul evolutiv spiritualist ale celebrului în epocă (1889, 1907, 1932) filozof francez Henri Bergson (1859–1941). Pornind de la acest gen de premise, preotul catolic Henri Bremond (1865–1933), ieșit din ordin pentru simpatiile sale „moderniste”, începuse în 1915 publicarea unei monumentale „Istории a sentimentului religios în Franța” din care până la moartea sa în 1933 vor apărea 11 masive volume (tratând despre doar secolul XVII, marele secol mistic francez încheiat cu polemica dintre episcopii J. Bossuet [1627–1704] și F. Fénelon [1651–1705] și condamnarea de către Vatican în 1699 a acestuia din urmă și a misticilor pentru „cvietism”). Bremond era adeptul unei „panmisticii”, mistica fiind pentru el faptul central al sesizării nemijlocite a prezenței lui Dumnezeu de către suflet, aflat la baza atât a religiei, cât și a poeziei (între 1925–1930 Bremond va fi angajat în disputa în jurul „poeziei pure”, precum și în alte controverse cu teologii neotomiști).

Tabloul cultural general al Europei de dinainte și de după Primul Război Mondial mai cuprindea, pe lângă ecourile filozofiei pesimiste a culturii dezvoltată de Oswald Spengler în *Declinul Occidentului* (1918, 1922), manifestările naționalismului integral al lui Charles Maurras și „Acțiunii franceze”, cele ale existențialismului religios (1913, 1925) al spaniolului Miguel de Unamuno (1864–1936), al francezului Léon Bloy (1846–1916) sau al rusului Nikolai Berdiaev (1874–1948) — expulzat din Rusia bolșevică și stabilit după 1922 în Franța, împreună cu o întreagă pleiadă de scriitori, filozofi și teologi care promovaseră o „nouă conștiință religioasă” inspirată din filozofia sofiologică a lui Vladimir Soloviev (1853–1900). Și nu în ultimul rând la acestea se adăuga o intensă fascinație a Orientului indian și islamic. Aceasta a generat între altele apariția ezoterismului tradiționalist²⁶ de origine ocult-masonică promovat de René Guénon (1886–1951) și adepții săi, Fritjof Schuon (1907–1998) sau românul Mihail Vâlsan (1907–1974), convertiți după 1930 la islamul sufit. În alte forme, același ezoterism a stat inclusiv la baza ideologiei rasiste ariene naziste sau fasciste prin baronul Julius Evola (1896–1974), cunoscând o versiune academizată „laicizată” în cercetările de istoria religiilor ale lui Mircea Eliade (1907–1986). Un climat general de căutare a „spiritualității” în cele mai diverse forme domină cultura europeană, reacție la criza lumii moderne a veacului XIX manifestată în catastrofa Primului Război Mondial și a revoluției bolșevice din Rusia sovietică.

La Viena, Nichifor Crainic se contaminează de acest climat (descriș de L. Blaga în *Fefeale unui veac*, 1925). Citește și traduce Rilke (*Povestiri despre bunul Dumnezeu*, 1922, 116 p.) și Tagore (*Sadhana, calea desăvârșirii*, 1922, 129 p.). Ajunge, încă înainte de faimosul discurs de recepție al lui Bremond la Academia Franceză, la constatarea legăturii dintre poezie și mistică citindu-l pe Rilke și confruntându-i versurile cu texte din Eckhart (1260–1327) și Tauler (1300–1361), precum și din

²⁶ Cf. excelenta sinteză a lui M. SEDGWICK, *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the 20th Century*, Oxford University Press, 2004.

Angelus Silesius (1624–1677). Mistica ortodoxă răsăriteană, care o anticipase pe cea catolică germană, i-o revelează scriitorului-teolog român o carte a poetului elvețian Hugo Ball (1866–1927). Întemeietor în 1916 al curentului avangardist dadaist și un drastic critic al intelighenției germane (1919) și al subiectivismului modern, Ball se convertise în 1920 la catolicism, iar în 1923 publicase la sub titlul „Creștinism bizantin” trei „vieți de sfinți” răsăriteni: Ioan Scărarul, Dionisie Areopagitul și Simeon Stălpnicul²⁷. Crainic ajungea astfel la sine, la mistica ortodoxă, prin alții, prin mistici și poeți catolici. În aceeași ani, pastorul luteran german liberal Walter Lehmann reedita traducerea în germana contemporană a integralei scrierilor mysticilor medievali germani Heinrich Seuse (2 vol., 1922; ed. I, 1911) și Johannes Tauler (2 vol., 1923; ed. I, 1913), după ce anterior publicase în traducere și antologii de scrieri ale lui Meister Eckhart (1916, 1919). Traducerile moderne din Seuse și Tauler apăreau la editura Eugen Diedrich din Leipzig — care publicase anterior (1903, 1909) alte două volume de texte eckhartiene în traducerea plotinizantă a lui Hermann Büttner. Aceste traduceri făceau parte dintr-un program care urmărea — cum se vede din prefețele lui Büttner și Lehmann — promovarea unei „religii germane” aconfesionale ca bază a unei „noi renașteri” spirituale a germanismului²⁸. Prin urmare, aceste traduceri vor fi ușor asimilate de mișcarea național-socialistă germană. O va arăta în 1934 tentativa de recuperare a lui Eckhart ca precursor al unei religii germane „sui generis” întreprinsă de ideologul principal al celui de-al treilea Reich hitlerist, Alfred Rosenberg (criticată drastic de N. Crainic în 1935).

„Spiritualitatea” — o dezbatere culturală în România interbelică

Prin reverberațiile climatului general european al epocii interbelice mistica și spiritualitatea vor deveni temă de interes, dar și de discuții contradictorii și polemici, și în cultura românească a anilor '20–'30, intersectându-se cu o altă temă disputată intens în epocă: cea a generației tinere și misiunii care îi revine. În două studii publicate în 1934 în primele numere ale revistei *Criterion* — „Generație”²⁹, nr. 3–4 15 nov.–1 dec., și „Spiritualitate”³⁰, nr. 1, 15 oct. — Mircea Vulcănescu (1904–1952) schița un extrem de precis și lucid tablou al celor două complexe dezbateri. Considerațiile expuse sunt extrem de utile pentru înțelegerea și aprecie-

²⁷ Cf. B. WACKER (ed.), *Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, Paderborn, 1996. Volum pe care l-am putut consulta grație amabilității dlui Alexandru Ioniță, doctorand în München, căruia îi mulțumesc pe această cale.

²⁸ Pentru întreg acest climat, a se vedea actele simpozionului din 1996 de la Strasbourg: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900*, Presse Universitaire de Strasbourg, 1998.

²⁹ Și în seria îngrijită de Marin Diaconu: MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței: vol. 3 — Către ființa spiritualității românești*, Ed. Eminescu, București, 1996, p. 5–26. De completat cu textele din volumul: M. VULCĂNESCU, *De la Nae Ionescu la „Criterion”*, Ed. Humanitas, 2003.

³⁰ Și în seria îngrijită de Marin Diaconu: MIRCEA VULCĂNESCU, *Dimensiunea românească a existenței: vol. 1 — Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Ed. Eminescu, București, 1992, p. 53–58. De completat cu textele din volumul: M. VULCĂNESCU, *Bunul Dumnezeu cotidian. Studii despre religie*, Ed. Humanitas, 2004.

crea evoluțiilor rapide care s-au succedat pe scena României interbelice. Vulcănescu distinge astfel în istoria socială a României moderne începută după 1821 șase generații: o generație a „precursorilor” (Gh. Lazăr, Gh. Asachi, I.H. Rădulescu), urmată de generația „pașoptistă” revoluționară și creatoare a României moderne (M. Kogălniceanu, I. Brătianu), succedată de generația „junimistă”, conservatoare, raționalistă și elitistă de la sfârșitul secolului XIX, de generația „socială” și națională de la începutul secolului XX cu semănătorismul lui Iorga și poporanismul lui Stere, și, în fine, de generația de sacrificiu a Primului Război Mondial și a Marii Uniri. Îndată după 1918 o parte din membrii acestei generații au susținut revenirea în cultura română a preocupărilor de ordin spiritual și religios. Un rol hotărâtor în noua reorientare l-au jucat cursurile universitare ale lui Vasile Pârvan, care a luat locul lui N. Iorga, și N. Ionescu care l-a luat pe cel al lui Maiorescu. Istoric al Antichității, Vasile Pârvan (1882–1927) a vorbit astfel în 1919–1920 despre „Problema salvării”, iar logicianul și metafizicianul Nae Ionescu (1890–1940) a tratat pentru prima dată la Universitatea bucureșteană teme de tipul „Filosofia Dumnezeirii” (1920–1921), „Realitatea vieții sufletești” (1921–1922), „Filosofia religiei” (1923–1925), „Problema mântuirii lui Faust” (1925–1926), „Metafizica. Cunoașterea imediată” (1928–1929) și „Cunoașterea mediată” (1929–1930) etc.³¹. În 1926 ziarul *Cuvântul* condus acum de Nae Ionescu și revista *Gândirea* condusă acum de Nichifor Crainic devin cele două centre de propagare a unei culturi românești moderne de orientare ortodoxă, tradiționalistă și autohtonistă. În jurul acestora se raliază reprezentanții noii generații alcătuite din tineri adolescenți pe timpul Primului Război Mondial (născuți între 1900–1910) însetați de experiență (aventură), de autenticitate și spiritualitate (nevoia de absolut), și ale căror căutări sunt dominate de tensiune dramatică și agonică. În istoria tinerei generații Vulcănescu identifică două momente distincte: unul spiritual și altul nespiritual.

Momentul spiritual al anilor 1925–1929 dominat de patos mesianic și entuziasm constructiv este cel simbolizat de cele 12 articole ale celebrului foileton publicat de liderul noii generații, Mircea Eliade (1907–1986), între 6 septembrie și 16 noiembrie 1927 în ziarul *Cuvântul* cu titlul „Itinerariu spiritual”³². În numele gene-

³¹ Într-o conferință ținută în 29 noiembrie 1934 despre „Gândirea religioasă contemporană” (publicată în volumul *Bunul Dumnezeu cotidian...*, 2004, p. 370–386), același M. Vulcănescu făcea retrospectiva ultimei jumătăți de secol constatând completa răsturnare de perspectivă prin care abordarea științifică de tipul psihologiei și sociologiei religioase a făcut loc în operele deschizătorilor de drumuri Bergson, James, Scheler și Otto unei abordări nemijlocite, nereducționistă a „faptului religios” însuși ca experiență vie. În ciuda protestelor neotomiste sau neoprotestante împotriva acestui nou „imanentism”, filozofia religioasă europeană redeschide accesul spre însăși substanța nemijlocită a religiosului (împotriva reducției lui naturaliste, culturale, sociologice sau psihologice). O arată filozofiile religioase ale catolicilor Maritain sau Blondel, ale ortodocșilor ruși Berdiaev sau Bulgakov, iar la români gândirea metafizică a lui L. Blaga și N. Ionescu și eseistica religioasă a lui N. Crainic.

³² „Itinerariul spiritual” a fost republicat împreună cu alte texte despre destinul culturii românești îndată după decembrie 1989 mai întâi de Dan Zamfirescu în volumul: *Mircea Eliade. Profetism românesc*, vol. 1, Ed. Roza Vinturilor, 1990, p. 19–62; apoi de Iordan Chimet (1924–2006) în excelenta antologie de texte esențiale ale identității românești cu titlul *Dreptul la memorie* (realizată

rației sale, tânărul Eliade, în vârstă de numai 20 de ani, proclama refuzul diletantismului, dar totodată și respingerea științei pozitive și insuficiențele literaturii, în care se complac doar spiritele mediocre. Cultura adevărată nu există fără personalități creatoare sintetice de anvergură și deschidere universală spre viață în toate aspectele ei, culminând în spiritualitate și în căutarea și găsirea personală a lui Dumnezeu în mistică. Trebuie depășit însă misticismul vag și hibrid al teozofiei, valabil doar pentru cei care n-au găsit încă Biserica mântuitoare și Ortodoxia care este creștinismul autentic, la creștinismul ortodox neputând să nu ajungă un suflet de elită. Manifestul spiritual al lui Eliade s-a izbit, cum era de așteptat, de refuzul intelectualilor raționaliști și sceptici, care s-au grăbit — cum arată polemica dusă cu Șerban Cioculescu (1902–1988) de Mircea Eliade în cursul aceluiași an³³ — să denunțe faptul că la „teribil de normativul” „șef de coloană a tineretului de spiritualitate mistică și ortodoxă”, pentru care a fi inteligent înseamnă a fi spiritualist și ortodox, „spiritul ia locul intelectului și rațiunii” și este „confiscat de Biserică”. Relația critică ar fi însă mai ales cea dintre spiritualitate și Ortodoxie, despre a cărei excelență intelectuală și morală Cioculescu se simte îndreptățit să ridice îndoieli³⁴. Criticului literar Ortodoxia i se pare o „credință minoră și obscurantistă”, indiferentă moral și fără rigoare atât la sate, cât și la orașe, unde peste tot am avea de-a face cu o „simili-credință întemeiată pe rituri și o tradiție total neînsuflețită”: „Ortodoxia dogmatică și savantă” de la *Cuvântul* și *Gândirea* ar fi dublu „lovită de nulitate”: mai întâi, pentru că sursele ei de inspirație culturală („asiatico-europene”) sunt „în contradicție principială cu etnicul sau naționalul pe care pretinde a-l reprezenta eminent”; iar, în al doilea rând, „apostolatul ezoteric adresat intelectualității urbane sau literaților” rămâne un „mandarinat” elitist și izolat atât de masele indiferente religios, cât și de o instituție bisericească muribundă și bolnavă. Așa-zisa ortodoxie a tinerei generații ține mai degrabă de o „criză de pubertate și de creștere”, fapt ilustrat exemplar de vitalismul, romantismul și individualismul lui Eliade însuși, „a cărui idealitate maschează poate numai o dureroasă refulare de instincte invertite în spasme de mistică”.

Disputa în jurul „Itinerariului spiritual” al tânărului Eliade a condus revista *Tiparnița literară* să realizeze o „anchetă” în jurul „noii spiritualități”³⁵, ale cărei rezultate au fost publicate pe 30 noiembrie 1928. Treisprezece intelectuali „bătrâni” și „tineri” au fost solicitați să-și exprime opiniile, acestea reflectând polarizările pozițiilor deja conturate. Dacă Eliade se limitează la constatarea existenței de fapt la tineri a unei noi spiritualități, pentru a cărei semnificație trimite la arti-

încă din 1974, dar publicată abia în 1992–1993), în vol. IV, *Certitudini, îndoieli, confruntări*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 458–499 urmat aici și de reacțiile polemice; tot aici și textele produse în disputa din 1928–1936 în jurul „spiritualității” (p. 374–455) și a „misticii” (p. 326–372).

³³ „Sensul «Itinerariului spiritual»”, *Viața literară*, nr. 87, 9 iun. 1928 și „Spiritualitate și ortodoxie”, *ibid.*, nr. 93, 10 nov. 1928 și în: *Dreptul la memorie IV*, p. 505–509, 516–518; al doilea, și mai jos p. 151–153.

³⁴ „Un «Itinerariu spiritual»”, *Viața literară*, nr. 86, 26 mai 1928 și „Între ortodoxie și spiritualitate”, *ibid.*, 94, 17 nov. 1928 și în: *Dreptul la memorie IV*, p. 500–504, 519–521; al doilea, și mai jos p. 155–156.

³⁵ *Dreptul la memorie IV*, p. 381–392; și mai jos p. 141–149.

celele sale anterioare, Cioculescu repetă și el convingerea sa că sursele noii spiritualități sunt străine, și orientarea spre Ortodoxie ar avea consecințe funeste scoțând România din Europa rațiunii și umanismului și proiectând-o într-un sud-est bulgaro-bizantin, în stepele rusești și în Asia, fatal „triunghi al morții” pentru cultura română al cărei mers firesc este spre Europa. Cioculescu exprimă aici cu claritate o poziție lovinesciană, în timp de E. Lovinescu însuși (1881–1943) trimite la *Istoria civilizației României moderne* proaspăt apărută, limitându-se să evidențieze drept revelatorii pentru „noua spiritualitate” excesele de limbaj polemice, puțin spirituale, ale lui Crainic și ale tinerilor de la *Gândirea*. Doi reprezentanți ai generației antebelice a „bătrânilor” își reafirmă și ei pozițiile rezervate. N. Iorga (1871–1940) își declară atașamentul față de o tradiție și spiritualitate românească vie, în schimbare, și refuzul atât al tradiționalismului religios ca gesticulație teatrală și pretext de divagații romantice, cât și al „noului” care astăzi nu e decât „reîntoarcerea la primitivism”. La rândul său, C. Rădulescu-Motru (1868–1957) își declară convingerea filozofică potrivit căreia lumea este o evoluție a energiei universale spre o spiritualizare și personalizare, dar totodată că unei „spiritualități de conjunctură”, națională și ortodoxă, îi preferă „spiritualitatea eternă” a umanității. Octavian Goga (1881–1938) constată schimbarea de valori a generației tinere care, după realizarea unității naționale, își canalizează zbuciumul într-o adâncire de sine, dar crede că ideea națională trebuie să rămână temeiul de căpetenie și pentru crezul și acțiunea de mâine. Poziții cu nuanțe diferite exprimă și „gândiriștii” generației intermediare. L. Blaga afirmă existența noii spiritualități prin propriile sale creații lirice, dramatice și metafizice aflate sub semnul vechilor mituri și simboluri regăsite. N. Crainic se delimitează de naționalismul integral al lui Iorga (și Maurras) care subordonează spiritul etnicului și politicului, afirmând că noua spiritualitate înseamnă din contră o subordonare a întregii existențe spiritului printr-o viață și o cultură în Duhul Sfânt și în Biserică și printr-o alianță între temporalitate și eternitate (între neam și Dumnezeu). Radu Dragnea (1893–1955) afirmă și el existența, fie măcar ca problemă, a unei noi spiritualități, al cărei conținut este Ortodoxia, dar nu o Ortodoxie simplu națională și autohtonă, ca la sămănătoriști, ci o Ortodoxie cu adevărat spirituală și eternă, în trecere de la particularism la național la un universalism creștin. Sandu Tudor (1896–1962) este în același timp strict duhovnicesc, monahal, și premonitoriu apocaliptic. Nu vorbește de spiritualitate, ci de viață duhovnicească, iar aceasta nu este „nici nouă, nici veche, ci veșnică, asemeni Duhului Sfânt al lui Dumnezeu”. „Lumea de azi” este limpede că „nu poartă semnele adevăratei duhovnicii”. Spiritualitatea nouă de acum „este mai mult o preocupare și o mirare”, „nu o trăire în cele sfinte”. Există însă din plin în lume o spiritualitate demonică, a celui rău, care se prefacă în înger de lumină ca să-i înșele pe oameni. „Dacă ne este dat azi ceva nou, nu este o nouă spiritualitate, ci o nouă pocăință voinică și aspră ca pentru niște ostași” ai înțeleștării Apocalipsei care bate la ușă: „Vine Bestia! Vine Antihristul! Să nu ne mințim!” Reprezentanții celei mai tinere generații, excepțându-l pe Eliade, sunt mai puțin doctrinari și mai mult descriptivi. Pentru viitorul critic de artă Ionel Jianu (1905–1993) noua spiritualitate este o exaltare și risipire frenetică, o încercare de viețuire a culmilor, o năzuință (deloc irațională) de trăire

a absolutului, o credință pasionată, fiind în fond o „uriașă sete de viață” îndreptată nu spre exterior, ci spre superlativele vieții interioare. Tânărul viitor avocat și comandat legionar Mihail Polihroniade (1907–1939, asasinat la Miercurea Ciuc), consideră „prematur” a vorbi de mistică, dat fiind că „nu se zărește însă nici un mistic”. Noua spiritualitate există însă, și ea înseamnă un nou sens dat politicii, culturii, vieții în genere, dar manifestă caracteristici contradictorii, prezentând o simultană nevoie de primitiv, subconștient și irațional, dar și de ierarhie, autoritate și ordine.

Distincții și despărțiri

Cea mai lucidă clarificare a întregii chestiuni a venit din partea unui alt reprezentant al tinerei generații. În vârstă de numai 24 de ani, Mircea Vulcănescu (1904–1952) schițează cu precizie în cele câteva pagini ale răspunsului său la ancheta *Tiparniței literare* contururile și amploarea întregii dezbateri³⁶. Polemicile iscate sunt rezultatul confuziilor operării cu un „termen echivoc”; fiindcă termenul „spiritualitate” desemnează atât „viața interioară”, cât și „viața culturală”; dar și „viața duhovnicească”, putând avea deci un sens psihologic, cultural și religios. În consecință, nu se poate vorbi de o „nouă spiritualitate” decât în sensul de viață interioară, care este oricum întotdeauna „nouă”; deoarece în sens cultural spiritualitatea este de fapt „veche”, iar ca viață duhovnicească spiritualitatea este o realitate „veșnică”. Riguros vorbind, numai în acest ultim sens, religios, se poate vorbi de o adevărată viață spirituală sau spiritualitate; primele două utilizări ale termenului „spiritualitate” fiind rezultatul unei duble confuzii între spirit și suflet, pe de o parte, și între spirit și valori, pe de altă parte. „Spiritualitate desemnează așadar trei tipuri distincte de viață sau trăire: 1. viața interioară ca „trăire pentru trăire” printr-o trăire intensă a clipei; 2. viața culturală ca trăire pentru valoare, și 3. viața duhovnicească și veșnică a Duhului Sfânt ca trăire ascetică și mistică în universalitatea și eternitatea absolutului divin. Sunt trei sensuri riguros distincte, fiindcă ceea ce se urmărește prin acestea este realizarea unor tipuri umane diferite: omul „autentic”, omul de „geniu” și omul „sfânt”, care nu trebuie confundate. În dispută se află mai puțin ultimul sens, religios, propriu-zis al spiritualității, cât primele două, improprii în sens strict. „Spiritualitate” desemnează astfel tendința frenetică spre experiențe subiective cât mai cuprinzătoare (completudinism, integralism) a tinerilor, care nu vor să piardă nimic din viață. Această tendință de tip existențialist în căutarea autenticității, ilustrată de literatura acelor ani (Gide, Proust) și practică ulterior de M. Eliade în romanele sale, are un sens de reacție față de conformismul societății anterioare. Ca depășire a acestuia este un progres, dar ca poziție definitivă este o zădărnici, întrucât se fixează într-o agitație sterilă și în vagul experiențelor subiective efemere. Există aici cel mult o nostalgie a spiritualității. Trăirea nu poate fi propriul ei scop și propria ei măsură într-o simplă trăire pentru trăire. De aceea un sens mai plin al spiritualității este cel de trăire pentru valoare, o trăire pentru scopuri superioare trăirii înseși, care sunt diversele

³⁶ „Noua spiritualitate”, *Tiparnița literară*, an I, nr. 2, 30 nov. 1928, p. 46 și *Dreptul la memorie IV*, p. 389–391; și mai jos p. 157–162.

valori: culturale sau politice, individuale sau colective. Umanismul individualist clasic (pus în criză de războiul mondial), marxismul colectivist, având între ele naționalismul integral, sunt aici principalele direcții și opțiuni, și ele se manifestă atât în cultura europeană, cât și în planul culturii românești. Reprezentanții diverselor forme ale acestei spiritualități în sens culturalist sunt la noi mai ales dintre „bătrâni”, dar și din generația intermediară, de exemplu Ralea, Vianu, dar și Blaga. Din simplul culturalism spre spiritualitate în sens duhovnicesc ortodox și tradiționalist au ieșit N. Crainic și cei de la *Gândirea*, precum și N. Ionescu și cei de la *Cuvântul*. Cel puțin în planul înțelegerii și al intenției, aceștia din urmă nu mai suferă de confuzia fatală de care e bolnavă întreaga cultură modernă, cea dintre valoare și spirit. Dacă, prin obiectivitate și idealitate, valorile sunt transsubiective, în schimb relativitatea, multiplicitatea, ca și caducitatea lor nu pot evita scepticismul, ficționalismul sau tragismul — toate simptome ale crizei culturii moderne în absența unei referințe absolute. Aceasta există doar în viața spirituală în sens deplin de viață veșnică în Duhul Sfânt, pentru că „viața interioară e sterilă și valorile sunt pieritoare”. Cu toate acestea, orice viață interioară autentică include în ea și „o aspirație la depășirea propriului eu”, așa cum orice valoare „este dorită veșnică”. Și astfel, atât viața interioară, cât și viața culturală trimit și se deschid „oarecum în chip firesc” spre viața duhovnicească, și nu i se opun „decât în măsura în care subiectul se oprește la ele fără a trece «dincolo»”.

Șase ani mai târziu, Mircea Vulcănescu va relua și dezvoltă în detaliu într-un articol din *Criterion*³⁷ această tipologie tripartită, particularizând-o pe cazul culturii române. Constatarea de bază este aceea că între timp a avut loc o „cristalizare a divergențelor” cu privire la „spiritualitate”. Pentru o spiritualitate în sens tradiționalist ortodox și autohton au rămas în continuare N. Ionescu și N. Crainic cu cercurile lor. Spiritualitatea în sens cultural și-a precizat direcțiile, polarizându-se între adepții materialismului neoclasic fideli idealului clasic al omului (ca Vianu, Comarnescu, Noica) și cei ai spiritualismului solitar deschis spre un absolut, dar dincolo de orice doctrină religioasă (ca Blaga). Cei mai mulți dintre tineri în frunte cu M. Eliade oscilează într-o spiritualitate agonică, dominată de negație, criză, disperare și scepticism, în așteptarea febrilă a unei schimbări sau revoluții. Anul 1934 adusesese cu sine debutul editorial al tinerilor Emil Cioran — 23 de ani — cu volumul *Pe culmile disperării*, Eugen Ionescu — 24 de ani — cu volumul *Nu* sau Constantin Noica — 27 de ani — cu volumul *Mathesis sau bucuriile simple*. Cioran își va continua rapid itinerarul patetic și iconoclast cu manifestul unei revoluții naționale de dreapta din incendiarul volum *Schimbarea la față a României* din 1936, urmat în 1937 cu mistica negativă din volumul *Lacrimi și sfinți*.

O altă constatare înregistrată de Vulcănescu privește evoluțiile și mutațiile survenite în interiorul tinerei generații din care făcea el însuși parte, și a cărei misi-

³⁷ „Spiritualitate”, *Criterion*, an I, nr. 1, 15 oct. 1934, p. 3–4 și *Dreptul la memorie IV*, p. 412–419; și mai jos p. 157–162. Articolul despre „Spiritualitate” trebuie citit împreună cu cel despre „Generație” publicat după două luni tot în *Criterion*, an I, nr. 3–4, 15 nov. 1934, p. 3–6. Acesta din urmă împreună cu alte texte conexe și în: M. VULCĂNESCU, „Tânără generație”. *Crize vechi în haine noi. Cine sunt și ce vor tinerii români*, ed. M. Diaconu, Ed. Compania, 2004, p. 40–75.

une o vedea desfășurându-se pe mai multe planuri. Chemarea istorică a acestei „generații” Vulcănescu o vedea în sarcina 1. de a realiza și asigura în cadrul unității statale a României Mari unitatea *sufletească* a românilor încă divizați regional între tipul bizantino-francez al muntenilor, cel rusesc al basarabenilor și cel latino-kantian al ardelenilor; 2. de a exprima în forme culturale universale suflul românesc integral; 3. de a pregăti omul nou al viitorului, și 4. de a-i pregăti pe români „pentru ceasurile grele care pot veni” („Pentru ceasurile în care vom fi încercați până la măduvă. Atunci e vorba cine rămâne în picioare!”). După un prim moment spiritual al anilor 1925–1929, în viața noii generații anii 1930–1934 au marcat un moment nespirtual, căzându-se din spiritualitate în disperare, din mistică în politică. Tot în 1933–1934 Vulcănescu a încercat să definească „tendențele tinerei generații”³⁸. Aceasta i se părea polarizată între adepții unui „activism prin disperare” de tip revoluționar, în speță legionar sau comunist, care vor fapte și trebuie să facă neapărat ceva, fără discernământ, pentru ca să fie ceva³⁹, și cei ai unui „istorism prin resemnare” de tip evolutiv, pentru care fapta profesională modestă, dar tenace, vine dintr-o conștiință a răspunderii colective și sentimentul solidarității, ceea ce se traduce în renunțarea autorealizării și autoafirmării pentru binele și constituirea vieții în comun reale a comunității din care fac parte (soluția adoptată și practică de Vulcănescu însuși).

În același sens al delimitărilor, în articolul „Gândirism» și Ortodoxie” din *Cuvântul* pe 3 ianuarie 1931 scris cu prilejul aniversării în 1931 a zece ani de la apariția *Gândirii*, Vulcănescu ținuse să disocieze ortodoxismul tinerei generații formată sub Nae Ionescu de ortodoxismul „gândirist” al celor din jurul lui Nichifor Crainic. Unitatea opțiunilor tradiționaliste și ortodoxe de ansamblu nu trebuie să mascheze „deosebiri adânci” de mentalitate și problematizare, și chiar de „spiritualitate”, fiind vorba în fapt de două generații culturale distincte, cu maeștri diferiți și abordări proprii. Salutând ulterior în primul număr al revistei *Criterion* din 15 octombrie 1934 reapariția *Gândirii* — care-și încetase apariția în intervalul de criză mai 1933–septembrie 1934 (Crainic însuși fiind arestat între 30 decembrie 1933, după asasinarea de legionari a prim-ministrului I.G. Duca, și 6 aprilie 1934) —, Vulcănescu făcea un comentariu elocvent pe marginea „mărturisirii de credință” cu care Crainic deschidea noul număr reapărut. Acesta proclama continuitatea ideologică a programului revistei, pentru care criteriile și izvoarele *firești* ale adevărului sunt Dumnezeu și sufletul neamului. „De ce amândouă firești, ci nu unul firesc și altul suprafiresc, domnule Crainic?” întreabă retoric Vulcănescu. Delimitându-se de această discutabilă simetrie din formula copulativă Dumnezeu și neam, continuă cu o dublă contestare înregistrând mai întâi faptul că, după o evoluție de la etnic la spiritual, Crainic vrea astăzi să *integreze*

³⁸ În conferința cu același titlu din 20 februarie 1934, publicată în volum împreună cu o altă conferință a lui Mihail Manoilescu, și într-un articol publicat în 26 martie 1933 în *Dreapta*, cu titlul „Istorismul prin resemnare în spiritualitatea tinerei generații”. Reeditate în *Dimensiunea românească a existenței: vol. 3 — Către ființa spiritualității românești*, 1996, p. 30–45, 46–52; și în „*Tânără generație*”..., p. 110–139 și 151–161.

³⁹ „Cu primejdia amăgirii cu iluzii și a depersonalizării, căci e o simplă afirmare de voință fără lumina judecății și discernământului. Fiindcă pentru a iubi și a te dăruia în faptă trebuie să cunoști.”

etnicul în spiritualitate, iar în al doilea rând „pogorământul” de la Ortodoxie pe care-l face Crainic acceptând în paginile ei creații și texte inspirate din surse care nu sunt măcar cele ale spiritualității creștine (aluzie la D. Botta sau L. Blaga).

Naționalismul și filofascismul politic tot mai evidente promovate de N. Crainic au stat de altfel la originea abandonării *Gândirii* începând în 1932 de doi dintre cei mai fideli colaboratori și membri ai grupării. Credincios ortodoxiei mistice, monahale, și unei viziuni politice de tip socialist, Sandu Tudor își încetează colaborarea sa înființând în 1932–1933 revista *Floarea de Foc*, iar din decembrie 1933 și până în 1938 conducând propriul său ziar: *Credința*. Pleacă de la *Gândirea* și Radu Dragnea. Într-un articol din 1924 taxa drept „neoromantism” și „literaturizare ieftină” politica culturală ortodoxă a lui Crainic, iar în câteva importante eseuri publicate în *Gândirea* în 1927–1928⁴⁰ Dragnea propunea drept model secolul XVII, veacul clasicismului românesc, secolul mitropolitelor Petru Movilă, Varlaam și Dosoftei. La fel de reprezentativ pentru poporul român ca Luther pentru francezi sau Calvin pentru germani, mitropolitul moldovean al Kievului Petru Movilă a reușit să sintetizeze într-un singur gest afirmarea pozitivă a Ortodoxiei universale în fața protestantismului și catolicismului cu a conștiinței latinătății românești conciliată contradicția bizantină. Atunci s-au exprimat liniile de forță ale ideii românești ca sinteză bizantino-latină (distinctă de sinteza greco-latină a culturii occidentale). În loc de aceasta — va scrie ulterior Dragnea într-un articol din 1937⁴¹ —, Crainic a preferat un gândirism literar inspirat din filozofia religioasă rusă, tot mai naționalist și politic. Dacă în 1927 generația tânără se afirma pe sine ca generație a spiritualității, contemplativității și universalității în fața vechii generații naționaliste și politice, treptat „generația veche a ieșit triumfătoare asupra tinerimii impunându-i naționalismul, pe când Ortodoxia este o simplă anexă a politicii”⁴². Deci, dacă națiunea e realitate naturală, în schimb naționalismul este un „greu păcat”: păcatul egoismelor naționale care duce la „căderea din ecumenicitatea” creștină. „Naționalismul a uzurpat pozițiile vechi ale spiritualului”, cum arată folosirea abuzivă de Crainic și de alți teologi și naționaliști mireni a sintagmei „Ortodoxie și naționalism”, care ajung aproape să se confunde în paguba amândurora. Crainic ajunsese în acei ani să considere Ortodoxia românească drept o veritabilă „teantropie” realizată istorică. Ortodoxia este divină și universală, în timp ce națiunea e naturală și particulară; ele trebuie să colaboreze, dar rămânând distincte. Soluția lui Dragnea era, prin urmare, limitarea naționalismului la politic și realizarea spirituală a Ortodoxiei printr-o creație culturală cu deschideri ecumenice. Fiindcă „spiritualitatea nu se determină după cum se aco-peră cineva sau nu cu neamul, ci după starea față de ecumenic și vecie”⁴³.

În 1928 însă Crainic era și el de acord că tradiționalismul *Gândirii* se distinge de naționalismul integral al generației bătrânilor tocmai prin primatul spiritualu-

⁴⁰ „Spiritul românesc creator”, *Gândirea* nr. 5/1927 și „Trecerea între generații”, *Gândirea* nr. 3/1928, reeditate în volumul R. DRAGNEA, *Supunerea la tradiție*, 1998, p. 84–98, 145–158.

⁴¹ „Naționalism și Ortodoxie”, *Buna Vestire* 28 mai 1937, reed. în *Supunerea la tradiție*, 1998, p. 277–281.

⁴² *Ibid.*, p. 279.

⁴³ *Ibid.*, p. 284–285.

lui și o înțelegere a spiritualității în mod prioritar ca viață în Duhul Sfânt în Biserica. În contextul dezbaterilor în jurul „spiritualității” scriitorul-teolog și-a înscris demersurile în două direcții: ca scriitor și publicist a urmărit să demonstreze relevanța intelectuală a Ortodoxiei pentru cultura românească a momentului, iar ca teolog și-a dedicat eforturile clarificării sensului propriu-zis teologic al misticii și evidențierii sensului mistic al adevăratei teologii a Bisericii. La această operă îl predisuneau datele personalității sale duble, literare și teologice, și sensurile de profunzime ale itinerarului său în același timp intelectual și teologic, care l-au condus pe fiul de țaran de pe băncile Seminarului Central în amfiteatrele, bibliotecile și instituțiile culturale ale Vienei.

De la literatură la mistică

Toate acumulările intelectuale și decantările spirituale vieneze ar fi rămas însă doar ca elemente de metabolism interior al ideologiei literare a scriitorului Crainic angajat începând din 1922 în reorientarea pe linie tradiționalistă și ortodoxistă a revistei culturale *Gândirea*, pe care o va și conduce neîntrerupt din 1926 până în 1944. Cel care a avut inspirația să ofere un debușeu teologic acestor decantări și acumulări a fost nu un teolog sau om al Bisericii, ci un filozof devenit ministru al cultelor și culturii naționale: profesorul Ion Petrovici (1882–1972). La insistențele deputaților basarabeni, Petrovici a obținut înființarea în 1926 la Chișinău a unei Facultăți de Teologie și Litere (pusă sub patronajul lui Petru Movilă), așadar cu un număr de catedre de literatură, istorie și filozofie. Crainic a acceptat în cele din urmă solicitarea lui Petrovici de a ocupa catedra nou înființată, anume pentru el, de „Literatură religioasă modernă”, dar declară că disciplina pe care o va propune va fi „Mistica”, „însăși esența și culminația vieții religioase”⁴⁴, în ciuda rezonanței derizorii și anacronice de care se bucura încă acest nume nu doar între universitarii laici, dar și printre teologi. După șase ani, în toamna lui 1932, Crainic e chemat în unanimitate de Facultatea de Teologie din București ca profesor titular la catedra nou înființată de „Istoria literaturii bisericești și religioase moderne”, abia peste câțiva ani catedra primind titlul adecvat disciplinei predate: „Teologie ascetică și mistică”. Cu o scurtă întrerupere în timpul arestării sale din primăvara lui 1934, Crainic a predat-o aici până în 1938, când a fost desființată din ordin politic, scriitorul văzându-se obligat să predea în 1939–1940 apologetică (cursul de teologia culturii ținut acum a devenit volumul *Nostalgia paradisului*), reluându-și catedra de mistică din 1941 până în 1944.

La București, Crainic preda mistică la anii III și IV, un prim an ținând un curs de mistică sistematică sau de teoria generală a misticii sau vieții spirituale, iar celălalt an câte un curs de mistică istorică pentru care selecta diverse momente și probleme menite să illustreze teoria, dar care să aibă și o relevanță și o actualitate directă. Așa s-au născut două cursuri: unul despre „Dostoievski și creștinismul rus”, iar altul de mistică germană despre „Magistrul Eckhart și școala sa”. Scriitorul-teolog avea în plan și unul de „mistică spaniolă”, pe care n-a mai apucat să-l redacteze.

⁴⁴ N. CRAINIC, *Zile albe — zile negre. Memorii (I)*, p. 199.

Atât la Chișinău, cât și la București, Nichifor Crainic și-a început prelegerile cu un curs despre „Dostoievski și creștinismul rus”. Ni s-a păstrat în varianta predată la București în 1932–1933⁴⁵. Prelegerea inaugurală este o apologie în favoarea noii sale discipline, justificând necesitatea introducerii ei. Deși eternă și imabilă în esența ei revelată, în sensul ei de „explicare sistematică prin mijloace raționale a adevărului revelat în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, a căror depozitară e Biserica” (p. 12), teologia se face în timp și întrupându-se mereu într-o cultură și o epocă anume având obligația să răspundă la diversele întrebări și contestații. Aceste provocări au făcut ca la configurația ei clasică să se adauge în timp o diversitate de noi discipline impuse de complexul culturii și civilizației moderne: apologetica, sectologia și îndrumările misionare, istoria comparată a religiilor, psihologia religioasă, estetica teologică, la care se adaugă acum și istoria literaturii bisericești și religioase moderne. Studiarea acestora din urmă e impusă de faptul că literatura creștină nu se epuizează în cea biblică, patristică și medievală și nu se încheie odată cu sfârșitul Evului Mediu; ea continuă în timp și în epoca modernă, când „prin ciocnirea fecundă a vitalității spirituale a creștinismului cu geniul creator omenesc” s-a ivit „o imensă literatură filozofică, mistică, experimentală, beletristică”, apărând totodată „patrimoniul culturii care constituie gloria creștinismului și a umanității” (p. 14–15). Este o materie „incomparabil mai complexă”, de „o mare diversitate, confesională și națională”. Titlul disciplinei face o „distincție necesară” între „literatura bisericească” modernă și „literatura religioasă” creștină modernă:

— literatura bisericească în sens strict e cea a „marilor mistici”, fiind documentul unei experiențe duhovnicești recunoscute de Biserică și garantată de persoana autorului lor (p. 16–17, 19), și e cuprinsă în cărțile de spiritualitate. În diviziunea occidentală a disciplinelor teologice, această literatură nu ține de istoria Bisericii, ci de „teologia spirituală”. Divizată în „ascetica” pregătitoare și „mistica” unirii sufletului cu Dumnezeu prin har (p. 19), aceasta are în centru „o supra-cunoaștere” și „o psihologie supranaturală”;

— literatura religioasă în sens larg cuprinde poezia, romanul sau meditația filozofică scrise în spirit creștin de autori de toate confesiunile și formațiile. Deși de multe ori cu viață personală păcătoasă, aceștia oferă creații spirituale de geniu, rod al imaginației și al libertății creatoare, dar încununate cu aspirația spre sensul creștin al existenței (p. 16–18).

În timp ce în universitățile românești dominate de mentalitatea pozitivistă mistică religioasă continuă să fie privită drept maladie psihică sau bizarerie excentrică (C. Rădulescu-Motru sau N. Iorga), în Occident fenomenele misticii fac obiect de studii aprofundate, iar un filozof ca Bergson își încununează gândirea cu „o carte de apologie a misticii creștine” (aluzie la *Les deux sources de la morale et de la religion* apărută chiar în acel an, 1932, la Paris). Tot în Franța, gânditori ca Bre-

⁴⁵ Publicat după textul litografiat al celor 24 de prelegeri editate de studenții Pandele P. Olteanu și Ion V. Georgescu — păstrate de arhimandritul Grigore Băbuș, bibliotecar al Patriarhiei — de Editurile Arhidiecezane din Cluj și Anastasia din București: NICHIFOR CRAINIC, *Dostoievski și creștinismul rus*, Cluj-Napoca, 1998, 292 p. Trimiterile din text se fac la paginile acestei ediții.

mond sau Maritain stabilesc „analogii remarcabile între mistică și artă, între extaz și inspirație” (p. 21). Acestea apar astfel ca rodire diverse ale aceluiasi Duh Sfânt Care face mărturii ale prezenței divine în lume atât din viețile și scrierile mysticilor, cât și în capodopere artistice ale literaturii moderne prin care geniile creatoare depășesc mediocritatea și luminează pustiirea umanității contemporane (p. 18).

În fața imenselor „păduri ecuatoriale ale geniului religios” abordarea cea mai potrivită nu poate fi însă cea „istorico-descriptivă”, care duce la simple cronologii seci și liste biobibliografice care nu spun nimic, ci doar una „selectiv-sintetică”, alegând „din câmpurile confesionale și naționale” atât de diverse „personalitățile creatoare reprezentative care prin genialitatea lor literară au întrupat noi forme de viață creștină îmbogățind experiența religioasă cu aspecte originale” (p. 17–18). Crainic își exprimă aici următoarea intenție: „Vom face un curs despre mistica spaniolă” și „un curs despre mistica germană”; dar înainte de acestea dorește să se oprească la „Dostoievski și creștinismul rus”⁴⁶.

De la Dostoievski la Dionisie Areopagitul

„Puțin cunoscut la noi”, deși „mai apropiat de noi”, Dostoievski (1821–1881) este recunoscut însă în cultura europeană drept un adevărat „Dante al Răsăritului” (p. 16), un Dante modern, care arată iadul și raiul prezente în sufletul omului contemporan (p. 52). Cursul este structurat pe trei unități principale: prelegerile 2–7 prezintă viața și opera lui Dostoievski pe fundalul controverselor dintre occidentaliști și slavofili; sunt inventariate cu precizie și discutate critic principalele exegeze dostoievskiene publicate în Occident: Gide, Zweig, Prager, Thurneysen, Natorp, Soloviov, Arseniev, Perski, Gräffe, Antoni Hrapovički, precum și Berdiaev cu lectura sa pnevmatologică, nu simplă psihologică. Surprindem pe viu preocuparea lui Crainic de a se ține la curent cu toate aparițiile esențiale despre tematica sa, cu rigoare și onestitate științifică remarcabile, pe care le vom regăsi în toate cursurile sale. Nici o urmă de diletantism și superficialitate, scriitorul-teolog dovedind că știe să mențină proza sa academică nu doar în grația literară a unei eseistici superioare, ci și în exigențele de precizie și rigoare proprii unui spirit științific interiorizat, dar neatalat ostentativ în erudiții și „technicalități” inutile. Restul prelegerilor sunt repartizate în mod egal pe cele două coordonate ale actualității și vizionarismului spiritual al lui Dostoievski. Scriitorul rus a fost deopotrivă profet al catastrofei revoluției ruse și al „tragediei individualismului” omului contemporan, denunțate în personajele malefice Raskolnikov, Kirilov, Stavroghin și Ivan Karamazov, dar și al renașterii creștine a Rusiei și al regenerării spirituale a întregii umanități printr-o „concepție afirmativă despre viață” întrupată în

⁴⁶ Alegându-l pe Dostoievski, Crainic răspunde totodată lui E. Lovinescu, care în *Istoria civilizației române moderne* (vol. I, 1924, cap. I) cita intens pe filozoful religios occidentalist și catolicizant Piotr Ceaadaev (1794–1856) și critica acestuia la adresa Ortodoxiei ca responsabil de barbaria și orientalizarea Rusiei. Lui Ceaadaev Crainic îi opune pe ortodoxul slavofil Dostoievski pentru a evidenția relevanța culturală universală a Ortodoxiei. Disputa Lovinescu–Crainic în anii '20 reiterează astfel în România secolului XX controversa aprinsă dintre occidentaliști și slavofili din secolul XIX.

personajele pozitive: starețul Zosima, în Șatov, Mîșkin și Aleoșa Karamazov. Deși se declară de acord atât cu diagnoza tragediei omului contemporan, cât și cu soluția preconizată de scriitorul rus, Crainic nu ezită să ia însă distanță față de excesele sale polemice de tip slavofil și să denunțe ca necreștinească legătura de cauzalitate stabilită de scriitorul rus în faimoasa „Legendă a Marelui Inchizitor” între socialismul totalitar și catolicismul inchizitorial medieval: „Eu nu cred că Dostoievski are dreptate când judecă atât de categoric și aspru catolicismul punându-l pe același plan cu socialismul” (p. 149–150) văzând în ele egale tiranii și suprimări ale libertății persoanei umane⁴⁷.

Dostoievski este în mod hotărât răsăritean și profund ortodox, întrucât identifică răul omului secularizat contemporan cu falsificarea individualistă și raționalistă a existenței, pervertire prin care a ajuns să prefere cunoașterea și manipularea vieții mai mult decât viața concretă însăși. Începând de la Descartes, omul modern deduce existența din gândire: „gândesc, deci sunt”, ori așa cum arată starețul Zosima existența vine din iubire: „iubesc, deci sunt”, „iubesc, deci cunosc”. Prin modul său de gândire Dostoievski artistul îl anticipează pe filozoful Bergson (p. 277). Inteligenței discursive a lui Descartes Dostoievski îi opune intuiția iubirii atotcuprinzătoare; în spatele lui Descartes stând însă catolicismul, iar înapoia lui Dostoievski fiind Ortodoxia, aici este de fapt „marea deosebire pe teren filozofic între ortodoxie și catolicism” (p. 282). Prin iubire ca mijloc de cunoaștere a tainei adevărate a lucrurilor Dostoievski este un „gânditor eminamente ortodox” și „se așază în linia marilor gânditori mystici” (p. 283), linie care în gândirea greacă începe cu filozofia lui Platon și culminează în gândirea mistică a lui Dionisie Areopagitul trecând prin Apostolul Pavel. Erosul platonice și Agapele pauline se împletesc în viziunea bipolară despre univers a lui Dionisie Areopagitul, pentru care „esența lumii și a vieții” stă în atracția între „doi poli” spirituali sau „două mari focare de iubire” divină (zenit) și umană (nadir) care „tind unul către altul”: „un elan de sus în jos, de la Dumnezeu către om, un elan al iubirii, al îmbrățișării și un elan de jos în sus, al iubirii omenești către Dumnezeu, aceeași dorință de îmbrățișare” (p. 280). Analizând gândirea diferiților mari mystici creștini — „și dacă Dumnezeu ne ajută, o vom analiza anul viitor” —, descoperim că „această idee de dragoste atotcuprinzătoare și atotînțelegătoare este esența oricărei cugetări și vieți mystice”. O arată „analizele geniale” ale vieții mystice făcute de mysticul spaniol Juan de la Cruz, unde această „ciocnire de lumină” a celor două mari puteri de iubire care reprezintă „extazul mystic” ia forma unei supreme „îmbrățișări” de iubire înțelese ca „nuntă spirituală” între Dumnezeu și suflet (p. 280). Dacă toate puterile sufletului, și mai ales „inteligența, se mortifică în ceea ce Juan de la Cruz numește «noaptea obscură», în schimb „dincolo de această noapte

⁴⁷ „Această ură față de catolicism și preferință mărturisită sau nu pentru protestantism privit cu mult mai multă simpatie eu nu o înțeleg” (p. 152). Este „o atitudine foarte puțin creștină”, comună ortodoxului care „simte chiar un fel de satisfacție când vede ravagiile pe care le-a făcut marea reformă împotriva catolicismului” (p. 151). Nu este vorba de „o propagandă de simpatie pentru catolicism” (p. 152), ci de faptul că exagerările polemice explicabile „nu-l îndreptățeau, cred [pe Dostoievski] să aibă față de Biserica romano-catolică o atitudine așa de necruțătoare, așa de desfigurantă” (p. 159).

obscură luminează dimineața strălucitoare de cunoaștere a lui Dumnezeu față către față numai în iubire” (p. 281). Iubirea e mai mare decât toate pentru că „nu încetează să existe niciodată în ordinea supranaturală”, unde toate celelalte puteri ale religiei încetează. Cunoașterea prin iubire a realității nu numai sensibile, ci și suprasensibile, e însă o idee care nu-i aparține lui Dostoievski; este „o idee eminemamente mistică și profund creștină” (*ibid.*), și ea îl „clasează dintr-odată” pe marele scriitor rus „în ordinea marilor gânditori mistici”. Pentru a-l caracteriza pe Dostoievski, „a trebuit să mă întorc la Platon, la Dionisie Areopagitul” (p. 282). Cunoașterea prin iubire îl plasează pe Dostoievski „în linia marilor gânditori mistici începând cu Dionisie Areopagitul, trecând prin toți cugetătorii clasici ai patrologiei ortodoxe, până la cei moderni, ajungând la genialul Simeon Noul Teolog, la care găsim aceeași idee, și până la gânditorii de astăzi”, reprezentanții filozofiei religioase ruse din emigrație (Berdiaev, Florenski, Karsavin etc.) „toți formați în spiritul dostoievskian și care laolaltă creează școala religioasă dostoievskiană” (p. 283). Gândirea lui Dostoievski sintetizată în ultimul său roman este un mesaj adresat în primul rând Rusiei, cei trei frați Karamazovi fiind simbolurile a trei Rusii: Rusia primitivă a instinctelor dezordonate (Dmitri), Rusia raționalistă aservită experimentului filozofic demonic al revoluției lui Marx (Ivan) și Rusia credinței și iubirii creștine atotînțelegătoare și atotsolidarizatoare (Aleoșa) (p. 283–284). Dar profetismul artistic al marelui scriitor rus e bazat pe o gândire universală și de aceea în creația lui genială trebuie să „vedem nu numai Rusia, ci și întreaga Europă, pe care Dostoievski a visat-o regenerată prin forța iubirii creștine” (p. 284).

În anul universitar imediat următor celui în care a ținut cursul despre Dostoievski, Crainic a ținut în cadrul catedrei de Istorie a literaturii bisericești și religioase a Facultății de Teologie din București cursul anunțat de „Elemente de teologie mistică”. În cazul în care a fost multiplicată, această variantă nu s-a păstrat. S-au păstrat însă exemplare dintr-o versiune ținută în anul universitar 1935–1936 cuprinzând 23 de prelegeri însumând 443 de pagini litografiate editate de „P[andele] Olteanu, doctorand în litere” — viitorul mare slavist (1908–1995) —, și multiplicare în 1936 sub titlul *Curs de mistică*⁴⁸. Era o premieră absolută în spațiul destul de firav al teologiei academice ortodoxe din secolul XX din toate țările ortodoxe, unde spiritualitatea era tratată de regulă drept un simplu capitol final „despre desăvârșire” al cursului de morală ortodoxă. Încercări de a trata teme de spiritualitate se făcuseră anterior la Academiiile ortodoxe din Rusia țaristă a secolului XIX, dar ele s-au desfășurat precumpănitor în cadrul istoriei generale a Bisericii ca prezentare a dimensiunii duhovnicești a tradiției ortodoxe. Profesorul Crainic venea cu primul „curs de mistică” demn de acest nume și totodată la curent cu ultimul stadiu al disciplinei și al cercetărilor efectuate în domeniu în chiar anii nemijlocit anteriori. Descoperirea misticii la Viena, în anii 1920–1921, prin lecturi nu fusese motivată de un interes pur cultural sau de necesitatea configurării unei ideologii strict literare. Obiectivul scriitorului-teolog a fost încă de la început unul clar teologic, ceea ce explică și tenacitatea cu care Crainic a acumulat

⁴⁸ Text editat mai jos, p. 163–379. În text referințele la paginile cursului litografiat din 1936.

bibliografia mistică și atenția cu care a urmărit publicațiile, studiile și revistele de specialitate din spațiul teologic european, fiind mereu la curent cu ultimele apariții. Mobilul teologic e mărturisit de Crainic în memoriile sale, unde spune: „Dar mistica nu înfățișa pentru mine numai un interes literar, fie prin frumusețea seducătoare a textelor, fie ca metodă de lămurire mai adâncă a poeziei. Ea mi s-a părut în primul rând de un interes teologic capital. Zadarnic vorbim despre ființa sau despre natura intimă a religiei, dacă nu cunoaștem mistica. [...] Căci dacă teologia vrea să ne lămurească pe Dumnezeu, are ea însăși nevoie să fie lămurită”⁴⁹. Pe lângă riscurile erudiției sterpe, toate disciplinele teologiei academice, atât cele filologice-istorice, cât și cele abstract-sistematice și cele liturgic-practice „sunt încărcate de un istorism excesiv” și produc în suflet „un fals sentiment de nostalgie după Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu ar fi fost și ar fi rămas undeva în timpul depărtat de noi, ca și cum timpul actual ar fi gol de prezența Lui, iar noi ne-am găsi orfani într-un pustiu spiritual față de marile personalități biblice și creștine care vorbeau cu El față către față. [...] Singură mistica îl înfățișează ca o prezență vie, care arde în suflet, singură ea ne pune în situația vie de a fi contemporani cu Dumnezeu. Actualismul ei spiritual, psihologic, înfrânge paseismul erudiției teologice și e leacul acelei false nostalgii de care am vorbit”⁵⁰.

Fapt era însă că în teologia academică ortodoxă mistica sau spiritualitatea nici măcar nu exista ca disciplină prevăzută în programă. Despre ea se vorbea câte ceva doar la istoria Bisericii atunci când se aborda apariția și dezvoltarea monahismului, iar întreaga literatură hagiografică și ascetico-duhovnicească era menționată cel mult ca un gen devoțional al literaturii patristice și postpatristice destinată lecturilor ziditoare ale monahilor din mănăstiri sau ale laicilor mai evlavioși. Locul rezervat misticii și literaturii duhovnicești era mănăstirea sau spațiul pietății individuale, nicidecum teologia academică științifică din universitățile moderne, unde mistica avea un renume obscurantist, rezervat fenomenelor iraționale paranormale.

Ascetica și mistica — etapele configurării unei discipline teologice occidentale

Paradoxul situației era unul ironic. Mistica lipsea din teologia academică ortodoxă modernă, care era și la acest capitol mai scolastică decât teologia academică romano-catolică, unde ea fusese reintrodusă începând din 1919 la universitățile pontificale din Roma (pentru că începând din 1650 catedre de ascetică și mistică au existat în centrele de studii ale ordinului franciscan și carmelit, iar materia ca atare se preda în seminariile catolice). Cu toate că la originile scolasticismului din teologia academică ortodoxă modernă se afla o criză instalată în teologia occidentală din veacurile XIV–XV, când unitatea teologiei se fracturase.

Ceea ce astăzi se numește în mod curent „mistică” se numea în cursul Evului Mediu „contemplatio” sau „vita contemplativa”, iar cuvântul „mistic/mistică” (tainic/tainică) nu era încă un substantiv, ci doar un adjectiv al lui Dumnezeu și al mediilor revelației Sale, Scriptura și Liturgia/Tainele: „mistic” era Dumnezeu,

⁴⁹ N. CRAINIC, *Zile albe — zile negre. Memorii (I)*, p. 176.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 176–177.

„mistice” erau Scripturile (și dogmele) și Liturgia/cultul în realitățile lor profunde, invizibile. Iar prin derivație „mistică” a ajuns să fie desemnată și experiența subiectivă prin care creștinul și teologul sesizează prin credință, asceză și contemplare dimensiunile invizibile, tainice, ale revelării misterului divin în Scriptură, Liturgie și în propriul suflet.

Chiar în scolastică („marea scolastică” din secolul XIII), teologia era, la fel ca în epoca patristică, reflecția intelectuală, efect noetic și formulare a evenimentului revelării misterului divin în Biserică și în om. Teologia era înțeleasă ca fiind în același timp rațională și mistică. Ieșită din mănăstiri și intrată în universitățile nou create pentru a da un răspuns creștin imensei provocări intelectuale reprezentate de pătrunderea filozofiei greco-arabe (Aristotel comentat de filozofii arabi), scolastica făcea însă un prim pas spre separația dintre teologie și devoțiune, atenuată de apartenența marilor teologi scolastici la noile ordine monahale apărute (dominicani și franciscani) și care-și asumaseră sarcina evanghelizării orașelor și a universităților.

Situația s-a agravat în secolul XIV, odată cu impunerea nominalismului în scolastică, fapt care a condus la abstractizarea în exces a discursului teologic din universități și la apariția unei duble teologii: una filozofică, tot mai raționalistă, pentru profesori din spațiul academic, și alta sentimentală, tot mai afectivă, pentru mănăstiri și laici. Rezultatul a fost psihologizarea și subiectivizarea vechii „mistici”⁵¹ și apariția unei noi definiții de tip afectiv a teologiei mistice drept „cognitio Dei experimentalis”, la teoreticienii ei din secolul XV: Jean Gerson († 1429) sau Henri Herp († 1478). Un accent psihologic și o insistență pe descrierile experiențelor interioare ale sufletului în căutarea lui Dumnezeu sunt de altfel nota caracteristică a celor două mari izbucniri mistice din Biserica Romano-Catolică de după Reforma protestantă: mistica spaniolă din veacul XVI și mistica franceză din secolul XVII. Criza „cvietismului” care a condus la condamnarea doctrinelor mistice excesiv de pasiviste ale lui Molinos în 1687 și Fénelon (criticat de Bossuet) în 1699 a însemnat oficializarea în Biserica Romano-Catolică modernă a unei atitudini de suspiciune și ostilitate față de orice „misticisme”⁵². În locul lor s-a promovat un moralism sentimental generalizat ca esență a vieții spirituale sistematizat în opera unui Alfonso Liguori († 1787). Alături de „mistică”, axată pe contemplație, în secolul XVII apăruse deja o spiritualitate centrată în schimb pe „perfecțiune”, sau desăvârșire, și pe „devoțiune”. Reacția anticvietistă a condus la substituirea unei „mistici” pasive printr-o concepție ascetic-eroică de „perfecțiune”.

În veacul XVII teologia occidentală devine o întreprindere complexă, pe lângă „scolastica” constituită în jurul lui Aristotel și Toma d'Aquino și „mistica” focalizată pe Dionisie Areopagitul, constituindu-se acum „teologia pozitivă” centrată

⁵¹ Pentru întreg acest proces, etapele, reprezentanții și reperele lui, a se vedea articolele „Mystique”, *Dictionnaire de Spiritualité* X (1980), col. 1902–1939 (A. DEBLAER/P. ADNÈS) și „Spiritualité”, *ibid.* XIV (1990), col. 1140–1160 (A. SOLIGNAC).

⁵² „Misticii” francezi vor fi reabilitați în primele decenii ale secolului XX într-o apologie fără rezerve prin cercetările abatelui Henri Bremond.

pe studierea în detaliu a Scripturii și a monumentelor Tradiției Bisericii. Tot acum apare și disciplina teologia mistică sau spirituală ca „știință a desăvârșirii” creștine individuale, studiu teoretic și practic al „vieții interioare” a persoanelor „consecrate” (clerici, monahi, membri ai ordinelor și congregațiilor) obligate să trăiască mai intens viața creștină decât creștinii laici simpli. Scopul era acela de a oferi duhovnicilor și îndrumătorilor spirituali noțiunile teoretice și practice indispensabile, sistematizate în termeni scolastici, pentru călăuzirea acestor suflete de elită în itinerarul lor spiritual spre Dumnezeu pe cele trei căi ale purificării, luminării și unirii („purgativă, iluminativă, unitivă”). Viața de desăvârșire și teologia spirituală erau împărțite în două mari secțiuni: „ascetica” privitoare la viața „activă”, dominată de efortul uman de spiritualizare, și „mistica” propriu-zisă privitoare la viața „pasivă”, în care acțiunea Duhului Sfânt ia treptat locul celei umane și realizează unirea cu Dumnezeu. După 1650 în centrele de studii ale ordinelor franciscan și carmelit apar primele catedre de ascetică și mistică. Se publică zeci de manuale, rezumate și îndrumătoare practice, dar și monumentale sinteze. După enciclopedia despre viața spirituală a iezuitului Juan Alvarez de Paz († 1620)⁵³, doi carmeliți: francezul Philippe de la Trinité († 1671)⁵⁴ și andaluzul José del Espíritu Santo († 1736)⁵⁵, publică „summe” mistice de dimensiuni gigantice rezumate ulterior în nenumărate manuale practice⁵⁶.

Veac al răsturnărilor și revoluțiilor sociale și culturale, secolul XIX a adus cu sine odată cu marginalizarea religiosului și un recul al „misticii” în cadrul sistemului teologiei academice. Denunțată de raționalismul pozitivist ca iraționalism anacronic incompatibil cu omul modern „luminat”, demascată de teologia protestantă atât liberală, cât și „neo-ortodoxă”, ca o intruziune neoplatonică în creștinism și o falsificare inacceptabilă a purității Evangheliei și Noului Testament, mistica a intrat într-o „hibernare” teologică și în Biserica Romano-Catolică confruntată cu contestații ideologice și politice mult mai radicale. Revenirea ei teologică a coincis cu trezirea interesului pentru ezoterism și ocultism în cultura europeană la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, când mistica redevine o preocupare științifică și filozofică acceptată. Spre sfârșitul secolului XIX în Franța reapar tratate de „ascetică” și „mistică”, începând cu Primul Război Mondial impunându-se tot mai mult ca titlu generic al întregii discipline acela mai puțin grevat ideologic de „spiritualitate”.

În 1901, preotul iezuit Augustin-François Poulain (1836–1919) publica un „tratat de teologie mistică” cu titlul „Despre harurile rugăciunii”⁵⁷ — o încercare de analiză riguroasă a tuturor formelor și treptelor rugăciunii: patru obișnuite și patru ale unirii mistice, inventariate de mistica teresiană și sanjuanistă. Concluzia era că adevărata rugăciune a unirii mistice propriu „contemplației infuze” sau

⁵³ *De vita spiritualis eiusque perfectione*, Lyon, 3 vol. 1602–1612.

⁵⁴ *Summa theologiae mysticae*, 1656.

⁵⁵ *Cursus Theologiae mystico-scholasticae*, 6 vol., 1710–1740.

⁵⁶ Celebre au fost cele ale iezuitului GIOVANNI BATTISTA SCARAMELLI († 1758), *Direttorio ascetico*, Veneția, 1753 și *Direttorio mistico*, Veneția, 1754 sau cel al benedictinului DOMINICUS SCHRAMM († 1797), *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum*, 1774.

⁵⁷ AUGUSTIN-FRANÇOIS POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 1901.

turnate de sus⁵⁸ (distinctă de „contemplația dobândită” obținută prin efortul omului) este efect al unui har special primit pur pasiv de mistic. Acest har special fiind dincolo de harul necesar pentru mântuirea și desăvârșirea creștină, nu toți creștinii sunt chemați să fie mistici, mistica fiind o harismă excepțională. Poulain a fost combătut de preotul francez Auguste Saudreau (1859–1942) într-o serie de lucrări⁵⁹ sintetizate într-un „manual de spiritualitate”⁶⁰ apărut în 1917. Respingând ca eronată distincția între contemplația infuză și dobândită, precum și caracterul de percepție nemijlocită al prezenței lui Dumnezeu în starea mistică, Saudreau a susținut cu insistență că, departe de a fi o harismă excepțională, contemplația mistică e scopul normal al vieții creștine, la care sunt chemați toți cei botezați, indiferent dacă o realizează sau nu în viața aceasta. Polemica Saudreau–Poulain a stat la baza unei lungi controverse teologice care a durat patru decenii, fără să fie soluționată definitiv⁶¹.

Sursele cursului de mistică al lui Crainic

După încheierea Primului Război Mondial, în 1919, semn al unei schimbări de atitudine, la Roma se înființează catedre de teologie ascetică și mistică la principalele două universități pontificale: Gregoriana, a iezuiților, și Angelicum, a dominicanilor. Catedra de la Angelicum l-a avut drept titular până în 1959 pe importantul filozof neotomist Reginald Garrigou-Lagrange (1877–1964), „monstrul sacru al neotomismului”, autor al unor importante monografii de specialitate⁶²; în 1919 dominicanii au înființat la Paris periodicul *Vie spirituelle. Revue de spiritualité*, care apare până astăzi. Iezuiții de la Universitatea din Toulouse au înființat și ei în 1920 *Revue d'ascétique et de mystique*. Primul titular al catedrei de ascetică și mistică de la Gregoriana a fost iezuitul Joseph de Guibert (1877–1942), autor al unui tratat de teologie ascetică și mistică⁶³, editor la *Revue d'ascétique et de mystique* și, mai ales, începând din 1928 editor, împreună cu confracții săi de ordin Marcel Viller și Fernand Cavallera, al monumentalului *Dictionnaire de Spi-*

⁵⁸ Aluzie la versetul din *Romani* 5, 5 unde Apostolul Pavel spune că „iubirea lui Dumnezeu e turnată [infusa est] în inimile noastre prin Duhul”.

⁵⁹ AUGUSTE SAUDREAU, *Les degrés de la vie spirituelle*, 1896; *Les voies de l'union à Dieu et les moyens d'y arriver*, 1901; *L'état mystique*, 1903.

⁶⁰ AUGUSTE SAUDREAU, *Manuel de spiritualité*, 1917.

⁶¹ *Dictionnaire de Spiritualité* II (1953), col. 2158–2194. Poulain a fost susținut de sulpicianul A. Forges (1920) sau de iezuitul J. de Guibert (1930) și de cardinalul Billot; iar teza universalității chemării la viața mistică a lui Saudreau a fost argumentată de eudistul S. Lamballe (1912), de iezuiții J. Marechal (1926) și L. Peeters, și mai ales de dominicanii neotomiști Ambroise Gardeil și elevul acestuia, Reginald Garrigou-Lagrange. Pentru aceștia din urmă desăvârșirea creștină culminând în contemplația infuză a vieții mistice (care nu e percepție nemijlocită a lui Dumnezeu decât în cazuri excepționale miraculoase) nu e altceva decât dezvoltarea harului originar al credinței prin conlucrarea cu darurile Duhului Sfânt.

⁶² *Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas d'Aquin et St. Jean de la Croix*, 1923, 2 vol.; *L'amour de Dieu et la croix de Jésus. Étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives d'après les principes de S. Thomas d'Aquin et la doctrine de St. Jean de la Croix*, 1929, 2 vol. sintetizate în: *Les trois grâces de la vie intérieure prélude de celle du ciel. Traite de théologie ascétique et mystique*, 1938–1939, 2 vol.

⁶³ *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 2 vol., Roma, 1926–1927, 1939².

ritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Publicat între 1932–1995 în 15 masive tomuri, este cel mai important instrument de lucru al acestei discipline. Tot iezuiților le fusese încredințat în 1917 nou-înființatul Institut Pontifical Oriental menit să fie principalul centru de studii asupra Răsăritului creștin din Roma; Institutul a editat buletinul *Orientalia Christiana*, devenit din 1930 revista *Orientalia Christiana Periodica*, editată neîntrerupt până astăzi, alături de o serie de câteva sute de monografii publicate în seria „Orientalia Christiana Analecta”. Între 1923–1927 profesor de spiritualitate răsăriteană la Institutul Pontifical Oriental a fost eruditul Marcel Viller, urmat între 1927–1975 de savantul Irénée Hausherr (1891–1978), editor și autor de studii și monografii⁶⁴ reprezentând prime defrișări și pietre de hotar în studiul științific al spiritualității răsăritene. Proaspătul profesor publica astfel chiar la începutul carierei sale două texte decisive: în 1927 metoda de rugăciune isihastă atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog († 1022) și în 1928 „Viața” acestuia scrisă de ucenicul său, Nichita Stithatul. Aceste texte-sursă vor juca un rol esențial în configurarea ortodoxă a *Cursului de mistică* al lui Crainic alături de celebrele *Povestiri ale pelerinului rus* publicate în traducere franceză în 1927⁶⁵, și de monografia despre starețul Paisie Velickovski scrisă de preotul rus emigrat Serghi Cetverikov (1867–1947) și apărută pentru prima dată în traducerea ei românească realizată de starețul-episcop al mănăstirii Neamț (și viitor patriarh al României), Nicodim Muntean (1864–1948), publicată la Neamț în 1933.

Pe lângă aceste surse evocate mai sus și exploatate cu remarcabilă perspicacitate intelectuală și finețe teologică, în structura *Cursului* său de mistică Crainic a mai utilizat ca bază orientativă două lucrări-standard publicate în anii '20 de profesori de seminar sulpicieni francezi pentru a fi utilizate — cum s-a și petrecut timp de decenii — drept manuale de spiritualitate în școlile teologice romano-catolice. Este vorba de *Spiritualitatea creștină* a preotului Pierre Pourrat (1871–1957), sinteză istorică în patru volume publicată între anii 1918–1928⁶⁶, un veritabil tur de forță intelectual, reușind să acopere întreaga dezvoltare a spiritualității creștine occidentale de la Iisus și până la sfârșitul secolului XX, sistematizată într-o suită de micromonografii pe direcții, personalități și curente, și cu numeroase citate. Dată fiind dificultatea accesului la textele și la sursele inventariate și parcurse, și, în ciuda limitelor confesionale și ale științei istorice de la începutul secolului XX (foarte multe texte zăceau încă în manuscrise sau nu erau cercetate încă la un nivel adecvat), sinteza lui Pourrat a constituit timp de aproape o jumătate de secol (până în 1960, când a apărut noua sinteză îngrijită de Louis Bouyer) referința pri-

⁶⁴ Despre „penthos” (1944), despre „philautia” la Sfântul Maxim (1952), despre paternitatea și îndrumarea duhovnicească (1955), precum și despre numele lui Iisus și căile rugăciunii (1960). Traduceri românești realizate sau în curs la Ed. Deisis.

⁶⁵ Traducere semnalată de Paul Sterian în eseu „O călătorie fantastică prin Siberia inimii (o metodă strictă de exercițiu mistic)” din *Gândirea* VIII (1928) nr. 11–12, p. 455–459.

⁶⁶ P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne. I. Des Origines de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 1918, XII + 502 p.; *II. Le Moyen Âge*, 1921, XI + 542 p.; *III. Les Temps modernes. 1. De la Renaissance au Jansénisme*, 1925, XI + 607 p.; *IV. Les Temps modernes. 2. Du Jansénisme à nos jours*, 1928, XII + 680 p.

mară obligatorie pentru abordarea fenomenului spiritualității creștine în viziune diacronică.

Pendantul sistematic al acestei *Spiritualități creștine* în expunere istorică l-a constituit faimosul *Manual de teologie ascetică și mistică* al preotului sulpician Adolphe Tanquerey (1854–1932) publicat în 1923⁶⁷ și reeditat în nenumărate rânduri. O excelentă sinteză didactică a imenselor enciclopedii și tratate de spiritualitate scrise în secolele XVII–XVIII de autori carmeliți, *Manualul* lui Tanquerey reușea să fie o sistematizare scolastică limpede a spiritualității ascetice și mistice spaniole a secolului XVI consemnate în scrierile baroce stufoase ale Sfintei Tereza din Avila și ale Sfântului Juan de la Cruz — considerate punctul culminant și etalonul canonic al spiritualității creștine din toate timpurile — într-un limbaj clar și cu o preocupare evidentă de armonizare și integrare a spiritualității cu scolastica dogmatică și morală tomistă. După o listă cronologică și metodică a principalilor autori spirituali de la origini până în prezent (p. XXVII–XLVIII), o scurtă introducere delimitează natura, obiectul și metoda disciplinei: teologia ascetică și mistică este „știința sfinților” sau „știința” teoretică și practică „a desăvârșirii creștine” fundamentată pe „dogme” și „morală”, pe care le completează. Metoda ei este atât „doctrinar-deductivă”, care stabilește „principiile”, cât și „experiențial-descriptivă”, care precizează „faptele” spirituale. În conformitate cu aceasta manualul e structurat în două părți mari: una speculativă, sau doctrinară, și alta practică, psihologică.

O primă parte (p. 35–396) prezintă „principiile” generale ale vieții spirituale creștine ca „viață supranaturală”, participare a omului la viața divină a Sfintei Treimi câștigată de Hristos, Mijlocitorul, Cauza și Modelul ei, și transmisă ca har Bisericii prin Taine. Sufletul credincios trebuie să răspundă la această dăruire divină cultivând această viață printr-o iubire jertfelnică și o „viață de perfecțiune” sau desăvârșire, conformându-și voința și mintea celor ale lui Dumnezeu prin virtuți și rugăciune asemănându-se tot mai mult cu Hristos. Desăvârșirea este o obligație generală pentru toți creștinii; credincioșii, monahii și clericii au datoria de a tinde în diferite forme spre aceasta folosindu-se de mijloacele interioare și exterioare puse la dispoziție de Tradiția Bisericii.

Cea de-a doua parte (p. 397–1000), practică, este dedicată descrierii celor „Trei căi”, etape sau trepte „clasice” ale vieții de desăvârșire creștină. „Calea purgativă” (p. 408–606) este calea începătorilor, al cărei scop este purificarea sufletului de păcat ca să se poată uni cu Dumnezeu. Mijloacele în vederea acestui scop sunt: rugăciunea devenită deprindere și unită cu meditația care să inspire ura și fuga de păcat, penitența umilă pentru repararea greșelilor trecutului și mortificarea simțurilor exterioare, a patimilor și puterilor suflatești pentru prevenirea greșelilor viitoare. Efortul de purificare are în vedere lupta împotriva tendințelor rele din interior reprezentate de pornirile celor șapte păcate capitale, dar și rezistența treptată împotriva ispitelor stârnite din afară de demoni sau de lume. Toate aceste „purificări active” nu sunt însă de ajuns pentru a face un suflet cu adevărat pur.

⁶⁷ ADOLPHE TANQUEREY, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1923, XLVIII + 1000 + 32 p. Referințele în text se fac la această ediție.

De aceea purificarea se continuă și în calea iluminativă prin practica pozitivă a virtuților morale și teologice însoțită de acceptarea „crucilor” primite de la providența divină. Dar purificarea devine completă abia pe calea unitivă, unde au loc „purificările pasive” ale simțurilor și minții direct de Dumnezeu Însuși descrise de Juan de la Cruz, și care abia realizează puritatea inimii necesară în mod normal pentru contemplare.

„Calea iluminativă” (p. 607–802) e starea sufletelor progresate pe calea desăvârșirii care fac din Iisus, Lumina lumii, centrul întregii vieți. Iisus trebuie să fie neîncetat înaintea ochilor printr-o rugăciune afectivă unită cu meditația discursivă, în inimă pentru a-L iubi și atrage în ea și în mâinile creștinului, pentru lucrarea în unire cu El a șapte virtuți: patru morale — chibzuința, dreptatea, vitejia, înfrânarea — și cele trei teologice „infuze” (revărsate în noi prin har) — credința, speranța și iubirea. Iubirea e cea care ne face să-L iubim pe Dumnezeu pentru El Însuși și pe aproapele nostru pentru Dumnezeu, fiindcă ea unește sufletul întreg cu Dumnezeu. Calea iluminativă nu este însă deloc scutită de reveniri ofensive ale vrăjmașului atât prin cele șapte păcate capitale, cât și prin plictiseală și deznădejde.

„Calea unitivă” (p. 803–1000) are drept scop realizarea prin iubire a unei uniri intime și devenită habituală cu Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt pe calea unei simplificări și a unei reduceri la unitate a întregii vieți care devine o rugăciune perpetuă. Calea unitivă are două faze: una activă realizată prin cultivarea celor șapte daruri ale Duhului Sfânt și a roadelor Lui, precum și printr-o rugăciune contemplativă tot mai simplificată devenită așa-numita contemplație „dobândită”; și alta pasivă, propriu-zis mistică sub forma contemplației propriu-zise, cea „infuză” sau turnată în sufletul pasiv de către Duhul Sfânt. Calea unitivă este deci calea contemplației definită drept un act de vedere intelectuală simplă a adevărului. Contemplația este naturală — cu diverse forme: sensibilă, imaginativă, intelectuală — și supranaturală, fie dobândită, fie infuză. Contemplarea dobândită, identificată cu rugăciunea afectivă simplificată, e cea în care simplificarea actelor intelectuale și afective este rodul activității omului ajutate de har. Ea creează dispoziția favorabilă contemplației propriu-zise, infuze, unde simplificarea este efectul unui har special lucrător turnat de Dumnezeu în suflet. Această contemplare este o vedere simplă și afectivă prelungită a lui Dumnezeu și a lucrurilor dumnezeiești sub influența darurilor Duhului Sfânt și a unui har special care pune stăpânire pe un suflet care-i suportă lucrarea în mod pasiv și realizează o cunoaștere a lui Dumnezeu prin specii (imagini) inteligibile primite direct de la Dumnezeu, cunoaștere intermediară între simpla credință în El și vederea Lui fericitoare nemijlocită după moarte. Născută din credință, contemplarea e un amestec de obscuritate și lumină, de neliniște și bucurie, de nopți dureroase și de desfătări savuroase.

Plecând de la învățătura Terezei din Avila și a lui Juan de la Cruz, mistica sistematizată de sulpicianul Tanquerey distinge patru trepte ale contemplației⁶⁸ ca-

⁶⁸ Ele corespund ultimelor patru sălașuri (*moradas*) din cele șapte — primele două corespunzând căii purificative, iar cel de-al treilea celei iluminative — descrise de Tereza din Avila în faimoasa ei scriere *El castillo interior* (1577).

racterizate de o înstăpânire tot mai mare a lui Dumnezeu pe suflet: 1. atunci când Dumnezeu pune stăpânire pe vârful fin sau adâncul ultim al sufletului, lăsând însă liber exercițiul facultăților acestuia, sufletul atinge „rugăciunea de liniștire” (*quietude, hesychia*); această liniștire poate fi „aridă” prin detașarea de tot ce e sensibil — echivalentă purificărilor pasive ale simțurilor de care vorbește Juan de la Cruz — sau „suavă” și aici conduce de la reculegerea pasivă, care e o dulce absorbție a voinței în Dumnezeu produsă de un har special al Duhului Sfânt, la liniștirea propriu-zisă, care e o rugăciune supranaturală incomplet pasivă produsă în vârful fin al sufletului pe care-l face să-L guste pe Dumnezeu prezent în el, și de aici la somnul puterilor sufletului; 2. atunci când Dumnezeu pune stăpânire și pe toate puterile sufletului, lăsând liber exercițiul simțurilor externe, are loc „unirea deplină” cu suspendarea tuturor facultăților și certitudinea absolută a prezenței lui Dumnezeu în suflet; 3. atunci când Dumnezeu pune stăpânire și pe puterile exterioare ale sufletului suspendând simțurile exterioare are loc „unirea extatică” sau logodna spirituală a sufletului cu Dumnezeu; această unire extatică este și ea „suavă” în cele trei forme ale extazului (simplu, răpire, zbor al minții) sau „dure-roasă”. Aceasta din urmă este faimoasa „noapte pasivă a minții” de care vorbea Juan de la Cruz prin care Dumnezeu lasă mintea în întuneric, voința în uscăciune și memoria amnezică, și tot sufletul pradă întunericului unei angoase și depresii dureroase, al cărei scop este purificarea lui radicală de orice fel de căutări de consolări duhovnicești și iluzii despre sine însuși, echivalând cu o de structurare totală a eului egocentric. Este condiția indispensabilă pentru a putea ajunge apoi, reconstituit de Dumnezeu Însuși, la 4. „unirea transformantă” sau nunta mistică a sufletului în care Dumnezeu pune stăpânire în mod stabil și permanent pe întreg sufletul unit intim și indisolubil cu Dumnezeu Care-l inundă de iubire arzătoare jertfelnică și uitătoare de sine și de o lumină mai întâi dureroasă, pentru că în ea sufletul își vede neantul propriu înaintea lui Dumnezeu Care este totul, Care-l umple cu totul și-l transformă în El acordându-i vederea Lui.

Calea unitivă este însoțită uneori — nu însă în mod obligatoriu — de fenomene mistice extraordinare; acestea pot fi sau diabolice: obsesia și posesia, sau divine. Cele divine sunt sau revelații divine private (vedenii, cuvinte, voci) și harisme extraordinare (grații date gratis): minuni, profeții, glosolalii etc.; fie fenomene psihofizice: levitații, revărsări luminoase sau miresme, privări îndelungate de hrană sau stigmat.

Cursul de mistică fondator — structură

Cursul de teologie mistică păstrat al lui Nichifor Crainic, cel ținut la București în 1935–1936 — citit într-o primă variantă în 1933–1934 și recitit în forma litografiată păstrată în 1937–1938 —, este în mai multe privințe un text admirabil. În esență, el este o remarcabilă tentativă de compunere a unei figuri ortodoxe a disciplinei teologie ascetică și mistică existente deja în programa instituțiilor de învățământ superior romano-catolice din perioada interbelică. Plecând astfel inevitabil de la instrumente de lucru, manuale, ediții de texte, studii elaborate în spațiul intelectual al acestora, demersul este însă în același timp unul de asimilare

și de demarcare, situat în cadrul unui proiect recuperator mărturisit deschis în prima prelegere („Ce este mistică?”): în timp ce la Roma există două catedre de teologie ascetică și mistică (având drept titulari pe iezuitul Joseph de Guibert și pe dominicanul Reginald Garrigou-Lagrange, conducători a două reviste de spiritualitate), în Ortodoxie — unde a început să fie predată prima oară în 1927 la Facultatea din Chișinău — ea este „o disciplină nouă, abia în formare”. Aceasta în ciuda faptului că mistică este „străvechea glorie a Ortodoxiei”, Biserica de „esență mistică”, iar mistică ortodoxă este „mama întregii mistici occidentale”. Deși sunt „dificultăți multe de biruit pentru a relua un fir întrerupt”, această restaurare este o operă în același timp „necesară întregirii învățământului teologic”, „folositoare nevoilor religioase ale spiritului contemporan” și „întăritoare pentru conștiința ortodoxă, care se va simți mult mai sigură de sine în comunitatea strălucirii de odinioară a misticii noastre răsăritene” (p. 13–14). Crainic explică și modul personal în care i s-a impus ca indispensabilă studierea teologiei mistice, plecând de la constatarea că în inima literaturii religioase și bisericești moderne stă „raportul viu”, intim, „între om și Dumnezeu”, un raport cu un „caracter ascuns, tainic, un caracter mistic”, și care conferă „o culoare mistică” întregii acestei literaturi (p. 3). De unde rezultă că un curs de „istoria literaturii religioase și bisericești” într-o facultate de teologie „nu este posibil fără ajutorul teologiei mistice” care oferă „cheia înțelegerii experienței religioase articulate literar” (p. 5). Așa cum patrologia, care e istoria literaturii creștine vechi, nu e posibilă fără criteriile teologiei dogmatice și morale, nici o istorie a literaturii religioase moderne nu este posibilă fără mistică, nici mistică fără dogmatică și morală. Mistica nu este deci în esența ei o disciplină teologică istorică, ci sistematică, fiind „o împlinire vie și o încununare a dogmaticii și moralei” (p. 8). Fundamentul ei dogmatic și caracterul moral distinge mistică ortodoxă de mistică păgână și de cea a celorlalte religii sau confesiuni, pentru că în inima ei stă „unirea teandrică” (p. 7).

Un scurt excurs etimologico-istoric, rezumat după de Guibert, stabilește originea adjectivului *mystikos* în substantivul *mysterion* utilizat de 28 de ori în Noul Testament (de 21 de ori de Apostolul Pavel) într-un sens hristocentric concentrat și aplicat apoi de Tradiția Bisericii într-un uz sacramental. Adjectivul „mistic” are așadar în vechea literatură creștină un triplu sens: „liturgic”, „exegetic” și „teologic” (p. 10). Expresia „teologie mistică” a fost încetățenită de către Dionisie Areopagitul, unde „pe lângă înțelesul de cunoaștere a lucrurilor *religioase, tainice*, îl capătă și pe acela de *experimentală*, adică o cunoaștere religioasă, tainică, dobândită în mod experimental și imediat din unirea cu Dumnezeu trăită” (p. 11). O trecere în revistă a unei serii de definiții din știința occidentală recentă (Grabmann, Lerner, Zahn, Krebs sau Maritain) confirmă acest caracter distinctiv al misticii de „cunoaștere experimentală”, supranaturală, specială a lui Dumnezeu, dar al Duhului Sfânt într-un suflet transformat prin har pentru a trăi viața lui Dumnezeu unit cu El și ajuns asemenea cu Dumnezeu în desăvârșire sau sfințenie. Teologia mistică este așadar „știința sfinților” sau „știința desăvârșirii” — spune Crainic (p. 19) pe urmele lui Tanquerey, fără a-l cita. Dacă savanții occidentali citați „au în genere un fel de sfială” și reticență în a vorbi despre o „mistică

teandrică” riguroasă, în schimb „vechea cugetare ortodoxă” patristică și bizantină „e mult mai îndrăzneată în termeni”.

Definiția misticii, pe care o impune analiza textelor vechilor creatori ai acestei „științe a științelor” care, spre deosebire de teoreticienii moderni, au vorbit despre ea „trăind-o”, este: „știința îndumnezeirii omului” (p. 18, 38). Definiția e justificată (prelegerea II) printr-o trecere în revistă — după Pourrat — a principalelor texte despre îndumnezeire prin har începând cu 2 Petru 1, 4, trecând prin Clement, Origen sau Grigorie din Nazianz, și sfârșind cu „Viața” Sfântului Simeon Noul Teolog proaspăt editată de I. Hausherr. „Această colosală figură a misticii noastre ortodoxe”, „pnevmatofor experimental până la sublim” care „ trăiește până la ultima fibră a ființei duhovnicești adevărul îndumnezeirii omului”, este „cel mai mare mistic experimental al Bisericii de Răsărit”. Trăitor în preajma marii schisme din 1054, Sfântul Simeon este „rânduit parcă de Dumnezeu să fie stâlp de foc la această tragică răspântie a istoriei pentru a lumina sensul viitor al Ortodoxiei” (p. 34). Absent cu totul din tratatele occidentale, suspectat de savanții latini chiar de devieri dogmatice și spirituale, Sfântul Simeon este pentru Nichifor Crainic — alături de Dionisie Areopagitul și starețul Paisie Velickovski — reperul central pentru reconfigurarea ortodoxă a unei mistici ortodoxe distincte de cea occidentală, demonstrația vie a învățăturii ortodoxe despre îndumnezeire ca transfigurare eshatologică a naturii umane și justificare a definiției ortodoxe a misticii ca știință a îndumnezeirii omului.

De la o viziune riguros teandrică pleacă Crainic (prelegerea III) și în stabilirea diviziunilor teologiei spirituale ca teologie ascetică și mistică. „Mistica reprezintă culminația vieții creștine teandrice, dar ea nu este întreaga viață creștină” (p. 41). Baza vieții creștine o oferă harul supranatural al Sfintelor Taine fructificat de creștini prin conlucrare într-o viață de mântuire și desăvârșire care presupune realizarea unui număr de exigențe minimale și universale — valabile pentru toți —, codificate de morală, și maximele — și ca atare valabile pentru puțini, pentru sfinți — pe care le arată mistica în sens larg de „viață spirituală”. Aceasta din urmă are două aspecte distincte: când predomină aspectul uman, conlucrarea activă a omului, viața spirituală este „ascetică” și are un caracter practic, iar când domină aspectul divin prin intensificarea progresivă a lucrării harului dumnezeiesc și pasivizarea puterilor sufletești, viața spirituală este popriu-zis mistică și aceasta are un caracter contemplativ, deiform. Asceza este identificarea creștinului cu pătimirea, răstignirea și moartea lui Hristos, iar mistica este intrarea sa în învierea și preamărirea Acestuia. Distincte, dar indisociabile, asemenea morții și învierii lui Hristos, asceza și mistica sunt cele două dimensiuni constitutive ale „vieții spirituale” și totodată componentele unei unice „teologii spirituale” sau „spiritualități” creștine (p. 48–49). În sensul ei original și autentic, cel creștin, teandric, — care trebuie dissociat de sensurile „derivate” și utilizările „abuzive” contemporane care au creat o atmosferă de „confuzie” în jurul ei —, spiritualitatea e viața omului în Duhul Sfânt. Dar nu a oricărui om, ci a omului spiritual re-născut în har prin Duhul lui Hristos în Biserică, născătoarea creștinilor. Aici omul psihic, exterior, orientat spre lucrurile creaturale, renaște și devine pnevmatic, interior, trăind înăuntru pe Dumnezeu în Duhul. Această renaștere duhovnicească

are loc prin Botez și prin părinții duhovnicești, „adevărați născători pnevmatici”. Hristos a adus lumii „viață” și „belșug de viață” (In 10, 10): „viața” Lui se primește prin morală, iar „mai multa viață” prin ascetică și mistică (p. 56).

Ca disciplină științifică, ascetica și mistica are — spune Crainic, urmându-l pe Tanqueray, fără să-l citeze însă — două metode: deductiv-teoretică și inductiv-descriptivă; pentru a evita abstracțiunile celei dintâi și confuziile psihologice ale celei din urmă, recomandabilă e o a treia: „o sinteză teologică întemeiată pe analiza experienței mistice” (p. 59). Izvoarele misticii ortodoxe (inventariate în prelegerea IV) sunt Scriptura și Tradiția Bisericii. Scriptura arată hristocentrismul vieții spirituale, care e viața în Hristos prin Duhul Sfânt în Biserica născătoare de hristoși, născătoare de oameni duhovnicești și, ca atare, născătoare de dumnezei după har. Noul Testament ne arată „exemplul cel mai edificator de viață mistică în Hristos” în Apostolul Pavel, dar și în Ioan Evanghelistul. Sursele patristice sunt abundente în privința spiritualității, dar cu toate acestea ele n-au fost sistematizate încă în teologia ortodoxă. Multe din ele sunt încă necercetate și nestudiate, ba chiar needitate încă, iar în ce privește perioada postpatristică din secolul IX încoace „domeniul acesta se poate considera aproape ca necercetat”. Date fiind aceste condiții, Crainic subliniază caracterul imperfect și provizoriu — primă „deștelenire a unor terenuri de mult părăsite” — al încercării sale de „a contura pe cât se poate liniile unei teologii spirituale ortodoxe” întreprinse „cu nădejdea că poate, provocat de încercarea noastră, un altul mai vrednic se va ivi, care să desăvârșească lipsurile și imperfecțiunile noastre” (p. 63). Lista autorilor spirituali, de la Clement Alexandrinul și Origen, trecând prin părinții monahali bizantini, Filocalie și paisianism, la Ioan din Kronstadt și Vladimir Soloviev, este precisă și remarcabilă la nivelul anilor '30 ai secolului XX. Dintre aceștia Crainic îi evidențiază cu insistență specială pe Sfinții Ioan Scărarul și Dionisie Areopagitul (apărând în termeni rezonabili autenticitatea operei dionisiene; p. 76–78) cu precizarea: „Ioan Scărarul a făcut pentru mistica experimentală ceea ce a făcut Ioan Damaschinul pentru dogmatică și Dionisie Areopagitul pentru mistica filozofică” (p. 75).

Între autorii mistici din toate timpurile un loc unic, și în același timp universal, îl deține Dionisie Areopagitul, Crainic dedicând prezentării „sistemului dionisian” trei dense prelegeri (V–VII), cheștiunea paternității și autenticității corpusului dionisian fiind atinsă în prelegerea anterioară despre izvoarele teologiei mistice. Universalitatea lui Dionisie, „întemeietorul doctrinei mistice”, e dată de faptul că practic „întreaga literatură mistică, ortodoxă, romano-catolică și protestantă, se reazemă pe sistemul lui” (p. 83). Corpusul scrierilor areopagitice ne înfățișează un sistem „speculativ până la extrema limită, dar și experimental totodată”, un sistem care, după Crainic, poate fi cel mai bine caracterizat drept „un panbise-ricism” (p. 84), viziunea unui cosmos ierarhic ca o „grandioasă liturghie a tuturor făpturilor”. Un cosmos teofanic — mediu al unei duble iubiri extatice, divine și umane — și care invită sufletul la celebrarea și cunoașterea tot mai deplină a lui Dumnezeu: o cunoaștere simbolică, afirmativă, negativă și extatic mistică. Scopul ierarhiilor cerești și bisericesti este realizarea cunoașterii, asemănării și unirii cu Dumnezeu/îndumnezeirii într-un ritm triadic scandat de exigențele purificării, luminării și desăvârșirii. Concluzia care se desprinde e că la Dionisie avem o

dublă mistică: o „mistică liturgică”, expusă în tratatele *Despre ierarhia cerească* și *Despre ierarhia bisericască*, mediată în formele sensibile ale Tainelor și ritualului bisericesc; și o „mistică pură” a contemplației unitive a spiritului desfăcut de orice formă sensibilă, expusă în tratatele *Despre numirile divine* și *Despre teologia mistică*. Mistica dionisiană este astfel una „încadrată organic în Biserică” și ca atare conferă „characterul distinctiv al misticii noastre ortodoxe”, arătând cum „mistica liturgică e suportul misticii pure, iar ierarhia e cadrul ei” (p. 141).

Mistica liturgică — arată Crainic în prelegerea următoare (VIII, despre „cele trei faze ale vieții spirituale”) — este în Ortodoxia istorică o „practică neîntreruptă”, scopul ei fiind acela de „a aduce întregul popor la unirea de taină cu Dumnezeu” (p. 143), pe când mistica pură e realizată de „o elită de creștini pe care Biserica îi numește «sfînți»” (p. 144), realizarea ei presupunând o încordare ascetică eroică și un surplus de haruri mistice peste nivelul obișnuit al maselor creștine, dincolo de mediocritatea „normalității” cotidiene a vieții obișnuite. Însă ceea ce pentru cei din lume este ceva extraordinar și excepțional la sfinți devine regulă și normalitate a vieții. Cu toate acestea, mistica individuală pură, realizabilă în singurătatea concentrării contemplative și a simplificării spirituale, nu este o izolare individualistă egocentrică și orgolioasă. Urcușul individual al adevăratelor elite spirituale se face în permanență în interiorul ierarhiilor, iar mistica individuală se înscrie pe fondul și în prelungirea indispensabilă a misticii liturgice — o regulă păstrată în Ortodoxie (p. 153–154), unde „nu poate fi vorba de aventuri bizare în goluri de abis fără nici un reazem, spectacol pe care ni-l dă adesea mistica protestantă” (p. 154). Crainic ține să se delimiteze și de alte opinii, după el eronate, ale unor savanți apuseni. Ar fi greșit astfel a explica „erorile panteiste” ale lui Meister Eckhart prin influența lui Dionisie; „de eroarea panteistă este pândită adesea mistica filozofică” „a unora dintre misticii medievali care, deși s-au hrănit din doctrina dionisiană, n-am înțeles-o suficient” identificând inteligența misterului cu inteligența divină și ignorând „distincția elementară dintre Creator și creatură” (prelegerea VII; p. 108–109). Eronată ar fi apoi și opinia lui I. Hausherr (1935), potrivit căreia Dionisie ar fi fost mai citit și comentat în Occident decât în Răsărit, unde influența sa ar fi redusă. Explicația oferită de Crainic (p. 155–158) este că în Răsărit Dionisie a fost cunoscut în toate timpurile (cum atestă gândirea și comentariile dionisiene ale lui Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschinul, Simeon Noul Teolog, Nichita Stithatul, Grigorie Palama și Nicolae Cabasila), dar aici el n-a fost singura autoritate în mistică, al cărei limbaj a fost mai degrabă cel al lui Evagrie Ponticul, care el însuși îl adoptase pe cel anterior al alexandrinilor Clement și Origen. Așa se face că în textele spiritualității răsăritene distincția dionisiană a celor trei căi — purificare, luminare, desăvârșire — care o presupune pe cea a lui Origen: începători, înaintați, desăvârșiți, și are la bază pe cea evanghelică: sclavi, plătiți, fii — s-a suprapus peste cea a lui Evagrie: făptuire practică (ducând la nepătimire), contemplare naturală și „teologie” sau rugăciune mistică. În esență este vorba însă de aceleași trei faze ale unui urcuș și desprinderi de sensibil, de inteligibil și de sine pentru unirea cu divinul. Purificarea ține de asceză cu accentul ei pe lucrarea omului, iar desăvârșirea sau unirea de mistica propriu-zisă cu o tot mai mare lucrare a harului, iluminarea stând la mijloc, fiindcă

este atât ascetică, cât și mistică, rod al lucrării și a omului, și a harului. Nu este vorba însă de o succesiune riguroasă, în realitate cele trei faze fiind de multe ori concomitente sau suprapunându-se (p. 159–161).

Următorul grup de patru prelegeri e dedicat prezentării concentrate a acestor trei faze. Subliniind consonanța dintre gândirea mistică a lui Dionisie (secolul V) și cea a lui Nicolae Cabasila (secolul XIV), Crainic dezvoltă pentru început (în prelegerea IX) principiul corespondenței dintre mistica liturgică și cea individuală, care-și găsește aplicarea în următorul sistem de corelări organice: purificarea corespunde Botezului, iluminarea Mirungerii, iar desăvârșirea sau unirea Euharisticii (p. 166–167). Purificarea nu este decât „o prelungire metodică” a dublei lucrări a Botezului: moartea omului vechi și nașterea omului nou ca fiu după har al lui Dumnezeu. În vechime Botezul era de multe ori prelungit în plan spiritual cu botezul de sânge al martiriului, iar atunci când moartea martirică nu a mai fost necesară, locul ei a fost luat de mortificarea ascetică a monahilor. Cele trei voturi ale acestora — sărăcia, fecioria și ascultarea —, regulile și povătuirile lor nu sunt decât organizarea metodică a mortificării trupesti și sufletești, al cărei scop este realizarea nepătimirii ca detașare de patimile trupului și sufletului. Mortificarea nu înseamnă însă o luptă cu natura pentru distrugerea ei, nu este o sinucidere spirituală, ci „moartea păcatului din natura umană pentru a o readuce la starea ei primordială”, „starea paradiziacă” de armonie franciscană a omului cu sine și cu cosmosul (în opinia lui Crainic, „franciscanismul pare mai mult o reflectare a geniului ortodox asupra catolicismului”, nici una din formele în care s-a realizat creștinismul occidental nefiind ortodocșilor „atât de familiară ca franciscanismul”; p. 171–172).

Dezvoltând în prelegerea următoare (X) tema conținutului purificării, Crainic face un gest oarecum surprinzător pentru un teolog ortodox, dar normal pentru un intelectual creștin din perioada interbelică și revelator pentru concepția sa. O concepție care postulează existența sub raport mistic a unei unități de profunzime între ortodoxie și romano-catolicism. În lămurirea purificării, spune scriitorul-teolog, „vom face apel și la luminile misticii occidentale care în lucrarea ei de sistematizare a elementelor vieții spirituale ne poate sta în ajutor fără nici o pagubă din punct de vedere dogmatic”. În loc să se refere doar la Ioan Scărarul, de exemplu, Crainic prezintă teoria „marelui mistic spaniol” din secolul XVI, Juan de la Cruz, „cel care înfățișează mai adâncit și mai sistematic doctrina purificării” (p. 180), dezvoltând în purismul ei radical simplificarea și unificarea sufletului pe care o teoretizează Dionisie Areopagitul și magistrul Johannes Eckhart. Mistical spaniol vorbește astfel de două purificări („nopți”) distincte — una a simțurilor exterioare, iar alta a puterilor sufletești ale spiritului/minții înseși —, purificarea fiind la rândul ei de două tipuri — activă și pasivă. Purificărilor active le consacră scrierea sa *Urcușul Carmelului*, iar celor pasive *Noaptea întunecată*. Aici, ca și în toată prezentarea celor trei căi sau faze ale vieții spirituale, Crainic urmează îndeaproape, fără să o mărturisască însă, tratarea din manualul de ascetică și mistică al lui Tanqueray, unde purificările active sunt atribuite căii purgative, iar cele pasive sunt situate în calea iluminativă. Operațiunile purificării, numite de Juan de la Cruz „nopți”, sunt o teologie negativă aplicată, o negare și o golire de

conținutul și raportul cu lumea creată pe care-l au atât funcțiile simțurilor, cât și facultățile psihice: inteligența, memoria și voința, care sunt reflectarea Sfintei Treimi în sufletul uman. Acestea din urmă se mortifică înnoptându-se și golindu-se de imaginile, amintirile și dorințele sau mângâierile lumii prin credință, nădejde și iubire de Dumnezeu. Radicalismul apofatic al lui Juan de la Cruz (ca și acela anterior al magistrului Johannes Eckhart) se explică prin necesitatea combaterii misticismului vizionar și sentimental al „iluminaților” spanioli (*alumbrados*) care confunda pe Dumnezeu cu fenomene sensibile și imaginare căutate și exaltate în mod maladiv. Abia după traversarea acestor „nopti” mortificatoare sufletul ajunge în stare de o contemplare autentică.

Contemplarea însă ține de iluminare (prelegerea XI), fază de tranziție cu caracter mixt, intermediar, activ și pasiv, ascetic și mistic. În conformitate cu principul dionisian-cabasilian al corespondenței între mistica individuală și liturgică, luminarea este văzută drept o prelungire a Tainei Mirungerii a cărei verificare experimentală este. Mirului obținut prin combinarea mai multor esențe și parfumuri e aici un simbol al mulțimii darurilor Duhului Sfânt. Acum locul celor șapte patimi sau vicii capitale, temă a psihologiei religioase negative, este luat de psihologia pozitivă, natural-supranaturală, a celor șapte virtuți cardinale (patru morale și trei teologice) și a celor șapte daruri ale Duhului Sfânt (*Is* 11, 2–3). În interpretarea dominicanului Garrigou-Lagrange, de calea iluminativă ar ține și purificările pasive ale lui Juan de la Cruz: cele ale simțurilor de începutul ei, iar cele ale spiritului de sfârșitul acesteia. Potrivit misticului spaniol, purificările active realizate prin acțiunea noastră ascetică nu pot fi complete și esențiale, fiindcă ele nu pot atinge esența ultimă inaccesibilă a simțurilor și a spiritului nostru, pe care le poate purifica numai Dumnezeu. El însuși săvârșește aceasta făcându-le să intre într-o noapte plină de o angoasă și ariditate extremă, veritabilă coborâre de viu la iad, prin care ele acceptă să moară cu totul, pentru a fi destructurate din temelii și restructurate de Dumnezeu printr-o înviere interioară care e condiția adevăratei uniri cu Dumnezeu.

Modelul biblic al unirii desăvârșitoare cu Dumnezeu (tema prelegerii XII) este Schimbarea la Față a Mântuitorului pe Tabor, lumina taborică, lumina anticipată a vieții eshatologice, fiind obiectul și țelul ultim al spiritualității ortodoxe. Caracterul transformant al acestei uniri îndumnezeitoare este însă anticipat sacramental în miracolul Euharistiei, Taina Tainelor. În Împărtășire nu noi Îl asimilăm pe Hristos, ci Hristos ne asimilează pe noi Lui actualizând îndumnezeirea noastră ca înfiere supranaturală (predestinarea noastră — *Rm* 8, 29), finalizând recrearea duhovnicească a omului prin Trupul și Sângele Său îndumnezeite. Mistica individuală („mai multa viață” din *In* 10, 10) este doar „o reverberație imaterializată, spiritualizată” a misticii sacramentale („viața”) culminând în miezul de foc al Tainei deiformatoare a focului euharistic. Sfintele Taine pregătesc și anunță un banchet viitor și o nuntă eshatologică finală a lui Dumnezeu cu creația după învierea finală. Mistica individuală anticipează contemplativ încă de pe pământ această nuntă eshatologică, pentru că sfinții fac încă în condiția umană actuală experiența taborică, „o atestare experimentală a îndumnezeirii” anticipată euharistic (p. 230–231).

Unirea cu Dumnezeu este așadar sinonimă cu contemplația mistică, iar contemplația are loc prin rugăciune, care în formele ei cele mai înalte, concentrate și simplificate, culminează într-o vedere/intuiție simplă și directă a lui Dumnezeu. Contemplarea sau vederea are însă drept pregătire meditația (tema prelegerii XIII), care e o activitate a rațiunii discursive; meditația stă față de contemplație în același raport ca teologia afirmativă față de teologia negativă. Recomandată insistent în Psalmi și în creștinismul vechi, meditația a fost sistematizată abia mai târziu. În Occident această sistematizare a avut loc odată cu epoca Reformei religioase, când au început să apară o serie de metode și exerciții meditative, cele mai faimoase fiind cele ale lui Ignățiu de Loyola († 1556) sau cele ale cardinalului de Bérulle († 1629) (p. 235–236). Principiile generale ale meditației contemplative au fost stabilite încă de Fericitul Augustin († 430), care a stabilit și orientarea: de la cele exterioare (lume) spre cele interioare (suflet) și de aici spre Dumnezeu (p. 237). Un sens similar îl au și cele trei mișcări ale sufletului descrise de Dionisie Areopagitul: rectilinie (spre exterior), elicoidală (spre sine) și circulară (spre Dumnezeu în adâncul din noi) (p. 238). Această ultimă mișcare de înălțare spre Dumnezeu prin coborârea în străfundul sufletului e deja trecerea de la meditație spre contemplație sau, în alți termeni, de la contemplația „dobândită” la cea „înfuză”. Contemplarea este sensibilă (estetică), imaginativă și intelectuală, și aceste forme sunt comune artei, filozofiei și religiei. Contemplarea sensibilă, chiar religioasă, împrăstie mintea, de aceea nu este recomandată de mistici, pentru care meditația trebuie să favorizeze concentrarea și simplificarea interioară a simțurilor. Contemplarea imaginativă este cea sistematizată în „Exercițiile spirituale” sau meditative ale lui Ignățiu de Loyola, exerciții care au câteva interesante puncte comune cu practica rugăciunii minții din mistica răsăriteană: oprirea pe fiecare cuvânt a rugăciunii și sincronizarea între rostire, respirație, fixarea sensului (p. 246–249).

În așa-numita rugăciune a minții, sau a lui Iisus, Răsăritul avea încă înainte de Ignățiu propria lui rugăciune meditativă, de aceea Crainic îi dedică nu mai puțin de patru prelegeri (XIV–XVII). Această insistență aparent disproporționată e justificată în final prin faptul că este practic necunoscută în teologia românească, deși a avut o strânsă legătură cu monahismul românesc, iar de numele ei se leagă curentul mistic cel mai reprezentativ din spiritualitatea ortodoxă bizantină târzie și modernă (p. 329). Într-o primă instanță, Crainic parafrazează și traduce parțial textul controversatei în veacul XIV „metode” atribuite lui Simeon Noul Teolog și al cărei text original fusese editat de iezuitul I. Hausherr în urmă cu un deceniu la Roma (în 1927) însoțit de un amplu studiu istorico-critic. „Metoda” începe prin a avertiza asupra faptului că, deși se opune păcatului, asceza nu-l poate însă și smulge din suflet, lucru pe care-l poate face doar atenția și rugăciunea. Există însă trei moduri de rugăciune și de atenție: imaginativă, mental-combativă și cu mintea în inimă. Primele două sunt primejdioase, pentru că duc la risipire și rătăcire. Ele sunt legate de o rugăciune exterioară și cantitativă, numită „psalmodie”, și nu pot realiza purificarea radicală a inimii, din care abia se pot aduce rugăciuni adevărate. Pentru aceasta e nevoie de paza inimii de către minte. În acest sens, textul recomandă o metodă „științifică” scurtă și ușoară: adoptarea în izolare a unei poziții circulare a corpului cu concentrarea privirii și a minții spre mijlocul

pântecului („buric”) și comprimarea respirației pentru găsirea locului inimii, în care se concentrează toate puterile sufletului, și de unde cu ajutorul invocării numelui lui Iisus mintea respinge atacurile demonilor și vede lumina lui Hristos. Prin detaliile ei fiziologice („omfalopsihism”) „metoda” a provocat vii controverse și discuții de-a lungul timpului.

Pentru lămurire se impun un număr de „considerații istorice și psihofiziologice” (prelegerea XV). În primul rând, „metoda” nu-i aparține lui Simeon Noul Teolog, ci este, cum arătase Hausherr, „un rezumat târziu și deformat al spiritualității sinaite” (p. 268). Aceasta din urmă era o spiritualitate eremitică, al cărei ideal de desăvârșire este „isihia” sau liniștea interioară desăvârșită prin paza minții sau atenție și rugăciunea minții, în centrul căreia se află numele lui Iisus. În termenii asceticii și misticii apusene, rugăciunea minții duce prin meditație la contemplație: „Începe ca meditație [activă] și sfârșește în contemplație [pasivă]” (p. 275), în care Cel ce se roagă în noi este Duhul Sfânt. Crainic nu ezită să stabilească o echivalență între „paza minții” și purificarea activă a spiritului sanjuanistă (p. 273), precum și între rugăciunea minții în inimă și purificarea pasivă a spiritului, în care noaptea abisului inimii se luminează treptat de lumina Soarelui interior Hristos, invocat anterior prin numele Său. Crainic citează și discută apoi, tot pe baza textelor puse în circulație de Hausherr, atât metoda monahului Nichifor (secolul XIII), cât și comentariul amplu al lui Nicodim Aghioritul († 1809), care oferă prețioase explicații asupra respirației și evidențiază cu pătrundere aspectul contemplativ de unificare a minții concentrate în inimă și de unire cu Prototipul ei trinitar. Din adâncul inimii țâșnește lumina dumnezeiască care transfigurează toată ființa isihastului făcând din trupul său templu al Duhului.

Lectura cărții despre starețul Paisie Velickovski a protoiereului Serghie Cetverikov, publicată în traducere românească la Neamț în 1933, i-a oferit lui Crainic prilejul de a aborda tema reînviării tradiției isihaste în epoca modernă plecând din Țările Române în secolul XVIII, „veacul de aur al Ortodoxiei românești” (prelegerea XVI). În contrast cu interpretarea lui N. Iorga, care vedea în „paisianism” un fenomen pur cultural, Crainic îl vede având „o esență eminamente mistică” (p. 290). Starețul Paisie a întreprins o veritabilă reformă monahală de tip contemplativ a monahismului chinovial prin introducerea studiului și a practicii rugăciunii lui Iisus în programul zilnic al monahilor. Prin apologiile sale scrise în apărarea rugăciunii — în care preia distincția capitală a starețului Vasile de la Poiana Mărului între faza activ-meditativă pentru începători și cea contemplativ-pasivă pentru înaintați — starețul Paisie este și un important „teoretician” al rugăciunii lui Iisus, pe care nu o apără numai de răstălmăciri, dar o și eliberează de elementele compromițătoare, mutând locul inimii din ombilic înapoi în piept, și face din ea „un bun comun al Ortodoxiei moderne”. După ce a cucerit mănăstirile din Rusia, în secolul XIV rugăciunea lui Iisus a trecut și în poporul credincios, „popularizarea” ei (tema prelegerii XVII) fiind atestată de cele patru „povestiri ale pelerinului rus” (publicate în 1882, și în traducere franceză în 1927)⁶⁹. Nu este vorba aici de un „misticism popular”, de un amestec de elemente creștine și

⁶⁹ Cf. mai sus n. 65.

păgâne, ci de o „mistică popularizată” (p. 308) de cea mai bună calitate, aplicare a unei lecturi atente și sistematice a *Filocaliei*. Plecând de la îndemnul din *1 Tesaloniceni* 5, 17, pelerinul găsește în cele din urmă un călugăr bătrân care-l inițiază în practicarea metodică a rugăciunii lui Iisus printr-o repetiție din ce în ce mai asiduă într-o inimă curată și simplă trecând de la faza orală la cea mentală și apoi la cea a inimii. Trăiește astfel într-un extaz permanent bucuria luminii Împărăției dinăuntru prin care are percepția naturii originare, paradiziace, a lumii. Rugăciunea contemplativă a lui Iisus dobândește astfel un „sens cosmic”, restabilind acordul nu numai dintre om și Dumnezeu și dintre om și om, ci și dintre om și natură unite în armonia originară paradiziacă, dinainte de căderea în păcat, în care toată creația era o împărăție a lui Dumnezeu. Mistica e realizarea anticipată a noului „paradis eshatologic” deschis de Hristos prin Învierea Sa, rugăciunea contemplativă mistică fiind o „înviere anticipată” (p. 328).

Importanța rugăciunii lui Iisus nu trebuie să conducă la exagerări și exaltări unilaterale, Crainic exprimându-și aici rezerve față de unele „afirmații exagerate” ale preotului Serghie Bulgakov (1876–1944) (din capitolul despre mistică al cărții sale *Ortodoxia*), ca, de exemplu, că mistica ortodoxă ar fi fără imagini sau „enormitatea” (p. 331) teoriei „divinității” înseși a Numelui lui Iisus (aluzie la disputa athonită din 1912). Tradiția ortodoxă cunoaște diverse grade ale contemplației, care pot fi și sensibile sau imaginative, nu numai pur intelectuale, fără formă. Rugăciunea lui Iisus are și ea o dimensiune atât ascetic-meditativă — prin care realizăm în noi pe Hristos omul —, cât și una mistică în sens restrâns — în care Se actualizează în noi Hristos Dumnezeu (p. 334). Etapele practicării ei — recitativ-vocală, meditativ-mentală și haric-duhovnicească — reflectă această trecere de la asceză la mistică, de la lucrarea omului la lucrarea lui Dumnezeu. În ultima ei fază, rugăciunea aprinde în inimă un foc și o lumină supranaturale încălzind întreaga ființă, producând lacrimi de bucurie și strălucirea feței rugătorului mistic (cum arată episoade faimoase din viețile Sfinților Serafim din Sarov, Paisie Velickovski și, mai ales, Simeon Noul Teolog).

Rugăciunea mistică culminează deci în transfigurare (tema prelegerii XVIII), care este o anticipare a transfigurării eshatologice a corpurilor înviate devenite transparente și luminoase. Experiată anticipativ în sfinți, transfigurarea e „ultima minune”, prin care omul devine supraom duhovnicesc, iar cosmosul un supracosmos pe deplin spiritualizat. În inima misticii, contemplative prin excelență, stă taina vederii paradoxale duhovnicești și apofatice a lui Dumnezeu în lumina Lui, ale cărei posibilitate și realitate, afirmate de Noul Testament, au fost apărute în Bizanț de un apologet pasionat în persoana Sfântului Simeon Noul Teolog (citată *in extenso* după textele editate de Hausherr în 1927). Veritabil apostol mistic, Simeon „a devenit modelul tipic al contemplativului” în Răsărit (p. 358), întrupare vie a „transfigurării contemplative” prin har. Vederea lui Dumnezeu în lumina slavei Lui ridică însă problema dogmatică a naturii acestei lumini și a harului (tema prelegerii XIX). Aceasta e „una din cele mai grele chestiuni de teologie” și a primit răspunsuri diferite, ceea ce face ca în doctrina harului între catolicism și ortodoxie să existe o „considerabilă diferență” (p. 359). În Apusul scolastic harul e raționalizat și sărăcit, redus la o realitate creată cu nenumărate împărțiri și subîm-

părțiri. În Răsărit, de la Dionisie Areopagitul el a fost privit ca o realitate necreată și îndumnezeitoare, asemenea razelor care iradiază căldura și lumina oceanului întunecos de suprastrălucire al soarelui, după cum arată Schimbarea la Față a lui Hristos pe muntele Taborului. Plecând de la Sfinții Dionisie și Simeon și de la experiența mistică isihastă, învățătura despre har ca energie divină necreată — „cea mai ingenioasă explicație teologică a transfigurării sau a îndumnezeirii mistice” (p. 364) — a fost formulată în secolul XIV de Sfântul Grigorie Palama, iar învățătura sa controversată a fost aprobată de Sinoadele constantinopolitane din 1341 și 1351 sub forma a șase teze dogmatice enunțate simplu de Crainic. Dacă în teologia mistică romano-catolică toate harurile, inclusiv contemplația, sunt socotite create, deși reprezintă o participare prin asemănare la natura divină, „după mistica ortodoxă harul care dă contemplația și care se manifestă în ea ca lumină taborică e o energie necreată cu efecte de asemenea necreate”, și această idee „constituie fundamentul teologic al îndumnezeirii” (p. 367).

Participarea la Dumnezeu are loc în contemplare, și Crainic rezervă o discuție specială prezentării modurilor acesteia (prelegerea XX, „Felurile contemplației”). Fiind manifestarea culminantă a rugăciunii, contemplările au loc mai întâi în formele rugăciunii active proprii fazei ascetice, în faza mistică propriu-zisă devenind contemplații pasive, adică moduri în care Cel ce se roagă în noi este Duhul Sfânt. „Un rezumat sintetic al întregii vieți spirituale, care conține în ea toate modurile de rugăciune, atât active, cât și pasive” este în Ortodoxie rugăciunea lui Iisus (p. 376); trecând în fazele ei de la rugăciunea orală până la extazul transfigurator, rugăciunea lui Iisus este în sine un rezumat de tratat de mistică răsăriteană. Crainic simte însă aici nevoia să prezinte și formele rugăciunii contemplative din tradiția mistică și teologică occidentală. „Mult mai înaintați în sistematizarea științifică decât noi, apusenii au căutat să codifice formele contemplației” (*ibid.*) pe baza descrierilor minuțioase făcute de Tereza din Avila. Carmelita spaniolă din secolul XVI ar fi deci „tipul reprezentativ” și „autorul clasic”, care a transcris experiența mistică în termenii unei „psihologii supranaturale” (p. 377). Plecând de la sistematizările învățăturii tereziene făcute de E. Lamballe (1912) — ce se regăsesc prescurtate și în manualul de ascetică și mistică al lui A. Tanquerey (1924) —, Crainic prezintă rezumativ cele trei forme de rugăciune ale contemplației nedesăvârșite, încă dureroase — de reculegere, de liniștire și somn al puterilor —, urmată de cele trei trepte ale contemplației desăvârșite, pasive — unirea deplină, unirea extatică (logodna spirituală) și unirea transformantă permanentă (nunta spirituală). „O convertire totală a vieții omenești la viața dumnezeiască”, aceasta din urmă este și o „unire deformatoare” (p. 387) echivalentă cu îndumnezeirea omului prin har de care vorbește mistica răsăriteană. *Cursul de mistică* al lui Crainic reafirmă și aici — în pofida dezacordului teologic privitor la natura harului — existența *de facto* a unei convergențe fenomenologice între mistica răsăriteană și cea occidentală, între Tereza din Avila și Simeon Noul Teolog: ambii ar descrie cu accente și nuanțe proprii aceeași experiență spirituală a unirii progresive a omului cu Dumnezeu-Treime.

Cursul mai include ca „anexă” la „calea unitivă” un grup separat de trei prelegeri de psihologie mistică privitoare la „faptele extraordinare” (XXII), accesorii

care însoțesc ocazional experiența mistică dându-i un aspect senzațional (transe, levitații, nimburi, stigmate etc.), cu insistență pe „extaz” (XXI, „caracteristici”, și XXIII, „interpretări”). Aceste manifestări explicate de psihologii materialisti ca fenomene patologice de tip morbid, isteric, hipnotic, epileptic, au avut parte, arată Crainic, în primele decenii ale secolului XX și de interpretări obiective date fie de psihologi agnostici (Joly, 1897; Delacroix, 1908), fie de filozofi religioși (J. Marechal, 1924 și M. Blondel, 1925). Extazul autentic nu înseamnă o cădere în inconștiență și letargie, ci aduce un spor de raționalitate și energie creatoare. Misticii extatici autentici sunt adeseori oameni de o activitate teoretică și practică extraordinară. O dovadă că experiența contemplativă supranaturală e o manifestare a unei vieți deiforme care-l arată pe misticul creștin un om împlinit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (p. 439–440). Mai puțin personale și mai mult simple prelucrări, aceste ultime prelegeri atestă curiozitatea și interesul scriitorului-teolog Crainic pentru o problematică față de care în epocă exista un interes viu. Un interes însă nu atât teologic, cât unul cultural difuz față de paranormal și ocultism, dar care reușise să reabiliteze preocuparea științifică față de fenomenul „mistic” în general.

O tentativă de rescriere „filocalică” zădărnicită

Nichifor Crainic a reluat *Cursul de mistică* generală din 1935–1936 și în anul universitar 1937–1938, când multiplicarea a fost îngrijită de studentul Nicolae Mladin (nu ni s-a păstrat însă nici un exemplar). Scriitorul-teolog avea conștiința clară a deficiențelor și limitelor încercării sale și datorate în primul rând bazei de documentare precare mai cu seamă în ce privește sursele patristice și bizantine ale disciplinei. Într-o scrisoare din 17 februarie 1937 îi comunica lui Lucian Blaga⁷⁰ „bucuria frenetică” de a fi primit de la un monah „o adevărată comoară”: colecția în cinci volume dactilografiate de câte 300–400 de pagini a vechilor traduceri ale textelor *Filocaliei* întreprinse de dascălii paisieni cu aproape un secol și jumătate în urmă. La regretul că traducerile n-au fost tipărite la vremea lor Crainic îl adaugă pe acela de a nu putea fi publicate nici acum în versiuni actualizate, din cauza faptului că, deși știau bine grecește, tălmăcitorilor le lipsea limbajul intelectual necesar pentru a reda gândirea subtilă filozofică a *Filocaliei*. Cu toate acestea, ele îi ofereau lui Crainic un prilej nesperat: „Era tocmai ceea ce căutam pentru a-mi documenta ortodox cursul de mistică. Toată vara am citit-o și mi-am scos note, astfel că redactarea nouă a cursului, pe care eram hotărât s-o fac pe vară, am amânat-o pe această iarnă.” Ce anume putea fi o astfel de nouă redactare din surse filocalice a *Cursului de mistică* ne-o arată prelegerea rescrisă despre „Rugăciunea lui Iisus”⁷¹ și inserată ca final al prelegerii XV în varianta *Cursului de teologie mistică* multiplicată în 1941⁷². În același număr al revistei, Crainic publica o scurtă

⁷⁰ Publicată în *Manuscriptum*, nr. 98–101 = 1–4/1995, p. 140–141; cf. textul ei mai jos, p. 381.

⁷¹ Publicată în *Gândirea* XVII (1938), nr. 5, mai, p. 217–224; text republicat mai jos, p. 385–393.

⁷² N. CRAINIC, *Curs de teologie mistică anul III–IV*, litografiat de C. Ionescu, Imprimeriile clandestine Nicauri, Prahova, 1941, 464 p. Un exemplar al acestei variante se păstrează în Biblioteca Centrală Universitară „Carol I” din București la cota II 292 579. Textul „Rugăciunea lui Iisus” din *Gândirea* nr. 5/1938 apare inserat aici la p. 295–314. Mulțumesc aici cordial domnului Ionuț Ale-

însemnare polemică despre *Filocalie* răspunzând unui articol polemic cu același titlu al lui George Racoveanu din numărul pe 28 martie al ziarului *Cuvântul*⁷³. Aici Crainic era acuzat, fără să fie numit, că „a ciordit” manuscrisul și că „vrea să o aducă din arcuș și să o dea pe românește” de unul singur, blocând astfel o altă editare aflată deja în pregătire. (Din diverse motive, toate inițiativele au rămas însă la stadiul de proiect, primul volum al *Filocaliei* românești apărând abia la începutul lui 1946 la Sibiu într-o traducere modernă realizată de pr. prof. Dumitru Stăniloae.)

Rescrierea „filocalică” integrală a *Cursului de mistică* proiectată de Crainic n-a mai putut fi nici ea întreprinsă din motive ținând însă de „teroarea istoriei”. La începutul lui februarie 1938, Carol II instaura în România dictatura regală și declanșa cu ajutorul lui Armand Călinescu reprimarea Mișcării Legionare; în aprilie, Codreanu era arestat și condamnat, fiind ulterior asasinat în noaptea de 29–30 noiembrie. Persecuția i-a vizat și pe liderii de opinie ai tineretului naționalist: profesorul Nae Ionescu a fost suspendat din învățământ și internat în lagărul de la Miercurea Ciuc. Pe 3 noiembrie era publicat decretul-lege de raționalizare a învățământului superior elaborat în timp ce ministru al educației era Armand Călinescu. Decretul desființa nu doar catedra de logică și metafizică a lui Nae Ionescu, dar și pe cea de mistică a lui Nichifor Crainic de la Teologie. Pe 1 ianuarie 1939 se pensiona însă profesorul-arhiepiscop Irineu-Ioan Mihăilescu, titularul din 1908 al catedrei de „dogmatică și apologetică”, din decembrie 1939 și până în august 1947 urmând să fie mitropolit al Moldovei. N. Crainic e încadrat la „dogmatică și apologetică” din 1939 până în 1941, când i s-a redat catedra de „mistică”.

Cursul despre mistică germană în diversele ei forme

În anul universitar 1941–1942, Nichifor Crainic — după ce la începutul lui 1941 funcționase timp de patru luni ca ministru al propagandei în guvernul militar al lui Ion Antonescu — și-a reluat în primire catedra recitind *Cursul de mistică germană* ținut anterior în 1936–1937. Textul celor două cursuri a fost litografiat și există în două variante: cea din 1941–1942 completă cu 21 de prelegeri și din 1936–1937, incompletă, din ea lipsind prelegerile XIX–XX⁷⁴. Prima versiune a cursului ținută în anul universitar 1934–1935 — la care face trimitere *Cursul de mistică* generală din 1935–1936 — nu ne-a parvenit, în cazul în care a fost multiplicat.

Prelegerea inaugurală e dedicată expunerii motivației și caracteristicilor temei abordate: cursului de mistică fiindu-i rezervați doi ani de predare, primul an este rezervat misticii generale într-o abordare teoretică, cel de-al doilea an având o tematică istorică variabilă, profesorul Crainic rezervându-și dreptul de a selecta epoci sau probleme cu implicații actuale. Dacă tema aleasă pentru anul 1932–1933 a fost cea privitoare la „Dostoievski și creștinismul rus”, pentru anul 1934–1935 (dar și pentru anii 1936–1937 și 1941–1942) Crainic a ales „mistică germană”.

xandru Tudorie pentru confruntarea textului cursului din 1936 cu cel din 1941 și stabilirea paginilor inserate în 1941.

⁷³ A se vedea ambele texte mai jos, p. 382–393.

⁷⁴ Text editat mai jos, p. 407–600. Referințele în text se fac la varianta litografiată.

Motivele invocate în sprijinul acestei opțiuni sunt două: 1) absența acestei teme ca și a scolasticii medievale și patristicii din istoria filozofiei predată la Universitatea din București — aluzie la maiorescianul P.P. Negulescu pentru care gândirea europeană începea abia cu „Filozofia Renașterii” iar mistică era cel mult o maladie a spiritului religios —, în timp ce la Sorbona studiile medievale înflorau; 2) vehicularea ideologică de către diverși doctrinari naționaliști a figurii misticului medieval Meister Eckhart. Într-adevăr, în 1934 Alfred Rosenberg (1893–1946), ideologul oficial al Partidului Nazist, încerca să acrediteze ideea că Eckhart ar fi fost nu un precursor al protestantismului și idealismului filozofic, cât creatorul unui „creștinism german” aconfesional, ba chiar a unei „religii germane” mistice nonconformiste a Nordului, proprie rasei germane, opuse atât iudaismului semit al Orientului, cât și romanismului catolic al Sudului. Crainic este de acord cu faptul că „mistică germană”, mistică „speculativă” prin excelență, ar fi caracterizată de două trăsături dominante specifice: una este „idealismul” subiectivist „egocentric”, prin care anticipează idealismul filozofic german, iar cealaltă e „centrifugalitatea” față de Biserica Romano-Catolică și înclinația spre rasa germană. Cu toate acestea, teologul român ține să se delimiteze polemic față de confiscarea unei mistici creștine în serviciul unui inacceptabil ca atare rasism convertit într-o nouă religie a germanității, de tip păgân. Acestei interpretări abuzive îi opune două argumente: unul teoretic, și anume caracterul divin, deci universal, al creștinismului și revelației lui, și altul istoric, și anume faptul că „Eckhart, călugăr dominican și profesor de teologie scolastică, a crezut toată viața că face creștinism catolic și s-a arătat gata să retracteze orice greșală când autoritatea bisericească l-a tras la răspundere pentru grave abateri de la doctrină” (p. 12). Cu toate acestea, Crainic admite — făcând aici o concesie unui rasism spiritual — și faptul că, deși „încadrat formal în catolicism”, Eckhart „reprezintă, fără să vrea, o deviație de la catolicism” în consonanță cu „tendința permanentă a spiritului german de a se defini ca ceva specific în opoziție cu spiritul Europei mediteraneene și occidentale” (p. 47–48).

Intitulat „Magistrul Eckhart și școala sa”, *Cursul de mistică germană* al lui Nichifor Crainic are în mod evident în centru controversata figură a magistrului Johannes Eckhart (1260–1327), căreia îi sunt dedicate nu mai puțin de șapte prelegeri. La fel ca în cazul misticii în general, autodidactul Crainic se dovedește și aici foarte bine informat și la curent cu cercetările și interpretările eckhartiene din epoca sa. Chiar dacă tocmai starea încă precară a investigațiilor științifice riguroase și pasiunile generate în jurul interpretărilor contradictorii, cu mize teologice-filozofice și național-politice contemporane înalte, fac ca imaginea de ansamblu asupra gândirii mistice a lui Eckhart oferită de Crainic să fie în ultimă instanță una distorsionată. La aceasta contribuie de asemenea natura deliberat apologetică a interpretării propuse de Crainic, care declară de la bun început că nu dorește să ofere o exegeză pur istorică sau filozofică, ci una teologică și confesională, judecând gândirea eckhartiană din punctul de vedere al dogmaticii ortodoxe (p. 9–10).

Condamnat de papalitate în 1329, Eckhart a rămas discreditat și uitat în manuscrise, până și simpla lui amintire dispărând timp de secole atât din Bisericile creștine, cât și din cultura europeană renașcentistă, modernă și iluministă. Recu-

perarea lui culturală, demarată abia în secolul XIX, a stat sub semnul romantismului, al naționalismului și al filozofiei idealiste germane. Primul care l-a descoperit și a avut intenția unei ediții a fost filozoful catolic romantic Franz von Baader (1765–1845), care i l-a revelat lui Hegel. A fost începutul unei receptări filozofice a lui Eckhart ca „părinte al speculației germane” (titlul unei cărți a lui J. Bach din 1864). În 1857 filologul Franz Pfeiffer edita necritic la Leipzig textul vechi german a 131 de predici și 21 de tratate atribuite lui Meister Eckhart. Pastorul reformat Charles Schmidt (1812–1915), profesor la Strasbourg, — secondat de discipolul său August Jundt (1848–1890), ambii urmați în 1900 de Henri Delacroix, profesor de psihologie de la Sorbona — lansau în 1849 interpretarea gândirii mistice a lui Eckhart ca o formă de individualism religios pre-protestant și un „panteism absolut” opus teologiei scolastice rigide a Bisericii Romano-Catolice. Această lectură a devenit receptă fiind preluată de teologi și istorici, inclusiv de cei romano-catolici (F. Staudenmeier, H. Denzinger etc.) până când dominicanul Heinrich Denifle (1844–1905) a descoperit scrierile latine (teze și comentarii biblice) ale lui Eckhart pe care le-a publicat parțial în 1886. Plecând de la această revelație documentară, Denifle a conturat o altă imagine despre Eckhart ca un teolog scolastic deficitar, de mâna a doua, dar integrat în curentul dominant al ortodoxiei tomiste; această lectură a fost continuată după Primul Război Mondial de Joseph Bernhart (1922) și Otto Karrer (1926). Imaginea lui Eckhart a rămas însă una scindată: teolog ortodox scolastic în opera latină, dar mistic panteist eretic în predicile germane. Pe fondul resurecției naționalismului german, Eckhart a fost tot mai insistent valorificat în sens aconfesional ca geniu specific german, întemeietor al limbii germane și al unei gândiri originale de tip idealist-panteist și individualist. Aceasta a fost imaginea vehiculată de foarte popularele traduceri germane moderne publicate de Hermann Büttner (1903, 1909, 1925) și Walter Lehmann (1919), traduceri tendențioase criticate pe drept cuvânt pentru inexactități și distorsiuni flagrante. Necesitatea stabilirii unui text critic al operei eckhartiene și a editării documentelor epocii privitoare la condamnarea ei se impunea cu evidență. În anii '20, medievistii au început publicarea pieselor legate de procesul lui Eckhart (A. Daniels, 1923; G. Théry, 1926; O. Karrer, 1927) sau a unor importante inedite, cum sunt așa-numitele „Quaestiones” pariziene (M. Grabmann, 1927). Crainic le cunoaște și utilizează în cursul său⁷⁵, unde însă n-a mai utilizat însă și primele fascicule ale ediției critice în sfârșit demarate sub patronajul oficial al Reichului german în 1934 sub auspiciile Fundației de cercetare științifică germană de către Joseph Quint pentru opera germană și de Joseph Koch și un colectiv pentru opera latină⁷⁶.

⁷⁵ Crainic menționează, dar nu utilizează în prezentarea sa, abordarea comparativă a misticii lui Eckhart, privită în similitudinile și diferențele ei cu mistică nondualistă vendatină a indianului Shankara (secolul IX), întreprinsă din punctul de vedere al fenomenologiei religioase de teologul protestant liberal Rudolf Otto (1869–1937; cunoscut pentru faimoasa fenomenologie a sacrului din *Das Heilige*, 1917) în cartea sa *West-östliche Mystik* din 1926, tradusă și în românește de M. Grădinaru și F. Michael: R. OTTO, *Mistica Orientului și mistica Occidentului*, Ed. Septentrion, Iași, 1993.

⁷⁶ Ediția s-a concretizat într-un ritm exasperant de lent. Până la începutul celui de-al Doilea Război Mondial au fost publicate abia patru (ele se găsesc în Biblioteca Mitropoliei și Facultății de

Portretul pe care îl schițează Crainic lui Meister Eckhart la nivelul stadiului cercetărilor științifice din perioada interbelică a secolului trecut restituie o imagine ale cărei contururi generale sunt valabile și astăzi. Biografia și opera acestuia (prelegerea I) sunt precis situate în mediul istoric al Occidentului Europei la sfârșitul secolului XIII și începutul secolului XIV. Eckhart evoluează pe un fundal complicat și tensionat, dominat de criza și destrămarea universalismului creștinătății catolice medievale sub presiunea conjugată a afirmărilor impetuoase ale națiunilor, indivizilor și rațiunii gânditoare, care-și afirmă toate autonomia în fața hegemoniei teocratice a Bisericii Romano-Catolice. În chiar epoca de apogeu a monarhiei papale, Biserica pierde teren în fața noilor forțe sociale și se confruntă cu serioase probleme interne; la acestea încearcă să facă față mobilizând elanul misionar-predicatorial și intelectual al noilor ordine dominican și franciscan ieșite din mănăstiri și angajate într-o vastă pastorație urbană și excelentă prestație universitară. Teologia scolastică dezvoltată acum, impusă ca necesitate apologetică de neocolit de difuzarea filozofiei aristotelico-arabe, are însă drept revers intelectualizarea excesivă a discursului teologic devenit tot mai filozofic. Formalismul ritualist exterior al religiozității medievale nu mai reușește să capteze cu succes interesul noii populații urbane, atrasă spre noi forme mai personale de evlavie. Transformate adeseori în mișcări nonconformiste și în grupuri de tip sectar, aceste formule de pietate noi pun accent pe o viață evanghelică, pe sărăcie și laicitate și pe experiența unirii nemijlocite cu Dumnezeu inspirată de forme mai mult sau mai puțin radicale de anticlericalism și „panteism popular” (Jundt). Așa-numita „mistică germană” din secolul XIV, reprezentată de dominicanii Eckhart, Seuse și Tauler, se ivește din intersecția a două fenomene distincte, unul teologic și altul social. Pe de o parte, din efortul deliberat al dominicanilor germani de a dezvolta, pe linia deschisă de mentorul lor, Albert cel Mare († 1280), o scolastică alternativă de inspirație și orientare neoplatoniciană, direcție care va intra rapid în conflict cu orientarea aristoteliciană a mai tânărului său discipol Toma d'Aquino († 1274), care se impune în cele din urmă și va fi canonizată în Biserica Romano-Catolică. Pe de altă parte, din tentativa aceluiași ordin dominican german de a menține în Biserică grupurile de pietate laică urbană, mai ales feminine, ale așa-numitelor „beghine”, inspirate din mistica feminină germană anterioară (secolele XII–XIII) și a împiedica răspândirea în rândurile lor a conventelor radicale, eretice și sectare, ale mișcării „fraților și surorilor Spiritului liber” (un fel de „mesalieni” medievali). Pentru atingerea acestui obiectiv, dominicanii germani — erudiți profesori de teologie scolastică de tip neoplatonic — au început să predice acestor femei

Teologie din Sibiu) din cele 43 de fascicule. Volumele editate de Kohlhammer, Stuttgart, au început să apară abia începând în 1956. Operele germane editate de J. Quint au apărut astfel: vol. 1 (predicile 1–24) în 1958; vol. 5 (tratatele) în 1963; vol. 2 (predicile 25–59) în 1971; vol. 3 (predicile 60–86) în 1976; vol. 4/1 (predicile 87–105 editate de G. Steer) în 2003; vol. 4/2 (predicile 106–128) fiind în curs de publicare. Operele latine au apărut după cum urmează: vol. 1 (Prologuri și Comentariile la Facerea) în intervalul 1937–1964; vol. 2 (Comentariile la Ieșirea, Sirah și Înțelepciunea lui Solomon) între 1954–1992; vol. 3 (Comentariul la Ioan) între 1936–1994; vol. 4 (Predicile latine) între 1937–1956; vol. 5 (operele pariziene și Actele procesului) între 1936–2007; vol. 6 cu prolegomene și indici e în curs de apariție.

din popor în limba germană. „Actul revoluționar” săvârșit de Eckhart, care apare „ca o colosală erupție vulcanică la începutul culturii germane”, a fost tocmai „traducerea limbajului scolastic în germană” (p. 71), și implicit spargerea monopolului clerical asupra culturii filozofice și religioase. Scolastica dominicanilor germani era însă una de orientare neoplatonică sau, mai exact, dionisiană. Afinitatea instinctivă dintre religiozitatea neoplatonică și spiritul german „e vizibilă încontinuu în speculația mistică germană”, neoplatonismul fiind reprezentat în Occident prin scrierile corpusului areopagitic. Mistica germană confirmă și ea faptul că „la baza misticii occidentale stă Dionisie Areopagitul” (p. 70–71).

În cinci prelegeri dense Crainic conturează apoi o imagine asupra „doctrinei lui Eckhart” despre Dumnezeu (prelegerea IV), creație (prelegerea V), suflet (prelegerea VI) și spiritualitatea eckhartiană (prelegerea VII), finalizată cu o încercare de evaluare sintetică (prelegerea VIII). La baza acestui tablou stă o descriere surprinzător de clară a gândirii și spiritualității magistrului Johannes Eckhart. Limpezimea reconstituirii este perturbată doar de inserarea ei în categorii de interpretare și evaluare moderne, mult prea rapid și necritic asumate și proiectate retroactiv asupra unei gândiri medievale, fără conștiința distanței istorice și inadecvării teoretice dintre ele. Astfel, sugestia corectă de a defini poziția lui Eckhart drept un „extaz raționalizat” (p. 77) este înțeleasă de Crainic nu într-un sens mistic-duhovnicesc, ci într-unul filozofic. Magistrul german s-ar fi angajat într-o „stranie aventură metafizică” (p. 73), încercând cu o „orgolioasă presumție” să „toarne în forme logice”, speculative, „mistica experimentală, adică viața trăită în Dumnezeu”, care are „un conținut inefabil, sau aproape inefabil” (p. 72). Mistica ar fi redusă la cunoaștere, în extazul mistic subiectul uman identificându-se în cunoaștere cu obiectul ei divin, și astfel se ajunge la o identitate de inteligență și ființă între eu și Dumnezeu; consecința „inevitabilă” ar fi un „subiectivism idealist”, care face ca doctrina eckhartiană, influențată de neoplatonism, să ascundă în ea „echivocuri”, „confuzii” și „erori” grave din punct de vedere dogmatic.

La baza gândirii lui Eckhart stau într-adevăr două provocatoare teze metafizice: identificarea ființei cu Dumnezeu (*esse est deus*) și a lui Dumnezeu cu un proces de cunoaștere (*deus est intelligere*). Acest Dumnezeu este însă Dumnezeul creștin, în același timp Unu și Trei. Sau, în interpretarea lui Eckhart, în același timp pură unitate simplă, nedeterminată, imobilă, tăcută, întunecoasă, „pustiu tăcut” — „neant” apofatic, pe care Eckhart îl numește „deitate” —, dar și diversitate trinitară mobilă, activă, luminoasă, grăitoare — „viață” catafatică mobilă, care-L definește propriu-zis „Dumnezeu”-Treime. Cunoscându-Se pe Sine, Dumnezeu Tatăl naște pe Fiul sau Cuvântul Său, și iubindu-Se purcede împreună pe Duhul Sfânt — potrivit triadologiei lui Augustin — într-un proces intradivin atemporal (subiect-obiect-relație), care are loc între „etern acum”, sau o pulsație divină internă de stabilitate, flux și reflux.

Odată cu rostirea Cuvântului Său veșnic, Dumnezeu creează în Acesta și lumea; evident nu lumea lucrurilor (*res*), ci lumea ideală sub forma gândurilor (*rationes*) lor veșnice din mintea lui Dumnezeu depuse în Cuvântul sau Rațiunea Sa, Care e Fiul Său veșnic. Ca idealitate, lumea este astfel eternă, iar creația ei simultană cu nașterea Fiului. Plecând de la teza că la rigoare nu există „ființă” afară de Dum-

nezeu, în afara Căruia nu e decât „nimic” pur, impresia teologilor scolastici contemporani cu Eckhart, ca și a modernilor, la care se raliază Crainic, este aceea că o astfel de gândire „echivocă” și „confuză” duce în mod inevitabil la „panteism”: „Dumnezeu apare ca identic cu lumea, ca fiind lumea însăși” (p. 112).

Această ultimă teză însă — trebuie spus — este o interpretare discutabilă, o formulă deloc eckhartiană. Panteismul este o doctrină catafatică de tip monist, pentru care lumea în totalitatea ei este Dumnezeu, iar Dumnezeu este lumea, într-o relație de univocitate perfectă, în care cei doi termeni — lumea și Dumnezeu — se convertesc integral unul în celălalt. Influențat de interpretările contemporane — interpretări care oscilau între o viziune scolastică deficientă (Denifle) și una panteistă (Delacroix) —, Crainic nu sesizează faptul decisiv că gândirea lui Eckhart este de fapt un „teopantism”⁷⁷ apofatic și analogic. Dumnezeu este totul în toate (cf. *1 Co* 15, 28), dar toate nu sunt Dumnezeu; cei doi termeni nu se pot converti integral: Dumnezeu este ființa ultimă a lumii, dar lumea, departe de a fi ea însăși Dumnezeu, nu este în sine, riguros vorbind, decât nimic, putând însă (re)deveni Dumnezeu prin unire cu Dumnezeu. Nu Dumnezeu este și devine prin creație în lume și în om — în sine Dumnezeu este Unu și devine doar Treime —, ci omul și lumea sunt (și devin) în Dumnezeu prin îndumnezeire — o îndumnezeire anticipată în prezența ideală veșnică a lumii în Cuvântul și Fiul veșnic al lui Dumnezeu.

Îndumnezeirea e perfectă însă la creaturile raționale, al căror suflet poartă în el chipul (*imago, Bild*) lui Dumnezeu. Sufletul e o imagine riguroasă a lui Dumnezeu pe Care-L oglindește în dublul Său mod de existență: apofatic și catafatic, Unu și trinitar, necreat și creat, întors spre Dumnezeu și spre lume. Sufletul este astfel, în același timp, atât memorie, inteligență și viață, cât și adânc simplu unic, nediferențiat în temeiul sau străfundul (*Grund*) lui ultim. Acesta e „omul interior”, în care are loc într-un act atemporal și aspațial, ca o irupție, unirea cu Dumnezeu ca naștere de Fiul a lui Dumnezeu ca om și a omului ca Dumnezeu. Cu condiția însă ca omul exterior să fie depășit, iar sufletul unificat și simplificat să se cufunde în întunericul și abisul tăcut al ființei sale ultime, învecinat cu abisul lui Dumnezeu. Dumnezeu vine în sufletul golit de orice conținut creatural umplând acest gol cu El Însuși sub forma irupției luminoase a unei nașteri extatice în acest adânc. Efectul este suprapunerea mistică perfectă între suflet și Dumnezeu, Care Se face identic una cu acest adânc, iar prin nașterea Sa în suflet Se cunoaște pe Sine Însuși în acesta.

Crainic subliniază similitudinea între acest extaz mistic apofatic descris de Eckhart și extazul mistic descris de Dionisie Areopagitul; diferența este doar una de direcție: „Dionisie imaginează extazul ca un salt în regiunea divină, Eckhart îl imaginează ca o coborâre în străfundul divin” (p. 131). În ciuda „echivocului” unor formule paroxistice din predicile eckhartiene, Crainic recunoaște că ideea

⁷⁷ Cum arătase într-o vii disputată introducere în gândirea acestuia publicată în 1934 de ALOIS DEMPFF (1891–1982): *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934, dar pe care Crainic nu a ajuns să o cunoască. Lucrarea n-a plăcut autorităților naziste care l-au suspendat r Dempf din învățământul universitar.

nașterii lui Dumnezeu în adâncul sufletului e „una din cele mai frumoase și originale pe care le-a exprimat un mistic” (p. 125). Patosul cu care este ea exprimată arată în Eckhart „un mistic în toată puterea cuvântului”, a cărui religiozitate impetuoasă și impunătoare „te face să treci ușor peste erorile dogmatice” ale unei gândiri „adesea obscură și echivocă” (p. 134).

„Spiritualitatea” lui Eckhart se distinge în primul rând prin caracterul ontologic — nu simplu moral-religios — pe care-l dă noțiunilor creștine fundamentale: păcat, mântuire, asceză, sfințenie, fericire, unire cu Dumnezeu etc. Magistrul german nu folosește tripartiția clasică a celor trei căi, ci preferă să reducă spiritualitatea la trecerea de la omul exterior, risipit în lume, la omul interior în străfundul sau golul divin al căruia se realizează îndumnezeirea. Toate virtuțile: iubire, milă, smerenie etc., sunt legate de creaturi. Singura care unește cu Dumnezeu, virtutea virtuților, care concentrează în ea toată ascetica și mistică, e detașarea (*Abgescheidenheit*), sărăcia, renunțarea, golirea, punerea în paranteze radicală a tot ce e creatural: abia sufletul care nu mai are nimic, nu mai vrea și nu mai știe nimic se golește astfel pe sine încât să fie umplut fără rest de Dumnezeu. Sărăcia extremă duce la bogăția ultimă, unindu-ne nu pe noi cu Dumnezeu, cum face rugăciunea și asceza, ci pe Dumnezeu cu noi, nu într-o simplă asemănare cu Dumnezeu, ci într-o deiformizare comparabilă cu transsubstanțierea euharistică.

„Încheierea asupra lui Eckhart” (prelegerea VIII) evocă dublul proces al magistrului la Köln și apoi la Avignon, finalizat cu condamnarea postumă de către papa Ioan XXII a 28 de teze extrase din scrierile sale cu crățarea persoanei sale datorită retractării anticipate a oricăror „eroi” ce s-ar dovedi. Deși s-a făcut prin aplicarea strictă a grilei scolasticii tomiste (Toma d'Aquino fusese tocmai canonizat de Biserica Romano-Catolică în 1323), condamnarea papală a scos în evidență „enigmaticul echivoc” al gândirii speculative eckhartiene. Izvorul erorilor nu ar fi însă, după Crainic, „influența covârșitoare a neoplatonismului”, care — așa cum arată patristica răsăriteană — când este „corectat de doctrina creștină, nu poate duce și nu duce în mod necesar la panteism” (p. 165–166). O arată neoplatonismul încreștinat — al lui Dionisie Areopagitul — care prin „distincția categorică dintre Creator și creatură exclude orice posibilitate de monism panteist” (p. 165). Sursa tuturor greșelilor lui Eckhart — și aici Crainic e de acord cu Ioan XXII — ar fi fost „orgoliul” de a voi să știe mai multe decât creștinii simpli (p. 167–168); orgoliu care l-a împins să exalte inteligența personală identificând-o cu inteligența divină și să proclame: „Dacă n-aș fi eu, n-ar fi nici Dumnezeu.” Acest orgoliu mistic și lipsa umilinței filozofice ar sta la baza subiectivismului idealist și imanentismului filozofiei moderne în raportul omului cu Dumnezeu; a făcut ca în Germania secolului XIX Feuerbach să pună în locul lui Dumnezeu pe om, iar ideologii germani naziști să facă un dumnezeu din rasa ariană (p. 169–170). Chiar dacă nu Eckhart însuși poate fi socotit vinovat în mod „direct” de toate aceste consecințe, vinovată însă ar rămâne „cugetarea lui echivocă”, pentru că ar „cuprinde în ea sâmburii posibilităților contrare” (p. 172).

Meritele magistrului din Hochheim sunt însă cel puțin la fel de importante, ca și erorile sale; fapt care explică influența sa adâncă și covârșitoare asupra misticii germane ulterioare, ba chiar asupra celei spaniole a lui Juan de la Cruz. „Cu toate

greșelile săvârșite”, Eckhart „e un geniu eminent fecund”, un „deschizător de drumuri noi, nu numai în mistică religioasă, ci în cultura europeană” (p. 174). Marele său rol istoric a fost și rămâne acela de a fi opus gândirii scolastice abstracte, statice și exterioare, patosul și dinamismul religios al nașterii lui Dumnezeu în sufletul omului credincios. Autenticitatea duhovnicească a spiritualității eckhartiene o demonstrează din plin faptul că Eckhart a devenit personaj legendar în literatura zicerilor monahale ale epocii, precum și faptul că a avut parte de discipoli fideli celebri care i-au dezvoltat învățătura mistică și i-au apărut memoria.

Crainic consacră restul *Cursului de mistică germană* prezentării și discutării a ceea ce numește „Școala lui Eckhart”. Cel dintâi de care se ocupă pe parcursul a trei prelegeri (IX: viața; X: opera și doctrina; XI: misticul și poetul) este dominicanul renan Heinrich Seuse (latinizat Suso), „cel mai popular scriitor din întreaga mistică germană” (p. 179), scrierile sale fiind copiate în sute de manuscrise. Nici filozof ca Eckhart, nici predicator ca Tauler, Seuse (1295–1366) ar fi fost un mistic adevărat, dar și „un mare poet”, fapt pentru care se bucură din partea scriitorului Crainic de o simpatie fără rezerve. Seuse este și un „discipol exemplar” (p. 178), pentru că-și asimilează selectiv gândirea maestrului Eckhart menținând-o pe linii mai tradiționale și dezvoltând-o personal pe linia tradiției. Este un mistic autentic în sens experimental, apărând ca un trăitor al vieții spirituale pe toată gama ei ascetică și mistică, reabilitând viziunile și elementul afectiv-erotic față de care intelectualistul Eckhart era reticent și rezervat. Fără să fie originală, doctrina lui Seuse este „clară și ireproșabilă” (p. 209), „sigură dogmatic”, făcând toate distincțiile necesare pentru a evita „echivocurile” eckhartiene. Gândirea sa apare ca o „salutară reacție față de spiritul speculativ” (p. 214): dacă în centrul misticii lui Eckhart stă identificarea cu Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu, pentru Seuse calea spre Hristos Dumnezeu trece obligatoriu prin Iisus omul; sau, mai precis spus, la fericirea deiformă a dumnezeirii se ajunge doar prin suferința hristoformă a imitării fizice concrete a Pătimirilor lui Iisus. Seuse e admirat de Crainic și pentru faptul că se distanțează de „purismul intelectual” al lui Eckhart sau Juan de la Cruz (p. 233), fideli unei concepții rigurose apofatice despre Dumnezeu și rezervați față de orice imagini. Seuse în schimb reabilitează imaginarul și vizionarul, sensibil și simbolic, utilizând-le din plin în serviciul misticii alături de resursele unui limbaj literar extrem de plastic, chiar dacă de tip predominant alegoric.

Predicator mistic prin excelență și admirator devotat al lui Eckhart, Johannes Tauler († 1361) — alt dominican renan căruia Crainic îi dedică următoarele două prelegeri (XII: viața; XIII: doctrina mistică) — este autorul a optzeci și trei de predici extrem de populare. Ele au fost asiduu copiate și apoi tipărite, fiind editate și citite practic neîntrerupt până în epoca modernă. Străbătute toate de cel mai autentic spirit eckhartian, ele ar putea fi privite drept „un Eckhart rectificat și cumpănit” (p. 253), reechilibrat, „purificat și reacordat cu doctrina și disciplina Bisericii”, epurat de orice fel de „devieri” și de „centrifugalism egocentric” (p. 244). Mistic autentic, autor cu experiența vieții misticii, Tauler nu este un teoretician, dar cu toate acestea în prezentarea relației esențiale dintre suflet și Dumnezeu face o precizare decisivă. Menține distincția în același suflet dintre suprafața lui mobilă (*Gemüth*), caracterizată de elanul activ spre contemplarea și

unirea mistică cu Dumnezeu, și adâncul sau străfundul (*Grund*) Lui imobil, care este receptaculul pasiv al prezenței lui Dumnezeu. Acest adânc ultim sau „scânteie” divină în suflet este însă o realitate creată, între „scânteia” divină și Dumnezeu „Focul” existând nu o identitate, ci doar o „înrudire” (p. 256). Pentru această afinitate, care e baza unei atracții reciproce, Crainic folosește imaginea corespondenței și atracției reciproce dintre focul din inima soarelui și focul din inima pământului, care atunci când se intensifică duce la apariția de vulcani. Tot astfel, în inimile oamenilor există „un clocot neobosit”, „un vulcanism spiritual”, „o tendință de a se revărsa în marea de lumină a divinității” (p. 260). De asemenea deiformizarea sufletului cu Dumnezeu se realizează progresiv — Tauler revine la cele „trei căi” clasice ale spiritualității dionisiene — și cu un accent pe rolul hotărâtor al harului divin în realizarea îndumnezeirii omului înțeleasă ca o unire harică, nu substanțială. Crainic e bucuros să constate că Tauler revine la „concepția clasică a creștinismului despre desăvârșirea” mistică, iar expresiile sale „concordă cu învățătura Părinților noștri răsăriteni, pentru care oamenii desăvârșiți devin «dumnezei» prin har, iar nu prin natură”. Idee „îndrăzneță”, dar „atât de frecventă în literatura noastră răsăriteană”, îndumnezeirea omului, faptul că oamenii devin aieva „dumnezei” trebuie însă bine înțeles. Aici pe pământ îndumnezeirea înseamnă stabilirea de către suflet a unui „contact haric cu obârșia sa divină” în bucuria negrăită adusă de „descoperirea că acest suflet creat există în sânul lui Dumnezeu ca idee eternă” (p. 270). Tauler este suficient de clar în exprimările sale despre contopirea extatică în har a sufletului cu Dumnezeu încât să nu mai poată fi suspectat de nici un panteism. De altminteri, prin accentele puse pe realismul unirii îndumnezeitoare cu Dumnezeu, recunoaște Crainic, „orice scriitor mistic poate fi expus bănuielilor de panteism” (p. 272). Spre deosebire de neoplatonism însă, în care „panteismul e dat parcă aprioric”, fiindcă posibilitatea extazului e aici întemeiată în mod optimist „pe identitatea dintre principiul divin impersonal și intelectul omenesc”, creștinismul introduce prin creație și căderea în păcat „o distanță incomensurabilă între Creator și creatură” depășită numai prin har (p. 273). Nu este așadar vorba de o distanță iremediabilă, creștinismul nefiind „reversul sau opusul” dualist și pesimist (p. 274), disperat, al monismului și optimismului panteist. Nici distanța ontologică presupusă de condiția creaturală, nici căderea în păcat și răul nu anulează sau distrug înrudirea la fel de ontologică dintre om și Dumnezeu exprimată de „chipul lui Dumnezeu” imprimat pe veci în „tainița tainițelor sufletului”. Acest chip al lui Dumnezeu în om este „izvorul tuturor marilor elanuri religioase ce izbucnesc spre cer”, este o flacără interioară înrudită cu Focul cerului ascunsă în inima omului, de care „noi, muritorii indiferenți, nu ne dăm seama totdeauna”, dar de a cărei prezență vie dau mărturie „vulcanii arzători care sunt geniile mistice. Iată de ce frecventarea scriitorilor mistici e atât de necesară oricărei vieți religioase” (p. 275).

Tot ca aparținând „misticii germane”, ba chiar „școlii lui Eckhart”, Crainic analizează în continuare (prelegerile XIV–XVI) viața, opera și doctrina lui Ruysbroeck Admirabilul (1293–1381). Deși, corect, trebuia spus că acesta a activat în Belgia și și-a scris lucrările în dialectul brabantson al limbii flamande. Crainic a avut acces la importanta operă a acestuia prin intermediul traducerii franceze a

benedictinilor de la Saint-Paul de Wisques și monografia despre mistica sa publicată de Melline d’Asbeck în 1930. Două lucruri îl impresionează pe Ruysbroeck: pe de o parte, faptul că prin viața sa de asceză moderată și de interioritate isihastă acesta ni se înfățișează ca un „sihastru senin și radios de tip răsăritean” (p. 292); iar, pe de altă parte, echilibrul spiritualității și gândirii sale mistice unitare și sintetice. Ruysbroeck a reușit astfel să clarifice „echivocul” și să unifice „fragmentarul” nesistematic din gândirea și scrierile mysticilor anteriori, înfățișându-ne un „amplu” și „rotunjit” „sistem de teologie mistică” (p. 315). Singurul lucru care-l stingherește pe Crainic, și „pe noi ortodocșii”, la Ruysbroeck și la alți „mistici catolici, atât de apropiați totuși de sufletul nostru prin izvorul dionisian din care toți se adapă” este „purgatoriul”, pe care dacă nu l-ai întâlni „nici nu ți-ai da seama că ai în față un mistic catolic”. Soluția este însă simplă și ea ne aduce aminte de atitudinea similară cu care Cuviosul Nicodim Aghioritul edita adaptări ale unor texte ascetice din spiritualitatea catolică italiană sau spaniolă a secolului XVII: „N-avem decât să trecem peste asemenea pasaje, ce sună atât de străin sensibilității noastre răsăritene, făcând rezervele credinței noastre ortodoxe. Fiindcă, pe lângă asemenea inconveniente occidentale, lectura oricărui mistic îți dă în schimb o mie de motive de adâncire a gândului și reconfortare a inimii” (p. 285).

Inventariind scrierile mysticului brabantson, Crainic zăbovește, cum era și firesc, asupra capodoperei acestuia: *Podoaba nunții spirituale*. Construită ca un comentariu la versetul *Matei* 25, 6 din parabola celor zece fecioare, scrierea explică treptele unirii sufletului cu Dumnezeu ca întretită nuntire cu Mirele lui ceresc, Hristos: în viața sensibilă exterioară prin practica virtuților; în viața spirituală interioară prin activarea supranaturală a celor trei puteri ale sufletului (memorie, inteligență, voință); iar în viața esențială a identificării harice a esenței ultime a sufletului cu Dumnezeu printr-o contemplare a lui Dumnezeu prin Dumnezeu. Așa cum va explica Ruysbroeck însuși într-o clarificare ulterioară (în *Cartea adevărului suprem*), există trei tipuri de nunți sau uniri: o primă unire în natura umană intrată în viața activă, care ne face slugi credincioase ale lui Dumnezeu, are loc prin intermediari: prin Taine și prin virtuți; o a doua unire are loc prin har în viața contemplativă interioară ca o unire afectivă de iubire, fără intermediari, cu Treimea, și ne face prieteni ai lui Dumnezeu; în fine, o a treia unire, cea maximă, fără diferențe, are loc în slava divină și duce la identitatea extatică esențială în străfundul sufletului cu divinitatea primordială născându-ne ca fii ai lui Dumnezeu prin har, în conformitate cu existența noastră ideală în gândirea Lui veșnică. Mistica lui Ruysbroeck are astfel în centrul ei reîntoarcerea omului în obârșia lui ultimă: Dumnezeu, și oferă chiar metoda acestei întoarceri (p. 319). Ruysbroeck face însă toate distincțiile necesare — între natură și har, chip și asemănare, existență și esență, Treime și Unitate — și astfel integrarea armonioasă pe care o realizează între Dionisie și Augustin este la „mare distanță” atât de „panteismul eckhartian” (p. 330), cât și de scolastica tomistă. Prin faptul că susține că asemănarea și cunoașterea lui Dumnezeu sunt înscrise ca potență în natura umană, mysticul flamand se îndepărtează chiar de doctrina tomistă a darurilor supraadăugate și reproduce doctrina patristică, fiind „în bună învățătură ortodoxă!” (p. 325), subliniază cu satisfacție nedisimulată Crainic. Fiindcă această neconcordanță cu

scolastica, evidențiată de traducătorii benedictini moderni în franceză ai scrierilor lui Ruysbroeck, e o dovadă în plus că „fundamentul misticii occidentale e alcătuit din mistica noastră orientală” (p. 326). La doar două decenii după moartea sa, Ruysbroeck a fost acuzat în 1408 de panteism de către Jean Gerson, cancelar al Universității din Paris și influent teolog, fiind însă apărat în epocă de discipolul și urmașul său, Jan Schoonhoven. Crainic arată și el pe bază de texte că unirea nemijlocită a sufletului cu Dumnezeu conduce la o identitate extatică între subiectul uman și cel divin, fără ca aceasta să devină o contopire, pentru că „în flacăra extazului subiectul [uman] rămâne distinct cum rămâne fierul înroșit în para focului” (p. 330). Unirea fără distincție este cea a sfinților cu Dumnezeu în slava viitoare, pe care misticii o gustă pe pământ doar în momente privilegiate. Deși atunci pătrund prin har în abisul unității de esență de maximă simplitate a Treimii, totuși fericirea acestei stări nu înseamnă nicidecum dispariția esenței create în cea divină; „nedistincția extatică privește numai flacăra iubirii divine care conține momentan amândouă esențele fără a le identifica” (p. 332).

Puternica reacție negativă atât față de abuzul de abstracțiuni al scolasticii universitare, cât și față de intelectualismul exigent al misticii speculative înregistrat după moartea lui Ruysbroeck în 1381 a adus cu sine la începutul secolului XV, în zorii modernității, ai umanismului și Renașterii, o profundă mutație a vieții religioase. Această veritabilă schimbare de paradigmă începe în Țările de Jos cu așa-numita „devotio moderna” a „fraților” laici ai „vieții comunitare” și înseamnă o întoarcere spre o „mistică trăită” într-o viață de simplitate evanghelică. Această „biruință a bunului simț religios”, a trăirii asupra cunoașterii, a inimii asupra minții, face ca „viața afectivă ia locul construcției speculative” (p. 333–334). Pe acest fundal apare în jurul anului 1420 faimoasa *De imitatione Christi*, „floarea nemuritoare a întoarcerii la simplitatea de spirit” (p. 334), care avea să devină cea mai răspândită carte în creștinătate după Biblie, o lucrare de o miraculoasă universalitate, devenind „un bun spiritual al întregii creștinătăți” (p. 350), îmbrățișată peste toate gravele disensiuni care au sfâșiat în al doilea mileniu Biserica una a lui Hristos în Biserici și confesiuni rivale. În chemarea ei simplă și autentică la o viață după Evanghelie „se recunosc parcă toate fragmentele creștinătății cu partea lor de dorință și cu partea lor de vină” (p. 344). Acesta e un prim motiv care-l determină pe Crainic să-i dedice nu mai puțin de cinci prelegeri (XVII–XXI), încheindu-și cu ea *Cursul de mistică germană*. Argumentația invocată pentru a include *Imitația lui Hristos* ca o a patra secțiune sub genericul „Școala lui Eckhart” este însă puțin convingătoare și trădează un parti-pris ușor identificabil al scriitorului-teolog Crainic: Thomas a Kempis (1380–1471) a aparținut cercului de la Windesheim alcătuit din discipoli ai lui Ruysbroeck, acesta din urmă influențat discret, dar profund și indiscutabil, de spiritul lui Eckhart și a apărut ca o reverberație în Țările de Jos a spiritului eckhartian (asertiune contrazisă decis de specialiștii actuali). Această continuitate prezumată „e ceea ce m-a determinat să înscriu *De imitatione Christi* în fresca misticii germane, a cărei rezultantă strălucită pare să fie” (p. 347), sunt cuvintele lui Crainic. După o prelegere introductivă (XVII, „note preliminare”) de situare istorică și introducere generală în opera lui Thomas a Kempis, precum și în constituirea, circulația și traducerea *Imitației*, Crainic

dedică apoi câte o prelegere fiecăreia din cele patru cărți ale scrierii (XVIII–XXI) încercând o sinteză a ideilor principale ilustrate cu citate, conștient fiind că o rezumare riguroasă este aproape imposibilă. Aceasta din cauza faptului că *Imitația*, „scrisă nu după logica minții, ci după logica inimii” (p. 353), se prezintă ca o suită de sentințe, sfaturi și observații înlănțuite fără o metodă anume, dar cu o evidentă antipatie față de trufia oricărei științe și cu o la fel de clară simpatie față de umilința și simplitatea inimii în fața Evangheliei lui Hristos, care cere nu cunoașterea, ci identificarea devotată a vieții noastre cu viața Lui prin imitarea ei.

Cartea I oferă „sfaturi pentru intrarea în viața interioară” și pledează pentru un creștinism interiorizat plecând de la constatarea efemerității alienante a lumii exterioare care ne înstrăinează de Dumnezeu prin ispitele lucrurilor din afară și patimile lor pe care le stârnește înăuntrul nostru. Rădăcina lor ultimă este trufia vieții, dar și a științei. Autorul *Imitației* insistă în zorii modernității asupra riscurilor curiozității zadarnice și a orgoliului savant. Dacă mândria autosuficientă refuză luciferic legătura omului cu Dumnezeu, apropierea de El se face numai prin umilință, care e condiția primordială a vieții religioase creștine deschizând calea spre Iisus.

Cartea II vorbește despre progresul în viața interioară ca realizare a Împărăției lui Dumnezeu în suflet printr-o modelare a acestuia după chipul lui Hristos. Aceasta se face asumând ca pe o cruce suferința și răbdarea necazurilor fără a-i judeca pe ceilalți, pentru a câștiga pacea lăuntrică prin curăția și simplitatea inimii, în care se poate odihni în locul mângâierilor amăgitoare ale lumii Duhul lui Dumnezeu. Creștinismul înseamnă prin excelență purtarea cu răbdare a crucii necazurilor care n-au sfârșit în lume, acceptarea durerilor și a suferinței în numele crucii; fiindcă raiul pe pământ e aflat înăuntrul lor numai de cei pentru care tot amarul suferințelor a ajuns pentru Hristos să fie dulce.

Cartea III, cea mai întinsă, are drept temă însăși viața interioară creștină zugrăvită într-un lung șir de mărturisiri lirice și dialoguri patetice între suflet, care întreabă, se roagă și laudă pe Dumnezeu, și glasul Acestuia, care-i răspunde lămurindu-l, certându-l sau îmbărbătându-l. Cartea e un mic tratat liric de ascetică și mistică intimă. Pentru realizarea dialogului cu Dumnezeu și ascultarea cuvântului Său e nevoie de tăcerea simțurilor și a minții, de supunerea trupului și sufletului lui Dumnezeu prin înfrângerea poftelor și a mândriei, de predarea de sine lui Dumnezeu plină de umilință și de conștiința nimicniciei proprii. Remediu naturii umane bolnave și neputincioase îl aduce harul lui Dumnezeu, care aduce în lumina și puterea lui cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu în simplitatea și puritatea inimii. Atunci sufletul învață și adevărata rugăciune, care nu este cea egoistă, de cerere, ci cea de oferire duhovnicească de sine lui Dumnezeu pentru realizarea voinței Lui. Această rugăciune e un dar al harului Duhului Sfânt care ridică uneori sufletul la răpire cerească fugare, dar se și retrage în părăsiri dureroase. *Imitația* oferă omului interior „imaginea unui Iov creștin”, al cărui eroism spiritual nu stă în evitarea durerii, ci în „înfrângerea suferinței tocmai prin acceptarea ei” bucuroasă.

Cartea IV, și ultima, vorbește despre Taina Împărtășaniei, pentru a sublinia faptul decisiv că adevărata urmare a lui Hristos nu se poate face în afara Bisericii.

Aici Hristos își actualizează prezența prin Sfintele Taine și, în primul rând, prin Euharistie, care e supremul mijloc de unire sacramentală a credincioșilor cu Hristos și totodată declanșează și consfințește procesul unirii sale duhovnicești-mistice cu El, anticipare a unirii eshatologice și a fericirii depline aduse de Liturgia cerească. Autorul *Imitației* dezvoltă tema condițiilor spirituale pentru o apropiere folositoare de Sfânta Împărtășanie necesară atât pentru credincioșii primitori, cât și pentru clericii săvârșitori ai acestei Taine a Tainelor. Aceste condiții se concentrează într-o pregătire lăuntrică plină de căință și autoluciditate unite cu hotărârea de schimbare și îndreptare, dar și cu meditarea Scripturilor și mai ales la Pătimirile lui Hristos. Trebuie evitată atât îndrăzneala vătămătoare a celor ce vin cu nevrednicie, cât și falsa evlavie a celor ce din scrupul excesiv nu se apropie de Sfânta Împărtășanie, fugind astfel de Viață.

Aceste recomandări, precum și insistența autorului *Imitației* pe renunțarea la orice fel de raționalizări și curiozități teologice față de miracolul euharistic, care cere supunerea minții Tainei, îi dau prilejul lui Crainic să facă o serie de comparații critice amare. În loc să se supună misterelor lui Hristos, astăzi masele secularizate se supun cu entuziasm orb și abdicarea judecării dictatorilor și führer-ilor politici efemerii. Iar slujitorii Bisericii Ortodoxe „parcă au uitat ei înșiși de Tainele Mântuitorului” și singurii care se mai împărtășesc sunt „babele și copiii obligați de autoritățile școlare”. În protestul său față de situația anormală existentă, Crainic nu ezită să proclame adevărul dureros că „nu există o Taină mai părăsită și necultivată azi de Biserica noastră ca Sfânta Împărtășanie”, iar aceasta nu e altceva decât „o părăsire a tot ce e mai specific și mai esențial în religia creștină” (p. 382). Ultima prelegere se încheie cu o referire la preotul săvârșitor al Euharistiei, în care observația critică apăsătoare e împinsă în pamflet: chiar dacă preotul e un simplu slujitor al Sfintelor Taine, sfințite de fapt de Dumnezeu Însuși — ceea ce face ca harul să se transmită indiferent de calitatea persoanei preotului —, „acesta îl dispensează pe preot de o viață fără prihană? Aceasta îi dă dreptul să fie în fața sfinte mese un porc îmbrăcat în odăjdii?” (p. 387).

Deși *Imitația* este, cum observă Crainic într-o remarcabilă caracterizare de ansamblu cu care deschide aceeași prelegere finală, o „carte a mediocrității mistice” adresată tuturor credincioșilor obișnuiți, nu clericilor, nici spiritelor religioase excepționale, ea nu este mai puțin exigentă. Este însă foarte adevărat că autorul ei nu urmărește crearea unor „personalități religioase de singulară excepție”, ci a unui „tip de viață religioasă superioară”, o „viață tipică”, dar această viață creștină exemplară este una „după modelul istoric al Domnului Iisus Hristos” (p. 373). Cu toate acestea, insistă Crainic, *Imitația* nu este o simplă lucrare de pietate sentimentală sau moralizatoare, cum s-ar putea crede la prima vedere. Scrisă în zorii lumii noi și în spiritul „devoțiunii moderne”, *Imitația* aparține în egală măsură sfârșitului de Ev Mediu. Ca atare ea este „o carte mistică”, dar una „plină de măsură, de moderație și de umanitate”, atentă la slăbiciunea naturii umane și la exigențele harului pentru că se adresează „începătorilor” în viața de har, iar aceștia sunt inevitabil „mulți”. *Imitația* este „cartea mistică a celor ce progresează în har, iar nu a celor desăvârșiți în har”; regulile ei se adresează celor mulți, privesc nu atât „excepțiile culmilor extatice, cât mulțimea credincioșilor chemați la viața în

har” (p. 373). Așa se explică „ponderata ei gândire, atât de deosebită de prăpăstioasa speculație eckhartiană”, și se justifică apelativul dat *Imitației lui Hristos*, „pe care am putea-o numi cartea mediocrității mistice”.

În această tentativă de recuperare mistică a *Imitației* putem citi o dublă apoloogie nemărturisită: pe de o parte, o justificare pentru integrarea discutabilă și neacoperită istoric a unei cărți latine într-un „curs de mistică germană”, și încă în „școala lui Eckhart”; iar, pe de altă parte, o pledoarie, evidentă și în „cursul de mistică” generală, pentru mistica populară (nu cea intelectuală, speculativă). Așa cum acela culmina practic cu *Povestirile pelerinului rus*, tot așa și acesta se încheie în registrul mistic minor al *Imitației*. (Un mai bun final al *Cursului de mistică germană* ar fi fost, cred, o prezentare și o discuție a poeziei și gândirii mistice a lui Angelus Silesius, un minunat ecou liric întârziat în plin secolul XVII al misticii speculative germane din veacul XIV.)

*Un discipol înzestrat — Nicolae Mladin —
despre Dionisie Areopagitul și Juan de la Cruz*

Cursurile de mistică ale lui Nichifor Crainic la Universitatea din București s-au bucurat de o binemeritată faimă și audiență (chiar dacă n-au atins cotele celebrității de care au avut parte cursurile de metafizică, logică și filozofia religiei ținute în intervalul 1919–1937 de Nae Ionescu), trezind în același timp și pasiunile unor discipoli înzestrați. Cel mai promițător se anunța a fi un tânăr teolog (născut în 1914), fiu de miner din Munții Apuseni. Pe numele său Nicolae Mladin, acesta își încheia în 1938 studiile teologice cu o remarcabilă teză de licență redactată sub îndrumarea lui N. Crainic și având drept temă: *Influența lui Dionisie Areopagitul asupra lui Juan de la Cruz*. Textul ei păstrat în copie dactilografată executată în anii '50 (79 p.)⁷⁸ ne arată că fie și printr-un strălucit discipol Crainic ținea să-și realizeze parțial promisiunea făcută în prelegerea inaugurală de la sfârșitul anului 1932 de a aborda în secțiunea istorică a *Cursului de mistică* și mistica spaniolă a veacului XVI, celălalt mare moment de culminație mistică din tradiția creștinismului occidental pe lângă cel german din secolul XIV. Mai precis e vorba de mistica ivită în sânul mișcării de reformare internă a ordinului carmelit legată de numele, activitatea și opera mistică ale Sfinților Tereza din Avila (1515–1582) și Ioan al Crucii (1542–1591). Spre deosebire de reprezentanții dominicani ai misticii germane, peste care s-a întins umbra condamnării magistrului Eckhart, mistica spaniolă a reușit, nu fără dificultăți, să se impună în cele din urmă drept normativă în Biserica Romano-Catolică. Sistematizarea ei experimental-teoretică oferită de Sfântul Ioan al Crucii (sau San Juan de la Cruz) a devenit referința canonică fundamentală pentru teologia ascetică și mistică romano-catolică, în 1926 el fiind proclamat oficial de papalitate drept „doctorul mistic” prin excelență al Bisericii apusene (echivalentul mistic al „doctorului comun” al teologiei din persoana Sfântului Toma d'Aquino). De la Juan de la Cruz, care a avut o viață scurtă și chinuită, ni s-au păstrat doar câteva, dar foarte importante, scrieri duhovnicești

⁷⁸ Un exemplar există în Arhiva Bibliotecii Mitropoliei din Sibiu, cota 545, un altul în biblioteca pr. prof. Ioan Ică sn, Sibiu, după care este editat textul publicat mai jos, p. 601–667.

reprezentând în principal comentarii la poeme mistice proprii (nouă poeme cu un total de sub o mie de versuri)⁷⁹. Cele patru tratate formează un întreg și descriu un itinerar spiritual, ascetico-mistic, complet: *Urcușul Carmelului* descrie purificările ascetice active ale simțurilor și sufletului, *Noaptea întunecată* pe cele pasive, realizate de Dumnezeu însuși prin goliri pline de întunericul și uscăciunea renunțării totale la sine, *Cantica spirituală* zugrăvește liric unirea nupțială a sufletului purificat cu Dumnezeu în lumina iubirii, iar *Flacăra vie a iubirii* schițează culmea extatică a unirii mistice.

Abordând frontal o operă mistică densă și profundă, tânărul Nicolae Mladin în vârstă de doar 23 de ani începe prin câteva declarații de principiu prin care înțelege să-și situeze demersul în contemporaneitatea sa nemijlocită, care îi apărea drept o epocă de răsturnări epocale. În ton cu profeția celebră a filozofului religios rus Nikolai Berdiaev, care în 1924 anunța intrarea într-o „noapte istorică” și apariția unui „nou Ev Mediu”, Mladin vede și el momentul istoric al Europei interbelice caracterizat de falimentul individualismului ateu și raționalist, anti-mistic, de tip „iluminist” și al orânduirii sale social-politice (democrat-liberală burgheză), precum și de impunerea unei noi concepții despre lume și a unui nou tip de orânduire socială bazată pe integrarea indivizilor în totalități de tip colectiv. „Mistica” este din nou în actualitate: „Se vorbește pretutindeni despre tot felul de mistici: mistica sângelui, mistica statului, mistica neamului etc.” Ceea ce lipsește însă este „ierarhia diferitelor feluri de «mistici», pentru că se uită mistica trăirii divine. Se cuvine deci să auzim grăindu-se și despre mistica divină, unica mistică adevărată”. Rasa, statul, neamul sunt doar „substanțe relative”, „singura substanță reală care menține și substanța universului și a istoriei este Dumnezeu”. De aceea, „problema destinului uman, pe care fiecare trebuie să și-o pună pentru sine, are o singură soluție: îndumnezeirea”, unirea nemijlocită dintre sufletul uman și Dumnezeu așa cum o arată grandioasa mistică a lui Dionisie Areopagitul. Este așadar necesară „o reînviore a sufletului mistic autentic, prin retrăirea misticii dionisiene”, reînviore care „ar da umanității fiorii cerului, iar Bisericii flacăra duhului care aprinde și luminează”.

Un model exemplar al unei asemenea retrăiri a misticii dionisiene a fost și Sfântul Ioan al Crucii în secolul XVI. La începutul aceluiași veac Reforma protestantă a adăugat celorlalte negații ale ei și refuzul operei lui Dionisie Areopagitul, ca atacând temelia să anihileze întreg edificiul tradiției mistice a Bisericii medievale bazat pe viziunea dionisiană. În timp ce teologii și filozofii neotomiști ai vremii⁸⁰ publicau vaste și erudite lucrări în care încercau să grefeze mistica lui

⁷⁹ Cititorul român interesat are la dispoziție în text bilingv comentat *Integrala operei poetice a Sfântului Ioan al Crucii*, Ed. Christiana, București, 2003, 269 p., în excelentă tălmăcire realizată de Anca și Răzvan Codrescu. Ultima anexă, intitulată „Sfântul Ioan al Crucii într-o viziune ortodoxă” (p. 239–264), reproduce fragmente din prelegerile X și XI ale *Cursului de teologie mistică* (variante din 1941) al lui N. Crainic, în care teologul-scriitor român discută și receptează învățătura despre purificări (nopti) a marelui mistic spaniol.

⁸⁰ Dominicanul R. GARRIGOU-LAGRANGE, 1923 și 1929 (cf. mai sus, n. 62), sau gânditorul laic JACQUES MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932. Cei doi gânditori catolici replicau la masiva exegeză în cheia pur filozofică a unei analize a conștiinței pure propusă de JEAN

Ioan al Crucii pe filozofia și teologia lui Toma d'Aquino în lectură modernizată, Mladin își propunea să evidențieze caracterul dionisian al gândirii sanjuaniste.

Teza argumentată este că Ioan al Crucii este „una din marile personalități în care s-a întrupat gândirea dionisiană închegându-se într-un nou sistem, într-o nouă viziune a universului mistic”. Tânărul absolvent de teologie este perfect conștient de caracterul demersului său: influența lui Dionisie asupra lui Juan de la Cruz fusese semnalată și recunoscută în anii 1924–1925 de istorici ca Pierre Pourrat sau de filozofi-exegeți ca Jean Baruzi, „dar niciodată n-a fost urmărită până în amănunt”. De la Baruzi reține Mladin și cele două teme apofatice esențiale — „renunțarea” sau golirea de sine și simplificarea totală a sufletului și „întunericul strălucitor” al Dumnezeuirii de dincolo de toate și cunoașterea ei prin necunoaștere, care ambele implică „pasivitatea” radicală a experienței mistice — teme care alcătuiesc nucleul demonstrației sale. La San Juan însă aceste motive dionisiene nu sunt repetate însă servil, ci asimilate personal și topite, împreună cu alte idei și influențe, într-un sistem mistic nou, guvernat de o nouă intuiție, cea a „noptii” mistice scoasă din adâncurile „teopatie” ale experienței spirituale a Sfântului Ioan însuși. De aceea, între Dionisie și Juan există nu numai asemănări, ci și deosebiri, cea mai importantă fiind aceea că, în timp ce Dionisie e interesat de „capătul” și „perspectivele generale” ale misticii, pe Juan îl interesează „calea” și „aplicarea” lor concretă, desfășurarea lor în toate formele vieții spirituale și integrarea într-un sistem detaliat. Aici negația dionisiană devine una cu supranaturalizarea prin har a puterilor sufletului, și pasivizarea lui nocturnă devine condiția unirii în iubire extatică cu întunericul divin ce se preschimbă treptat din noapte în aurora zilei eshatologice a lumii viitoare. La capătul prezentării sale — în care precizează că nu a încercat să-l privească pe Juan în cadrul misticii dionisiene, ci pe Dionisie în inima misticului spaniol —, Mladin crede că în opera acestuia găsește „infuzată toată mistica dionisiană”, iar „Juan de la Cruz este fiul spiritual al lui Dionisie Areopagitul. El l-a citit, l-a meditat adânc, l-a interiorizat în viața lui și l-a exprimat în scrierile lui”. Nu este însă o influență savantă, ci o identitate de experiență, în care „toate principiile dionisiene sunt vivificate”, transpuse în mărturia și în itinerarul unui „suflet care a pășit pe cărările îndumnezeirii” prin noptile întunecoase ale simțurilor și spiritului, având ca „unic sprijin și călăuză: crucea, adică renunțarea dionisiană, iar la capătul ei: sublima ignoranță și cunoașterea mai presus de orice știință a strălucitorului întuneric divin”. Rezultatul e un nou sistem, mai complex și mai bogat, „cea mai completă sistematizare a vieții spirituale”, unde însă drept „elemente principale se recunosc principiile dionisiene ale renunțării și experienței strălucitorului abis al întunericului divin”. Intenția Reformei protestante de a distruge tradiția dionisiană în secolul XVI a fost astfel zădărnicită, pentru că „ea a strălucit cu mai multă putere, întrupată într-o atât de strălucită personalitate a misticii catolice”, continuând să trăiască indirect prin intermediul misticului spaniol până astăzi. Exemplul Sfântului Ioan al Crucii „lămurește din ce în ce mai mult importanța misticii dionisiene în istoria teologiei

BARUZI, *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, 790 p. (ed. II, revăzută și cu o prefață nouă, în 1931).

mistice orientale și occidentale” și pledează pentru actualitatea perenă pe care o au temeliile ei, fiindcă ele sunt „principii vii, care nu aparțin numai trecutului, ci pot însufleși și lumina oricând”.

După bucuria descoperirii, în vara anului 1937, a vechii traduceri românești a *Filocaliei*, anul 1938 îi aducea profesorului Nichifor Crainic pe lângă satisfacția unui discipol și continuator pe linia preocupărilor de mistică inaugurate de el ca ardeleanul Nicolae Mladin⁸¹, și plăcerea de a saluta în *Gândirea* apariția la Sibiu a monografiei deschizătoare de drum în teologia ortodoxă a colaboratorului revistei, preotul profesor Dumitru Stăniloae, despre *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*⁸².

Început prin proclamarea dictaturii regale și cu reprimarea sângeroasă a Mișcării Legionare, anul 1938 avea să se încheie însă pentru profesorul Crainic cu episodul restructurării neașteptate pe motive politice a catedrei sale de „mistică” prin legea raționalizării învățământului universitar din 3 noiembrie. Retitularizat pe postul de „apologetică și dogmatică”, Crainic a redactat sub presiune prelegerile unui curs de teologie și cultură care va deveni substanța volumului *Nostalgia paradisului* apărut în 1940. În 1941, devenit ministru și membru titular al Academiei Române, i se reînființează catedra de „mistică”, unde până în vara lui 1944 a reluat cele două cursuri deja predate: cel de „teologie mistică” în 1941⁸³ și cel de „mistică germană” în 1941–1942. Din septembrie 1944, odată cu ocuparea României de către armata sovietică, profesorul Crainic se refugiază în Transilvania.

Cursul suplinitor al unui apologet — Ioan Gh. Savin

În aceste condiții consiliul Facultății de Teologie din București încredințează suplinirea catedrei de mistică profesorului de apologetică Ioan Gh. Savin (1885–1973). Doctor în 1915 în Germania cu o teză de filozofie a religiei („Conținuturile religioase ale unui sistem de valori”) susținută la celebrul în epocă Ernst Troeltsch (1865–1923), Savin devenise în 1926 coleg de facultate cu Crainic la nou-înființata teologie de la Chișinău, unde a predat cursul de „Filozofia religiei și apologetică” până în 1941, când a devenit titularul aceleiași catedre la Facultatea de Teologie din București, și ca atare din nou coleg cu Crainic. Cu scriitorul-teolog a împărtășit nu numai o amplă deschidere intelectuală și pasiune apologetică, nu doar teoretică⁸⁴, ci și militantă⁸⁵, dar și implicarea politică, în 1937–1938 fiind

⁸¹ Un alt discipol înzestrat al lui N. Crainic a fost Constantin Galeriu (1918–2003), student la Teologia din București între 1938–1942, pe care a absolvit-o în 1943, cu o licență susținută la catedra de mistică având titlul „Despre îndumnezeire”.

⁸² *Gândirea* XVII (1938), nr. 2, p. 110–111; și comentariile lui M. Niță din nr. 7 și 8, p. 385–387, 434–437.

⁸³ N. CRAINIC, *Curs de teologie mistică anul III–IV*, îngrijit de studentul Buzea R. Neagu după varianta litografiată de C. Ionescu, Imprimeriile clandestine Nicauri, Prahova, 1941, 464 p.; cf. mai sus, n. 72.

⁸⁴ I. Gh. Savin a fost apologetul prin excelență al teologiei ortodoxe române publicând între 1935–1943 cinci volume ale unui monumental tratat de apologetică creștină: *Chestiuni introductive*, 1935; *Ființa și originea religiei*, 1937; *Știința și originea religiei*, 1937; *Existența lui Dumnezeu*. I. *Proba ontologică*, 1940; 2. *Proba cosmologică și teleologică*, 1943 (un volum despre „Problema

pentru câteva luni secretar de stat la Ministerul Educației Naționale în guvernul Goga. Asemenea lui Crainic, va deveni și el țintă a represiunii regimului comunist: pensionat forțat la 1 ianuarie 1948, în mai 1950 bătrânul apologet a fost arestat și întemnițat la Sighet până în iulie 1955 pentru activitate antimarxistă, după „eliberarea” din detenție trăind până la sfârșitul vieții într-o sărăcie lucie, dar demnă.

În intervalul 1945–1946 profesorul I. Gh. Savin a suplinat deci catedra de „mistică” lăsată vacantă de Crainic. Conștiincios, Savin a redactat pentru uzul studenților teologi din București din anii III și IV două cursuri cu tematică similară celor predate de Crainic în intervalul 1932–1944. Prin grija Asociației Studenților Teologi, studentul Alexandru C. Petrescu a dactilografiat și litografiat sub supravegherea asistentului lui Crainic începând din 1944, eruditul arhimandrit Benedict Ghiuș (1904–1990), cele două cursuri ale profesorului I. Gh. Savin cu titlurile: *Mistică* pentru studenții anului III, București, 1946, 140 p. și *Mistică apuseană* pentru studenții anului IV, București, 1946, 159 p. Cele două cursuri ne-au parvenit într-un singur exemplar păstrat de studentul de atunci — între 1942–1946 — Nicolae Corneanu (n. 1923), viitorul mitropolit al Banatului (din 1962 până astăzi). Cursurile au fost audiate între alții și de tânărul student în teologie (între 1945–1947) Leonida Plămădeală (n. 1926). Condamnat în 1947 la șapte ani de închisoare, acesta s-a refugiat în Ardeal, unde în 1949 a fost tuns în monahism la Prislop primind numele Antonie. Între 1950–1954 s-a aflat la mănăstirea Slatina, unde a devenit și ieromonah. În 1954 a fost arestat și condamnat la 4 ani de închisoare, iar în 1959 a fost scos din cler și mănăstire, trăind ca muncitor în diverse întreprinderi. A fost reintegrat în 1969 și, după studii în Anglia, a devenit episcop-vicar patriarhal, iar din 1981 până la moarte a sa în august 2005 mitropolit al Ardealului.

După decembrie 1989, mitropolitul Nicolae al Banatului a încredințat textul celor două cursuri mitropolitului Antonie al Ardealului. Acesta le-a editat adaptându-le stilistic textul, publicându-le după cinci decenii în două volume la Sibiu în 1996⁸⁶. În favoarea demersului erau invocate, pe de o parte, necesitatea de a îndeplini cu pietate o „datorie de ucenic către profesorul său”, dat fiind că aceste volume uitate „vor rotunji portretul acestui mare teolog român”, iar, pe de altă parte, conștiința faptului că avem de-a face nu numai cu „două documente de arhivă didactică”, ci cu „două cărți de valoare pentru cultura română și pentru teologia românească ortodoxă” (*Mistica și ascetica ortodoxă*, p. 18, 17, 7). Importanța lor pentru teologia românească e argumentată prin poziția lor în cronologia disciplinei „teologia mistică”, unde ele vin să umple un gol: „Ceea ce cred că am împlinit e că am umplut un gol dintre Nichifor Crainic și Dumitru Stăniloae”, ale căror cursuri fuseseră republicate în 1993. Cititorii interesați de „calea desăvârșii-

sufletului” a rămas în manuscris). Revista *Gândirea* nr. 7/1943 saluta în termeni elogioși opera lui Savin ca fiind pasul decisiv „Spre o apologetică românească”.

⁸⁵ A se vedea studiile polemice din volumele: *Iconoclaști și apostoli contemporani*, 1932, 1936²; 1995² sau *Creștinism și comunism*, 1938.

⁸⁶ IOAN GH. SAVIN, *Mistica și ascetica ortodoxă*, Sibiu, 1996, 167 p. („Cuvânt înainte” de mitrop. Antonie, p. 5–18) și *Mistica apuseană*, Sibiu, 1996, 155 p. („Cuvânt înainte” de mitrop. Antonie, p. 5–19 și „Ioan Gh. Savin: Notă autobiografică”, p. 146–151).

rii creștine au acum trei îndreptare tipărite, deci de largă circulație. Cred că a mai rămas să fie tipărit cursul de *Mistică germană* al lui Nichifor Crainic” (*Mistica apuseană*, p. 7). Gândul ultim al mitropolitului Antonie trecea însă dincolo de un demers documentar, vizând în perspectivă recuperarea întregii discipline teologice interzise sub regimul comunist. O arată ultimele cuvinte ale prezentării de pe coperta IV a celor două volume: „Editarea pentru prima oară a acestei lucrări este o datorie morală, dar și o încercare de redeschidere a teologiei spre o disciplină care ar trebui reluată acum cu mijloacele pe care ni le oferă cercetarea mai nouă, după o jumătate de secol”⁸⁷.

Redactându-și propriul său curs de mistică, profesorul Savin, fără să fie un specialist și să aducă în discuție investigații proprii, pune în joc un remarcabil spirit de sinteză, dar și vastele lecturi și orizontul cultural de excepție, proprii marelui apologet și gânditor creștin redevabil care era. Noutatea pe care o aducea era de ordinul sistematizării disciplinei și extinderii orizontului deschis anterior de Crainic prin cursurile sale. Savin își împarte cursul de mistică într-o secțiune de „mistică generală” și una de „mistică specială”. „Mistica generală” vrea să fie o teorie generală a misticii. Savin reia în parte definițiile misticii din cursul lui Crainic, dar ține să le dea o rigoare sistematică. Astfel, potrivit apologetului Savin, mistica are drept obiect „cunoașterea mistică” a lui Dumnezeu — o cunoaștere nemijlocită, intuitivă și extraordinară —, precum și a mijloacelor umane și divine care o fac cu putință. Fiindcă există trei cunoașteri ale lui Dumnezeu: o cunoaștere „naturală sau profană prin rațiune” pe baza revelației naturale; o cunoaștere „supranaturală” dar tot discursivă pe baza revelației supranaturale prin intermediul Scripturii, Tradiției și Sfintelor Taine ale Bisericii și accesibilă fiecărui creștin botezat; și o „cunoaștere mistică” tot supranaturală, dar fără intermediar, printr-un har special din partea lui Dumnezeu primit ca răspuns la pregătirea ascetică a creștinilor râvnitori de a se desăvârși și uni cu Dumnezeu. Pe lângă aceasta, cunoașterea mistică propriu-zisă „nu mai pleacă de la om ca subiect spre Dumnezeu obiect, ci de la Dumnezeu ca Subiect spre om ca obiect” (*Mistica și ascetica ortodoxă*, p. 21). Cunoașterea mistică nu este o prelungire a cunoașterii catafactice și apofatice a omului, ci e un cu totul alt mod de cunoaștere, o depășire a modului uman de cunoaștere (p. 25–26), o cunoaștere prin îndumnezeire a omului în har. Sau într-o formulare sintetică: „Mistica nu țintește către un alt fel de viețuire decât cel cerut omului creștin ca atare pentru a-i asigura mântuirea. Mistica nu are ca țință finală transfigurarea morală a omului, ci transfigurarea lui intelectuală. Căci nu moralizarea insului este ceea ce urmărește mistica, ci cunoașterea directă și imediată a lui Dumnezeu. *Mistica nu este deci o problemă de etică, în primul rând, ci una teoretică sau mai bine zis epistemologică*” (p. 23). Deși nu se reduce la etică, mistica nu poate fi detașată nici de harul divin, nici de asceza umană.

⁸⁷ La șapte ani după publicarea acestor rânduri, intenția avea să se traducă în practică, mitropolitul Antonie al Ardealului și decanul de atunci, pr. prof. Dumitru Abrudan, reînființând în 2003 la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu vechea catedră de „Ascetică și mistică” sub numele de „Spiritualitate ortodoxă” prin titularizarea autorului acestor rânduri. Paginile acestui studiu introductiv le sunt dedicate în semn de omagiu pentru acest salutar și necesar gest restaurator.

Cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu în har este un unic act spiritual divino-uman, în același timp ascetic și mistic — ascetic când e privit din unghiul omului și mistic când e văzut din perspectiva lui Dumnezeu —, și el are trei faze: eliberarea omului de lume (purificarea), eliberarea de sine însuși (luminarea) și unirea cu Dumnezeu (îndumnezeirea) (p. 51, 71). Cunoaștere prin excelență, mistica nu este nici pre-, nici anti-rațională, ci supra-rațională (p. 34). Este o „cunoaștere experimentală a lui Dumnezeu”; unde însă — precizează cu claritate apologetul român — „experimentală” înseamnă „nu o sesizare prin simțuri, ci anihilarea acestora”, implicând „noaptea simțurilor, adormirea lor”, iar „a lui Dumnezeu” nu înseamnă — cum spune Maritain, pe care Savin îl corectează — cunoașterea „esenței” lui Dumnezeu, nici aici, nici în viața viitoare, Dumnezeu rămânând sub acest raport „absolut” incognoscibil oricărei creaturi, om sau înger. Ceea ce putem cunoaște este lumina necreată a lui Dumnezeu, slava Lui, care și aceasta face parte din ființa Lui. Dar „ca să-L putem cunoaște”, „pentru a-L putea cunoaște în ființa Lui” e nevoie ca Dumnezeu Însuși „să ne facă într-un fel oarecare «asemenea Lui», trebuie să ne «îndumnezeiască»”, pentru a-L cunoaște la modul Lui, nu al nostru. De aceea, „cea mai scurtă și mai adevărată definiție” care poate fi dată misticii, conchide Savin parafrazându-l pe Crainic, este „știința îndumnezeirii omului pentru cunoașterea Domnului” (p. 44)⁸⁸.

Și Savin încheie secțiunea teoretică a „misticii generale” cu două excursuri. În cel dintâi (p. 45–51) protestează împotriva tentativelor din teologia catolică modernă care, începând din secolul XVII, a făcut din ascetică și mistică două domenii distincte și două discipline aparte; la această situația s-a ajuns „deoarece unii mistici extindeau mistica atât de departe, încât cuprindeau în ea și toată ascetica, iar asceticii făceau din asceză totul, mistica nefiind decât finalul, încoronarea, desăvârșirea asceticii. Ceea ce nu corespunde întru totul adevărului” (p. 48). Rezultatul a fost separația între „ascetică”, rezervată teoriei și practicii purificării active, și „mistică”, devenită domeniul pasivității, contemplației infuze și a fenomenelor extraordinare. În teologia catolică a secolului XX s-a ajuns însă la conștientizarea insuficienței acestei separații, locul „asceticii și misticii” fiind luat tot mai mult de o „teologie spirituală” unitară care se ocupă de o unică viață duhovnicească ascetico-mistică (J. de Guibert, 1926–1932; Hendricks, 1932). Fiindcă avem într-adevăr de-a face cu două aspecte diferite, dar complementare — activ și pasiv, uman și divin — ale aceluiași proces de unire a omului cu Dumnezeu, între care nu se poate face de altfel o delimitare strictă. Tot ce se poate spune e că ascetica „înaștează până unde se opresc puterile și eforturile omenești, de aici

⁸⁸ Cf. dezvoltarea elementelor misticii la p. 43: mistica este 1. o unire trăită sau experimentată a ființei omenești cu ființa divină în virtutea unei asemănări harice între ele; 2. ea cere din partea omului efortul sfințeniei sau purificării, dar se datorează inițiativei Duhului Sfânt; 3. Care o lucrează printr-un har special 4. și prin darurile Sale care luminează și îndumnezeiesc facultățile sufletului uman făcându-le capabile să sesizeze nemijlocit pe Dumnezeu 5. într-un act mistic însoțit uneori de fapte miraculoase extraordinare, a căror prezență nu este însă necesară; 6. acest act mistic este o trăire supranaturală, cunoaștere și iubire totodată, 7. care are drept efect o intensificare considerabilă a energiilor spirituale în om, 8. iar punctul ei culminant este anticiparea pământească a bucuriei fericirii cerești.

începând puterile dumnezeiești, deci domeniul misticii, deși puterile dumnezeiești lucrează și în domeniul asceticii, fără de care eforturile omenești rămân nule și sterpe” (p. 50). Pentru că harul realizează nu numai unirea sufletului cu Dumnezeu, el conlucrează, dar și inițiază orice act duhovnicesc. „În mistica orientală nu s-a făcut de altfel niciodată această separare, ambele momente și ambele aspecte fiind trăite din același imbold și pentru același scop. Căci n-a existat niciodată uniune mistică fără pregătire ascetică și nici pregătire ascetică fără tendința finală a unirii și viziunii mistice” (p. 51).

Cel de-al doilea excurs amplu discută problema complexă a relației dintre „suflet și spirit” (p. 52–70): o problemă de antropologie și psihologie biblică (paulină), cu implicații atât dogmatice, cât și mistice, precum și psihologic-științifice. Împotriva platonismului trihotomic creștinismul biblic afirmă dihotomia ființei umane alcătuită din trup material și spirit creat după chipul lui Dumnezeu, de altă structură și esență decât lumea materială. Și în creștinism însă, dacă „dogmatismul” au accentuat (împotriva apolinarismului și origenismului) unitatea dintre trup și suflet și dintre puterile sufletului uman, în schimb „misticii” au accentuat atât distanța ascetică dintre trup și suflet, cât și distanța contemplativă dintre partea sensibilă sau psihică a sufletului și cea spirituală sau pneumatică (p. 53, 56–57). Prin partea lui psihică sufletul e legat de trup și de lume, și această legătură cu exterioritatea trebuie mortificată ascetic, pentru ca să atingă în interioritatea cea mai intimă și pură a sufletului adâncul său spiritual, unde e chipul lui Dumnezeu și locul Acestuia în om. Această tendință a tuturor misticilor de a împărți sufletul „în două etaje” sau în „două părți bine distincte, ba încă substanțial diferite”, crede apologetul Savin, „nu este străină nici preocupărilor psihologiei celei mai noi” (p. 60), unde ar apărea sub forma distincției între „conștient” și „subconștient”. Savin se declară de acord aici — și este mai puțin convingător — cu teoriile lui W. James, H. Delacroix sau H. Bergson, potrivit cărora sediul religiosului ar sta în zona subliminală a subconștientului, care poate servi drept punte între știință și religie (p. 62). Postulează chiar un acord între William James și... Dionisie Areopagitul (p. 63) și vede în descrierile misticilor, care coboară în adâncul lor pentru a urca la Dumnezeu, „aceeași disecare și cercetare a acestei lumi a subconștientului” (p. 65), din care „fac parte lumea și fenomenele mistice” (p. 66). După ce asociază psihologia mistică psihologiei subconștientului, Savin ține să disocieze însă mistica occidentală de cea răsăriteană. „Începând cu Augustin”, în Occident „cunoașterea imediată a lui Dumnezeu se reduce la cunoașterea imaginii [chipului] lui Dumnezeu în noi”, în timp ce în Răsărit, potrivit lui Dionisie Areopagitul, cunoașterea mistică are un caracter extatic, e o ieșire din sine a minții spre Dumnezeu. Această deosebire ar proveni „din deosebirea de concepție asupra structurii sufletului, alta la Augustin și alta la Damaschin, deosebire care se va accentua în disputa isihastă” (p. 69–70).

„Mistica specială” din cursul lui Savin e alcătuită din juxtapunerea unor fișe rezumative (în marea lor majoritate de doar 2–3 pagini) alcătuind prezentări sumare ale principalilor autori duhovnicești răsăriteni, începând cu Clement Alexandrinul, Origen și Macarie Egipteanul, și terminând cu Simeon Noul Teolog (4 pagini). Aceștia și o parte dintre alți autori inventariați — între care se deta-

șează Ioan Scărarul (9 pagini) și Dionisie Areopagitul (5 pagini) — sunt cei înregistrați între „izvoarele misticii” și de Crainic. La aceștia Savin adaugă fișele a încă șase autori ascetico-mistici — Evagrie, Cassian, Nil, Marcu, Isaia și mai ales Diadoh (11 pagini) — ale căror scrieri fuseseră tocmai publicate de preotul profesor D. Stăniloae în primul volum al *Filocaliei* apărut la Sibiu în primăvara lui 1946 (prefața e datată „Întâmpinarea Domnului”), apariție salută de apologetul bucureștean (p. 79). Între aceste fișe Savin inserează două extinse excursuri de mistică sistematică: unul despre cele trei „trepte ascetico-mistice”, purificarea, iluminarea și desăvârșirea (p. 123–134), și altul despre rugăciunea minții și „metodele” ei (p. 135–154) de la cea atribuită lui Simeon Noul Teolog și până la Nicodim Aghioritul și Paisie Velickovski. Excursul isihast este doar un rezumat atât după *Cursul* lui Crainic, cât și după discuția amplă făcută de pr. D. Stăniloae în monografia sa despre Sfântul Grigorie Palama de la Sibiu din 1938. Excursurile sunt inserate după o succintă prezentare a lui Dionisie Areopagitul, „o figură decisivă pentru Ascetică și Mistică” atât în Răsărit, cât și în Apus. „Desigur, și fără Dionisie mistica s-ar fi dezvoltat pe bazele ei apostolice și evanghelice” (p. 118), dar el este cel care le-a dat o profunzime și o încadrare filozofică într-un „sistem”, indiferent ce s-ar putea spune despre „rigiditățile și simplificările schematismului său” (p. 122). Dacă schița „sistemului dionisian” este cu mult mai succintă decât amplul tablou trasat în *Cursul* său de Crainic, Savin este însă mai atent la precursorii și posteritatea lui Dionisie. El subliniază astfel în mod exact faptul că „autorul «Ierarhiilor» nu este o apariție singulară în sânul teologiei creștine”, fiindcă „ideile din operele Areopagitului sunt curente” la Părinții anteriori (Ioan Hrisostom, Grigorie din Nazianz și Grigorie al Nyssei), iar ele sunt clarificate și „sodate cu fundamentele concepției creștine” primind „încetățenire ortodoxă și circulație largă în lumea creștină abia prin Maxim Mărturisitorul” (p. 158, căruia Savin îi face o scurtă fișă de 3 pagini). Personalitatea mistică excepțională și emblematică a Ortodoxiei este însă Simeon Noul Teolog — rezumat și el de Savin pe ultimele 3 pagini ale *Cursului de mistică*, încheiat abrupt cu menționarea apariției în veacul XIV a Sfântului Grigorie Palama, „care pune în lumină și în centrul discuțiilor teologice două dintre problemele misticii ortodoxe: aceea a rugăciunii contemplative, sau a rugăciunii isihaste, și problema vederii luminii tabo-rică sau a energiilor divine necreate”, „esența și ținta finală a misticii” (p. 164).

Dacă Sfântului Grigorie Palama profesorul Savin îi rezervă doar cele zece rânduri finale ale cursului său de *Mistică* — un text evident schematic și nefinalizat —, prezentările care fac substanța cursului complementar de *Mistică apuseană* sunt incomparabil mai consistente și mai bine documentate. Ele reflectă totodată și un orizont intelectual și un tip de preocupări proprii apologetului specializat în istoria gândirii creștine. Cursul are aspectul a trei medalioane dedicate tot atâtor figuri reprezentative ale spiritualității medievale occidentale.

Primul e o scurtă schiță (p. 21–36) redactată pe baza istoriei filozofiei medievale din 1900 a lui Maurice de Wulf (1867–1947), filozof tomist din Louvain, și având în centru pe Ioan Scottus Eriugena (810–890). „Figură singulară și enigmatică”, de întâi mistic speculativ, traducător în latină al operelor Sfinților Grigorie al Nyssei, Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, Eriugena, „făclia nordu-

lui", este „inițiatorul gândirii mistice din Apus” (p. 21, 23), creatorul primului sistem filozofico-teologic latin. „Un sistem îndrăzneț”, un neoplatonism teologico-mistic creștin, al cărui panteism stă „nu atât în viziunea și unitatea mistică în care e conceput, ci în schematismul scolastic” pe care se sprijină, mai precis „în realismul său extremist, care e sursa principală a erorilor sale” (p. 25).

Dacă Eriugena este însă un gânditor mistic, nu un trăitor, „cel mai strălucit exemplu de trăire mistică în Occident” este Francisc din Assisi (1181–1226), un „personaj tot atât de extraordinar ca și Sfântul Simeon Noul Teolog în Orient”, căruia Savin îi dedică partea centrală a cursului de *Mistică apuseană*, de dimensiunile unei remarcabile micromonografii (p. 37–104). La redactarea ei apologetul român a fost, fără îndoială, impulsionat de revirimentul figurii Sfântului Francisc în teologia și cultura europeană odată cu celebra „Viață” publicată în 1894 de protestantul Paul Sabatier (1858–1928) și cu „Viețile” literare nu mai puțin faimoase a doi cunoscuți scriitori protestanți convertiți de exemplului Sfântului Francisc la romano-catolicism: danezul Johannes Jorgensen (1866–1956) cu „Viața” sa din 1907 și englezul G.K. Chesterton (1874–1936) cu „Viața” sa din 1923. Acestora adăugându-se exemplul medicului socialist ateu Agostino Gemelli (1878–1958), convertit și devenit călugăr franciscan și fondator al Universității catolice „Sacro Cuore” din Milano. Un ecou românesc al acestui franciscanism interbelic au fost poetul moldovean D. Karnabatt (1877–1949), convertit și autor al unei cărți similare publicate în anii ultimului război mondial⁸⁹, precum și criticul ortodox Ion Marin Sadoveanu cu o traducere a *Imnului creaturilor* și un frumos articol în revista *Cugetul românesc*. Concluzia lui Savin la capătul documentatei și empatice sale prezentări este că, fără să fie teolog, nici mistic speculativ, Francisc din Assisi „a trăit viața ascetico-mistică în toată profunzimea ei, realizând la maximum viața după Evanghelie”. Viața lui Francisc este o ilustrare vie atât a treptelor purificării ascetice asumate cu o radicalitate exemplară („sine glossa”), cât și a iluminărilor active și contemplative, precum și a unirii extatice „încununată cu suprema încununare a stigmatizării” (p. 103)⁹⁰. „Practicant al rugăciunii lui Iisus și al rugăciunii minții”, Sfântul Francisc⁹¹ a ajuns la culmea unei iubiri desăvârșite de Dumnezeu, de oameni și de natură, devenită o „permanență a felului său de a fi”, o dovadă vie a autenticității evanghelice a viețuirii și cunoașterii lui mistice (p. 104).

Cursul de *Mistică apuseană* al profesorului Savin se încheie cu un medalion închinat vieții, operei și gândirii mistice a lui Meister Eckhart (p. 105–145), un simplu rezumat declarat⁹² al prelegerilor corespunzătoare din *Cursul de mistică*

⁸⁹ D. KARNABATT, *Sfântul Francisc din Assisi și spiritul franciscanismului*, Săbăoani, [1942].

⁹⁰ Savin intercalează la p. 78–99 un detaliat excurs apologetic pe tema „stigmatelor”, plecând de la cercetările dr. Imbert și luând poziție față de interpretarea „laică”, pur fiziologică, a dr. Janet (1926). Chiar cazul „Madeleinei” de la spitalul Salpêtrière discutat de Janet „ne confirmă existența stigmatizărilor, ca și caracterul lor supranatural” (p. 99).

⁹¹ A se vedea traducerea românească a scrierilor sale de Maria-Cornelia Oros: SFÂNTUL FRANCISC DIN ASSISI, *Scrieri*, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

⁹² Cum recunoaște nota de pe ultima pagină: „Ca izvor principal al prelegerilor despre Meister Eckhart s-a utilizat *Cursul de mistică* al dlui Nichifor Crainic și anumite cap. despre Eckhart din *Mistica germană*.”

germană al lui Crainic. Descrierea este meticuloasă exactă, dar interpretarea și evaluările se mențin în același registru discutabil cu al predecesorului său: elementul caracteristic al misticii germane, și îndeosebi al celei eckhartiene, ar fi „antropocentrismul”, „estimarea precumpănitoare a elementului uman în actul mântuirii” (p. 106), la care s-a adăugat „particularismul germanic” și „spiritul de frondă și de protestare, care va și izbucni în forma violentă a protestantismului care aici își are începuturile” (p. 108). În esență, Eckhart ar fi antropologizat gândirea mistică apofatică a lui Dionisie: mișcarea ascetic-extatică de ridicare în abisul divin a Areopagitului devine la Eckhart o adâncire în străfundul divin al sufletului (p. 133). La misticul speculativ german „toată ascensiunea mistică se consumă în interiorul ființei noastre, în acea luptă între omul exterior, sau omul creat, și omul interior, necreat”, ținta fiind detașarea lor radicală, pentru ca omul interior să rămână singur în starea de unire și identitate cu divinitatea dinainte de crearea lumii, în care lumea întreagă se află în Fiul veșnic al lui Dumnezeu. Despărțit de tot ce nu este Dumnezeu, omul e îndumnezeit și devine identic una cu Dumnezeu. În interpretarea gândirii mistice dionisiene însă, Eckhart, ca și Eriugena mai înainte, ar fi devenit „victimă orgoliului” speculativ, cauza ultimă a erorilor sale panteiste. „Ducând la exces calea teologiei negative descrisă de Dionisie, a crezut că poate îndrăzni mai mult decât acesta, ridicându-se pe sine acolo unde omul nu se poate avânta.” „Marea eroare dogmatică a lui Eckhart”, plusează Savin, este tocmai ceea ce discipolul său Johannes Tauler lăudase la magistrul german, și anume privirea dogmelor din punctul de vedere nu al istoriei, ci al eternității. Apologetul român obiectează misticului german faptul că pentru el „Dumnezeu, crearea lumii, crearea omului, Întruparea, mântuirea nu au nici o rezonanță istorică, ci toate sunt socotite în afară de timp și în afară de istorie” (p. 144). Și astfel ajunge să reproșeze misticului german însuși faptul că vrea să vadă totul din unghiul lui Dumnezeu! Cu toate aceste îndrăzneli speculative și erori teoretice, în final recunoaște că „tendința de spiritualizare” și „țintele urmărite i-au fost întotdeauna nobile” (p. 144).

După cum se poate constata ușor, deși redactat în grabă de un nespecialist pentru nevoile limitate ale unei supliniri de catedră, dublul *Curs de mistică* al apologetului Ioan Gh. Savin își păstrează totuși interesul. În „mistica generală” și partea ortodoxă aportul său se menține în zona sistematizărilor și rezumărilor inteligente, având drept noutate de conținut doar lărgirea bazei documentare prin includerea autorilor răsăriteni din proaspăt publicatul prim volum al *Filocaliei* preotului D. Stăniloae. În schimb, în ce privește „mistica apuseană”, Savin se înscrie cu o contribuție originală evidentă în lărgirea orizontului prin includerea, pe lângă mistica germană tratată anterior de Crainic, a altor două figuri capitale — Eriugena și Francisc — tratate cu simpatie, dar și discernământ critic, pe linia unui interesant „ecumenism spiritual” „avant la lettre”. Un aspect de actualitate, salutat ca atare de editorul *Misticii apusene* a profesorului Savin, mitropolitul Antonie al Ardealului, care în „Cuvântul” său „înainte” își declară speranța că acest curs „va ajuta cunoașterea la noi, în mai mare măsură, și a spiritualității occidentale. Va putea stabili punți de legătură și va promova un climat ecumenic de acest nivel. Diferențele — pentru că există — vor stimula fie noi confruntări teoretice și, din

această cauză noi cercetări, fie vor duce la descoperirea unor complementarități care, în spiritualitate, ar putea coexista mai ușor decât în dogmatică și ar putea deschide căi noi spre unitate. Doi teologi care polemizează sunt și rămân teologi. Doi sfinți care se ceartă încă nu sunt sfinți! Sfinții, între dispută și rugăciune, aleg rugăciunea. În rugăciunea curată se vor întâlni. Disputele rămân pe seama teologilor!” (p. 7). Aceleași gânduri în formulări memorabile semănătoare găsim și în „cuvântul înainte” la *Mistica și ascetica ortodoxă*, unde mitropolitul Antonie subliniază că după schisma între Orient și Occident „s-a mers până la căutarea de diferențe cu orice preț, și în toate domeniile. Optica modernă, ecumenistă, e mai dispusă spre complementaritate. Ceea ce e și normal, și bine. Început de la spiritualitate, ecumenismul va câștiga șanse noi și sigure” (p. 9–10). Cititorii cursurilor lui Savin — dar și ai celor ale lui Crainic, care stau la baza lor — „vor observa că pe culmile desăvârșirii creștine marile personalități duhovnicești se întâlnesc. «Confesiunile» — catolici, ortodocși, vechi orientali — rămân undeva sub norii deasupra cărora se înalță sfinții, a căror râvnă se îndreaptă mai mult spre desăvârșirea morală și spre întâlnirea cu Dumnezeu prin asceză și prin rugăciune, situându-se în dreapta credință prin miracolul urcării deasupra disputelor” (p. 9).

Împlinirile teologice ale anului 1946

Deși dificili, marcați de privațiuni, dar și de represiunea care a însoțit cu intensitate crescândă sovietizarea României ocupate în vara lui 1944 de Armata Roșie, anii 1946–1947 au fost faști pentru teologia ortodoxă românească. Acum s-au definitivat și au reușit parțial să apară câteva cărți fundamentale ale teologiei și culturii românești. Pe 19 decembrie 1946, la Facultatea de Teologie din București, doi foști discipoli ai lui Crainic își susțineau în aceeași zi două strălucite doctorate cu suplinitorul acestuia, profesorul Savin. Arhimandritul Benedict Ghiuș, asistent la catedra de mistică, prezenta o teză despre „Doctrina răscumpărării în imnografia Bisericii”, iar tânărul diacon profesor Nicolae Mladin — numit din 1943, după câțiva ani de studii la Viena și în Germania, profesor suplinitor de teologie morală la Academia „Andreiană” din Sibiu — promova în chiar ziua în care împlinea 32 de ani cu o remarcabilă lucrare despre „Asceza și mistica paulină”⁹³. Fără ca acest lucru să poată fi mărturisit, cercetarea diaconului Mladin era dezvoltarea unei sugestii din cursul de teologie mistică al lui N. Crainic. Constituia totodată o replică ortodoxă nepolemică la monografiile celebre dedicate misticii pauline în Occident de romano-catolicul Adolf Wikenhauser (1928) sau de reformatul liberal Albert Schweitzer (1930). Teza argumenta precis existența în inima paulinismului, și implicit a Noului Testament, a unei duble mistici: una „obiectiv-sacramentală”, baptismal-euharistică, bază a uneia „subiective”, ascetic mistice, ambele fiind două aspecte ale „misterului” Hristos în Biserică, anticipare a misticii „eshatologice” a vieții veșnice în Împărăția lui Dumnezeu. (Este ceea

⁹³ Doar primele 3 capitole din cele 12 au apărut în ultimul *Anuar al Academiei Andreiane* din Sibiu — XXIV (1947–1948) — înainte de transformarea ei în Institut Teologic. Textul integral a fost publicat abia în 1996: N. MLADIN, „Hristos — viața noastră”. *Ascetica și mistica paulină*, ediție îngrijită și prefăcută de pr. prof. Ioan Ică sn, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, 242 p.

ce avea să argumenteze câțiva ani mai târziu Louis Bouyer, arătând că în Biserica apostolică și patristică „mistică” nu era un adjectiv al experienței subiectiv-psiho-logice individuale, ca în epoca modernă, ci un calificativ al modurilor prezenței „misterului” Hristos în Scriptura și Tainele Bisericii.) „Asceza și mistica paulină” demonstra natura profund biblică a misticii Bisericii contrapunând-o obiecției, mai ales protestante, potrivit căreia „mistica” patristică (Origen, Evagrie, Dionisie) ar fi de fapt neoplatonism prost deghizat în haine bisericești, incompatibil cu Evangelia și creștinismul nou-testamentar.

În același an, 1946, un alt tânăr diacon, asistent din 1938 de teologie liturgică la Facultatea de Teologie din București, doctor din 1943 cu o teză publicată despre „Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila”, și anume diac. dr. Ene Braniște (1913–1984) tipărea la București traducerea românească a acestei lucrări capitale a misticului bizantin care este *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii* (VIII + 139 p.). Concomitent apărea la Sibiu traducerea capodoperei mistice a lui Nicolae Cabasila: *Despre viața în Hristos* (XV + 221 p.) în traducerea tânărului istoric al Bisericii și bizantinolog, preotul profesor Teodor Bodogae (1911–1994).

Filocalia de la Sibiu

Episoade și întâmplări decisive pentru istoria teologiei și spiritualității românești se petreceau însă în acei ani la Sibiu. Tenacitatea și talentul unic al mitropolitului Ardealului Nicolae Bălan (1920–1955, n. 1882) reușiseră să transforme în anii interbelici Academia Teologică „Andreiană” din orașul de pe Cibin — echivalentă cu rang de facultate abia din 1943 — într-o școală teologică de un nivel științific european în primul rând prin crearea unui corp de elită alcătuit din profesori cu stadii de specializare în Occident și prin constituirea unei excelente biblioteci teologice. În mijlocul acestei școli se evidenția statura de excepție — și nu era singura — a preotului profesor Dumitru Stăniloae (1903–1993). Devenit profesor la Sibiu în 1929 la doar 26 de ani, după ce trecuse deja prin câteva scurte, dar esențiale stagii de specializare în Grecia și Germania, dar și la Paris și Belgrad, hirotonit preot în 1932, acesta era din 1936 și rector al Academiei teologice sibiene. Din 1934 era și redactor responsabil al *Telegrafului Român*, vechiul ziar șagunian, căruia i-a dat un profil mai accentuat teologic. (În paginile acestuia va purta, pe lângă o intensă activitate publicistică, și o serie de polemici, culminând cu critica metafizicii și filozofiei religiei a lui L. Blaga în 1940 și 1942⁹⁴.) Cu

⁹⁴ Reacțiile publicistice ale pr. D. Stăniloae au avut la început forma unor recenzii critice la cărțile în care L. Blaga își expunea fondul metafizic al gândirii sale constituit în jurul mitului negativ al Marelui Anonim: „Metafizica lui Lucian Blaga”, *Revista teologică* 24 (1934), nr. 11–12, p. 393–401, recenzie critică la *Censura transcendentală* (1934); „Cosmologia dlui Lucian Blaga”, *Telegraful Român*, nr. 26/1940, recenzie critică la *Diferențiale divine* (1940). Ele au culminat în seria celor 11 articole polemice din *Telegraful Român* nr. 22–33/1942 provocate de apariția la Sibiu în 1942 a cărții lui L. Blaga *Religie și Spirit* (213 p.). Acestea au fost republicate, împreună cu articolul „Cosmologia dlui Lucian Blaga” în anexă, în volumul: D. STĂNILOAE, *Poziția D-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie*, Sibiu, 1942, 150 p. Intervenții critice la adresa cărții *Religie și Spirit* au publicat și alți doi profesori de teologie de la Sibiu: pr. Nicolae Terchilă și pr. Grigorie Marcu; a se vedea articolul PR. PROF. CORNELIU SÂRBU, „Istoria unei dispute. De la cartea «Religie și Spirit» și până la revista «Saeculum»”, *Revista teologică* 33 (1943), nr. 5–6, p. 277–308.

toată multitudinea preocupărilor, pr. D. Stăniloae publicase la Sibiu în 1938 (avea doar 35 de ani) monografia esențială despre *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* cu patru tratate traduse. În primăvara anului 1943, tot la Sibiu, apărea remarcabila sinteză hristologică din *Iisus Hristos sau restaurarea omului* care reafirma, în fața tragediei dezumanizării secolului XX sub triumful ideologiilor și războaielor mondiale, rolul unic al creștinismului și tradiției teologice a Bisericii în apărarea și cultivarea autenticității și demnității existenței umane.

În prelungirea aceluiași demers — transpus din registrul teoretic în cel practic — s-a ivit proiectul unei traduceri românești moderne a celebrei *Filocalii* publicată de Cuviosul Nicodim Aghioritul la Veneția în 1782 și reeditată în două volume la Atena în 1893. Traducerea scrierilor autorilor duhovnicești patristici și bizantini cuprinși în primul volum al *Filocaliei* grecești din 1893 — cu vaste amplificări în ce privește scrierile Sfântului Maxim Mărturisitorul — a fost principala preocupare a pr. D. Stăniloae începând din vara anului 1943 și până în 1948⁹⁵. Traducerea era o mângâiere duhovnicească în multiplele încercări prin care pr. D. Stăniloae a trecut în plan familial și profesional în acei dificili ani pentru întreaga țară, România cunoscând, pe lângă tragedia pierderilor umane ale războiului, și dra-

Polemica a pus în joc de fapt două controverse suprapuse. Prima, contextuală și de politică culturală, viza relațiile dintre „românism și ortodoxie”, extrem de sensibile în acei ani de „naționalism integral”. Plecând de la identificarea lor strictă — în linia dezvoltată de N. Crainic —, pr. Dumitru Stăniloae îl acuza pe Blaga de susținere a unei filozofii în același timp antiortodoxe și antiromânești, sau mai exact de promovare a unei gândiri antiromânești, pentru că era anticreștină și antiortodoxă. Filozoful — aflat pe atunci la Sibiu împreună cu Universitatea din Cluj refugiată aici între 1940–1944 — a răspuns, evident, protestând, pe de o parte, în numele libertății de gândire individuale — care-i permite adoptarea oricărei poziții, inclusiv anticreștine —, iar, pe de altă parte, pledând în favoarea unei înțelegeri culturale a spiritualității românești, mai largi și cuprinzătoare decât Ortodoxia. Blaga nu a replicat însă la polemica teologică de fond prin care pr. Stăniloae contesta viziunea sa filozofică despre religie, creștinism și mistică. Răspunsul dat de pr. D. Stăniloae s-a concentrat pe demascarea caracterului „anticreștin” al viziunii filozofului român despre religie și creștinism, evident în „definiția religiei”, și pe justificarea apologetică a „adevărului religiei” și a „adevărului creștinismului”. Interesant este că teologul sibian nu reacționa la viziunea despre mistică sau, mai bine zis, despre diversele mistici schițată de Blaga. În conformitate cu teza sa fundamentală, potrivit căreia religia este un produs al spiritului uman (nu al vreunei pretense revelații divine), supus strict condiționărilor istorice și stilistice, evidente în diversitatea ireductibilă a fenomenului religios, filozoful român afirma categoric: „În pofida tuturor pretențiilor sale net declarate, misticismul nu reprezintă nici o unire reală cu absolutul.” Misticii realizează doar o „potențare”, nu o „transcendere” a umanului spre absolut, ating o stare de „supraconștiință”, dar care nu este nici „acosmică”, nici „supraistorică”. Dovada e faptul că „nu există un misticism uniform, ci o serie de misticisme de o impresionantă varietate”, Blaga descriind apoi diversele forme de mistică hindusă, chineză, islamică și creștină. Un capitol special e dedicat prezentării modelelor principale ale misticii creștine: cel taboric dionisian-palamit-isihast al vederii luminii necreate, și cel eckhartian al nașterii Logosului în suflet. Toate relativizează întruparea istorică a lui Dumnezeu și medierea Bisericii. Însuși Iisus nu e decât realizarea individuală și istorică a mitului mesianic al iudaismului. De aceea doctrinele oficiale ale celor trei monoteisme au privit întotdeauna cu rezervă pe mistici și unirea nemijlocită cu divinitatea, preferându-i soluția de distanță a credinței. Singura replică teologică nemijlocită pe această temă dată lui Lucian Blaga a fost dată de profesoara de religie din Sibiu MARIANA E. VASILESCU, „Mistică și stil”, *Revista teologică* 34 (1944), nr. 9–10, sept.–oct., p. 388–403.

⁹⁵ Detalii în studiul meu, „*Filocalia* de la Sibiu, 1946–1948, în fața României sovietizate”, în: FILOTEI SINAITUL, *Trezia minții și cerul inimii. Integrarea scrierilor*, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 5–18.

mele începutului instaurării represiunii și terorii noului regim comunist de tip sovietic. În aprilie 1945 era demis din funcția de redactor responsabil al *Telegrafului Român*, în aceeași lună, pe 29 aprilie, pierzându-și și fiica Mioara (născută în 1931 împreună cu un frate geamăn, Dumitru, care murise însă la doar câteva luni de la naștere). La presiunile venite direct de la cabinetul prim-ministrului României sovietizate, dr. Petru Groza, pe 7 februarie 1946 s-a văzut nevoit să-și dea demisia și din postul de rector al Academiei „Andreiane”. Lucrurile nu s-au oprit aici. La sfârșitul lui 1946 pr. D. Stăniloae s-a văzut obligat să părăsească definitiv — după 17 ani de impresionantă activitate creatoare — și școala de la Sibiu, transferându-se cu data de 1 ianuarie 1947 la Facultatea de Teologie din București.

Cu doar cinci zile înainte de a-i prezenta mitropolitului Nicolae demisia din funcția de rector, pr. prof. D. Stăniloae pune pe 2 februarie 1946 punctul final al funcției de rector, pr. prof. D. Stăniloae pune pe 2 februarie 1946 punctul final al „Cuvântului înainte” la primul volum al *Filocaliei* sale, datat „Sibiu, la Întâmpinarea Domnului, 1946”⁹⁶. Traducerea „comorii de spiritualitate ortodoxă” a *Filocaliei* este „îmbiată pentru prima dată cercurilor largi ale cititorilor români”, deși scrierile ei „se adresează în primul rând monahilor noștri”, întrucât chemarea la desăvârșirea prin curățire de patimi, virtuți și rugăciune este adresată de Hristos tuturor celor ce cred în El (p. VIII). *Filocalia* învață știința vieții de desăvârșire creștină, care este o artă complexă, cu legi și etape precise, ai cărei „maestri neîntrepuți sunt Sfinții Părinți”. Aceasta este „o știință pe care noi am lăsat să ne fie răpită” (p. IX). Așa se face că astăzi mistica e confundată greșit cu „poezia” și cu „trăirea” sentimentală, care a ajuns să fie „socotită ca o valoare în sine, chiar dacă nu duce nicăieri, chiar dacă orbecăiește alături de drumul”, pentru că „nu e canalizată spre o țintă”. *Filocalia* arată că „trăirea își are o valoare numai întru cât este o înaintare cu rânduială spre ținta desăvârșirii”. Întrucât absența ei „a contribuit mult la uitarea multor din aceste reguli de trăire practică creștină în duh răsaritean”, restituirea ei e impusă de necesitatea de „a ne întregi îndeletnicirile spirituale cu această știință a prefacerii în valuri practice a tezaurului credinței, umplându-ne sufletul cu substanța densă a trăirii religioase precis îndrumate, cum nu este decât cea ortodoxă” (p. XI). Primul volum al *Filocaliei*, publicat la Sibiu în două ediții în 1946 și 1947, cuprindea scrieri ale lui Antonie cel Mare, Evagrie Ponticul, Ioan Cassian, Nil Ascetul, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeei și Isaia Pustnicul, pe foaia de titlu a ambelor ediții precizându-se că *Filocalia* e „tradusă din grecește de Prot[opop] stavr[ofor] Dr. Dumitru Stăniloae, Profesor la Academia Teologică «Andreiană»”. Următoarele trei volume ce vor mai reuși să apară înregistrează rezultatul episodului despărțirii forțate de Sibiu la presiunile conjunctive ale prim-ministrului P. Groza și a doi colegi convertiți la noul regim, pe foaia de titlu a acestora apărând schimbarea intervenită: „Profesor la Facultatea de Teologie din București”. Volumul II aducea traducerea scrierilor ascetico-mistice

⁹⁶ *Filocalia sau culegere din scrierile sfinților Părinți cari arată cum se poate omul curăța, lumina și desăvârși*, Volumul I, Tradusă din grecește de Prot. stavr. Dr. Dumitru Stăniloae, Profesor la Academia teologică „Andreiană”, Sibiu, 1946, Tipografia Arhidiecezană, XII + 408 p. Volumul tipărit în 1500 de exemplare s-a epuizat rapid, la începutul lui 1947 apărând la Institutul de Arte Grafice „Dacia Traiană” S.A. „Ediția II”, XII + 404 p.; „Cuvântul înainte”, identic cu cel de la ediția I, cu excepția câtorva fraze inițiale și finale, e datat „Sibiu, la Nașterea Domnului, 1946” (p. XII).

din *Filocalia* greacă ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, prefața fiind datată „București, Înălțarea Domnului [22 mai] 1947”⁹⁷.

Cursul de mistică al pr. Dumitru Stăniloae din 1947

La acea dată pr. D. Stăniloae se afla deja de cinci luni ca profesor la Facultatea de Teologie a Universității din București, unde se transferase prin chemare începând cu data de 1 ianuarie 1947 ca titular al catedrei de Mistică, vacantă din toamna anului 1944 prin refugierea lui N. Crainic și suplinită până în 1946 de profesorul I.Gh. Savin. În noua sa calitate, pr. D. Stăniloae redactează și susține un *Curs de ascetică și mistică creștină* editat și multiplicat în același an de Asociația Studenților în Teologie din București⁹⁸. Chiar și numai o privire fugară asupra

⁹⁷ Volumul III al *Filocaliei* de la Sibiu — al cărui cuvânt-înainte e datat „București, Botezul Domnului [6 ianuarie], 1948” — este dedicat de pr. prof. D. Stăniloae din București ieromonahului Arsenie Boca (1910–1989), „care a reînviat cu viața și cu propovăduirea duhul Filocaliei în viața religioasă a poporului nostru” și conținea traducerea integrală (prima într-o limbă modernă) a amplerelor explicații mistice a 65 de pasaje biblice (incluse în *Filocalia* greacă doar sub formă de extrase) adresate de Sfântul Maxim ca *Răspunsuri către Talasie*. Cândva, în a doua jumătate a aceluiași an, 1948, în Republica Populară Română, la Sibiu reușea să mai apară și cel de-al patrulea volum al *Filocaliei* în traducerea pr. prof. D. Stăniloae, cuprinzând scrierile a zece autori duhovnicești bizantini din secolele VII–XI (Talasie Libianul, Isihie Sinaitul, Filotei Sinaitul, Ioan Carpatul, Avva Filimon, Ioan Damaschinul, Teodor al Edessei, Teognost, Ilie Ecdicul, Teofan Monahul). Cu aceștia traducerea românească acoperea cuprinsul primului volum din cele două ale *Filocaliei* ateniene din 1893. În „Cuvântul înainte” pr. D. Stăniloae (p. v–vi) își anunța intenția de a intercala înainte de autorii celui de-al doilea volum de la Atena „în două-trei volume (V–VII) scrierile lui Simeon Noul Teolog, marele sfânt și scriitor duhovnicesc din veacul al XI-lea”. Dar continuarea proiectului *Filocaliei* românești s-a dovedit imposibilă în România sovietizată a anilor ’50–’60, volumul al patrulea fiind ultimul din seria apărută la Sibiu. Reluarea a fost cu puțință de-abia după un interval de aproape trei decenii, între 1976–1981, obținându-se din partea autorităților regimului comunist permisiunea publicării la București a altor șase volume: volumele V–VIII cuprindeau cu amplificări de texte pe autorii ascetico-mistici bizantini din secolele XI–XV incluși în al doilea volum al *Filocaliei* ateniene din 1893, de la Petru Damaschinul la Calist Catafighiotul; la care pr. D. Stăniloae a adăugat în volumul IX o nouă traducere a *Scării* Sfântului Ioan Scărarul și a *Învățăturilor* Avvei Dorotei, iar în volumul X o nouă traducere a (primei părți a) *Cuvintelor* Sfântului Isaac Sirul. După revoluția din decembrie 1989, pr. D. Stăniloae a mai adăugat în 1990–1991 la seria amplificată a *Filocaliei* sale românești traducerea integrală a *Scrisorilor* avvilor Ioan și Varsanufie ca volumul XI, și cea a *Cuvintelor* lui Isaia Pustnicul ca volumul XII.

⁹⁸ După 34 de ani, pr. prof. D. Stăniloae a reușit să obțină publicarea unei variante revizuite a *Cursului de ascetică și mistică*. Varianta adaptată pentru cenzura regimului comunist — prin renunțarea la termenii „mistic”, „mistică” și înlocuirea lor cu „spiritual”, „spiritualitate”, precum și a unor referințe la autori indezirabili ca N. Crainic sau N. Berdiaev, dar și cu renunțarea la unele paragrafe și adăugarea altora noi (și în primul rând a unei „Introduceri” amplificate), mai conforme cu gândirea ulterioară a autorului — a apărut cu titlul *Spiritualitatea ortodoxă* ca volumul III al unui manual de *Teologie morală ortodoxă pentru Institutele Teologice* la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, 319 p.

Versiunea originală a *Cursului* din 1947 a fost editată plecând de la două dactilograme ulterioare de Sandu Frunză în volumul: D. STĂNILOAE, *Ascetică și mistică creștină sau teologia vieții spirituale*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1993, 359 p. Trimiterile din text se fac la paginile acestei ediții.

Un studiu comparativ al celor două ediții în teza din 2001 de la Erlangen a lui JÜRGEN HENKEL, *Îndumnezeire și etică a iubirii în Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și Mistica părintelui Dumitru Stăniloae*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 61–75 urmat de o primă valorificare pe linia eticii teologice și un studiu al influențelor.

bogatelor note ale *Cursului* evidențiază atul incontestabil pe care l-a reprezentat pentru pr. D. Stăniloae — nu doar un teolog de profunzime, dar și un elenist capabil să acceseze direct în original sursele teologiei ascetice și mistice patristice și bizantine — vastul orizont patristic al traducătorului nu numai al *Filocaliei*, dar și al unui număr de opere fundamentale ale Sfinților Grigorie Palama și Maxim Mărturisitorul. Erudiției patristice i se adaugă apoi o remarcabilă deschidere intelectuală și informarea la zi în ce privește teologia și filozofia religioasă modernă, ortodoxă și apuseană. Pr. D. Stăniloae se dovedește astfel un cititor atent (și critic) atât al teologiei și filozofiei religioase ruse din diasporă — cunosător al cărților esențiale ale lui N. Berdiaev, S. Bulgakov, dar și Vl. Lossky (reacționând la foarte recent apăruta — în 1944 — la Paris *Încercare asupra teologiei mistice a Bisericii Răsăritului*) —, cât și cunosător al operei esențiale a neoaugustinianului Maurice Blondel (1861–1949), sau al celei a lui Martin Heidegger (1889–1976) (analitica existenței din celebra *Sein und Zeit*, 1927), precum și al analiticii existențiale a psihiatrului filozof Ludwig Binswanger (1943), valorificate extins în interpretările propuse. Așa se face că, spre deosebire de cursurile de mistică anterioare ale lui Crainic și Savin, cu tratări de tip predominant literar-istoric grefate pe o schemă sistematică, la pr. D. Stăniloae „Ascetica și mistică” ia aspectul unei veritabile fenomenologii a cunoașterii teologice pe baza unei antropologii a desăvârșirii. Ceea ce oferă nu este o simplă prezentare a surselor, ci o interpretare modernă a disciplinei din perspectiva unei gândiri teologice originale (o variantă ortodoxă de personalism existențial, schițată în *Iisus Hristos sau restaurarea omului* în 1943, aplicată aici pe asceză și mistică și sistematizată în *Teologia dogmatică ortodoxă* din 1978).

Introducerea *Cursului* din 1947 (§1–10, p. 5–64 [ed. S. Frunză]) pleacă de la definițiile misticii date de Crainic și Savin (§2), adâncind pe baza *Filocaliei* relația dintre asceză și mistică (§3), și prezintă foarte succint poziția asceticii și misticii în cadrul științelor teologice (§7), izvoarele (§8) și metodele ei (§9, tot după Crainic). Elementele noi sunt trei excursuri de tip apologetic ortodox: cel dintâi justifică în delimitare polemică schematică sensul și posibilitatea misticii creștine (§4) ca unire personală cu Dumnezeu drept poziție de mijloc între mistica identității panteiste („a lui Eckhart sau a variatelor sisteme filozofice” orientale sau europene) și separația protestantă dintre om și Dumnezeu (cu o critică a „teologiei dialectice” a lui E. Brunner⁹⁹); un altul dezvoltă pe larg „caracterul hristologic și bisericesc”¹⁰⁰ al misticii ortodoxe (§6) cu referiri la Sfinții Maxim, Cabașila și

Cea mai completă și detaliată analiză și interpretare în linia unei „gnoseologii teologice” este cea a ieromonahului Calinic (Kevin) Berger în teza sa de doctorat din 2003 de la Universitatea Catolică din Washington: „Towards a Theological Gnosology. The Synthesis of Fr. D. Stăniloae”, 552 p.; ed. în curs la Indiana University Press, trad. rom. în curs de apariție la Ed. Deisis.

⁹⁹ În eseu „Cuvântul și mistica iubirii” publicat în *Gândirea* nr. 4/1938 și reluat în *Ortodoxie și românism*, Sibiu, 1939, p. 312–337, pr. D. Stăniloae criticase poziția antimistică a teologiei „dialectice” sau a „distanței infinite” între Dumnezeu și om în formularea dată de Emil Brunner (1886–1966) în cartea sa *Die Mystik und das Wort* (1928).

¹⁰⁰ Ediția din 1981 include aici un consistent adaos despre caracterul „trinitar” al misticii ortodoxe (pr. Stăniloae valorificând aici sugestii din lectura teologului romano-catolic G. KOEPGEN [1898–1975], *Die Gnosis des Christentums*, Salzburg, 1939).

Dionisie Areopagitul; și, în fine, altul apără mistică creștină în fața acuzei de indiferentism și retragere prematură din fața „dynamismului vieții istorice” (§5) pe baza justificării mistice a mișcării creației oferite de Sfântul Maxim sau a acțiunii umane de către M. Blondel (*L'action*, 1936–1937). Unirea îndumnezeitoare e văzută repercutându-se binefăcător asupra relației omului nu numai cu Dumnezeu, dar și cu cosmosul și societatea umană, permițând viziunea și valorificarea lor nereducționistă din perspectiva lui Dumnezeu, cu efecte pozitive asupra istoriei și în direcția unui progres autentic al umanității.

„Misticism și credință” — contestare și apologie

O întrebare care va rămâne probabil fără posibilitatea unui răspuns precis este în ce măsură aceste considerații apologetice ale pr. D. Stăniloae — în care se reflectă limpede noul climat ideologic „progresist” din România aflată în curs de sovietizare — sunt un ecou indirect la adresa criticii misticii întreprinse de filozoful raționalist Mircea Florian (1888–1960) în lucrarea sa *Misticism și credință* publicată cu un an înainte¹⁰¹. Cartea profesorului de filozofie de la Universitatea din București se voia o contribuție la explicarea fenomenului răbufnirii pe toate planurile — intelectual, social, cultural și politic — în prima jumătate a secolului XX a unui val fără precedent ca atare de „misticism”, culminând în triumful ideologiilor fasciste și naziste. Prin „misticism” M. Florian înțelege de fapt un iraționalism generalizat, o atitudine sistematică de respingere a rațiunii și moralei, a inteligenței și rațiunii, a individualismului, libertății și umanismului clasic, în favoarea unui cult al vitalismului atavic și primitiv ducând la impunerea barbariei în toate sferele existenței sociale: în cunoaștere, acțiune, artă, religie. La originea acestui „fapt capital”, un „fenomen-cheie, în genere trecut cu vederea, dar cu înaltă semnificație pentru cultura contemporană”, constituind fața întunecată a modernității luminate, ar sta, în opinia filozofului român, emanciparea „misticismului atavic” de sub disciplinarea lui mai întâi de către religia creștină însăși, la baza căreia stă experiența credinței. M. Florian refuză să facă distincția teologică între „misticismul” fals și „mistica” autentică, preferând termenul general și mai cuprinzător de „misticism”, care integrează și ocultul, teosofia, spiritismul, orgia, transa, paranormalul etc. În viziunea sa, „misticismul” e o categorie culturală mult mai amplă; el depășește în genere misticismul pur religios și include orice fel de tendințe de indistinție și contopire, fuziune, unificare și absolutizare: există astfel un misticism în artă, în politică, în științe, în comportamentul uman, putându-se vorbi de o „mistică” a națiunii, poetică, erotică, o mistică a vieții sau morții, a războiului sau sexului etc. „Misticismul este în prima linie o transă” fuzională, obținută în principiu pe două căi: „orgiacă”, prin beție, drog — prin cultivarea materialistă a excesului — etc. sau „ascetică” — prin tehnici ale renunțării, simplificării și spiritualizării. Resortul ultim este însă în ambele același: un impuls natural și vital spre realizarea existenței ca unitate absolutizată. Misticismul este principiul pan-

¹⁰¹ MIRCEA FLORIAN, *Misticism și credință*, Ed. Fundațiilor Regale, București, 1946, 256 p.; ed. II cu studiu introductiv de Ion Ianoși la Ed. Minerva (colecția „Biblioteca pentru toți” 1389), București, 1993.

teismului, monismului și idealismului, identificând absolutul cu cosmosul sau cu eul uman; e triumful imanenței și desființarea transcendenței, un naturalism și gigantism al omului care nu-și desființează, ci își dilată amoral și în extrem eul, anexând și înlocuind inclusiv divinitatea. Ca atare, misticismul ar fi prin excelență componenta păgână, naturalistă, erotică, a religiozității, celălalt pol al acesteia fiind reprezentat de credință. Dominată de sentimentul distanței dintre Dumnezeu și om, credința cultivă transcendența și integrează cunoașterea și responsabilitatea, are o structură relațională, conștiința limitelor și finitudinii, și culminează în practica iubirii caritative-agapice. Dacă misticismul e fuzional, regresiv-abisal, pasiv, erotic, credința e în schimb relațională, progresivă, activă, caritativă. Integrând raționalul și eticul, credința are o influență binefăcătoare sub raport social, intelectual și cultural, în timp ce misticismul joacă un rol nefast și regresiv în aceste puncte de vedere, ducând la o sacrificare inacceptabilă a individualității și multiplicității în favoarea fluxului vital și unității indistincte a existenței.

La opoziția de principiu între „misticism și credință” Mircea Florian a fost condus de lecturi asidue ale scrierilor teologilor protestanți germani interbelici (Barth, Brunner etc.) reprezentanți ai așa-numitei „teologii dialectice” de inspirație kierkegaardiană dominată de patosul distanței infinite între Dumnezeu și om. Se poate chiar afirma, fără nici o exagerare, că filozofia religiei a lui M. Florian este o raționalizare românească a categoriilor teologiei „dialectice” sau „neoortodoxiei” calviniste din prima jumătate a secolului XX. Promotorii acestei teologii au construit-o pe un sistem de opoziții ireconciliabile între două serii de atitudini:

— păgânismul omului natural care tinde spre o fuziune mistică de tip erotic, afectivă, irațională și amorală, cu divinitatea, atitudine sistematizată în neoplatonismul Antichității târzii care prin Augustin a devenit substanța religioasă a romano-catolicismului, o sinteză hibridă între creștinism și păgânism; și

— atitudinea omului nou, spiritual, creștin bazată pe relația de credință, speranță și iubire, de tip agapic-caritativ, cu Dumnezeu manifestată etic și rațional, ca răspuns la revelația divină în Evanghelia lui Hristos, atitudine atestată în Noul Testament, și a cărei puritate, falsificată de romano-catolicism prin sinteze hibride cu filozofia păgână, a fost restaurată de protestantismul reformatoilor din secolul XVI. Renașterea și umanismul au adus cu sine o resurecție a păgânismului antic aflat astfel în inima modernității, a artei și filozofilor ei, ale căror influențe au pervertit inclusiv teologia liberală și culturală protestantă a secolului XIX, împotriva căreia s-a ridicat protestul profetic al teologilor „dialectici” din veacul XX.

Maioreșcian de a doua generație, student în filozofie al lui C. Rădulescu-Motru și P.P. Negulescu la București (1907–1911) și apoi cu doctorat cu Johannes Rehmke (1848–1930) în Germania (1912–1914), Mircea Florian a fost în epoca interbelică un remarcabil istoric și sistematician al filozofiei la Facultatea de Filozofie din București. Aici a fost legat de o rivalitate nemărturisită¹⁰² cu colegul său Nae Ionescu. Împotriva metafizicii „lirice” centrate pe subiect și deschisă spre mistică a acestuia din urmă, Florian a dezvoltat o concepție obiectualist-neutrală

¹⁰² Cf. GH. AL. CAZAN (1937–2009), *Mircea Florian și Nae Ionescu. Disputa metafizică datului — metafizică lirică*, Ed. Agerpress, București, 2006.

despre filozofie care, în concepția sa, trebuie să plece de la „dat”, nu de la subiect. Viziunea sa filozofică originală s-a conturat sistematic în două etape, Florian dezvoltând filozofia „datului” elaborată în anii 1925–1943 într-o ontologie dualistă a „recesivității” edificată în anii 1942–1959 în monumentală sinteză *Recesivitatea ca structură a lumii* (publicată postum, abia în 1983–1987)¹⁰³. Pentru Florian, concepția despre filozofie a lui Nae Ionescu ca act de trăire nemijlocită al persoanei, act emanent subiectiv și mistic, și despre metafizică drept realizare a echilibrului dintre individ și lume într-un sens soteriologic — urmând nu cunoașterea, ci mântuirea prin iubire, nu înțelegerea și acțiunea, ci contemplarea și unirea mistică în sens creștin-ortodox —, această concepție mistică era pentru Florian un trăirism irațional și antimodern, un refuz al științei și eticii în numele unei fuziuni regresive, inacceptabile teoretic și iresponsabile moral. Împotriva acestui val iraționalist, intuiționist și antiraționalist din cultura interbelică europeană și românească, M. Florian a pledat pentru un punct de vedere neutral care să depășească oscilația periculoasă între raționalism și iraționalism (Occident și Orient) printr-un raționalism neutral bazat pe o concepție lărgită despre experiență chemată să reflecte orice fel de „dat” (nu numai cel realist, dar și cel subiectiv, ideal și religios).

Filozofiei „mistice” a lui Nae Ionescu Mircea Florian i-a opus o filozofie „dialectică”, inclusiv în plan religios. Gândirea sa este bazată pe câteva distincții și distanțări tranșante. Prima este cea dintre cunoaștere și creație ca atitudini ireductibile. Cunoașterea este o atitudine bazată pe distincția clară între subiect și obiect și pe supunerea subiectului la exigențele datului și se distinge ca atare de creație, unde subiectul modelează realitatea în funcție de viață, de aspirațiile și nevoile sale. Cunoașterea domină în știință și filozofie, iar creația în artă și religie. Religia ține așadar de viață, nu de cunoaștere; este un mod liric și practic de a trăi, nu unul teoretic de a reflecta asupra lumii și a o înțelege. Religia are însă ea însăși două moduri ireductibile de manifestare: „misticismul” și „credința”. Întemeiat pe contopirea monist-panteistă-idealistă între subiect și obiect, misticismul nu este și nu poate niciodată fi un mod superior de cunoaștere (*gnosis*), ci doar un mod de a trăi (*bios*). Convingerea că misticismul ar fi o cunoaștere este o „mare eroare”, comună misticismului indian, neoplatonic sau creștin, medieval ori modern. Misticismul „a făcut ravagii” în creștinism, „deformându-l și împingându-l pe calea panteismului neoplatonic” datorită operei lui Dionisie Areopagitul. Fiindcă în esența sa „creștinismul n-are nimic comun cu misticismul”, creștinismul fiind întemeiat pe credință, speranță și iubire morală activă, nu pe extaze mistice iraționale. Spre deosebire de misticismul care elimină cunoașterea și estompează transcendența, credința bazată pe distincția intersubiectivă între Dumnezeu și om stimulează și integrează cunoașterea și acțiunea morală fiind astfel benefică cul-

¹⁰³ Cf. GH. AL. CAZAN, *Fundamentul filozofiei la Mircea Florian*, Ed. Politică, București, 1971; C. TÂRȘOLEA, *De la raționalismul neutral la recesivitate*, Ed. Atlantis, Ploiești, 1999; A. MICHIDUȚĂ, *Filosofia recesivității*, Ed. Aius, Craiova, 2009. La aceeași editură A. Michiduță a reeditat în 2005 importanta publicistică (1909–1959) a lui M. Florian în două volume: *Filosofia timpului nostru* și *Filosofia românească*.

tural și social. Dincolo atât de panteismul mistic, cât și de deismul raționalist, credința creștină aduce o corelare benefică bazată pe o fertilă pendulare continuă între divin și uman, transcendent și imanent, supranatural și natural, irațional și rațional. Cu toate acestea, atât misticismul, cât și credința țin în grade diferite tot de atitudinea creatoare, modelatoare, a omului în fața realității, și ca atare nu aduc nici o depășire a experienței. În general, religia nu aduce o altă experiență, ci o intensificare și lărgire maximă a experienței. Prin supunerea și respectul ei necondiționat față de orice dat, experiența este religioasă în însăși esența ei.

În accentul pus de pr. D. Stăniloae în *Cursul său de mistică* din 1947 pe unitatea dintre credință și mistică, dintre raționalitatea catafatică și apofatismul iubirii, precum și în delimitarea obsedantă de panteism și evidențierea repetată a sensului deplin uman, cosmic și istoric al misticiei în tradiția ortodoxă patristică și bizantină, și a virtualităților ei sociale, morale și culturale — în toate aceste sublinieri și accente este așadar tentant să vedem o replică tacită dată demascării „misticismului” de către Mircea Florian.

Replică tardivă de pe pozițiile unei filozofii raționaliste de tip „dialectic” la apologiile misticiei în cadrul Universității bucureștene prin cursurile lui Nae Ionescu decedat în 1944 și Nichifor Crainic condamnat ca fascist și fugat la data publicării ei, cartea din 1946 a lui Mircea Florian despre *Misticism și credință* era o apariție deloc inocentă. Anunța apropiata excludere a misticiei și teologiei din Universitatea reformată de comuniști în 1948. În 1947 mistica era obligată să-și justifice apologetic existența în sânul unei noi viziuni sociale și politice.

O fenomenologie a conștiinței mistice

În finalul introducerii, vorbind despre diviziunea disciplinei și a cursului său, pr. D. Stăniloae pledează pentru depășirea schematismului de tip scolastic „asceză-mistică” în direcția unei receptări riguroase a celor trei trepte clasice ale purificării, luminării și unirii, plecând nu numai de la sistematizarea tomistă sau spaniolă a gândirii dionisiene, ci receptând dezvoltările autorilor filocalici. Sunt avute în vedere precizările esențiale ale lui Evagrie și Maxim Mărturisitorul legate de treapta mediană a luminării înțeleasă drept contemplare a lui Dumnezeu în natură și în Scriptură, ignorate în sistematizările ascetico-mistice occidentale. Desăvârșirea este și ea structurată de etape și faze distincte, dar care nu pot fi separate, ci se împletesc organic, și are un dublu scop: vindecarea și integrarea naturii umane dezintegrate de egoismul patimilor prin despățimirea purificării și restabilirea comuniunii cu Dumnezeu prin vederea Lui fie mijlocită de creaturi și de rațiunile lor, fie nemijlocită în lumina slavei Lui necreate.

Prima parte a *Asceției și misticiei* pr. D. Stăniloae o constituie „Purificarea” (p. 65–176), tratată în două secțiuni: una generală (§11–16), tratează despre patimi în general: ființă, cauză, efecte, relația afecte–patimi, relația patimilor cu facultățile sufletului, procesul împățimirii și relația lui cu grija (în sens heideggerian); cea de-a doua secțiune analizează concret procesul de purificare de patimi (§17–26). Patimile reprezintă distorsiunea afectelor sufletului prin convertirea lor dinspre Dumnezeu spre trup, lume și diavol; ele întunecă mintea și subjugă voința

ducând la uitare, ignoranță și neputință spirituală; ele răstoarnă ierarhia existenței; iar prin egoismul tiranic aflat la origina lor rup legătura cu Dumnezeu și dezbină între ei pe oameni. Scopul negativ al purificării este despățimirea, curățirea afectelor și facultăților sufletului de egoism și abuz, iar cel pozitiv este sădirea în locul lor a virtuților prin uzul lor corect și realizarea nepățimirii, condiție a iubirii autentice și a vederii lui Dumnezeu. În expunerea ordinii purificării, pr. Dumitru Stăniloae urmează schema stabilită de Sfântul Maxim Mărturisitorul în deschiderea celor 400 de *Capitole despre iubire*: începutul și condiția primordială a purificării este „credința”; atunci când e vie, aceasta duce la „frica de Dumnezeu” și gândul la judecata Lui din care se ivește „căința”; frica și căința duc la „înfrânarea” de bunăvoie a trupului și „paza minții sau a gândurilor”; ele fac cu putință „răbdarea necazurilor și încercările venite fără voie; răbdarea naște „nădejdea” și duce la „blândețe” și „umilință”; din care se ivește „nepățimirea”. Credința, frica de Dumnezeu și căința rup egoismul și eliberează de spaima (angoasa) de lume care generează patimile descentrând eul și deschizându-l spre o nouă atitudine în fața existenței. Înfrânarea de la poftele de bunăvoie ale plăcerii, care reduc lumea și semenii la simple obiecte de consum, paza minții de gânduri pătimase, originea patimilor, și răbdarea suferințelor, durerilor și încercărilor venite fără voie, împiedică toate actualizarea în patimi a afectelor și mișcărilor concupiscentei, irascibilității și inteligenței, ducând la întărirea și integrarea armonioasă a naturii umane. Omul eliberat de sub tirania patimilor își manifestă libertatea prin nădejde, care ia locul spaimei, blândețe, care manifestă împăcarea lăuntrică, și smerenie, care este reversul mândriei luciferice și opusul egoismului primordial, și, ca atare, concentrarea tuturor virtuților creștine. De aici se naște în suflet nepățimirea iubirii curate adevărate de Dumnezeu, de semeni și de toate făpturile; aceasta nu este o stare negativă de anihilare a afectivității, ci activarea naturală, originară, a tuturor puterilor firii umane, condiție necesară pentru luminarea ei. În concret, nepățimirea înseamnă ruperea ascetică a opacității aruncate peste mintea pătimasă și realitate, fragmentate și dispersate de egoismul patimilor, ceea ce eliberează calea spre o intuiție simplă a ființei adevărate a lucrurilor și evenimentelor și sesizarea prezenței lui Dumnezeu prin transparența recâștigată a realității unificate și simplificate. Deși pare a fi un demers ascetic pur negativ, purificarea e un proces de restaurare pozitivă a puterilor naturii umane și cu implicații directe în planul cunoașterii.

Dacă purificarea eliberează mintea din aservirea pătimasă aspectului material al lucrurilor, o face pentru a o pregăti în vederea „luminării”, căreia pr. Dumitru Stăniloae îi dedică partea a doua a *Cursului său de ascetică și mistică* (§27–34; p. 177–283). În această fază, mintea iluminată de darurile Duhului Sfânt își exercită puterile purificate în direcția sesizării dimensiunii spirituale invizibile a întregii existențe printr-o dublă cunoaștere indirectă a tainei lui Dumnezeu: una prin intermediul sesizării intuitive a rațiunilor naturii și Scripturii și alta prin intermediul minții înseși. Sunt cele două forme ale contemplației. O contemplare a cosmosului și istoriei prin Scriptură ca medii de comunicare a prezenței, înțelepciunii și providenței Logosului lui Dumnezeu prin intermediul rațiunilor divine ascunse în acestea. Și o contemplare a lui Dumnezeu prin rugăciunea minții re-

trase din exterioritatea lumii și concentrată în adâncul inimii într-o cunoaștere de tip apofatic existențial, distinctă de simpla teologie negativă rațională. În miezul secțiunii despre luminare sunt inserate două excursuri ample: unul despre rugăciunea „curată” de tip isihast și metoda (psihofizică) „de înlesnire” a ei în diversele ei variante consemnate de tradiția bizantină târzie (§31–32; p. 235–262) și altul despre cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu și genurile ei (§30, dar și 33–34; p. 212–221 și 262–283). Aici pr. D. Stăniloae se delimitează critic de exaltarea apofatismului în detrimentul teologiei pozitive la reprezentanți ai gândirii filozofice și teologice ruse din emigrație (N. Berdiaev și Vl. Lossky) afirmând energic unitatea esențială dintre teologia negativă și afirmativă, „ambele la fel de necesare și de legitime”, dar și „la fel de insuficiente”. În acest context pr. D. Stăniloae simte nevoia să tempereze, completeze și nuanțeze concepția, considerată insuficientă, despre apofatism expusă de Vl. Lossky cu trei ani înainte în faimosul său *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (publicată la Paris în 1944). Teologul rus nu ar sesiza existența unor „trepte” sau „grade” diferite ale apofatismului, pe care pr. D. Stăniloae le stabilește plecând de la precizările introduse de Sfântul Grigorie Palama în disputa sa cu Varlaam Calabrezul. Treapta întâi e teologia negativă rațională. Cea de-a doua treaptă a apofatismului e tăcerea sau oprirea/odihna minții de la capătul rugăciunii curate (pregătită de rugăciunea neîncetată a lui Iisus care ajută la concentrarea și unificarea minții în inimă și deschiderea ei spre Iisus prezent de la Botez în adâncul ei). Iar cea de-a treia treaptă a apofatismului este cea a vederii luminii dumnezeiești care iradiază din întunericul supraluminos al slavei lui Dumnezeu. Pe a doua treaptă a apofatismului mintea susținută de har ajunge la capătul puterilor ei naturale, atinge țărnul omenesc al abisului care desparte cunoașterea adâncului inimii proprii de adâncul lui Dumnezeu, de unde simte pe întuneric energiile dumnezeiești. Dincolo de această treaptă mai există o a treia, în care mintea unită cu inima e răpită de Dumnezeu dincolo de ea în lumina Lui, unde este inundată de prezența lui Dumnezeu cu conștiința absolutei Sale infinită și incognoscibilități.

Cu alte cuvinte, luminarea conduce mintea de la cunoașterea indirectă a lui Dumnezeu prin noțiuni și simboluri ale lumii create spre o cunoaștere apofatică personală a abisului infinit al Subiectului divin pur prin abisul indefinit al inimii sau sufletului ori subiectului nostru pur golit de orice conținuturi obiective, apofatism care are loc în rugăciunea curată. Rugăciunea curată nu este însă o reducere a lui Dumnezeu la eul mistic concentrat și repliat pe sine însuși, ci, din contră, o decentrare radicală a acestuia, o golire de sine și o copleșire a subiectului uman străbătut, fără contopire, de Subiectul divin. Este o perihoreză intersubiectivă indicată de zicerea Părinților că în rugăciunea curată din adâncul ultim al ființei umane inima Îl înghite/absoarbe pe Dumnezeu, iar Dumnezeu înghite/absoarbe inima. În rugăciunea curată mintea vede însă în mod direct indefinitul subiectului propriu și doar în mod indirect Subiectul divin infinit.

Există deci o vedere sau cunoaștere a lui Dumnezeu mai deplină, în care mintea e răpită din ea însăși, nu se mai vede pe sine, ci vede sau cunoaște *pe* Dumnezeu *prin* Dumnezeu. Este cunoașterea proprie ultimei faze a urcușului duhovnicesc, căreia pr. D. Stăniloae îi consacră partea a treia, finală, a *Cursului de ascetică și*

mistică creștină: „Desăvârșirea prin unirea cu Dumnezeu sau prin îndumnezeire” (§35–38; p. 284–347). Sunt distinse aici două aspecte sau sensuri ale „îndumnezeirii” (§38): „îndumnezeirea în sens larg”, care acoperă întreg procesul de creștere a omului în asemănarea cât mai deplină cu Dumnezeu prin har și prin virtuți, și „îndumnezeirea cu Dumnezeu în lumina Lui, experimentată pe pământ doar ca stare temporară, iar ca stare definitivă abia în lumea de dincolo. În această a treia parte a *Cursului* pr. D. Stăniloae dezvoltă tema iubirii atât în general (§35), cât și „ca unire desăvârșită și extaz” (§36), insistând într-o suită de excursuri (grupate în §37) asupra relației dintre „iubire”, „cunoaștere” și „vederea” supraconceptuală a „luminii dumnezeiești” iradiind din fața transfigurată a lui Hristos. Experiența îndumnezeirii este aici apofatică în gradul ultim, o treaptă pe care mintea pasivă e activată de energiile necreate, unindu-se prin ele cu Dumnezeu în extazul iubirii manifestate ca lumină dumnezeiască. Iubirea activează îndumnezeirea ca substituție de euri, ca intersubiectivitate extatică, realizând în Hristos și Duhul Sfânt în același timp unirea cu Dumnezeu Tatăl și între oameni într-un „noi” comun care este „Casa” Tatălui, „Împărăția” lui Dumnezeu Treime. Aceasta deoarece iubirea, ca și lumina dumnezeiască, nu sunt un ocean amorf, ci se configurează în „structuri” paradoxale — simbolizate de „cortul imaterial” al structurilor divine ale creației întregi îndumnezeite ca o Casă sau Împărăție a lui Dumnezeu —, structuri contemplate de Moise în întunericul supraluminos al slavei lui Dumnezeu de pe Sinai. Îndumnezeirea nu este așadar o desființare, ci „copleșire” de har a omului și a creației sub forma unei transfigurări sau spiritualizări care le face medii deplin transparente pentru iradierea energiilor necreate și Luminii dumnezeiești. Omul și cosmosul îndumnezeite au acum o unică energie cu Dumnezeu, participând prin har la tot ceea ce Dumnezeu are prin ființă, între creație și Dumnezeu stabilindu-se astfel o identitate energetică, nu de ființă. În finalul *Cursului* din 1947 (p. 345–346) pr. D. Stăniloae e de părere că termenul de „sofianizare” ar reda mai precis decât cel de „îndumnezeire” trecerea omului de la lucrările create la cele necreate. „Sofia exprimă lumea energiilor necreate”¹⁰⁴, „Sofia este Împărăția

¹⁰⁴ „Identificată astfel în mod precis cu doctrina ortodoxă indubitabilă a energiilor necreate, deosebite de ființa divină și purificată de elementele pe de o parte echivoce, pe de alta fantastice, pe care i le-a asociat Serghie Bulgakov”, precizează tot aici pr. D. Stăniloae, „socotim că intră ca un punct necesar în sistemul dogmatic ortodox, nefiind decât un nume, precreat utilizat și el de Sf. Părinți, pentru articolul fixat dogmatic de Biserica al energiilor necreate divine. Pentru frecvența ideii de Sofia la Sf. Părinți în acest sens a se consulta capetele teologice și iconomice ale Sf. Maxim Mărt. în traducerea noastră din *Filocalia*, vol. II, Sibiu, 1947, precum și comentariile cu care însoțim acele capete” (*Cursul* din 1947, ed. S. Frunză, p. 346, n. 1).

În ediția revăzută a *Cursului* publicată în 1983 ca *Spiritualitate ortodoxă* (p. 318–319), pr. Dumitru Stăniloae reformulează acest pasaj final. Elimină mai întâi orice fel de aluzii la „sofianizare” ori „Sofia” și vorbește exclusiv despre îndumnezeire ca asimilare infinită a energiilor necreate în Împărăția cerurilor. Și inserează un pasaj nou despre energiile divine: acestea „nu sunt decât razele ființei divine strălucind din cele Trei Persoane divine”. Ele au fost puse odată în creație de Logosul divin Creator sub forma diversificată a rațiunilor divine, iar prin Întrupare toate au fost concentrate din nou în Logosul Întrupat. „Astfel îndumnezeirea finală va consta într-o privire și o trăire a tuturor valorilor și energiilor divine gândite și iradiate, pe măsura supremă a omului, în fața lui Hristos. Dar prin aceasta în fața fiecărui om se vor reflecta luminos, prin rațiunile și energiile adunate în el,

cerurilor, este mediul divin care ne unește, dar în același timp ne distinge de Dumnezeu, ne leagă, dar ne și ține deosebiți de ființa lui Dumnezeu”; astfel toate vor fi în Dumnezeu și Dumnezeu va fi totul în toate, păstrându-se atât realitatea prezenței unitare a lui Dumnezeu în toate, cât și realitatea necontopită a tuturor celor unificate în Dumnezeu. „Aceasta este perspectiva eternă a îndumnezeirii. Dar problema e prea importantă ca să nu ne ispitească de a reveni asupra ei, cu o altă ocazie, mai pe larg” (p. 347).

Cu aceste cuvinte își încheia la începutul verii anului 1947 pr. D. Stăniloae (în vârstă de 46 de ani) formidabilul său *Curs de ascetică și mistică creștină* ținut la Facultatea de Teologie a Universității din București — o încercare de a sistematiza teologic experiența duhovnicească de care dădeau mărturie scrierile *Filocaliei*, pe care tot el le punea acum în circulație în ritm alert în Sibiul de unde fusese silit să plece la începutul aceluiași an. *Cursul* se termina cu speranța autorului de „a reveni”, „mai pe larg”, „cu altă ocazie” asupra „perspectivei eterne a îndumnezeirii”, al cărei vast tablou eshatologic îl schițau ultimele pagini.

Orizonturile ascetico-mistice ale experienței filocalice pe care încerca să le deschidă teologiei și culturii românești pr. D. Stăniloae în primii ani postbelici ai României ocupate se ciocneau însă inevitabil de realitatea dură și dramatică a sovietizării societății românești. Deasupra acesteia se vor întinde pentru decenii lungi nu perspectivele „restaurării omului” în lumina divinizării mistice, ci umbrele întunecate și însângerate ale dezumanizării și demonizării aduse de experimentul ingineriei ideologice și totalitare staliniste. Acesta începuse să fie implementat încă înainte de abolirea monarhiei și proclamarea României drept „Republică Populară” de tip sovietic, pe 30 decembrie 1947. Din 1948 însă în România începea lunga „noapte obscură” a comunismului, care avea să dureze patru lungi decenii. Procesul de întunecare treptată a orizonturilor declanșat încă din vara lui 1944 își făcea simțit reverberațiile și în mediul universitar. Înainte de reforma învățământului legiferată pe 3 august 1948, în octombrie 1947 o Comisie de raționalizare a învățământului superior aplica deja primele măsuri ale noului regim îndepărtând 500 de profesori universitari prin pensionare și desființând alte 300 de posturi. Catedra de mistică de la Facultatea de Teologie — care mai căzuse o dată victimă „raționalizării” din 3 noiembrie 1938 — a fost și ea desființată, împreună cu cea de apologetică, considerate primejdioase pentru noul regim ateist materialist. Profesorul N. Crainic se ascundea în Ardeal, fiind condamnat la închisoare pe viață în 1945. Profesorul I.Gh. Savin a fost pensionat forțat în iarna lui 1947, iar între 1950–1955 a fost înmormântat pentru activitate politică și intelectuală ostilă comunismului. Asistentul lui Savin și al pr. Stăniloae de la catedra de mistică, arhimandritul Benedict Ghiuș, a fost concediat și el odată cu desființarea catedrei. Iar începând din 1948 pr. Stăniloae a fost reîncadrat ca profesor de dogmatică, calitate în care a funcționat — cu întreruperea detenției — până la pensionarea sa în 1973, în cadrul nou creatului Institut Teologic din București care lua locul facultății de teologie, exclusă începând din 1948 din Universitate.

rațiunile și energiile Logosului. De aceea, fericirea veșnică va consta în contemplarea feței lui Hristos (*Apoc.* 22, 4)” (p. 319).

„Cursul” de mistică în cicluri de predici al preotului martir Ilarion V. Felea

Exmatriculate din Universitate și din școlile de teologie¹⁰⁵, mistică și *Filocaliile* au continuat să fie o prezență însuflețitoare de rezistență duhovnicească pură împinsă până la martiriu în tot cursul apăsătorilor ani '50 atât în monahism, cât și între preoți și credincioși. Reținem aici doar două ilustrări spectaculoase ale acestui fenomen. Mărturiile despre cel dintâi au ieșit la lumină abia de câțiva ani, odată cu publicarea în sfârșit, sub auspiciile mănăstirii Petru Vodă și cu „predoslovie” înalt Preasfințitului Bartolomeu Anania, a celor patru volume¹⁰⁶ ale ultimei și celei mai importante lucrări a preotului profesor martir Ilarion Felea (1903–1961). Fiu de preot din Valea Bradului în Munții Apuseni născut în același an cu pr. D. Stăniloae (în Vlădenii Brașovului), Ilarion Felea urmasse între 1922–1926 cursurile Academiei „Andreiane” din Sibiu, fiind hirotonit după absolvire preot în satul natal. Și-a continuat însă studiile devenind în 1929 și licențiat al Facultății de Litere din Cluj, iar pe 30 octombrie 1939 obținea titlul de doctor al Facultății de Teologie din București cu un amplu „studiu de documentație teologică și psihologică” despre „Pocăință”, publicat în același an la Editura Arhiepiscopiei din Sibiu (443 p.). Între 1938–1948 a fost profesor de dogmatică și apologetică la Academia Teologică din Arad, unde slujea ca preot încă din 1930. Era îndrăgit și prețuit atât de studenți, cât și de credincioși pentru înalta sa ținută preotească și un extraordinar dar oratoric care făcea din el un predicator neîntrecut. Specialitatea sa erau predicile apologetice prin care urmărea să deschidă calea spre Hristos și Biserica Ortodoxă noilor generații din mediul urban confruntate cu impactul mentalității moderne secularizate și fenomenul „sectar” (succesul misiunii grupurilor creștine de tip „evangelic”, neoprotestant).

În anii războiului, pr. Ilarion schițează un vast program de transpunere în predici apologetice a întregii tradiții dogmatice, morale și liturgico-mistice a Ortodoxiei. Intenția pr. Ilarion Felea, aflăm însă abia acum din prefața ultimei sale lucrări, a fost aceea de a înfățișa, într-o suită de ample orchestrate cicluri de predici, creștinismul ca religie a adevărului, a iubirii, a culturii și a desăvârșirii ultime a omului. În timpul vieții a reușit să publice însă doar primele două piese ale

¹⁰⁵ Ultimul curs de mistică predat într-o școală teologică din România înainte de căderea comunismului în decembrie 1989 a fost cel ținut în anul 1947–1948 la Academia „Andreiană” din Sibiu de diaconul profesor Nicolae Mladin. Cursul a fost publicat după notițele luate atunci de studentul, viitor preot, Nicolae Streza sub titlul: Î.P.S. NICOLAE MLADIN, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Ed. Veritas, Târgu-Mureș, 1996; ed. II, Credința Strămoșească, 2006, 256 p.

Deși publicate ca „prelegeri”, avem de-a face de fapt cu niște „lecții”, cursul de mistică al lui N. Mladin fiind o reușită sinteză didactică realizată pe baza cursurilor anterioare ale lui Crainic și Savin. Nu lipsesc câteva accente originale, cum ar fi:

— delimitarea de ipoteza „subconștientului” mistic (receptată de Savin) în favoarea „transconștientului”;

— distincția între „îndumnezeirea sacramentală” și „îndumnezeirea mistică”; și, mai ales,

— o secțiune specială despre „mistica liturgică”, obiectivă, ca bază a misticii individuale a experienței personale.

¹⁰⁶ PREOT ILARION V. FELEA, *Spre Tabor*, Editura Crigarux, Târgu Neamț: I. *Pregătirea*, 2007, 497 p.; II. *Curățirea*, 2007, 456 p.; III. *Luminarea*, 2008, 477 p. și IV. *Desăvârșirea*, 2010, 390 p.

acestei vaste tetralogii cuprinse în răsunătoare volume: *Duhul Adevărului*¹⁰⁷, premiat de Academia Română, și *Religia Iubirii*¹⁰⁸, primul apărut în timpul războiului (1942), iar celălalt îndată după încheierea acestuia (1946). Publicarea celorlalte volume, scrise în anii '50, ale tetralogiei apologetice n-a mai fost cu putință; ele au putut apărea doar postum, la mare distanță în timp de la scrierea lor: *Religia Culturii* în 1994¹⁰⁹, iar cele patru volume ale „religiei desăvârșirii”, sub genericul *Spre Tabor*, abia în anii 2007–2010¹¹⁰.

Demnitatea și zelul pastoral, egale cu sine, desfășurate de pr. Ilarion în anii brutalei sovietizări a României — care a dus între altele și la desființarea în 1948 a Academiei Teologice arădene — l-au pus în conflict repetat cu autoritățile noului regim „popular”. El intrase în vizorul lor oarecum de la sine, din cauza adeziunii sale, în intervalul noiembrie 1940–ianuarie 1941, la Mișcarea Legionară (fiind șeful cuibului „Ioan Gură de Aur”), episod pasager care i-a adus în iulie 1945 o internare de șase luni în lagărul de la Caracal. O primă detenție a sa a avut loc în intervalul ianuarie 1949–ianuarie 1950, pentru omiterea denunțului unui grup de legionari parașutat în România. Ea a fost urmată de multe alte intimidări și percheziții. Pr. Ilarion a refuzat atât să-și înregistreze amvonul în serviciul propagandei virtuților noii orânduiri comuniste, cât și să-și înceteze activitatea catehetică în rândul tinerilor. Arestat în septembrie 1958 în cadrul „lotului preoților arădeni”¹¹¹, este condamnat la 20 de ani de temniță grea ca dușman al regimului, murind pe 18 septembrie 1961 ca mărturisitor al lui Hristos în închisoarea din Aiud¹¹².

Apariția postumă, la peste o jumătate de secol de la scriere, a celor 1820 de pagini ce alcătuiesc ciclul celor patru volume *Spre Tabor* — el însuși cel de-al patrulea element al unei tetralogii apologetice — are dublul caracter al unei emoționante, dar și dureroase revelații, dar și al unei tardive și necesare restituiri. Ea vine să modifice tabloul teologiei românești adăugând cursurilor de mistică din anii '30–'40, editate și ele mult ulterior, la un interval de timp considerabil, o neașteptată tentativă de traducere în registru omiletic a asceticii și misticii ortodoxe și a spiritualității filocalice. Este ceea ce arată de la prima vedere structura ansamblului, dar și conținutul sumarelor celor patru volume. Puse sub egida imaginii călăuzitoare a urcușului „spre Tabor”, proprie tradiției isihaste, ele articulează etapele clasice ale acestui urcuș prezentându-se ca un inedit, dar veritabil tratat de spiritualitate în formă omiletică:

— I. „Pregătirea” pleacă de la taina vieții și a omului, definește viața duhovnicească și desăvârșirea, dezvoltând pe larg tema predicilor în calea desăvârșirii:

¹⁰⁷ PR. ILARION V. FELEA, *Duhul Adevărului. Predici*, Arad, 1942; ed. II, 1943, 565 p.

¹⁰⁸ PR. ILARION V. FELEA, *Religia Iubirii. Predici apologetice*, Arad, 1946, 568 p.

¹⁰⁹ PR. ILARION V. FELEA, *Religia Culturii*, Arad, 1994, 367 p.

¹¹⁰ Cf. mai sus, n. 106.

¹¹¹ Cf. G. ENACHE, „Despre neajunsul de a fi legionar. Studiu asupra cazului unor preoți arădeni”, în excelentul volum de studii al aceluiași: *Ortodoxie și putere politică în România contemporană* (Biblioteca de istorie), Ed. Nemira, București, 2005, p. 299–380.

¹¹² Cf. G. ENACHE, „Ilarion Felea”, *Arhivele Securității* 1 (2002), p. 97–102; și „De la Arad prin Aiud spre veșnicie”, ziarul *Lumina*, 20 martie 2010.

ispita, păcatele și patimile, schițând mijloacele și treptele desăvârșirii și încheind cu modelele desăvârșirii: sfinții;

— II. „Curățirea” tratează succesiv despre purificarea sufletului și a trupului, dar și a simțurilor, gândurilor și inimii ca întărire a vieții morale la școala durerii, dar și despre curățirea prin Sfintele Taine (Botez, Spovedanie, Maslu) și prin rugăciune;

— III. „Luminarea” sufletului e prezentată ca având loc prin crezul Bisericii, poruncile lui Hristos și prin virtuți (evangelice, morale și religios-teologice), dar și prin legea și canoanele Bisericii, prin făgăduințe, meditație și rugăciune, care câștigă darurile Duhului Sfânt; în fine,

— IV. „Desăvârșirea” sufletească e zugrăvită sub forma a patru tablouri ca „viață în Hristos”, „viață în Duhul Sfânt”, „viață în Biserică” și Liturghie și „viață pe Tabor cu Dumnezeu” prin vederea luminii dumnezeiești în pace și extazul iubirii îndumnezeitoare.

Importanta prefață¹¹³ explicitează precis semnificațiile demersului întreprins. Situată în prelungirea unei dogmatici omiletice („Duhul Adevărului”), al unei morale omiletice („Religia Iubirii”) și al unei apologetici omiletice („Religia și cultura”), spiritualitatea omiletică din *Spre Tabor* e prezentată ca „o sinteză a dogmaticii cu morala și liturgica (mistica)”, o summă practică despre „mântuire”. Pentru că mântuirea subiectivă a persoanelor în Biserică a persoanelor în Biserică este o călătorie, un urcuș spre o țintă — care este culmea întâlnirii cu Dumnezeu pe Tabor —, cei ce călătoresc și urcă au nevoie de un ghid. *Spre Tabor* vrea să fie acest ghid în cele patru etape ale acestei călătorii: pregătirea, plecarea, călătoria însăși și sosirea la țintă. Cele patru etape ale călătoriei unice a mântuirii — pregătirea, curățirea, luminarea și desăvârșirea — corespund celor patru anotimpuri sau vârste ale vieții spirituale și totodată sunt un răspuns al sufletelor la chemarea Domnului: „Veniți la Mine” (Mt 11, 28), Cel ce sunt „Calea”, „Adevărul” și „Viața” (In 14, 6). Pr. Ilarion își propune, și reușește din plin, o traducere a asceticii și misticii ca disciplină teologică și literatură duhovnicească filocalică în termeni mai simpli, practici și metodici. Transformă mistagogia ascetico-mistică a tradiției și *Filocaliei* într-o pedagogie religioasă a desăvârșirii, „o metodă simplă de educație și îmbunătățire treptată a firii omului creștin”, o „îmbunătățire a omului până la desăvârșire” printr-o „viață creștină, viață religioasă, viață duhovnicească, viață morală și ascetică pentru toți creștinii” (p. 17). Deoarece creștinii nu mai știu, sau au uitat, atât știința, cât și practica vieții duhovnicești, de curăție, luminare și desăvârșire, care deschid porțile cerului, acestea trebuie să le fie reamintite. *Spre Tabor* dorește să fie „un dreptar duhovnicesc” (p. 18) practic, „o carte de exerciții sau de deprinderi duhovnicești, o carte în care se face psihologia vieții religioase, urmată de pedagogia și metodică îndreptării și îmbunătățirii omului” (p. 19). Scrisă în stil oratoric, lucrarea e însă departe de a fi o suită de exerciții retorice pe teme duhovnicești. La baza ei stă o lectură enciclopedică a întregii literaturi ascetico-mistice ortodoxe atent parcurse și sistematizate. În toate meditațiile accentul este pus nu pe cuvânt, ci pe idei, nu pe formă, ci pe substanță, pe

¹¹³ *Spre Tabor. I. Pregătirea*, 2007, p. 14–30.

„cât mai multă substanță, cât mai multe idei care să înnoiască și să îmbogățească conținutul predicilor. Ideile conduc, ideile frământă, ideile atrag, ideile trezesc conștiința și schimbă conduita omului. Din pricina aceasta în *Spre Tabor* sistematizările și schemele abundă [...] sunt sinteze și sintezele sunt necesare în interesul general al formării convingerilor, fără de care nu am făcut nimic” (p. 26–27).

O secțiune specială a introducerii (p. 23–26) e rezervată „izvoarelor principale” folosite „la meditarea și scrierea subiectelor”. Pe lângă „Sfânta Scriptură, cu în-suflarea și înțelegerea ei dumnezeiască” și „Viețile sfinților” „prea mult neglijate”, pr. Ilarion Felea inventariază precis și „cărțile duhovnicești” câte le-a putut consulta, „cărțile cele mai bune pentru cultivarea și îndrumarea evlaviei, a vieții religioase și morale”, care oferă „cel mai prețios material de sinteză teologică și psihologică pentru cunoașterea și orientarea sufletului”. Lista atentă oferită este prețioasă nu în ultimul rând pentru că din ea putem observa în mod precis textele de spiritualitate (cu proveniența lor) accesibile teologilor interesați duhovnicește în România anilor '30–'50. În fruntea lor se află cele patru volume ale *Filocaliei* de la Sibiu, *Filocalia* fiind o „operă unică în literatura creștină” cu „darul să învioreze toate ramurile teologiei și predica” (p. 24). Lângă ea sunt așezate *Omiliile duhovnicești* macariene (trad. 1931); *Patericul* (ed. 1930); *Hristoitia* (ed. 1937), *Cartea folositoare de suflet* (ed. 1928) și *Războiul nevăzut* (ed. 1937) ale lui Nicodim Aghioritul; *Ierarhiile și Numirile divine* ale lui Dionisie Areopagitul (trad. 1932 și 1936); *Scara* într-o copie după ed. Neamț, 1814; *Cuvântările Sfântului Simeon Noul Teolog* „în manuscrisul de la 1804 împrumutat prin bunăvoința pr. D. Stăniloae din Biblioteca Institutului Teologic Universitar din București” (p. 24–25); *Mântuirea păcătoșilor* (ed. 1939); *Vechile rânduieli ale vieții monahale* (1926); *Despre viața în Hristos* a lui Nicolae Cabasila (1946); *Urmarea lui Hristos* a lui Thomas a Kempis (ed. 1943) și *Îndrumarea la viața evlavioasă* de Francisc de Sales (1930). Urmează un lung șir de traduceri de scrieri patristice și filocalice consultate în manuscris: *Contemplație la Viața lui Moise* de Sfântul Grigorie al Nyssei și *Cuvintele* Sfântul Isaac Sirul („tradusă în manuscris de Zorica Lațcu, 1947); scrierile filocalice ale Sfinților Calist Patriarhul, Calist Catafighiotul, Calist și Ignatie Xanthopol, Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama, Simeon Noul Teolog, Nichita Stithatul, Simeon Metafrast și Teolipt¹¹⁴, „unele din acestea consultate în manuscrisele primite prin bunăvoința P.S. Episcop dr. Andrei Magieru al Aradului [1935–1960, n. 1891] de la ieromonahul Arsenie Boca, duhovnicul mănăstirii Prislop (Hunedoara)” (p. 25–26). Pe lângă toate aceste surse, pr. I. Felea menționează folosirea „pentru cunoașterea și adâncirea vieții spirituale” și a unei „bibliografii” teologice alcătuite din următoarele titluri: *Cursurile* de ascetică și mistică ale pr. D. Stăniloae (1946–1947) și N. Crainic (1936), *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* de Vl. Lossky (1944), *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama* de pr. D. Stăniloae (1938), „Mistica paulină”, studiu al preotului profesor G. Marcu (Sibiu, 1937), *Viețile sfinților* prelucrate de Al. Lascarov-Moldovanu și S. Cetvericov, *Paisie starețul mănăstirii Neamțu* (1933).

¹¹⁴ Toți aceștia sunt autori din volumul II al *Filocaliei* ateniene din 1893, traduși de pr. D. Stăniloae în volumele V–VIII apărute abia între 1976–1978.

„Din aceste cărți, mai ales din *Filocalie*, am stors ce mi s-a părut mai bun și mai de folos omului din marea mulțime a credincioșilor în drumul spre curățirea, luminarea și desăvârșirea sufletului. Am ales cu deosebire probleme care dau de gândit, care trezesc conștiința, îndreptează viața și mulțumesc inima omului” (p. 26).

Spre Tabor, mărturisește autorul cititorului, e o carte scrisă „în vremuri de urgie”, cu rost de „mărturie” și de „pravilă” (p. 17). Fără să o spună direct, pr. Ilarion știa că e o carte de război duhovnicesc dus nu pentru stăpânirea acestei lumi, ci pentru cucerirea cerului; ținta fiind viața veșnică, „predicile sunt mijloacele de pregătire în vederea scopului” pe care-l au în vedere: „pregătirea pentru veșnicie” (p. 27). Predicatorul nu-și face iluzii, știe că „ele nu se împacă nici cu «recii», nici cu «căldiceii» din *Apocalipsă* (3, 15–16)”, ci îi „caută pe cei «fierbinți», ini-mi în care clocotește adevărul creștin, conștiința în care stăpânește Duhul lui Hristos” (p. 27–28). Identifică însă cu claritate motivul puținătății acestor suflete creștinești de elită într-o pastorală care a condus la umplerea exterioară a țării cu edificii ortodoxe, nu la cucerirea interiorității conștiințelor: „Am zidit și înfrumusețat multe locașuri sfinte închinat lui Dumnezeu, dar — să recunoaștem — prea puține suflete sfinte, biserici în care să locuiască și să lucreze Duhul lui Dumnezeu. Rânduiala sufletească lasă încă foarte multe lucruri de dorit și de înfăptuit” (p. 29). Finalul introducerii dobândește brusc accente militante, dramatice pe fundalul anilor în care a fost scrisă: „Toate *strigă* și tânjesce după o *mișcare* de viață religioasă și morală mai vie, mai curată, mai înălțată, mai creștinească. Toate așteaptă *semnele* trăirii morale religioase, dovezile unor virtuți mai sfinte și ale unor fapte mai bune.” E nevoie de fapte duhovnicești, pentru că „din fapte se judecă credința, din obiceiuri dogmele” (p. 29). E nevoie de fapte pentru că „istoria prin fapte se scrie”, iar „creștinătatea prin fapte de virtute și-a scris istoria și tot prin astfel de fapte are misiunea de la Dumnezeu să și-o scrie și mai departe. *Spre Tabor* la aceste semne, trăiri și fapte țintește” (p. 30). Și preotul Ilarion Felea a pecetluit cu moarte martirică propovăduirea sa mistică înflăcărată, pentru urcușul Taborului intrând în slava Împărăției Învierii, asemenea lui Hristos pe calea pătimitoare din Ghețimani și Golgota Aiudului.

„*Rugul Aprins*” în noaptea întunecată a comunismului stalinist

În sinistrul univers concentraționar al Aiudului, pr. Ilarion Felea se va fi întâlnit și cu celălalt înflăcărat apostol isihast din România anilor '40–'50, cu ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor (1896–1962), cel care aprinsese „floarea de foc” a Ortodoxiei mistice luminând în noaptea întunecată a instalării comunismului sovietic în România sub forma activității de rezistență duhovnicească a cercului sau grupării „Rugului Aprins”. Poet și ziarist temut, cu o imensă cultură și erudiție autodidactă, de orientare neotraditionalistă, ortodoxă, dar cu viață aventuroasă și cu opțiuni politico-sociale de stânga, Sandu Tudor (pseudonimul literar al lui Alexandru Teodorescu) fusese până în 1932 colaborator asiduu al *Gândirii* lui N. Crainic, de care s-a despărțit însă din pricina orientărilor politice tot mai explicit prcfasciste și totalitare ale mentorului acesteia. În paginile *Gândirii*, Sandu Tudor publicase regulat poeme și proze scurte cu iz sau pe teme religios-ortodo-

xe, începând cu un remarcabil „Acatist al Sfântului Dimitrie cel Nou Basarabov” (nr. 10/1927), care a primit aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. Tot aici a publicat (nr. 3–4/1930) sub numele „Cartea Muntelui Sfânt”, și relatarea călătoriei hotărâtoare pe care o făcuse în 1929 la Muntele Athos; începută ca simplu turist sub semnul curiozității, călătoria se va transforma într-un pelerinaj duhovnicesc inițiat, itinerar spre rugăciunea isihastă neîncetată a inimii, taina tainelor vieții monahale ortodoxe. În monahism avea să intre abia după alți cincisprezece ani de intensă activitate publicistică și viață aventuroasă, în care a fost director al ziarului *Credința* (1933–1938), implicat într-o serie de scandaluri răsunătoare, a trecut prin trei divorțuri, a scăpat miraculos dintr-o prăbușire cu aeroplanul propriu și de concentrare ca ofițer, și comandant de școală militară, tot pe timpul celui de-al Doilea Război Mondial (când a trecut deja printr-o primă arestare din pricina atitudinii sale antinaziste).

Sub aparențele contradictorii ale acestor evoluții și pe acest fundal dramatic, Sandu Tudor își continua statornic căutările religioase și-și desăvârșește mișcarea de convertire interioară spre monahism și locul inimii. Între 1–7 august 1943 a de convertire interioară spre monahism și locul inimii. Între 1–7 august 1943 a organizat în Cernăuți sub semnul Schimbării la Față, cu sprijinul învățatului mitropolit Tit Simedrea al Bucovinei (1886–1971), o retragere duhovnicească de rugăciune și conferințe pe teme de credință și cultură, împreună cu un grup de tineri intelectuali din București — Alexandru Mironescu, Anton Dumitriu, Paul Sterian, Petre Manoliu, Constantin Noica — aflați sub povățuirea arhimandritului Benedict Ghiuș. În 1944, acest cerc se va organiza în jurul mănăstirii Antim, unde Sandu Tudor a intrat acum ca frate, și unde s-a stabilit tradiția conferințelor duminicale pe teme duhovnicești în context liturgic. Un rol decisiv în cristalizarea spirituală a grupării l-a avut întâlnirea providențială a fratelui Sandu Tudor cu părintele Ioan Kulighin (n. 1885), frate la Optina între 1910–1914, preot la Rostov în anii '20–'30, retras în 1943 în România împreună cu bătrânul mitropolit Nicolae și alți refugiați din calea armatei sovietice. Din 1943 și până la arestarea sa de către sovietici în octombrie 1946 (urmată în ianuarie 1947 de condamnarea la zece ani de muncă silnică în Siberia, unde a fost expedit pierzându-i-se urma), părintele Ioan cel Străin a viețuit la Cernica. Aici a fost găsit în octombrie 1944 de fratele Sandu Tudor, care l-a chemat constant la reuniunile grupului, aducând acestuia nu doar practica isihastă a monahismului rus, dar și *Sbornicul* de la Valaamo și icoana Maicii Domnului Rugul Aprins, care va deveni numele și emblema grupului. Pe 3 septembrie 1947, Sandu Tudor e tuns în monahism la Antim, primind numele monahal Agaton. În 1948 scrie aici prima variantă, scurtă, a uimitorului „Imn-Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu”, poem duhovnicesc de amănunțite profunzimi teologice, veritabil tratat de asceză și mistică în versuri măiestrite. Începând din 1947, la reuniunile grupării¹¹⁵ a participat

¹¹⁵ La acestea au participat literați ca poetul Vasile Voiculescu (1884–1963), prozatorul Ion Marin Sadoveanu (1893–1964), criticul Tudor Vianu (1898–1964), compozitorul Paul Constantinescu (1904–1963), bizantinologul Alexandru Elian (1910–1998), matematicieni și oameni de știință ca Dan Barbilian (poetul Ion Barbu, 1895–1961), Alexandru Mironescu (1903–1973), Octav Onicescu (1892–1983), logicianul Anton Dumitriu (1905–1992), arhitectul Constantin Joja (1908–1991), tineri studenți, teologi și monahi ca Andrei Scrima (1925–2000; asistentul lui Anton Dumitriu),

și preotul profesor Dumitru Stăniloae. *Cursul său de ascetică și mistică*, dar și cele patru volume ale *Filocaliei* de la Sibiu din 1946–1948¹¹⁶ au fost primite cu entuziasm de membrii grupului „Rugul Aprins”, care frecventau deja prin Sandu Tudor vechile traduceri românești de texte filocalice din Biblioteca Academiei și cunoșteau prelucrările din *Sbornicul* rusesc de la Valaamo tradus de preotul basarabean Gheorghe Roșca, traducere multiplicată în copii dactilografiate.

Începând din 1948, odată cu legea care interzicea existența asociațiilor religioase în noua „Republică Populară Română”, grupul intră în clandestinitate, reuniunile se răresc, deși cei mai fideli membri continuă să se întâlnească, dar cu precauție. La începutul anului 1950, părintele Agaton e arestat pentru prima dată. Acum se încheie și prima etapă din istoria „Rugului Aprins”. Plecat la schitul Crasna, părintele Agaton e hirotonit aici preot pe 23 februarie 1950 de mitropolitul Firmilian Marin al Olteniei (1947–1972, n. 1901). Dar este găsit și condamnat la doi ani de închisoare pentru presupuse delikte săvârșite în timpul războiului. Arhimandritul Benedict Ghiuș și fratele Andrei Scrima părăsesc și ei în 1950 Bucureștii, devenind pentru câțiva ani profesori la Seminarul Monahal Superior înființat la mănăstirea Neamț. Eliberat în februarie 1952, părintele Agaton vine și el la Sihăstria Neamțului, unde primește schima mare devenind ieroschimonahul Daniil. În noiembrie se mută la mănăstirea Slatina¹¹⁷ — al cărei stareț era părintele Cleopa Ilie și secretar ierodiaconul Antonie Plămădeală —, de unde e trimis pe 15 noiembrie 1953 ca stareț al schitului Rarău. Aici se nevoiește ascetic, slujește, citește și scrie neîncetat, predică impetuos duminicile și sărbătorile, își creează un

Leonida Plămădeală (1926–2005), părinții Sofian Boghiu (1912–2002), Felix Dubneac (1912–2008), Petroniu Tănase (n. 1914), Arsenie Papacioc (n. 1914), Roman Braga (n. 1922), dar și Adrian Făgețeanu (n. 1912), Nicolae Bordașiu (n. 1916), dr. Nicolae Nicolau (n. 1922) și alții, sub povățuirea arhimandriților Vasile Vasilache (1909–2003) și Benedict Ghiuș (1904–1990).

O frumoasă evocare a grupării poate fi citită în cartea scriitorului și istoricului MARIUS OPREA (n. 1964), *Adevărata călătorie a lui Zahei. V. Voiculescu și taina Rugului Aprins*, Ed. Humanitas, 2008.

¹¹⁶ Proiectul filocalic de la Sibiu al pr. D. Stăniloae se născuse independent, într-un mediu diferit, cel al mănăstirii Sâmbăta de Sus, și a fost legat de populara mișcare de înviorare religioasă promovată în sudul Ardealului de harismaticul ieromonah Arsenie Boca (1910–1989). Cercul „Rugului Aprins” s-a constituit la București în jurul lui Sandu Tudor și Ioan Kulighin ca un grup intelectual și elitist. Cele două activități de apostolat mistic și rezistență duhovnicească în România stalinistă s-au desfășurat deci în mod independent, în medii diverse și cu accente diferite, dar au fost inspirate de același duh filocalic. Un alt tip de apostolat mistic și rezistență duhovnicească la comunism a fost în anii 1947–1955 cea a înflăcăratului părinte Ioan Iovan (1922–2008) de la mănăstirea Vladimirești, un adevărat „Lourdes românesc în coasta URSS”. Toate au suferit în a doua parte a anilor '50 represiunea dură a autorităților comuniste ale României sovietizate.

¹¹⁷ Patriarhul Justinian Marina (1948–1977) a vrut să creeze la Slatina o mănăstire-model pe baza regulii Sfântului Teodor Studitul. În acest scop l-a adus în august 1949 stareț aici de la Sihăstria pe arhimandritul Cleopa Ilie (1912–1998), în jurul căruia s-au adunat până în 1954 un număr de figuri reprezentative de monahi cultivați, cum au fost părintele Daniil Sandu Tudor, ierodiaconul Antonie Plămădeală sau fratele Andrei Scrima, părinții Petroniu Tănase, Arsenie Papacioc, Dosoftei Morar. În 1952 însă părintele Cleopa s-a ascuns cu părintele Arsenie în munți până în 1954 (unde se va mai ascunde în intervalul 1959–1964). Despre acest experiment și altele, a se vedea G. ENACHE/A.N. PETCU, *Monahismul ortodox și puterea comunistă în România anilor '50*, Ed. Partener, Galați, 2009.

cerc de ucenici și fii duhovnicești (din monahi de ținută și seriozitate). Nu abandonează nici grupul din București, unde începând din 1953 (după moartea lui Stalin) și până în 1958 descindea periodic străbătându-l în veșmântul său de schimonah într-o curajoasă sfidare a lumii comuniste. Sunt anii celei de-a doua faze din istoria „Rugului Aprins”. Reuniunile la care participă doar membrii nucleului grupului, reveniți în București, au loc fie acasă la profesorul Alexandru Mironescu, fie la poetul Vasile Voiculescu sau la Barbu Slătineanu. Se citesc și se comentează texte filocalice sau creații poetice ale membrilor grupului.

În noaptea de 13–14 iunie 1958, părintele Daniil a fost arestat în casa profesorului Mironescu împreună cu acesta și cu fiul acestuia, Șerban. Până pe 5 septembrie vor fi arestați alți 15 membri ai grupului¹¹⁸, pe 5 septembrie fiind ridicat ultimul, pr. prof. D. Stăniloae¹¹⁹. Anchetati de securitate, membrii „lotului Alexandru Teodorescu Rugul Aprins” au fost judecați cu ușile închise între 8–9 noiembrie pentru „conspirație împotriva ordinii socialiste prin activitate mistică ostilă”, ca grup potențial terorist și piroman. Condamnările au fost extrem de dure: între 5 și 25 de ani de detenție grea la Aiud, pedeapsa cea mai mare revenindu-i liderului lotului, ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor. În aprilie 1962, după cincisprezece ani de temniță, Nichifor Crainic a fost grațiat împreună cu alți deținuți bolnavi. Între aceștia se afla și poetul Vasile Voiculescu, care intrase în temniță la 73 de ani și a ieșit din Aiud pe targă, cu sănătatea grav zdruncinată doar pentru a muri în aprilie 1963. Pr. Stăniloae a fost eliberat și el în ianuarie 1963. Între timp, pe 17 noiembrie 1962 părintele Daniil Sandu Tudor, supus unui regim de exterminare, murise ca mărturisitor (asemenea părintelui Ilarion Felea, decedat la 18 septembrie 1961, și lui Mircea Vulcănescu, decedat încă din 28 octombrie 1952), trupul său fiind pus într-o groapă fără nume din cimitirul penitenciarului.

Un alt discipol înzestrat — Andrei Scrima — și „antropologia apofatică”

Cel care a fost inteligența teologică scilicitoare a „Rugului Aprins” și cel care i-a spus povestea interioară a fost Andrei Scrima (1925–2008). Student la filozofia din București între 1943–1948, acesta funcționase între 1946–1948 ca asistent la catedra de logică a profesorului Anton Dumitriu (1905–1992). Prin acesta s-a apropiat în 1945 de grupul de la Antim, de Sandu Tudor și de părintele Ioan Kulighin (cel străin), detașându-se de interesele în ezoterismul guénonist ale magistrului său universitar. După arestarea părintelui Agaton Sandu Tudor, între 1950–1952 fratele Andrei Scrima a funcționat profesor la Seminarul Monahal Superior de la Neamț, iar din 1952 a fost împreună cu Bartolomeu Anania biblio-

¹¹⁸ Părintele Daniil Tudor (Alexandru Teodorescu), părintele Adrian Alexandru Făgețeanu, părintele Benedict Ghiuș, părintele Roman Braga, părintele Sofian Serghie Boghiu, părintele Felix Dubneac, părintele Alexandru Papacioc, profesorul Alexandru Mironescu, Șerban Mironescu, Gheorghe Dabija, Vasile Voiculescu, părintele Dumitru Stăniloae, Grigorie Pistol și studenții la arhitectură Gheorghe Văsi, Nicolae Rădulescu și Emanuil Mihăilescu.

¹¹⁹ Detalii în studiile de referință ale istoricului GEORGE ENACHE (n. 1971), „Represiunea religioasă în România comunistă. Studiu de caz: «Rugul Aprins»”, „Daniil Sandu Tudor — pagini din dosarul de anchetă” și „Arestarea și condamnarea pr. D. Stăniloae” din remarcabilul volum: *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Ed. Nemira, 2005, p. 381–400, 401–434 și 435–437.

tecar al patriarhului Justinian, al cărui protejat a fost. Anul 1956 a fost pentru Scrima, în vârstă de 30 de ani, un an decisiv în multiple privințe: în iunie devine licențiat al Institutului Teologic din București, pe 26 iulie e tuns în monahism la mănăstirea Slatina, iar pe 28 octombrie părăsește România cu o bursă de studii în India din partea președintelui indian (aflat în vizită în România, acesta fusese impresionat de competențele lingvistice și strălucirea intelectuală ale lui Scrima)¹²⁰.

Seria de autor „André Scrima”, apărută începând din 2005 la Editura Humanitas și care publică textele aflate în fondul de manuscrise și cărți „Scrima” de la Colegiul „Noua Europă” din București, a rezervat o serie de frumoase surprize. Au ieșit în primul rând la lumină texte inedite de excepțională profunzime teologică și duhovnicească scrise de tânărul Andrei Scrima în anii '50. Între acestea trebuie menționate „prolegomenele la o ontologie a stării monahale ca *bios angelikos*” și alte „texte de la Antim”¹²¹, precum și fragmentul unei ample lucrări proiectate în anii '50 cu titlul „Antropologia apofatică”¹²². Din cele nouă capitole planuite ale cărții¹²³, manuscrisul conține textul complet redactat doar al primelor două capitole introductive: „Semnificația filozofică și teologică a antropologiei” (p. 19–60) și „Apofatism teologic antropologic” (p. 61–152), precum și doar primul subcapitol al unui al treilea capitol, „Homo absconditus” (p. 152–157), manuscrisul editat încheindu-se cu titlul unui alt subcapitol: „Chipul ipostatic”, nescris. Capitolele redactate și planul lucrării ne fac să regretăm o dată mai mult nefinalizarea ei; încheiată, ar fi fost cu certitudine una din marile cărți de teologie ale secolului XX. Cu o precocitate intelectuală ieșită din comun, Andrei Scrima, la o vârstă cuprinsă între 20 și 25 de ani, pune cu siguranță și eleganță bazele unei antropologii mistice unice în felul ei. Cu lecturi uimitor de bine asimilate din Sfinții Părinți, mai ales Sfântul Grigorie Palama, cunosător al studiilor lui Vasili Krivoșein, Myrrha Lot-Borodine, Vladimir Lossky sau Serghie Bulgakov, fratele Scrima încerca aplicarea în antropologie a distincției palamite dintre ființă și energii și a implicațiilor teandristului dogmei de la Chalcedon, dezvoltând o sugestie a Sfântului Grigorie al Nyssei din tratatul său *Despre alcătuirea omului*: creat după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, a unui Dumnezeu apofatic,

¹²⁰ După o scurtă ședere în Elveția și Franța, părintele Andrei s-a aflat între 1957–1959 la Benares studiind mistică comparată. În 1959 devine membru și figură inspiratoare a mănăstirii ortodoxe Deir-el-Harf din Liban. Va fi reprezentant personal al patriarhului Athenagoras (1948–1972) la Conciliul Vatican II în anii 1963–1965. Între 1968–1989 a fost și profesor la Universitățile Saint-Joseph din Beirut și Saint-Esprit, Kaslik, din Liban. În 1991 a revenit în România, devenind membru fondator și Senior Fellow al Institutului de Studii Avansate Colegiul „Noua Europă” din București, fondat și condus din 1994 de Andrei Pleșu. A decedat pe 19 august 2000 la București, fiind înmormântat în cimitirul mănăstirii Cernica.

¹²¹ ANDRÉ SCRIMA, *Ortodoxia și încercarea comunismului* (volum îngrijit de Vlad Alexandrescu), Ed. Humanitas, București, 2008, p. 23–60.

¹²² ANDRÉ SCRIMA, *Antropologia apofatică* (volum îngrijit de Vlad Alexandrescu), Ed. Humanitas, București, 2005, p. 19–157.

¹²³ *Antropologia apofatică* era planuită de Andrei Scrima să aibă următoarele capitole: I. Introducere; II. Apofatism teologic și antropologic; III. Problema persoanei; IV. Homo absconditus; V. Cor absconditum; VI. Mens; VII. Omul-templu; VIII. En și Tu; IX. Concluzii (p. 17–18).

omul este o ființă deiformă, care oglindește în profunzimea abilității sale de subiect ipostatic apofatismul lui Dumnezeu. În nucleul său personal ipostatic, omul este un „*homo absconditus*” cu aceleași determinări apofatice ca și „*Deus absconditus*”: în același timp immanent și transcendent, revelat și ascuns. Locul „omului ascuns” este inima. Centru duhovnicesc al ființei umane, antinomică și paradoxală și ea, inima este locul Împărăției lui Dumnezeu și ca atare trebuie vorbit de un „*cor absconditum*”. Același apofatism se aplică și minții și cunoașterii ei profunde în unire cu inima. Rugăciunea descoperă structura de templu a omului, „omul-templu”, evidențiată în paralelismul mistico-sacramental dintre Liturgia Bisericii și liturgia inimii, „forma de existență a omului apofatic” fiind tocmai „liturgia interioară” a dialogului personal nemijlocit cu Dumnezeu, al cărei scop este de a realiza întreaga viață ca liturghie. Fascinanta antropologie apofatică a fratelui Andrei Scrima a rămas însă în stadiu incipient, realizarea nedepășind primele două capitole care alcătuiesc o extinsă prolegomenă, cele cinci capitole de conținut rămânând nescrise¹²⁴. Din acest manuscris fratele Andrei Scrima a selectat câteva secțiuni prescurtându-le și punându-le o introducere nouă, și le-a prezentat în vara lui 1956 ca teză de licență cu titlul „Încercare de introducere la o antropologie apofatică” la Facultatea de Teologie din București sub îndrumarea pr. prof. D. Stăniloae¹²⁵.

La câteva luni numai după această susținere, părintele Andrei Scrima reușea să părăsească pe 28 octombrie 1956 România — evitând astfel în mod providențial o arestare și condamnare sigure doi ani mai târziu în cursul reprimării „Rugului Aprins” — în direcția Europa Occidentală și apoi India. Un volum special al recentei ediții „André Scrima” grupează sub titlul *Ortodoxia și încercarea comunismului* (2008) textele scrise în această perioadă și rămase, cu o singură excepție, nepublicate. Putem citi acum pătrunzătoarele reflecții ale tânărului monah român despre comunism și lumea liberă, despre civilizația occidentală și cea tradițională indiană, despre rolul Ortodoxiei duhovnicești în cadrul confesiunilor creștine confruntate cu tragediile și provocările civilizației și istoriei secolului XX. Sunt pagini extraordinare redactate fie ca notații de jurnal („Jurnal elvețian”, 1956 sau „Jurnal indian”, 1957) sau scrisori¹²⁶ păstrate în arhiva sa, fie sub formă de

¹²⁴ Aceeași este situația și cazul tezei de doctorat în mistică comparată a părintelui Scrima, pentru care a plecat cu bursă în India; din acei ani în arhiva sa a fost găsit doar un important jurnal de idei publicat sub titlul de „Notațiuni antropologice” în *Antropologia apofatică*, 2005, p. 175–371, și un plan. Lucrarea cu titlul „Stadiul spiritual ultim Samkyia Yoga și spiritualitatea creștină răsăriteană. Studiu de antropologie filozofică” trebuia să aibă următoarele capitole: 1. Introducere; 2. Fundalul primordial; 3. Neliniștea limitelor; 4. Omul ca problemă; 5. Omul ca mister; 6. Omul ca itinerar către el însuși și mai departe; 7. Omul inefabil; 8. Pacea dincolo de limite; 9. Concluzie (*ibid.*, p. 172–174).

¹²⁵ Părțile noi (editate în volumul *Antropologia apofatică*, 2005, p. 158–171) constau dintr-o „notă” și un prim capitol: „I. Omul în căutare de sine”, și un „curriculum vitae”. Capitolele „II. Dumnezeu în descoperire de sine” și „III. Dumnezeu și omul în cruce” sunt, potrivit editorilor, reluări ale primelor trei subcapitole ale capitolului „II. Apofatism teologic și antropologic” din manuscrisul neterminat anterior „Antropologia apofatică”.

¹²⁶ Memorabilă e confesiunea din India, 6 august 1957, a părintelui Andrei Scrima către duhovnicul său, Benedict Ghiuș; *Ortodoxia și încercarea comunismului*, 2008, p. 394–417.

ample meditații teoretice scrise în franceză. A se vedea textele de o extremă luciditate „Simple reflecții despre comunism” înțeles ca problemă în primul rând spirituală (datat „Locarno, ian.–febr. 1957”), cele două texte de ecumenism spiritual scrise în India (Benares, 1957 și 1958) despre „Biserica Ortodoxă. Relațiile ei cu Biserica Romano-Catolică și reacția ei după impactul comunismului” sau „Eseu despre spiritualitatea liturgică a Bisericii Ortodoxe de Răsărit”. Toate au rămas nepublicate. Singurul text tipărit al acestor ani, datat „Benares, august 1958”, este fascinantă relatare scrisă la cererea unei reviste catolice franceze despre „Renașterea filocalică în Ortodoxia românească”¹²⁷: în fapt o lectură și o radiografie a preistoriei și istoriei „Rugului Aprins”, fără să dea vreun nume, urmate de o discuție detaliată a *Filocaliilor* de la Sibiu și a interpretărilor date de pr. Dumitru Stăniloae. În arhiva „Scrima” se păstrează o scrisoare datată „București, 6 octombrie 1957”¹²⁸ pe care pr. D. Stăniloae o adresa fostului său student, „iubitul părinte Andrei”, aflat în India. Scrisoarea salută intenția părintelui Scrima de a traduce în franceză *Cursul de ascetică și mistică* — care nu s-a concretizat însă —, recomandând renunțarea la anumite subcapitole și efectuarea unor retușuri de stil și prescurtări acolo „unde conținutul pare obositor prin dezvoltări mai lungi decât trebuie”. Părintele Stăniloae se arată conștient de faptul că în forma ei din 1946–1947 lucrarea „prezintă unele scăderi, mai ales prin faptul că nu s-a îmbogățit și nu s-a confruntat cu punctele de vedere și cu problemele cuprinse în literatura de specialitate mai nouă”¹²⁹. În manuscrisul meu am multe completări și modificări introduse în cursul anilor, deși nu le-am făcut sistematic la toate capitolele. Dar cred că lucrarea are o valoare apreciabilă și în forma de atunci [...] fiind poate primul document care a adus în timpul modern o oarecare sistematizare” în „preocupările de viață spirituală” (p. 419–420). Nu este vorba de un text de conjunctură care documentează „un anumit moment din creșterea mea spirituală, prin care au trecut poate și alții”, ci de un reper semnificativ, care „a inspirat și continuă să inspire preocupările de viață spirituală din Biserica noastră”. Pe lângă bucuria și recunoștința unui autor de a-și vedea tradusă o lucrare, esențialul ar fi însă acela că „s-ar pune în circulație mai mare și o scriere ortodoxă română și s-ar câștiga poate niște simpatii pentru spiritualitatea noastră”, fiindcă s-ar „arăta că avem și noi o teologie apreciabilă, o gândire în ansamblul Ortodoxiei” (p. 420). Nu cunoaștem răspunsul părintelui Andrei la această scrisoare. La mai puțin de un an de la data ei, în noaptea de 4–5 septembrie 1958, pr. D. Stăniloae era arestat, iar la sfârșitul anului lua pentru patru ani drumul temutei închisori a Aiudului, de unde ieroschimonahul Daniil Tudor și pr. Ilarion Felea nu aveau să mai iasă.

¹²⁷ *Ortodoxia și încercarea comunismului*, 2008, p. 229–324. Evocarea, semnată anonim simplu „Un moine de l'Église Orthodoxe de Roumanie”, a apărut cu titlul „L'avènement philocalique dans l'Orthodoxie roumaine” în *Istina* 3–4 (1958), p. 295–328, 443–475.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 418–421.

¹²⁹ În finalul scrisorii sale, pr. D. Stăniloae face o listă cu opt titluri de cărți, rugându-l pe părintele Scrima să i le trimită (p. 421).

Decesul unei discipline

Noaptea întunecată a comunismului părea să fi stins definitiv flacăra mistică a „Rugului Aprins” sau lumina „Taborului” fie prin distrugerea fizică a personalităților celor mai intransigente, fie prin intimidarea protagoniștilor teologi sau monahi ai acestui apostolat mistic și filocalic din România comunistă. „Eliberați” din închisoare, în realitate schimbând zidurile temniței mici cu marea închisoare care devenise întreaga țară, aceștia au fost siliți să accepte formal „reeducarea” cerută de regim drept condiție pentru grațierea pedepselor. Mistica devenise un cuvânt primejdios, care nu mai trebuia măcar menționat. Eliminată din programa reformată a noilor „institute teologice” încă din 1948, trebuia să rămână o preocupare duhovnicească pur privată a monahilor, neieșind din spațiul chiliilor mănăstirilor. Timorați, duhovnicii și monahii, loviți din plin și de decretul 410/1959 prin care o mare parte a lor a fost expulzată din mănăstiri, s-au supus; unii vor părăsi țara, alții vor alege marginalizarea de bunăvoie ori vor accepta în cele din urmă calea colaborării și promovării ierarhice. Profesorii de mistică dinainte de 1947 s-au lăsat reeducați — ca Nichifor Crainic, care, zdrobit sufletește, a acceptat o colaborare umiltoare la *Glasul Patriei*, oficina Securității pentru diaspora românească — sau restructurați. Profesorul Nicolae Mladin de la Sibiu, tuns în monahism la Sâmbăta de Sus în 1947 și hirotonit ieromonah în 1949, a acceptat rescrierea moralei ortodoxe în perspectivă socialistă înainte de a deveni, din 1967 până în 1981, mitropolit al Ardealului. Eliberat în ianuarie 1963, preotul profesor Dumitru Stăniloae a reușit, grație patriarhului Justinian, să fie reintegrat în 1965 la catedra sa de dogmatică, cursul pentru doctoranzi, de la Institutul Teologic din București, unde a predat până la pensionarea sa în 1973. Profitând de relativul „dezgheț” și climatul relaxat ideologic din primul deceniu al regimului lui Nicolae Ceaușescu (1965–1989), pr. Stăniloae a reușit să obțină, după pensionare, din partea cenzurii Departamentului Cultelor, aprobarea publicării între 1976–1981 a volumelor V–X ale *Filocaliei* sale, precum și — în mod cu totul neașteptat — publicarea în variantă autocenzurată a *Cursului de ascetică și mistică* din 1947. Cu titlul schimbat în *Spiritualitate ortodoxă* și cu eliminarea sistematică a termenilor „mistică”, „mistic”, care puneau surdină întregii problematici, cursul apărea în 1981, în tiraj restrâns, ca volumul 3 al unui manual de *Teologie ortodoxă morală* întocmit în vechiul stil scolastic practicat de foștii colegi (și critici) de la Sibiu, sub coordonarea lui Nicolae Mladin, acum mitropolit. Publicarea ca „manual” era un simplu artificiu editorial, întrucât programa oficială a cursurilor de la cele două Institute Teologice de la București și Sibiu nu prevedea un curs special de „spiritualitate” (a cărei tematică era toată concentrată în cele câteva lecții despre „desăvârșirea morală” din cursul general de morală). Fie și rebotezată „spiritualitate”, ascetica și mistica nu putea fi decât un capitol de morală, nimic mai mult. Era o altă formă de a marca decesul acestei discipline teologice în România ceaușistă, diferită de reprimarea fizică în anii '50 a profesorilor care o ilustraseră (Crainic, Savin, Stăniloae). Căci ce putea fi un manual editat, dar căruia în programa analitică nu-i corespundea nici un curs în care să fie predat? Tot așa

cum fără mișcare filocalică *Filocalia* era menită să rămână o curiozitate bibliografică, arhivă de texte bizantine fără impact.

În loc de epilog — „vieți paralele” și morala lor

Teolog laic, nespecialist, fără doctorat în teologie, uitat și ignorat din cauza vitregiilor istorice prin care a trecut România în a doua jumătate a veacului trecut, Nichifor Crainic ocupă o poziție decisivă în cadrul teologiei ortodoxe a secolului XX. O poziție care așteaptă încă să fie recunoscută la justa ei importanță atât în Ortodoxia românească, cât și în spațiul panortodox și ecumenic. Onorându-și numele literar, Crainic a vestit o nouă epocă în teologia veacului trecut, aducând un sunet proaspăt, o stilistică modernă, o generoasă deschidere culturală și o indispensabilă ancorare pe verticala uitată a experienței duhovnicești. Teologhisirea culturală și mistică îl fixează definitiv în canonul Ortodoxiei contemporane, românești, dar și ecumenice. Pe baza acestor deschideri de orizont operate de Nichifor Crainic în anii 1926–1944 și în siajul *Gândirii*, a prins conturul inconfundabil „fenomenul” teologiei neopatrstice a părintelui Dumitru Stăniloae, care a dominat cea de-a doua parte a veacului trecut. Dar semnificația lui Nichifor Crainic și a teologhisirii sale nu se epuizează în rolul de precursor al teologiei neofilocalice a pr. Dumitru Stăniloae. Fără a avea erudiția patristică și anvergura teologică a acestuia din urmă, Crainic a fost un „fenomen” teologic distinct, cu dimensiuni culturale și orizonturi intelectuale proprii, care i-au lipsit părintelui Dumitru Stăniloae.

La o lectură sincronă, Nichifor Crainic se dovedește a fi anticipat cu câteva decenii la București preocupări și deschideri dezvoltate ulterior, în paralel, la Paris de străluciții teologi laici ruși din emigrație, Paul Evdokimov și Vladimir Lossky. Ajuns în 1923 la Paris după o tinerețe aventuroasă, Paul Evdokimov (1901–1970) devenea în 1928 licențiat al Institutului Teologic „Saint-Serge”, iar în 1942 își susținea la Aix-en-Provence o profundă teză de doctorat despre „Dostoievski și problema răului”, cariera sa teologică internațională desfășurându-se în anii 1950–1970, pe când Nichifor Crainic străbătea coșmarul bolgiei infernale de la Aiud. În acest răstimp, teologul laic rus scria și publica lucrările sale de inițiere în Ortodoxie (1959), în vârstele vieții spirituale (1964) sau în arta icoanei (1970) și schița în eseuri faimoase — pe urmele filozofiei religioase ruse — o teologie ecumenică a frumosului și a culturii, de largă respirație, în care încerca să creeze o punte între Ortodoxie și experiențele omului modern. Și mai izbitoare sunt similitudinile între preocupările teologice — teologia mistică și Meister Eckhart — ale lui Nichifor Crainic și cele ale lui Vladimir Lossky (1903–1958). Acesta era fiul filozofului rus Nikolai O. Losski (1870–1964), care în 1922 fusese expulzat din URSS de Lenin împreună cu întreaga familie alături de alți câțiva zeci de intelectuali de frunte ai Rusiei prerevoluționare (N. Berdiaev, S. Bulgakov, P. Struve, L. Șestov etc.). Între 1924–1927, tânărul Vladimir Lossky a studiat medievistică la Paris. Atras de filozofia medievală, începe să o studieze asiduu sub călăuzirea lui Étienne Gilson, aprofundând în același timp teologia ortodoxă. Din 1927, începe să citească și să strângă materiale pentru un studiu de amploare al misticii lui Meister Eckhart. Studiarea lui Eckhart îl conduce la Toma d'Aquino

și Dionisie Areopagitul. În 1929, publică un prim studiu despre teologia negativă a lui Dionisie, urmat în 1931 de altul despre noțiunea analogiilor la Areopagit. Împreună cu un grup de tineri prieteni înființează Confreria „Sfântul Fotie”, dedicată unei mărturii ortodoxe militante și fidelității față de Patriarhia Moscovei în ciuda loialității formale a acesteia față de URSS. Militantismul ortodox al lui Lossky s-a manifestat activ atât în plan intern, cât și ecumenic. În anii 1935–1936 a intervenit în controversa sofologică justificând și susținând energic condamnarea fermă ca „erezie” a teologiei sofioniste a pr. S. Bulgakov de Patriarhia Moscovei prin decretele din 24 august și 24 decembrie 1935. Devenit cetățean francez în 1939, în 1940 se refugiază în sudul Franței asistând îndurerat la drama capitulării, divizării și ocupării țării de naziști. În anii războiului și ai ocupației ia parte la reuniuni în care teologi și filozofi de toate confesiunile încercau să reflecteze asupra sensurilor spirituale ale catastrofei secolului XX. În 1941–1942, ține în acest cadru o serie de conferințe de prezentare a tradiției spirituale ortodoxe; revizuite, ele vor fi publicate în 1944 în faimosul *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Teza centrală este cea a unității indisolubile în Ortodoxie între teologie și mistică, în tradiția patristică neexistând „nici mistică fără teologie, nici teologie fără mistică”. Scopul teologiei și al dogmelor e acela de a oferi jaloanele obiective ale unirii mistice cu Dumnezeu, experiență mistică care este piscul teologiei, teologia prin excelență, al cărei criteriu metodologic decisiv este apofatismul. Între introducere și concluzii, cele zece dense capitole ale „teologiei mistice” ortodoxe în prezentarea lui Vladimir Lossky conferă cărții de numai 250 de pagini structura unui compendiu de dogmatică. Se pleacă de la „întunericul divin” (cap. 2) pentru a ajunge la „Lumina divină” a misticii și eshatologiei (cap. 11), trecând prin Dumnezeu-Treime (cap. 3), energiile necreate (cap. 4), cosmologie („ființa creată”, cap. 5), antropologie („chip și asemănare”, cap. 6), hristologie („economia Fiului”, cap. 7), pnevmatologie („economia Duhului”, cap. 8), eclezologie („cele două aspecte ale Bisericii”, cap. 9) și ascetice („economia unirii”, cap. 10).

În anul apariției la Paris a cărții lui Lossky, Nichifor Crainic își încheia cariera teologică intrând pentru totdeauna în exilul intern al refugiului, temnițelor și „eliberării”. În 1945, Lossky înființează Institutul Teologic „Saint-Denis”, unde a predat până în 1953 dogmatică și istoria Bisericii. Tot în 1945 era atașat la Centrul Național de Cercetare Științifică din Paris, reluând lucrul sistematic la o vastă teză de doctorat neterminată despre Meister Eckhart, publicată postum în 1960. În 1945–1946 a predat la École Pratique des Hautes Études un important curs despre „vederea lui Dumnezeu” în teologia patristică și bizantină, publicat și el postum în 1962¹³⁰. Începând din 1947, a participat an de an la reuniunile ecumenice ale Asociației anglicano-ortodoxe „St. Alban – St. Sergius”, dar și la conferințele organizate de Jean Wahl la Collège philosophique, precum și alte diverse cursuri și reuniuni științifice pentru care a redactat câteva zeci de eseuri și conferințe

¹³⁰ Trad. românească Maria-Cornelia Oros: VLADIMIR LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995; aici și studiul meu introductiv: „V. Lossky și vederea lui Dumnezeu” (p. V–LX) la care trimit pentru detalii.

publicate postum în 1967. S-a stins din viață, prematur — avea doar 52 de ani —, pe 7 februarie 1958 de pe urma unei malformații congenitale a inimii, de care suferea din copilărie, lăsând în urmă soția și patru copii.

În 1960, prestigioasa editură pariziană de carte filozofică J. Vrin publica sub numele lui Vladimir Lossky textul îngrijit de Olivier Clément al unei monumentale monografii cu titlul *Teologie negativă și cunoașterea lui Dumnezeu la Meister Eckhart*¹³¹. Redactată timp de un deceniu și jumătate, lucrarea, care nu mai apucase să fie susținută ca teză de doctorat „ès lettres” la Sorbona din pricina morții neașteptate a autorului, apărea cu o extrem de cordială și elogioasă prefață a lui Étienne Gilson (p. 9–11). Eruditul istoric al filozofiei medievale evidențiază remarcabila disponibilitate prin care un teolog ortodox se angaja în elucidarea gândirii teologice fascinante și complexe, dar mai ales radical diferite, a controversatului dominican cu o extraordinară dorință de a o înțelege dincolo de orice fel de clișee reduționiste facile, dincolo de orice încununări și apologii facile. Rezultatul este o amplă, dificilă, dar și formidabilă exegeză — devenită până astăzi o referință obligatorie pentru toți studioșii operei eckhartiene —, al cărei merit esențial este „refuzul de a simplifica”. Refuzul de a simplifica al exegetului corespunde însă refuzului apofatic al lui Eckhart însuși de a închide divinitatea într-o unică noțiune autosuficientă, care-l face pe dominican să vorbească mai multe limbi: pe cea a ființei fără a fi tomist, pe cea a unului fără a fi strict neoplatonic sau dionisian și pe cea a interiorității fără a fi augustinian. Formulată în alte categorii decât cele răsăritene, teologia lui Eckhart — mistic și dialectician — exprimă antinomic același mister apofatic al negășirii divine și al unirii îndumnezeitoare cu acesta, pe care o generație mai târziu o va formula în Bizanț Sfântul Grigorie Palama. Cu deosebirea că în timp ce Eckhart — contemporanul lui Teolipt al Filadelfiei în Răsărit — a fost condamnat de papalitatea de la Avignon în 1329, Palama va fi canonizat între anii 1341–1369 de Patriarhia Ecumenică. În timp ce Biserica latină condamnă pe misticul Eckhart și canoniza (în 1326) pe scolasticul Toma, prin canonizarea Sfântului Grigorie Palama Biserica bizantină dogmatiza implicit unitatea indisociabilă între teologie și mistică, exprimându-și fidelitatea față de modelul „teologiei mistice” a lui Dionisie Areopagitul.

Fără a putea continua aici această uimitoare și revelatoare „paralelă” între Crainic și Lossky, obiectivitatea ne obligă să recunoaștem pe lângă prioritatea cronologică a „fenomenului” Crainic față de teologia rusă din emigrația pariziană, și faptul că în Nichifor Crainic Ortodoxia și cultura română au avut „avant-la-lettre” în deceniile al treilea și al patrulea ale secolului XX un Lossky și Evdokimov român într-un singur personaj. În străfulgerări sclipitoare și intuiții profunde, Nichifor Crainic a schițat o teologie mistică între Dostoievski, Dionisie Areopagitul și Meister Eckhart, dar și o teologie a culturii a nostalgiei paradisului. Spre deosebire de teologii ruși parizieni, scriitorul-teolog român a riscat și o etno-teologie și o utopie social-politică („statul etnocratic”). Militantul și teoreticianul politic Crainic a căzut însă victimă ciocnirii brutale a utopiilor totalitare care au

¹³¹ V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Études de philosophie médiévale 48), Vrin, Paris, 1960 (1973²), 450 p.

însângerat secolul XX. Frângerea nedreaptă a destinului personal al lui Nichifor Crainic — răstignit pentru fidelitatea sa și a aproape întregii generații interbelice¹³² față de Dumnezeu, neam și cultură, față de Ortodoxie, comunitatea și spiritul românesc — a echivalat cu reprimarea și uitarea unui moment „astral” al teologiei românești și ecumenice, care îi sunt datoare cu un obligatoriu exercițiu de memorie. În transparența lui vom putea identifica surse de inspirație și respirație spirituală în apăsătoarea noastră lume postmodernă — ieșită din comunism nu pentru a ieși din „cavernă”, ci pentru a cădea prin consumism mai jos în ea —, dar vom putea citi în oglindă și o judecată necomplezentă asupra mediocrității iremediabile a spiritului românesc din ultimele două decenii.

diac. Ioan I. Ică jr

¹³² Un excelent început și propunere de interpretare a oferit recent GEORGE ENACHE în studiul „Intelctualii și Ortodoxia în România interbelică” din volumul său *Ortodoxie și putere politică în România contemporană*, Ed. Nemira, București, 2005, p. 451–497. Schițând tabloul contrastant al relațiilor dintre intelectualitatea română și Ortodoxie în prima jumătate a secolului XX, relații care au oscilat între contestarea raționalistă și adeziunea înfocată, între refuzul intelectual și militantis-mul milenarist al revoluției național-creștine, istoricul atrage atenția că de foarte multe ori în epoca interbelică „problema Ortodoxiei a fost pusă de intelectuali plecând de la alte premise decât cele religioase”, respectiv culturale, politice, sociale etc. Și în general perioada interbelică „nu a fost, după cum cred mulți, o perioadă clasică, normativă, din care ne putem inspira fără probleme. Este o perioadă de „vitalism primordial”, în care totul are dimensiuni titanice, de „teogonie înainte de venirea lui Zeus olimpienul, care aduce ordinea și echilibrul” (p. 484). Acesta n-a venit din pricina instaurării comunismului, așa se face că „discuțiile din perioada interbelică au rămas neterminate”. Ele au fost complicate de „problema legionară”, care a căutat să fie „o expresie politică a credinței creștine”. Comunismul a impus replierea militantis-mului naționalist pe „rezistența prin spirit” și „retragerea în spiritualul pur”. „Răspunsul adecvat la problema relației Bisericii–intelectuali” l-a adus „Rugul Aprins” (p. 495), în care s-a realizat adevărata apropiere între cele două părți prin asumarea de către (puțini) intelectuali a tradiției vii și oferirea de către clerici și monahi a unei Ortodoxii mistice deschise intelectual, dar asumate autentic în nucleul ei patristic și filocalic viu.

Notă asupra ediției

Obiectivul principal al prezentei ediții este întregirea bazei documentare care să permită reconstituirea cât mai fidelă a profilului teologic uitat al lui Nichifor Crainic pentru publicul interesat în istoria teologiei și culturii românești de la acest început de secol și de nou mileniu al erei creștine. Nucleul ediției e alcătuit de secțiunile III–V, unde sunt publicate textele cursurilor de mistică generală (1935–1936) și mistică germană (1937–1938) ținute de Nichifor Crainic la Facultatea de Teologie din București împreună cu prelungirea preocupărilor lor în remarcabila teză de licență pe o temă de mistică spaniolă și comparată redactată în 1938 de studentul Nicolae Mladin.

Textul a fost stabilit utilizându-se următoarele variante ale cursurilor de mistică la care am avut acces:

I. Cursul de teologie mistică (generală) în două variante:

a) varianta din 1936:

Universitatea din București / Facultatea de Teologie / NICHIFOR CRAINIC / CURS / de / TEOLOGIE MISTICĂ / Prelegeri ținute la Facultatea de Teologie a / Universității din București / studenților din anii III și IV / în anul 1935–1936 / Editarea îngrijită de P. Olteanu, doctorand în litere, 1936 [443 p. litografiate, format 170/210 mm, cuprinzând 24 de prelegeri]

Am folosit exemplarul incomplet identificat în Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, cota 19874, din care lipsesc p. 1–2 cu foaia de titlu (smulsă probabil la un inventar în anii '50 pentru a evita epurarea cursului din cauza numelui interzis al lui Crainic), și exemplarul complet păstrat cu pietate și pus la dispoziție cu aleasă amabilitate de familia distinșilor preoți, tată și fiu, Mihai și Călin Sămărghițan din Sibiu, fiul și nepotul preotului Ioan Sămărghițan care i-a dat în 1947 ultimul adăpost lui Nichifor Crainic, „fugar în țara sa”, în satul Cerghid, unde era paroh.

b) varianta din 1941:

Universitatea din București / Facultatea de Teologie / NICHIFOR CRAINIC / CURS / de / TEOLOGIE MISTICĂ / an III–IV / Editarea îngrijită de stu-

dentul Buzea Gh. Neagu / Imprimeriile clandestine Nicauri / Prahova, 1941 [464 p. litografiate, format 170/210 mm, cuprinzând 24 de prelegeri, cu un adăos inserat în finalul prelegerii XV despre „Rugăciunea lui Iisus”, p. 295–314]

Exemplar existent în fondurile Bibliotecii Centrale Universitare din București, cota II 292 579, și consultat grație solicitudinii cordiale și devotamentului amical al dlui Ionuț Alexandru Tudorie de la Facultatea de Teologie din București.

II. Cursul de mistică germană în două variante:

a) varianta din 1937:

Universitatea din București / Facultatea de Teologie / NICHIFOR CRAINIC / CURS DE MISTICĂ GERMANĂ / MAGISTRUL ECKART ȘI ȘCOALA SA / Prelegeri ținute în anul 1936–1937, 1937 [391 p. — pagină de titlu reconstituită]

Unicul exemplar pe care l-am putut găsi, cel din Biblioteca Mitropoliei din Sibiu, cota 19941, este de două ori incomplet: lipsesc p. 1–2 cu foaia de titlu și prima pagină a prelegerii I, smulse din motivele evocate mai sus; și, după cum spune nota de la p. 370, îngrijitorul editării n-a avut la dispoziție prelegerile XIX și XX, cursul litografiat având astfel doar 19 din cele 21 de prelegeri din sumar.

b) varianta din 1942:

Universitatea din București / Facultatea de Teologie / CURS DE MISTICĂ GERMANĂ / MAGISTRUL ECKART ȘI ȘCOALA SA / Prelegeri ținute de Dl. Profesor NICHIFOR CRAINIC / în anul 1941/42. / Editarea îngrijită de: Radu N. Dumitru și Grobnic R. Mihail

Am avut la dispoziție două dactilografieri mai recente, dar riguros fidele originalului:

— o dactilogramă pagină la pagină, incompletă însă, mergând până la pagina 286 (prima pagină a prelegerii XVI), lipsind deci textul ultimelor 6 prelegeri; dactilogramă semnalată și pusă la dispoziție cu prietenie și promptitudine de pr. Dănuț Gh. Benga din Săcele, Brașov; și

— o dactilogramă integrală în 192 de pagini cu 60 de rânduri pe pagină cuprinzând toate cele 21 de prelegeri după un exemplar aflat în posesia mamei Zamfira Constantinescu, dactilogramă pusă la dispoziție cu același amabil devotament de familia preot Mihai și Călin Sămărghișan din Sibiu.

III. Teza de licență a studentului Nicolae Mladin într-o dactilogramă din anii '50:

Facultatea de Teologie — București / INFLUENȚA LUI DIONISIE AREOPAGITUL ASUPRA LUI JUAN DE LA CRUZ / Teză de licență susținută / de / NICOLAE MLADIN / București, 1938 [79 p.]

Am folosit exemplarul păstrat și încredințat cu pietatea vechiului discipol de pr. prof. Ioan I. Ică sn; un alt exemplar am identificat în Arhiva Bibliotecii Mitropoliei din Sibiu, cota 545.

Textul adaptat ortografic la normele actuale a fost prevăzut de editor cu întregiri lămuritoare între paranteze drepte și cu note care încearcă să refacă pentru cititorul de azi sistemul de referințe intelectuale și bibliografice al lui Nichifor Crainic din anii '30 ai secolului trecut.

Pentru a facilita înțelegerea adecvată, dosarul acestor texte fundamentale uitate e încadrat de câteva grupaje de texte cu valoare de pre- și post-scriptum; deschis de o selecție de pagini din „memoriile” lui Crainic (I) și de piesele dezbaterii din presa culturală românească a anului 1928 pe tema „spiritualității” (II), el este întregit de câteva evocări și evaluări ale personalității teologice a lui Nichifor Crainic în 1940 cu ocazia împlinirii de către acesta a vârstei de 50 de ani (VI), dar și de o utilă viziune (VII) asupra fenomenului N. Crainic și *Gândirii* în devenirea amplă a spiritului românesc.

Nichifor Crainic a îndeplinit cea mai importantă operă de răspândire a doctrinei ortodoxe în lumea noastră intelectuală. Nichifor Crainic e misionarul de prestigiu al credinței bisericești în mijlocul intelectualilor români. Dar, scoțând teologia în arena largă a vieții intelectuale, n-a diluat-o câtuși de puțin. Dimpotrivă, teologia lui Nichifor Crainic e de-o densitate, de-o intensitate și de-o bogăție în preocupări nemaiajunse până la el. S-a dovedit astfel că nu densitatea în elementele proprii face teologia neagreată de intelectuali, ci prezentarea ei în clișee stereotipe, fără adâncire personală, fără trecerea ei prin intimitatea sufletească a teologului, de unde să se îmbrace în dogoarea convingerilor, în noutatea cuceritoare a unor prezentări care trădează o nouă descoperire a evidențelor adevărului etern, fulgerată pe rând în focul tensiunilor necurmă ale spiritului său. Tocmai acest caracter viu, trăit, îl are teologia lui Nichifor Crainic.

E semnificativ în această privință că dânsul a introdus pentru prima dată la noi preocupările de teologie mistică, sistematizând chiar o disciplină cu acest nume la Facultatea de Teologie din București. *Cursul de mistică*, ținut studenților, e prima adunare și sistematizare a imensului material de doctrine și de fapte ascetice și mistice din cuprinsul spiritualității ortodoxe. Un sector întins de preocupări, cele mai centrale, cele mai importante pentru înviorarea vieții creștine, a fost redat astfel din nou teologiei românești, atât de schematică până la dânsul. Nichifor Crainic a lărgit cercul preocupărilor teologice, a deschis zări noi, dar înnoirile sale nu sunt altceva decât o surpare a zăgazurilor care țineau teologia noastră închisă dinspre fluviul bogat și viu al tradiției. Nichifor Crainic înnoiește prin reactualizarea tradiției într-o teologie care se mulțumea cu câteva coji din această tradiție, primite pe calea și de multe ori prin interpretarea ocolită a teologiilor apusene. Prin Nichifor Crainic s-a săvârșit o adevărată restaurare a teologiei românești în duhul ortodox.

pr. prof. Dumitru Stăniloae

ISBN 978-973-7859-63-1

