Modelul Antim,
modelul Păltiniş

Anca Manolescu (n. 1953, București) este doctor în filozofie al Universității din București. A fost cercetător la Muzeul Țăranului Român (1990–2002). Domenii de interes: antropologie religioasă, studiul comparat al religiilor. În prezent este cercetător și editor al Arhivei André Scrima de la Colegiul Noua Europă, Institut de Studii Avansate, din București. A publicat articole și comunicări în volume colective și reviste științifice (în România, Franța, Italia, Liban, Spania) și în reviste de cultură (*Dilema* și *Dilema veche*, *Secolul XX* și *Secolul XXI*, *România literară*, *22*, *Idei în dialog*). Traduceri din Simone Weil și André Scrima.

Cărți: *„Locul călătorului". Simbolica spațiului în Răsăritul creștin* (Paideia, București, 2002), *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan* (Polirom, Iași, 2005), *Jurnal de inactualități* (Paideia, București, 2006), *Nicolas de Cues ou l'autre modernité* (L'Harmattan, Paris, 2010), *Stilul religiei în modernitatea târzie* (Polirom, Iași, 2011).

ANCA MANOLESCU

Modelul Antim, modelul Păltiniș

Cercuri de studiu și prietenie spirituală

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactori: Mona Antohi, Silviu Nicolae
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Georgeta-Anca Ionescu
DTP: Andreea Dobreci, Florina Vasiliu, Carmen Petrescu

Tipărit la Fedprint

© HUMANITAS, 2015

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Manolescu, Anca
Modelul Antim, modelul Păltiniș: cercuri de studiu și prietenie spirituală /
Anca Manolescu. – București: Humanitas, 2015
ISBN 978-973-50-4861-7
821.135.1-4

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

I

LA CE BUN STUDIUL ÎN FORMAREA SPIRITUALĂ? ÎNTREBĂRI PREGĂTITOARE

E curios. Pentru cine vrea să se mişte în viaţă *înţelegând* ceea ce îl înconjoară şi pe sine însuşi, cultura e (încă) mijlocul potrivit, antrenamentul necesar. A avea obişnuinţa lecturii atente, a frecventa marii autori, a dobândi disciplina reflecţiei şi a studiului, toate acestea par firești pentru cine caută sensul a ceea ce i se întâmplă şi se întâmplă lumii. Înveţi să gândeşti bine pe cont propriu întâlnind gândirea celor care, în cursul vremurilor, au gândit strălucit, inventiv, îndrăzneţ. A fi bine format înseamnă a fi „om cultivat".

Dar când e vorba să te raportezi la transcendent, această educaţie a înţelegerii nu pare să mai fie necesară de câteva secole încoace. Pare să încurce chiar, să tulbure „credinţa simplă" cerută tuturor. Când priveşte către punctul cel mai înalt al realului, omului religios i se sugerează că uneltele culturii înalte nu-i sunt de trebuinţă, că e bine să le lase deoparte, să devină un credincios cald, neispitit de „primejdiile" cunoaşterii. Să fie chiar aşa?

E oare nepotrivit ca intelectualul să se comporte în credinţă ca intelectual? E inutil să-şi păstreze în acest domeniu chipul specific sau măcar ideal? Pofta de a înţelege, informaţia riguroasă, disciplina gândului nu-şi găsesc locul în religie? Îndeletnicirea cu ideile e aici necuvenită? Dar ceea ce dă marca de autenticitate pentru un intelectual, anume

sensibilitatea față de nuanțe și de niveluri de interpretare oricare ar fi tema de care se apropie? Este ea admisă? Sau în pragul celor spirituale toate aceste trăsături trebuie lăsate la garderobă, ca o costumație inadecvată și, în fond, neglijabilă?

Nu mă refer la munca savantă, cu rezultate impunătoare în sistematizarea unei doctrine religioase sau în studiul religiilor. Toată lumea e de acord că aici rațiunea cercetătoare e la locul ei. Întrebarea mea privește chiar raportul omului cu transcendența vie, confruntarea lor intimă. Își pierd rostul aici calitățile intelectualului: obișnuința judecății participative, dar și critice, dorința de a pătrunde pe cont propriu într-o problemă, de a-i desfășura sensurile, de a pune o lumină nouă asupra ei? E oare îndreptățit intelectualul să-și păstreze în *actul* credinței croiala de intelectual?

Iată întrebarea care a stârnit cercetarea de față.

În epocile premoderne, întrebarea ar fi fost întru câtva caraghioasă. Intelectualul își concepea destinul în cadru religios, se angaja cu priceperea și cu ființa lui într-o tematică a realului *complet*. Era de la sine înțeles că realul suprem îi capta privirea, că Dumnezeu îl convoca la un drum de cunoaștere.

Pentru Grigore de Nazianz, în secolul al IV-lea, interdicția de a preda cultura înaltă cu care împăratul Iulian îi lovise pe creștini era jignitoare. Li se refuza astfel statutul de om bine șlefuit, la care se simțea îndreptățit orice membru al elitei din lumea romană. A fi creștin se împăca foarte bine cu a fi om cultivat, studios, *mousikós anér*. De altfel, fără intelectualii săi din primele veacuri, fără „filozofii“ săi, creștinismul nu și-ar fi făcut loc în lumea culturală a Antichității târzii. Un secol și mai bine înainte de Grigore Teologul, Clement Alexandrinul îl numea cu înflăcărare pe creștin „adevăratul gnostic“, socotea că studiul oferă „merinde pentru

contemplație"[1]. În scrierile lui Clement, lui Origen, lui Grigore de Nyssa, cercetătorii nu pot decide dacă e vorba despre relatarea unei experiențe spirituale efective sau despre filozofie mistică – în sensul de construcție teoretică –, într-atât sunt de întrepătrunse patosul înaintării infinite și subtila lui tematizare. Când, în *Despre omul nobil*, Meister Eckhart ajunge să invoce, cu autenticitatea unui lucru trăit, străbaterea sufletului către Unul, chiar și atunci se comportă ca intelectual cu deprinderi analitice. Chiar și atunci polemizează cu alți doctori pe tema deosebirii scolastice între *visio simplex et nuda* și *visio reflexa.* Desigur, cunoașterea (și fericirea) ultimă înseamnă „lăsare" a intelectului, chiar a intelectului contemplativ; e uniune cu divinul dincolo de orice dualitate, „fără văl", e *visio simplex et nuda*, susține Eckhart.[2] Dar în jurul acestei culmi intelectul și rațiunea își fac din plin munca: pregătesc saltul decisiv, pe de o parte; pun în conștiință și în cuvânt cunoașterea de dincolo de cunoaștere, pe de altă parte. Lor le revine *visio reflexa*, reflecția asupra întunericului orbitor care a invadat ființa. Din teritoriul viziunii simple, spune Eckhart, omul nobil „trebuie apoi să se «întoarcă», adică să știe și să cunoască faptul că știe și cunoaște ceva despre Dumnezeu"[3].

---

1. *Stromate*, VII, 83.4 (Clement Alexandrinul, „Stromate", *Scrieri*, II, traducere, cuvânt înainte, note și indici de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române – citată de acum înainte EIBMBOR –, București, 1982, pp. 528–529).

2. Vezi privitor la această dispută „De l'homme noble", în Maître Eckhart, *Traités et sermons*, trad., introd., notes et index par Alain de Libera, Flammarion, Paris, 1995, ed. a III-a, pp. 179–181 și nota 316 (pp. 216–217) cu bibliografia chestiunii. (Vezi și Meister Eckhart, *Despre omul nobil, cupa din care bea regele*, trad. de Gabriel-Horațiu Decuble, Humanitas, București, 2007 – *n.ed.*)

3. Maître Eckhart, *Traités et sermons*, ed. cit., p. 182.

Era de la sine înțeles pe atunci că intelectualul își folosea cel mai bine intelectul în *actul* credinței.

În modernitatea târzie, întrebarea nu mai sună chiar nelalocul ei. Astăzi ni se pare puțin verosimil ca aparatul nostru de gândire să poată face priză pe realitățile divine. În orice caz, fidelii laicității separă cunoașterea, în sensul ei tare, de credința religioasă. Așa că în credință ar rămâne de investit tot soiul de lucruri neintelectuale: sensibilitatea – privată – a sufletului, respectul față de cult și de tradiție, adeziunea bazată pe argumentul binefacerilor morale, sociale, culturale aduse de religie.

Printre specialiștii fenomenului religios, nu puțini își interzic să ia în seamă concepția tradițională – nu numai creștină – potrivit căreia omul are, dincolo de rațiune, o facultate de cunoaștere directă, intuitivă, vizionară: intelectul contemplativ. „Obiectivitatea" științifică le cere să nu acorde credit unor idei străine vremii noastre. În consecință, tot ce e viziune, experiență noetică, revelație, epifanie în tradițiile religioase, tot ce e *cunoaștere spirituală directă* se varsă automat la capitolul „reprezentare religioasă" sau la rubrica „miraculos" și e analizat în funcțiile lui psihosociale. Obiectul cercetării e construit în așa fel încât tema cunoașterii – a cunoașterii tari – e evacuată din plecare. Foarte adesea studiul – spunea undeva Henry Corbin – se străduiește să-și facă obiectul „inofensiv" din punct de vedere metafizic. Pe scurt, pentru noi, cunoașterea și credința au ajuns să privească spre ceruri diferite. Nu e de mirare că intelectualul e îndeobște stânjenit să vină în credință cu profilul propriu.

Pe de altă parte, nici Bisericile nu se prea dau în vânt – în Răsăritul european – după niște oameni care tot pun și își pun întrebări, care tot mută lucrurile din loc, le problematizează, așteptând ca religia să-și dea sensurile vii într-un

limbaj al timpului de față. Așa fiind, nu stingheresc ei confortul evlaviei satisfăcute de ea însăși? Nu contestă ei discursul repetitiv și glorificator în materie de tradiție?[1] Portretul recomandat îndeobște credinciosului este insul cuviincios, cu inimă pioasă, mers frecvent la biserică, impregnat de spiritualitate ortodoxă în lipsa oricărui dialog cât de cât articulat cu spiritul.

Leszek Kołakowski[2] susținea că, datorită înclinației lor spre analiză, adâncire a sensului, perfecționare, intelectualii ajung într-adevăr să transforme tematica pe care se aplică. Dar, spunea el, fără intelectuali, o instituție religioasă nu rămâne vie, se fosilizează. Fie că e puternică ori prăfuită, ea devine *flască* față de provocările actualității. Nu mai e în stare să le judece și să le asume decât din punctul de vedere al trecutului. Pentru părintele Andrei Scrima, a mitiza trecutul și pietatea „populară", a face din ele „alibi" tradiționalist comportă un risc mai grav: reducerea credinței înseși la forme subalterne, debilitarea vectorului ei vertical, anemierea

1. Teodor Baconsky remarca odată cât de marginalizați de instituția oficială sunt acești „stânjenitori": reflecțiile lor privind starea actuală a Bisericii și responsabilitățile ei sunt trecute automat la rubrica „atacuri" împotriva credinței. „În loc să stimuleze judecata critică înăuntrul comunității și să țină seama de criticile din afara ei, Biserica se refugiază într-un limbaj de persecuție, din perspectiva căruia orice «diferență de opinie» apare ca un atac generic la adresa creștinismului" (Teodor Baconsky, „Rațiunea unei întâlniri. Urgența de a «banaliza» comunicarea socială creștină", *Pentru o democrație a valorilor: strategii de comunicare religioasă într-o societate pluralistă*. Seminar internațional, Colegiul Noua Europă, București, 30 nov.–1 dec. 2001, pp. 18–19).

2. Leszek Kołakowski, „Intelectualii", *Modernitatea sub un neobosit colimator*, traducere de Mihnea Gafița, Curtea Veche, București, 2007, pp. 60–61.

inteligenței spirituale. A descifra „urmele“ călăuzitoare ale tradiției, „dăinuind dincolo de aparent… revine de acum înainte“, spunea el, „cunoașterii vii, gnozei riguroase în Duh, conștiinței în comuniune cu cei care împărtășesc și recunosc această cunoaștere“[1].

Desigur, credința se adresează prin definiție tuturor. Și, pe de altă parte, ținta ei e unică: să formeze omul întreg, recuplat la Creatorul lui. Dar dacă are cuprindere universală, ea nu e nicidecum uniformizantă. Dacă ținta ei e unică, credința nu impune tuturor o cale standard, un portret normativ al credinciosului. În teritoriul ei, fiecare tip uman își găsește un drum și fiecare facultate umană e valorificată. Cea a înțelegerii, precum și cea a faptei. Caritatea, alături de claritatea gândului pornit pe urmele lui Dumnezeu. Intelectualul, obișnuit cu studiul și cu bibliografia amplă, cu pasiunea interogativă față de obiectul cercetării sale, cu vânarea trudnică a sensului, nu stă, în câmpul credinței, nici mai bine, nici mai rău decât stă cel care mizează pe acțiune socială ori pe respectarea scrupuloasă a regulilor religioase. Stă doar diferit. Dar stă și el, cu responsabilități și riscuri specifice, în același orizont al Unului viu. Poate că exigența credinței e, în cazul lui, chiar mai apăsată, de vreme ce ceea ce se oferă

1. André Scrima, *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, prefață de Andrei Pleșu, Humanitas, București, 1996, p. 98. De asemenea A. Scrima în *Comentariu la Evanghelia după Toma* (text inedit): „Nu e cazul să ne facem iluzii pretinzând că folclorul, geniul popular, credința populară le mai salvează memoria [cea a structurilor simbolice care indică dinamica interioară a credinței]. Credința populară le pierde rapid, e prima care le pierde. De acum înainte trebuie să treci prin cunoaștere ca să mai poți păstra *conținutul* credinței. Nu mă refer desigur la ortopraxie, ci la credință în conținutul ei de sens și de viață mereu amplificat“.

în credință este a-l *cunoaște* pe Dumnezeu și pe Cel pe care El l-a trimis (Ioan 17, 3).

De la autorii creștini timpurii până la monahismul medieval, nu a fost oare înfățișată credința drept „filozofie" în sensul antic al termenului, drept „adevărata filozofie": formare a sinelui întemeiată pe revelație, urmare a Logosului pe calea cunoașterii lui Dumnezeu?[1]

Poți merge pe această cale în simplitatea inimii sau cu rigoare ascetică. Dar, ca îndeletnicire specifică, ca preocupare de căpetenie, cunoașterea e treaba intelectualului. Și așa fiind, el are de articulat cunoașterea ca meserie și cunoașterea ca drum spre sinele adânc și spre divin. Dacă le desparte, el poate fi un intelectual și, în paralel, un credincios, dar riscă să nu aibă un intelect credincios.

*

Paginile care urmează nu merg pe o linie polemică. Nu-și propun să critice divorțul între cunoaștere și credință în modernitatea târzie. Nu. Am preferat „să gândesc pozitiv". Există în Europa secolului XX cazuri de intelectuali pentru care intelectul e creator, e esențial în angajarea spirituală. Filozofi religioși precum Nikolai Berdiaev sau Simone Weil au fost, în această privință, de o vulcanică originalitate. Savanți precum Heinrich Zimmer, Henry Corbin, Gershom Scholem, alături de alte nume mari din cercul Eranos, de pildă, își priveau înaltele studii drept întreprindere academică și totodată mijloc de a deschide „ochiul inimii". Au existat,

1. *Cf.* Dom Jean Leclercq, „Pour une histoire de l'expression «philosophie chrétienne»", *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, pp. 221–226; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002 (éd. rev. et augm.; rééd. 1993), pp. 71, 75–81.

inclusiv în România, mici cercuri de oameni pentru care cercetarea în comun, finețurile culturii, îndrăzneala intelectuală fac în mod substanțial parte din metabolismul credinței.

Asemenea „grupuri de studiu“ sunt obiectul cercetării mele. Nu mă vor interesa atât istoriile lor concrete, nici doctrina care îi adună laolaltă pe membrii lor. Ceea ce am încercat să captez e „atmosfera“ din cercurile de studiu, țesătura lor existențială, întâlnirea unor oameni care se întâlnesc pe verticala ființei lor. Mă interesează scenariul formării de sine în dialog cu colegii, jocul între disciplina și libertatea gândului, tipul de coeziune între membri, în sfârșit practicile, vocabularul, mijloacele cercetării în comun. De la cunoaștere se așteaptă în asemenea cercuri transformarea vieții, modelarea sufletului. Cum devine așadar cunoașterea viață interioară și existență de fiecare zi? Cum își imprimă ea direcția asupra ființei întregi? Iată ce m-a interesat mai cu seamă. În acest sens, cercetarea mea e de tip antropologic. Și pentru că în antropologie comparativismul e la el acasă, m-am simțit îndreptățită să pun față în față cazurile moderne asupra cărora mă voi concentra și numeroasele grupuri de studiu – filozofice și creștine – din Antichitatea târzie. Se păstrează, de la cele din urmă la cele dintâi, anumite constante stilistice? Aduce modernitatea accente noi în viața de studiu spiritual? Raportul între micile grupuri de studiu și societatea mare se schimbă el de la epoca veche la cea modernă?

În centrul analizei mele stau două cazuri românești recente: grupul de la Antim și grupul de la Păltiniș. Pornind de la ele și revenind la ele, mă voi referi la cercurile vechi. Dacă, între cercurile creștine din Antichitate, voi aminti cel mai adesea cercul lui Origen nu e doar fiindcă e cel mai bine

documentat și studiat, ci și fiindcă el avea, se știe, un prestigiu și o calitate aparte.

Dar pentru ce implic grupul de la Păltiniș într-o tematică unde studiul e cuplat cu credința? Nu cerul religiei, ci cerul filozofiei se boltea peste acel loc, peste acel grup. Constantin Noica era un remarcabil formator de gândire, nu un călăuzitor de suflete. Era un *maître à penser*, nu un *maître spirituel*.[1] De ce Păltinișul alături de Antim?

În primul rând fiindcă *exercițiul* filozofiei păstra la Păltiniș ceva din încărcătura existențială pe care filozofia o avea în școlile vechi. Se puneau acolo în joc nu doar bagajul profesional al participanților, ci și așezarea lor în viață, ochiul cu care priveau realul, cu care se priveau pe ei înșiși. Iar calea filozofiei, în sensul ei prim, și calea cunoașterii religioase nu sunt divergente. Amândouă se raportează la un adevăr polar, se străduiesc să comunice cu el. Amândouă cer, pe de altă parte, exercițiu, șlefuire de sine în nădejdea ameliorării ființei. În Antichitatea târzie, am mai amintit, intelectualii creștini își socoteau credința „adevărata filozofie". Ca stil de viață și de convivialitate, asemănările, nu deosebirile, între cele două medii par să precumpănească.

Andrei Pleșu a avut generozitatea să citească textul meu, să mă încurajeze. Îi mulțumesc. Sunt de asemenea recunoscătoare Editurii Humanitas pentru bunăvoința cu care mi-a acceptat cartea. Pentru excelentele observații și propuneri în plan redacțional mulțumesc doamnei Mona Antohi, domnului Silviu Nicolae și doamnei Anca Ionescu.

---

1. Andrei Pleșu, „Constantin Noica între filozofie și înțelepciune", „Ce am învățat de la Constantin Noica", „Problema maestrului spiritual. Schimb de scrisori cu Sorin Vieru", *Limba păsărilor*, Humanitas, București, 1994, pp. 195–244.

*

Cum arată așadar un mediu unde studiul speră să dezmorțească aripile sufletului? Ce calitate are relația care îi ține laolaltă pe participanți? Dar, mai întâi, ce fel de documente dau informații consistente despre „atmosfera“ cercurilor de studiu spiritual?

Indicații mai mult ori mai puțin răzlețe pot fi găsite într-o sumedenie de texte: cugetări, „jurnale spirituale“, elogii, expuneri teoretice, biografii, culegeri de tradiții și de apoftegme, corespondență, sfaturi ale maestrului către discipoli. Dar cele mai dense sunt mărturiile care reconstruiesc reflexiv experiența unui cerc de studiu, care o tematizează ca pe o aventură comună de cunoaștere. Așa ceva avem la dispoziție și pentru cercul de la Păltiniș și pentru cel de la Antim. Un membru al grupului analizează ceea ce s-a petrecut acolo în imediat și în nevăzutul clarificator al spiritului. Notația datului concret se articulează cu meditația într-un exercițiu de memorie creatoare.

CUPRINS

I. La ce bun studiul în formarea spirituală?
Întrebări pregătitoare 5

II. Aerul ușor al prieteniei 15
Cercul de studiu și memoria creatoare 15
Antimul și Păltinișul în oglinda memoriei creatoare . . . 24
Locul Antim și locul Păltiniș 42
Diferența studioasă 63
Dincolo de instituțional 92
Rigoarea informală a vieții studioase 124
Reclamă, radiație, inițiere 139
O intimitate legată de spațiu sau liberă de el? 145
Maestrul: un coleg, nu un stăpânitor de adevăr 159
O elită deschisă tuturor 177

III. O hagiografie a cunoașterii? 193
Cerul geometric al modelelor 193
Exemplarismul realist 203
Exemplarismul alegoric 222
Hagiografia înțeleptului 237

IV. Scenariile cunoașterii în filozofie și în religie 257
Dimensiunea de credință a cunoașterii 257
Cunoaștere dobândită și cunoaștere dăruită 270
Un Logos întrupat sau antropomorfic? 281

V. Scrisul ca exercițiu spiritual 291

VI. În modestia cotidianului 325