
LOCUL CĂLĂTORULUI

Simbolica spațiului în Răsăritul creștin

PAIDEIA

CUPRINS

NEDUMERIRI PRELIMINARE	5
I. SPAȚIUL TRECUT LA LIMITĂ	23
CRITICA LOCULUI	25
Refuzul	25
Epuizarea spațiului	27
Intimitatea cu inaccesibilul	35
Transmutația	41
STRUCTURILE TOPOLOGICE ALE CĂUTĂRII	50
Kariye Djami	50
„Locul călătorului“	57
EXERCIȚII DE TOPOLOGIE CONTEMPLATIVĂ	63
Textul	63
Imaginea	71
Sanctuarul	75
II. GEOGRAFII	83
GEOGRAFIE SACRĂ ȘI GEOGRAFIE SIMBOLICĂ	85
Straturile locului ales	85
Loc însemnat și loc consacrat	90

Obiectivitatea geografiei simbolice	97
Globalitatea	107
GEOGRAFIE SIMBOLICĂ ȘI GEOGRAFIE VIZIONARĂ	111
Phaidros și Socrate	111
Sionul și Golgota sau proximitatea departelui	117
Sihaștri, prinți și locuri	127
Între peșteră și itineranță	148
GEOGRAFIE SACRĂ ȘI GEOGRAFIE IDENTITARĂ	152
Tripla întemeiere	152
Întemeiere mitică; reîntemeiere actuală (studiu de caz)	163
Lecturile unei funcții	190
EPILOG	209
Orientatio	209
„Ieși spre tine însuți“	212
Ab intimis ad suprema	215
Despărțirea de topologie	219
BIBLIOGRAFIE	225

I. SPAȚIUL TRECUT LA LIMITĂ

CRITICA LOCULUI

REFUZUL

„Iisus a zis: dacă cei ce vă călăuzesc vă spun: Iată, Împărăția este în cer, atunci păsările cerului vă vor lua înainte; dacă vă spun că este în mare, atunci peștii vă vor întrece. Însă Împărăția este în launtrul vostru și în afara voastră.”
(Ev. după Toma, logion 3)¹

Pasajul aparține unui text care se hrănește din tematica creștinismului, exploatată însă de îndrăzneala inventivă și pasionată a căutării gnostice. Logionul acesta conține *in nuce* problematica spațiului și perspectiva din care el poate fi utilizat în cazul căutării spirituale.

Primul beneficiu, care se impune aproape de la sine, ar fi de ordinul negativității. L-am mai întâlnit în textul din *Passio Justinii*, menționat în introducere. Dar aici negativitatea capătă

¹ Text copt stabilit și traducere: A. Guillaumont, în H.-Ch. Puech, 1978, vol. II, p.11.

expresivitate, devine stimulativă. Într-o primă accepție, spațiul e evidența unei limitări ce trebuie depășită. El dă seamă de inadecvarea condiției noastre curente cu natura Celui căutat. Ca atare, scrutarea „în negativ” a spațiului poate incita la ruptură, la un avînt dincolo de orizontul și de starea de ființă pe care spațiul le definește. Contempli spațiul lumii – de la nadirul și pînă la zenitul lui, de la imediatul și pînă la rosturile lui simbolice (cum o face *theoria physiké* a doctrinei mistice răsăritene) – pentru a realiza că lumea e doar un mediu de ilustrare a divinului și de trecere spre el, un mod încă imperfect al întîlnirii, impropriu pentru ambii parteneri.

Problema, ținta ultimă, „obsesia” specifică contemplativului e, în fond, o realitate în același timp non-definibilă¹ și infinit atractivă. Certitudinea aceasta paradoxală e una din cele mai puternice care îl orientează în căutarea sa. Or spațiul i se oferă drept termen nimerit, însumînd prin excelență „finitudinea” și „definiția”, pentru a marca – prin contrast – zona spre care țintește efortul său. Spațiul e un termen ce se propune numai pentru a fi lăsat în urmă. E un reper a cărui depășire indică orientarea noetică justă.

Fie că apelăm, în Răsăritul creștin, la numele prime ale tradiției sau la autori mai tîrziu, afirmarea transcendenței se asociază cu un inerent avertisment împotriva spațiului. „Nu căuta cu mintea ce este Dumnezeu și unde este. Căci e mai presus de ființă și necuprins de loc, fiind mai presus de toate” (Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, 9)². E un îndemn ce, fără încetare

¹ „Nu vorbi fără socoteală despre Dumnezeu și nu defini niciodată Dumnezeirea. Definițiile, într-adevăr, sînt proprii ființelor create și compuse” (Évagre, *Le gnostique* 27, 1989, p. 133). Una dintre versiunile siriace ale *Gnosticului*, menționată în note de A. Guillaumont, interpretează „definiția” ca „limită” și traduce: „nu impune măsuri nici limite celui ce e infinit”.

² În *Filocalia*, vol. IV, 1994, p. 272. Teognost, autor inclus de Nicodim Agioritul în *Filocalie* e lipsit de referințe istorice precise; se poate conjectura că ar fi un arhimandrit constantinopolitan din veacul al IX-lea care a introdus experiența sinaită în mediile spirituale din capitala Imperiului (cf. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 267). O bine stabilită

repetat, ia aici forma unui enunț sintetizant, rezumînd calitatea transcendentă prin doi termeni încărcăți de expresivitate negativă: *ființa și spațiul*. Numele autorului poate fi ușor citit drept signatura unei autorități în materie de inefabil, despre care vorbește în cunoștință de cauză. În ce privește linia doctrinară a personajului istoric, Teognost e un autor cu accente areopagitice relative la întinericul divin și el va reține două repere limitative, două blocaje, două inadecvări în contemplarea ultimă: *ființa divinului (sfera sa afirmativă) și localizarea*. Ele ar fi „schemele” maxime în care divinul nu se lasă cuprins, organizat, epuizat conceptual și nici întilnit în mod veritabil.

EPUIZAREA SPAȚIULUI

În fond spațiul nu desemnează aici doar regimul mundan – pe care intelectul trebuie să îl părăsească pentru a se orienta spre cealaltă sferă și a gândi ilimitatul. Spațiul e atît de intim legat posibilității de a circumscrie, de a cuprinde o realitate, încît devine sinonim, într-un fel, *comprehensiunii*. Critica spațiului vizează în fond „ispita” minții de a opera după o strategie care tinde să închidă obiectul, să și-l subsumeze (printr-o reprezentare), să-l prindă – reductiv – între conturile unei scheme explicitante. Ceea ce se pune în chestiune, pînă la urmă, e chiar funcționarea intelectului. Prin scrutarea categoriei spațiale, ne sugerează un text al lui Clement Alexandrinul, intelectul își dă seama de propriile lui margini: „Dacă cineva se gîndește la Dumnezeu (nu în conformitate cu demnitatea Sa, căci ce gînd poate fi demn de Dumnezeu?), să se

tradiție, alimentată de autorități doctrinare și monastice (Diadoh al Foticeii, Nil – ceea ce înseamnă adesea Evagrie) prevenea pe lectorii bizantini asupra iluziei de „a localiza divinitatea” sau de avea experiența întîlniri prin intermediul unor „fenomene” de tip sensibil: „Nimeni, auzind vorbindu-se de simțirea intelectului, să nu nădăjduiască că slava lui Dumnezeu îi va apărea în mod vizibil” (Diadoh al Foticeii) – cf. J. Lemaître, 1953, col. 1851 și 1845.

gîndească la o lumină inaccesibilă, mare, căreia spiritul nostru nu-i poate da roată (*'perinóeton*)..., purtînd totul de grijă, compătimitoare și nepătimitoare, ...veridică, mîngîietoare, strălucitoare, fără amestec" (Clement Alexandrinul, *Ecloga profetice*, P.G. 9, 708 bc).

Nu mai avem de a face cu refuzul propriu-zis al spațialității, ci cu o tentativă de trecere la limită. Posibilitățile cunoașterii de tip comprehensiv sînt aduse la un impas, sînt epuizate pentru că intelectul se află în fața a ceva ce nu acceptă nici circumscrierea („o lumină căreia spiritul nostru nu-i poate da roată”), nici diferențierea („o lumină fără amestec”).

Manifestare primă a Inaccesibilului, lumina e pură și imediată Lui evidență, propusă intuiției, iar nu rezultatul unui demers inductiv care și-ar obține pas cu pas obiectul printr-o comprehensiune din ce în ce mai largă. Însă dacă lumina se refuză drept obiect și capăt al demersului intelectual, ea e în schimb perfect obiectivă în sensul că prezența ei se impune dincolo de dubiu. Ea obligă, în consecință, intelectul să ia act de o realitate care nu se lasă abordată prin categoria „spațială” a comprehensiunii. De aceea, Clement asociază „spațiul” și cunoașterea pe care el o simbolizează cu tema luminii, dar le asociază printr-o relație de *inadecvare*, de *tensiune*. El propune lumina ca „limită” (în sens matematic) pentru intelect, ca țintă spre care intelectul să tindă asimptotic.

În sine, lumina este, într-adevăr, și cosmologic și epistemologic, un termen limită. Pe de o parte, ea e cea care face cu puțință și spațiul și cunoașterea. Pe de altă parte, ea poate da și spațiului și cunoașterii o altă calitate, le poate trece într-un regim non-limitativ¹. Simbolic vorbind, lumina e „anterioară” atît înțelegerii

¹ Caracterul de „limită” ce își implică propria depășire e atît de general asociat luminii încît articolul dedicat ei în *Dicționarul de simboluri* al lui Jean Chevalier și Alain Gheerbrant (ed. rom. 1995, vol. II, p. 236) începe tocmai cu mențiunea acestui aspect: „Mergînd spre lumină, o luăm pe un drum care pare să poată duce dincolo de lumină, adică dincolo de orice formă, dar și dincolo de orice senzație și de orice noțiune” (cf. A. Virel, *Histoire de notre image*, Geneva, 1965, pp. 265 sqq.).

cît și spațiului. Din punct de vedere cosmogonic, lumina e mediul din care ia naștere spațiul lumii, e principiul întinderii ei, posibilitatea de a fi desfășurată. În momentul inaugural al genezei biblice, creația se poate desfășura grație desprinderii luminii din tenebrele non-manifestatului. Reverberația luminii realizează propriu-zis „spațiul” în care se va dezvolta lumea. A. K. Coomaraswamy (1968b, pp. 418, 423) citează surse vedice relative la concepția după care „cu mijloacele Soarelui lumile au fost în primul rînd «măsurate» ori «create»”. „El (Soarele) a măsurat cu raza sa marginile cerului și ale pămîntului” (*Rg Veda* VIII.25.18)¹. Dar „soarele nu este numai arhitectul spațiului”, adaugă Coomaraswamy, formulînd o temă tradițională unanimă, „ci și eliberatorul tuturor lucrurilor pentru ca ele să intre în acest spațiu (căci altfel ar rămîne în întunericul simplei potențialități); în sfîrșit, el e cel care le eliberează pe toate din cuprinsul spațiului” (s.n.; *ibid.*, p. 425).

¹ Termenul sanscrit *loka* – ce desemnează în tradiția hindusă ansamblul posibilităților unei anumite modalități de manifestare, ori altfel spus, un anumit domeniu al existenței universale, o „lume” – „se leagă direct de o rădăcină al cărei sens prim desemnează lumina” (cf. R. Guénon, 1962, p. 212, nota 3). Guénon invocă de asemenea concepția cosmogonică ebraică, unde expansiunea luminii este considerată ca realizînd „spațiul” manifestării: „din *Avîr* – principiul nonmanifestat – țîșnește lumina (*Aor*) care, prin radiația sa în exterior, realizează întinderea, «făcînd din vid ceva și, din ceea ce nu era, ceea ce este»” (1962, p. 434).

În sec. XIII, Robert de Grosseteste considera lumina ca „materia primă” a Universului. A. Scrima invocă conștiința tradițională a acestui fapt prin intermediul teoriei unui gînditor arab – „între geometru, algebrist și filosof” –, Alhazen ibn al Haytham (sec. X) conform căreia „lumea se întinde pînă acolo unde se întinde lumina”. De altfel, numele însuși al „lumii” păstrează memoria „luminii” care a făcut posibilă apariția ei: „termenul de «lume» provine, în limba română, din denumirea luminii; lumea are pur și simplu o origine luminoasă. În italiană poetică ceva mai arhaizantă, lumina e *lume* (în limbaj curent: *luce*), așa cum e folosit cuvîntul de Dante în *Paradis* X, 133-138” (A. Scrima, 1996, p. 65).

Invocînd lumina, Clement indică în fond un principiu de transmutație: prin lumină se atinge rădăcina spațiului, nivelul său originant – pe care intelectul e incapabil să-l „cuprindă”: de aceea, în acest punct, i se propune un alt stil de abordare. În locul comprehensiunii, i se propune *participarea*. „Mistica luminii” – despre care dau seamă texte doctrinare și experiențe contemplative propriu-zise – constituie un curent neîntrerupt în Răsăritul creștin în care se numără Clement Alexandrinul, Evagrie Ponticul, Origen, Macarie Egipteanul, mărturiile *Apostegmelor*, Simeon Noul Teolog, Maxim Mărturisitorul, isihasții – care insistă pe lumina thaborică. Cu numeroase nuanțe, toți vor vorbi despre „participare”, despre transformarea intelectului în contact cu lumina.

Iată comentariul pe care A. Scrima (1996, p. 65) îl face asupra experienței unui monah contemporan, experiență în care spațiul și tipul de gândire asociat lui sînt nu abolite, ci remodelate, conduse de o transcendență care le comunică propria sa logică. „Doxologia e mai potrivită aici fiindcă e meta-noeză, e prezență de lumină, deci de împărtășire. Împărtășire așa cum apare la Ioan 15, 5: «Eu sînt vița, voi mlădițele. Cel ce rămîne în Mine și Eu în el, acesta aduce roadă multă...». O situație spațial nereprezentabilă, un fel de *perichoresis*. Fizic, dacă cineva e conținut, nu poate fi și conținător al celui ce îl conține. Totuși, în acest caz, se poate. Iar Lumina este, înaintea Cuvîntului proferat, cea care «luminează pe tot omul ce vine în lume» (Ioan 1, 9). Ființa fizică ca și cea metafizică sunt funcție de lumină. Ne confruntăm cu o evidență, poate cu originea radicală a oricărei evidențe: aceea care face posibilă percepția clară, incontestabilă a prezenței. Această sesizare a prezenței apare aici ca fiind – fizic și metafizic – funcție de lumină”.

Lumina ar fi, deci, operatorul cunoașterii unitive și mediul ei emblematic. Mediu, pentru că poate aduce în prezență partenerul uman și cel divin; operator pentru că determină adecvarea intelectului la prezența contemplată. „Localizarea” divinului, reducția lui e astfel evitată prin reciproca cuprindere a partenerilor și prin extensia mereu posibilă a acestei cuprinderi.

„Fuga de lume“, temă constantă pentru experiența mistică, va fi și o fugă de spațiu – înțeles drept structură constitutivă a mundanului și emblemă a ideaticului reductiv. Va fi o fugă în pustie care e suspendare a spațiului, trecere a sa în non-determinare luminoasă, epuizare a spațiului. Pustia e resimțită ca pură întindere dominată și absorbită de lumina amiezii, lumină maximă, omogenă, înglobantă. M.-M. Davy (1972, p. 133-138) vorbea despre „solitudinea strălucitoare a pustiei“ care îl adoptă pe eremit, modelându-l după chipul ei: suport integral disponibil pentru lumină, oglindă nelimitată în care fiecare particulă captează și reverberează uniform lumina. „Strălucind pustia ca o mare“ se spune undeva în *Lawsaicon*-ul lui Paladie: pustia e echivalentul cristalin, mineral al oceanului – imaginea cea mai utilizată pentru a desemna (și a percepe) nesfârșitul, în care limitări și determinații sînt absorbite fără urmă. Pe această linie de interpretare vede pustia Jean Biès (1995, p. 61) care, urmînd terminologia propusă de R. Guénon și F. Schuon, menționează capacitatea ei de a oferi un suport simbolic pentru Principiul metafizic ultim: „pustia va putea desemna indiferențierea principială în care Supra-Ființa și-a ales sălaş“.

„Adăpost de călători în pustiu» – *Ieremia* 9, 2. Unde se află acest adăpost din pustie, care nu ține socoteala călătorilor săi? Nici un drum nu duce într-acolo, nici o călăuză nu îl menționează... Și totuși, în locul acesta despuiat de orice localizare, în acest sălaş lipsit de orice locuință, în acest tărîm fără nici o așezare se află sediul lui Dumnezeu“ (A. Néher, 1980, pp. 179-180). Aici, unde categoriile logicii comprehensive explodează, pierzîndu-și conturile, aici intelectul – și ființa în întregul ei – pot întîlni evidența a-spațială a Celui căutat: cel pe care islamul, expert al pustiei, l-a descris ca *lā-makān* – „non-loc“, „acolo unde nu e nici un loc“ – ori ca aflîndu-se în *nā-kujā-ābād* – „teritoriul lui non-unde“, „acolo unde nu există nici un acolo“ (cf. A. Schimmel, 1994, p. 66).

În accepție teoretică spațiul e, așadar, pentru contemplativ, o metaforă strict negativă; dar în alcătuirea lui concretă, spațiul conține peisaje unde ilimitatul își găsește o convingătoare oglindire. „Pustia luminoasă” este un asemenea peisaj în care omul se instalează pentru a-i medita sugestiile simbolice, pentru a se transforma după chipul Celui ce se oglindește în el. Când Macarie Egipteanul descrie intelectul devenit suport al Duhului ca pe o *sferă omogenă de lumină*, el descrie în fond o pustie luminoasă interiorizată, un spațiu ce și-a absorbit determinațiile, servituțile, limitele:

„Sufletul socotit vrednic să se împărtășească din lumina Duhului și să se îmbrace cu frumusețea slavei negrăite – fiind pregătit de Duh să-i fie suport și sălaș – devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi. Nu este nici o parte în el care să nu fie plină de ochii noetici ai luminii; altfel spus nu are în el nimic întunecat, ci este peste tot duh și lumină... peste tot este plin de ochi, peste tot este numai față și nu este nici o parte în el care să fie dos ori spate.

După cum soarele este în toate părțile asemenea sieși, fără vreo parte dosnică (deficientă) ori inferioară, ci integral strălucitor, integral lumină pentru că e alcătuit din părți omogene; după cum lumina focului e peste tot la fel și nu are nici un element care să fie primul ori ultimul, mai mare sau mai mic; tot așa și sufletul luminat în chip desăvârșit de frumusețea negrăită a slavei luminii chipului lui Christos...” (*Omilia I, 2*)¹.

Ar fi de așteptat ca „sălașul Duhului” despre care ni se vorbește aici să păstreze măcar o analogie simbolică cu un receptacol, cu un spațiu ce-și găzduiește între conturile sale conținutul. Or ceea ce prevalează în acest text este, dimpotrivă, expansiunea intelectului dincolo de sine. O singură *direcție calitativă* („înainte”) operează în tot cuprinsul lui: „peste tot este plin de ochi, peste tot este numai față și nu este nici o parte în el care să fie dos ori

¹ Traducere rom. Constantin Cornițescu, în *Sf. Macarie Egipteanul*, 1992, p. 87, corelată aici cu trad. fr. a lui J. Lemaître, 1953, col. 1850.

spate". Iar „fața” – orientarea spre divin – și „ochiul” – capacitatea intelectului de a-l contempla – nu sînt numai luminate, sînt *luminoase*. Sufletul intelectual, sufletul noetic are nu numai calitatea unui spațiu ce găzduiește lumina divină, dar și a unui *principiu de emanație* a spațiului. Spațiu sferic, pentru că identic orientat și dezvoltat în toate părțile, el nu se obține totuși dintr-un centru unic care să genereze o indefinit multiplă periferie. Din fiecare punct al său, spațiul e desfășurat și privit simultan de-a lungul tuturor direcțiilor sale. Vasile cel Mare spunea că iubirea-cunoaștere îndumnezeiește duhul „devenit asemenea unui glob de cristal luminat de soare” (*apud* M. Lot-Borodine, 1997, p. 189). Însă globul acesta nu mai stă sub legile și reprezentările spațiale obișnuite. În el, centrul se globalizează fără a-și pierde calitatea de centru: nici un punct nu are o situare derivată, secundă, inclusă într-o succesiune, astfel încît să obtureze celorlalte puncte perspectiva. Fiecare punct, fiind centru, e în același timp „față” fără a fi periferie. Ca atare, separarea între exterior și interior cade; se menține însă distincția calitativă, funcțională, simbolică între cele două: fiecare element e „ochi”, privind liber dincolo de sine, e aptitudine contemplativă și, totodată, nucleu de reverberație pentru lumină, prin care spațiul însuși al intelectului e generat și se amplifică continuu.

Comentînd experiența vizionară shî'ită, Henry Corbin (1979, p. 45-46) vorbește, întru cîtva în același sens, despre un nou raport între suflet și spațiu: „În loc să «cadă» în servitutea coordonatelor spațiale, să fie obligat la situarea într-un spațiu prealabil, sufletul e cel care «spațializează» pentru că el devine originea referințelor spațiale și le determină structura.” E o stare ce „își secretă propria lumină, așa cum în anumite mozaicuri bizantine aurul iluminează întreg spațiul care îl încadrează”.

O descriere, izbitoare prin identitatea termenilor cu cea a lui Macarie, va fi dată, în islam, de către Ibn 'Arabî, care se referă la o anumită treaptă de realizare pe calea sufită: el vorbește despre „chipul fără ceafă”, despre capacitatea unui vîz atotdirezionat.

„Pentru o ființă ajunsă în această stare“, spune el, „*qibla* se află în toate direcțiile“ (cf. C. Addas, 1987, p. 182). Direcția polară, *qibla* – marcată prin îndreptarea rugăciunii spre Mecca – e, ritual și simbolic vorbind, unică și ea indică traseul după care se „iese“ din spațiul lumii. A o avea pretutindeni în față înseamnă că ființa s-a „unificat“, și-a omogenizat structura internă în funcție de o aceeași Prezență ce o atrage spre sine la capătul fiecărei zări. Paradoxul constă, și aici, în faptul că o direcție calitativ unică poate opera ca vector pe toate dimensiunile ființei, că aceasta din urmă se comportă ca o sferă ale cărei raze țințesc toate către același pol. Ființa devine astfel un mediu în care Unitatea divină se poate desfășura fără a declina în multiplicitate. Iar intelectul ajunge astfel capabil să perceapă și *omniprezența* și *transcendența* divinului: nu negînd spațiul, ci realizîndu-se pe sine însuși ca un spațiu de lumină, adecvat ambelor calități divine¹.

¹ Există un pasaj, tot al lui Clement Alexandrinul (în *Sacra parallela...*), care trimite spre aceeași organizare spațială: „Cel ce se cunoaște pe sine e locul și tronul Domnului“. Evagrie spune și el că în starea de rugăciune ultimă, absolut neîmprăștiată și lipsită de gînduri, „intelectul nu va oglindi un Dumnezeu îndepărtat, ci pe Dumnezeu prezent în intelect ca în adevăratul său templu“ (*Centurii* 5, 84) devenind astfel „locul lui Dumnezeu“ (*tópos theou*). „Contemplînd pe Dumnezeu“, comentează V. Lossky (1995, p. 95) „intelectul uman se sesizează pe sine însuși vîzîndu-L. Această percepție e simultană: cunoscînd pe Dumnezeu, *noús*-ul se cunoaște ca loc al Său, ca un receptacol al luminii Treimii“. „Să vezi locul lui Dumnezeu în tine însuși“: aceasta ar fi expresia rezumativă a contemplației *katastatice*, proprie lui Evagrie. E o formulare ce, prin autorii sirieni creștini, a fost preluată – în orizontul propriei doctrine și experiențe – de misticii musulmani, devenind un celebru adagiul sufite: „Cel ce se cunoaște pe sine cunoaște pe Domnul său“ (pentru această filiație, vezi Jean Lemaître, 1953, col. 1838).

„De n-ar exista spații ale sufletului, nu ar fi
călătorie de la om la Dumnezeu.”

(Ibn 'Ata Allah)

Ajuns o sferă omogenă de lumină, intelectul poate sesiza transcendența divinului ca pe o zare omniprezentă, spre care tinde de-a lungul tuturor razelor sale. E însă o structură spațială și o stare a ființei care privesc încă această transcendență *din afară*, înaintînd spre și reverberînd fața ei luminoasă, afirmată și afirmativă.

A trece chiar dincolo de această limită luminoasă, a contempla divinul *din lăuntru* se asociază cu un alt model spațial. El apare în tema vechi-testamentară a „întunericului” (prezentă în cap. 19, 20, 24 și 33 ale *Exodului*), întuneric în care Moise pătrunde și vede pe Dumnezeu (*Exod* 20, 21). „Prietenul Domnului” care, deși l-a întilnit pe Iahve „față către față” (cf. *Deuteronom* 34, 10), tinde către o cunoaștere încă mai intimă, va fi un model mereu scrutat și dezvoltat de hermeneutica creștină. Într-unul din primele momente ale acestei tradiții, Clement Alexandrinul reia interpretarea „întunericului” – inițiată de Philon, din aceeași cetate a Alexandriei – pentru a formula aporia specifică cunoașterii „nocturne”:

„Moise, fiind convins că nu va putea cunoaște pe Dumnezeu cu înțelepciunea omenească, a zis: «Arată-te pe Tine Însuți mie!» și s-a silit să intre în negură (tenebră, *gnophos* n.n.) unde era glasul lui Dumnezeu, adică în gîndurile cele nepătrunse (impenetrabile) și insesizabile (fără formă) ale ființei lui Dumnezeu; pentru că Dumnezeu nu este în negură sau într-un loc, ci mai presus de spațiu și de timp” (Clement Alexandrinul, *Stromata* II, 2, 6)¹.

¹ Citez după traducerea lui D. Fecioru: Clement Alexandrinul, 1982, pp. 116-117.