



TRANSDISCIPLINARITY IN SCIENCE AND RELIGION

1/2007

*Curtea
veche*

SCIENCE AND RELIGION
Series coordinated by
Basarab Nicolescu and Magda Stavinschi

This volume is issued with the generous support
of the John Templeton Foundation
within the framework of the Program
“Science and Orthodoxy. Research and Education”

TRANSDISCIPLINARITY IN SCIENCE AND RELIGION

1/2007

*Curtea
veche*

BUCUREȘTI, 2007

EDITORIAL BOARD

Director:

Basarab Nicolescu

Editor in chief:

Magdalena Stavinschi

Members:

Ioan Chirilă

Philip Clayton

Radu Constantinescu

Adrian Lemeni

Thierry Magnin

ISSN 1843 – 3200

Published by Curtea Veche Publishing House,
Bucharest, Romania

SUMAR / SOMMAIRE / CONTENTS

Editorial	7
------------------------	---

Cercetări / Recherches / Research works

Gilbraz S. ARAGÃO Teologie, transdisciplinaritate și fizică. O nouă logică pentru dialogul interreligios	11
Ion SIMACIU Energii necreate și energii create. O abordare transdisciplinară	19
M.Sh. GIGOLASHVILI, R.I. KILADZE, V.J. KUKHIANIDZE, G.T. RAMISHVILI Was King Mirian's miracle a natural phenomenon?	27
Pr. Tudor PARASCHIV Schimbarea de paradigmă în cosmologie. Oportunitățile și riscurile unui dialog între știință și teologia ortodoxă	31
Pr. Adrian NICULCEA Problema cunoașterii naturale a lui Dumnezeu și argumentele raționale	49
Lidia TRĂUȘAN-MATU Medicina creștină și eficiența simbolică	61

Studii / Études / Studies

Corin BRAGA L'Utopie, héritière des miracles médiévaux	85
Dana JALOBEANU Filosofia ca terapie: aspecte epistemologice ale „îngrijirii de sine” și moștenirea stoică a filosofiei moderne	97

Pr. Gheorghe ISTODOR Clonarea umană — o altfel de nemurire?	117
Efstratios Th. THEODOSSIOU, Milan S. DIMITRIJEVIĆ, Vassilios N. MANIMANIS and Th. GRAMMENOS Hydor from ancient Greek Cosmogonies to Modern Astrophysics	137
Ioan MACRI Considerații despre calcularea datei Paștelui	153
Pr. Vasile CITIRIGĂ Compatibilitatea și relația dintre știință și teologie	161
Renata TATOMIR Entități divine călăuzitoare și protectoare. De la zeii egipteni Anubis și Upuaut la câțiva posibili corespondenți semitici și creștini	179
Basarab NICOLESCU Stéphane Lupasco : Du monde quantique au monde de l'art ...	203

Recenzii / Livres à signaler / Book Reviews

Cristina Hermeziu <i>Între știință și religie ușa e larg deschisă: un dialog transdisciplinar, inaugurat de o colecție editorială</i>	225
Basarab Nicolescu <i>The Latest on the Sokal Affair: Beyond Three Extremisms. Comments on the book of Alan Sokal, Pseudosciences et postmodernisme : Adversaires ou compagnons de route ? ...</i>	228
Gelu Călina <i>Pierre Gisel, Teologia. Statutul, funcția și pertinența sa</i>	233
Sorana Corneanu <i>The Origins of Modern Mind: The Story of a Failure</i>	235

Editorial

A new transdisciplinary review is born: "Transdisciplinarity in Science and Religion" (TSR). Of course, there are several transdisciplinary magazines in the world, but this is the first one completely dedicated to the dialogue between science and religion. Also, in comparison with the multi- and interdisciplinary magazines in the same field, the present one is focused on the transdisciplinary methodology of the dialogue: identification of levels of Reality, use of the logic of the included middle and full consideration of complexity.

Homo religiosus probably existed from the beginnings of the human species, at the moment when the human being tried to understand the meaning of his life. The *sacred* is his natural realm. *Homo economicus* is a creation of modernity. He believes only in what is seen, observed, measured. The *profane* is his natural realm. The transdisciplinary hermeneutics, natural outcome of the transdisciplinary methodology, is able to identify the common germ of *homo religiosus* and of *homo economicus* and to engage them in a constructive dialogue.

The transdisciplinary dialogue between science and religion cannot be conceived in isolation from other fields of knowledge, like arts, poetry, architecture, mass-media, economics, social life and politics, so crucial in the science/religion debate. This is the reason why our magazine will be also open to contributions concerning other fields of knowledge.

Our magazine is peer-reviewed. We have the ambition to gradually introduce high standards in the acceptance of contributions. However, at the same time, we wish to keep an accessible level for any cultivated reader and for students from different specialties.

TSR comports four sections: Studies, Research Works, Book Reviews and Events. The magazine has the form of a book and therefore has not a given periodicity. However, our aim is to publish at least two issues per year.

Contributions can be presented in three languages: English, French and Romanian. English is, beyond doubt, the dominant language today. French is very important in the context of Europe and francophone areas of the world. We accept also contributions in Romanian, in order to

encourage the development of the science and religion dialogue in a country still marked by the memory of a totalitarian system which had forbid such a dialogue for a long period of time.

We acknowledge support, in making possible such a magazine, from the Templeton Foundation (USA), the Association for the Dialogue between Science and Theology in Romania (ADSTR), the Institute for Advanced Studies in Science and Orthodoxy (IASSO) and the publishing house Curtea Veche Publishing.

Basarab Nicolescu & Magda Stavinschi

Cercetări

Recherches

Research works

Teologie, transdisciplinaritate și fizică. O nouă logică pentru dialogul interreligios

GILBRAZ S. ARAGÃO
(UNICAP)

Teologul Nicolaus Cusanus a spus că Dumnezeu reprezintă „armonia contrariilor”. Cea mai mare provocare pentru identitatea creștină în vremurile noastre este poate aceea a dialogului interreligios, generat de pluralismul cultural contradictoriu al lumii noastre globalizate.

Dificultățile pe care acest fenomen le impune autoînțelegerii creștine deja se fac simțite în restricțiile interpuse pentru *Dominus Iesus*¹ în noile soteriologii, pe baza credinței că salvarea universală este doar în Iisus Hristos: adevărata religie este aceea a lui Hristos, adevărata Biserică este aceea întemeiată de Hristos, iar pluralismul este recunoscut în mod regretabil doar ca fapt, și nu ca o chestiune de principiu. Au urmat condamnările eseurilor teologice (Balassurya, Dupuis, Haight) care li s-au părut excentrice apărătorilor romano-catolici ai credinței.

Am impresia, totuși, că această problemă este una veche: potrivit logicii filosofiei clasice, creștinismul dezvoltă de mult timp o teologie practică aproape întotdeauna eliminativă, care permite o pastorală intrusivă. Cei care nu au mărturisit, ca noi, numele lui Iisus, vor fi în afara adevărului religios și la ea trebuie să se reducă acesta (oricât de dur se vorbește încă, în mediul tridentin, despre „Botezul dorinței” și despre ultimul Conciliu, al „creștinilor anonimi”).

După părerea mea, problema nu e nici una direct teologică, ci este, înainte de toate, o paradigmă a cunoașterii.

Ceea ce afectează o paradigmă sau o piatră unghiulară a oricărui sistem de gândire, afectează simultan ontologia, metodologia, epistemologia, logica și, în consecință, practica, societatea, politica — și religia.

1. Congregación para la doctrina de la fe (2000), „El Señor Jesús. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia”, *Ecclesia* 40, 1416-1426.

Se întâmplă că paradigma Occidentului a fost bazată pe entități închise, precum substanța, identitatea, cauzalitatea (lineară), subiect, obiect: „Deoarece aceste entități nu au comunicat între ele, opozițiile au provocat respingerea sau anularea unui concept de către altul (ca subiect/obiect). De aceea realitatea a putut fi înconjurată de idei distincte și clare. [...] Acum, această paradigmă a Occidentului, de a rămâne fiul fecund al cartezienei dihotomii schizofrenice și al puritanismului clerical, comandă totodată și dublul aspect al practicii apusene, pe de o parte antropocentric, etnocentric, egocentric, din moment ce tratează subiectul (pentru că se bazează pe auto-adorarea subiectului: om, națiune sau etnie, individ), pe de altă parte și corelativ manipulator, înghețat și «obiectiv», pentru că vizează obiectul. Aceasta este în legătură cu identificarea raționalizării cu eficacitatea, a eficacității cu rezultatele înregistrate; este inseparabilă de orice tendință de clasificare, de concretizare, etc., tendință corectată, uneori puternic, alteori cu dificultate, din cauza contra-tendințelor aparent «iraționale», «sentimentale», romantice, poetice.”²

În viziunea clasică, atunci când într-un raționament apare o contradicție, ea reprezintă semnalul unei erori. În viziunea complexă care se formează atunci când, pe căi empirico-raționale, se ajunge la contradicții, aceasta nu înseamnă o eroare, ci atingerea unui nivel profund al realității, care, în virtutea faptului că este profund, nu se poate traduce prin logica filosofică tradițională: „Opusul unei afirmații adevărate este o afirmație falsă. Dar opusul unui adevăr profund poate fi un alt adevăr profund” — spunea Niels Bohr.

De aici necesitatea, cerută de știință, a unor noi principii logice: recurența organizațională care rupe cu ideea liniară cauză – efect, imediat ce tot ceea ce este produs se întoarce asupra a ceea ce produce, într-un ciclu auto-organizator; concepția hologramică potrivit căreia nu se poate concepe întregul fără părțile componente și nici acestea fără a se concepe întregul; principiul dialogal care menține dualitatea în sânul unității, asociind concomitent doi termeni complet antagonici. Din cauza inexistenței unei logici în aceste cadre, a fost totodată cu adevărat dificil să se stabilească dialogul între diferitele culturi — și religii. Mai cu seamă pentru că teologiile cele mai critice încă se bazează pe dialectica (post)hegeliană, a cărei contradicție nu este altceva decât un instrument idealist și al cărei al treilea termen este doar un artificiu aristotelic pentru a rezolva în mod iluzoriu propria dialectică. Fizica a reprezentat matricea acelei noi paradigme științifice apărută în secolul XX; de aceea, în fizica cuantică materia este percepută sub formă de energie, care se manifestă într-o diversitate infinită în lumea noastră — iar despre acest fapt nu poate da

2. E. Morin, *Introdução ao pensamento complexo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, p. 80s.

informații o logică binară. Se înțelege că, în circumstanțe determinate, particulele elementare nu se comportă ca materie, ci ca unde: dualismul antagonic nu este doar semnul unei opoziții, ci și marca aceleiași realități, care este, de fapt, o contradicție dinamică. Așadar, devine necesară acțiunea principiilor logice neconvenționale, acceptate într-o mai mare măsură — și în același timp — ca fiind contradictorii. În acest cadru se află ceea ce este înțeles ca „gândirea complexă” și a sa „logică transdisciplinară” pe care o dezvoltă Basarab Nicolescu.³

Transdisciplinaritatea studiază în mod complex realitatea care se constituie între și dincolo de discipline și zone de cunoaștere, considerând că „întotdeauna ceva scapă oricărei observații” și că acea contradicție fundamentală pe care se bazează orice real poate fi înțeleasă dacă vom considera existența unor niveluri de realitate diverse. Sunt recunoscute perechi de contradicții în mod reciproc exclusive: undă și corpuscul, continuitate și discontinuitate, separabilitate și nonseparabilitate, cauzalitate locală și cauzalitate globală, simetrie și spargerea simetriei, reversibilitate și ireversibilitate a timpului. Se constată că asemenea perechi sunt opuse reciproc atunci când sunt analizate prin intermediul logicii clasice și a axiomelor sale: identitate (A și A), non-contradicție (A nu și non- A) și terțul exclus (nu există un termen terț T , care să fie în același timp A și non- A). Totuși, nu se poate afirma în același timp validitatea unui lucru și opusul său: A și non- A , negrul și albul, binele și răul, străinul și catolicul. De aceea, apare o logică alternativă care modifică principiul non-contradicției cu valori variate de adevăr în locul celor ale perechii binare (A , non- A). A apărut, în principal, în logica ternară transdisciplinară a „terțului inclus”.

Să ne imaginăm cei trei termeni ai acestei noi logici (A , non- A și T) și dinamismele lor asociate lor printr-un triunghi în care unul dintre unghiuri se situează pe un nivel de realitate, iar celelalte două, pe un alt nivel de realitate (micro- și microfizica, de pildă). Dacă vom rămâne pe un singur nivel, orice manifestare va apărea ca o luptă între două elemente contradictorii (de pildă: unda A și corpusculul non- A). Al treilea dinamism sau „terțul inclus”, starea T , acționează pe un alt nivel de realitate, unde ceea ce pare desfăcut (undă sau corpuscul) este în realitate unit (quantum) și ceea ce pare contradictoriu este perceput ca non-contradictoriu și paradoxal. Spre deosebire de triada hegeliană, ai cărei termeni se succed în timp, în triada terțului inclus cei trei termeni coexistă în același moment al timpului și, de aceea, ea poate promova concilierea contrariilor.

3. Cf. B. Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, Monaco, Rocher, 2002.

Ei bine, în constituirea identității creștine, logica și știința tradițională — asimilate și ele de teologia și practica eclezială tradițională — limitează posibilitățile de dialog cu noile adevăruri științifice, ca și cu alte experiențe religioase din noi culturi. „Unicitatea adevărului“, o aspirație justă în căutarea cunoașterii, așa cum o percepem astăzi, este un orizont care nu anulează în plenitudinea sa eshatologică pluralitatea experiențelor căutării sale. În ciuda reprezentării trinitare a Dumnezeuului creștin, ca „perihoreză“ a persoanelor („Preasfânta Treime este cea mai bună comunitate“), Bisericile noastre încă mai au dificultăți în a opera cu paradoxul pluralismului absolut.

„În ultimă instanță, adevărul filosofic sau științific și adevărul credinței își găsesc unitatea și rațiunea de a fi dincolo de «fețele diferite ale adevărului», în diferitele atribuiri etice, responsabilități distincte care se opun adevărului altuia, care necesită prezența ambelor. «Terțul», care pune sub semnul întrebării toată istoria dramatică a Apusului încă de la «primele principii» logice și ontologice, înseamnă considerarea alterității în puritatea ei transcendentă, dar, în același timp, în strigătul său etic. Exorcizând principiul suveran al identității învingătoare a tuturor diferențelor, acceptând paradoxul care transcende principiul non-contradicției și, mai presus de toate, servind «celuilalt» ca locuință, ecumen, economie, ecoambient, este altul, astfel încât terțul să nu mai excludă principiul originar al originii credinței și rațiunii — acela care, prin mesianitate și responsabilitate, unge rațiunea aceluia care primește în credință — și primește cu rațiune.”⁴

De fapt, numai cu ideea unor niveluri de realitate, care permite înțelegerea logică a „terțului inclus“, se poate depăși violența tradițională a universalității care sfârșește prin a fi înțeleasă ca totalitate hegemonică, și, totodată, se depășește obstacolul postmodern care izolează contextele prin indiferență și autosuficiență („Dacă se absolutizează particularul și i se rup legăturile, acesta sfârșește sinucigându-se.“). Logica universalistă, în plasa căreia încă sunt prinse Bisericile, afirmă că există o raționalitate comună întregii rase umane care permite o înțelegere universală. „Dialogul“ (ca mediu, dar niciodată ca scop) va aprofunda și va amplifica această înțelegere. În realitate, de multe ori, universalității subordonează de multe ori diversitatea contextuală unei presupuse universalități a rațiunii, recurg la ierarhizarea structurală sau la explicații evoluționiste.

Astfel subordonează diversitatea pierderii unității primordiale, unei degenerări. Acestei posturi de „dialog“ între culturi și religii i se opune o alta, mai modernă, contextualistă. Contextualistii radicalizează ponderea antropologiei și interesul pentru versiunile locale de raționa-

4. L. Susin, *Relação entre fé e razão na modernidade*, Porto Alegre, (mimeo.), 2001, p. 3.

litate și normativitate. Ei afirmă că fiecare cultură (și religie) reprezintă un proiect de viață foarte particular, cu gramatică, dicționar și comportament proprii, în care numai cei care aparțin aceleiași „familii” pot cu adevărat să comunice și să înțeleagă sensul lumii simbolice respective. Este ceea ce catolicismul denunță ca fiind relativism.

Disputa dintre un suport universalist al rațiunii înnăscute (normativitatea rațiunii unice, legea naturală, drepturile umane universale) și contextualism, cu parametrii săi interculturali incomensurabili face ca dialogul intercultural și interreligios să pară fără probleme (când este redus la strategia de convertire) sau fără nici o șansă. Trebuie să gândim⁵ într-o axiomă relativistă și care transcende logica clasică, în care un adevăr să nu fie adversarul altuia, iar sinteza să nu se nască din mormântul terțului exclus.

„Celălalt” nu mai este „terțul exclus” din vechea logică filosofică — și teologică —, ci poate fi și creator pentru ceva care trebuie respectat, dar poate fi și strigătul revelator al oprimatului care trebuie să inspire creativitate iubitoare, trebuie să fie principiul originar al credinței — și al rațiunii. El este „terțul” care poate permite o „Simfonie a Celor Două Lumi”, cum visa Dom Hélder, dincolo de excluziune și violență. Această înțelegere a sacralului este ceea ce-i poate reuni pe creștini cu ceilalți, poate permite redescoperirea identității creștine în relație cu expresii distincte din interiorul abundenței multiforme, plurale, a adevărului transcendent (Dumnezeu creator este anterior și exterior nouă tuturor și tuturor expresiilor noastre religioase, transcendența lui se revelează în strigătul celor oprimați care sfidează adevărurile noastre pentru a recrea complet, creând în mod solidar mai multă viață pentru lume). Astfel vom putea înțelege mai bine că adevărul creștin, experimentat pentru noi ca unic și universal este o contribuție absolut importantă care nu anulează experiența tot atât de absolut importantă, mărturisită de alte forme de credință religioasă. Vom începe să operăm cu paradoxul pluralității absolutului, al unicității și universalității. Cu privire la aceasta, trebuie să indicăm, între altele, teologia lui Torres Queiruga.⁶

Pornind de la o înțelegere procesuală a Revelației și de la o teologie iluminată a Creației în principal, Queiruga consideră prezența efectivă a lui Dumnezeu în centrul întregii realități și chiar în centrul istoriei umanității. În aceeași măsură, el consideră că „alegerea” iudeo-creștinismului de către Dumnezeu nu constă într-un privilegiu separat, ci se referă la o strategie istorică a iubirii divine („cheamă câțiva, ca să ajungă la toți”),

5. Cf. P. Suess, *Culturas em diálogo*, REB 61 (243), set. 2001, p. 602s.

6. A. Torres Queiruga, *A revelação de Deus na realização humana*, São Paulo, Paulus, 1995; *idem*, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, São Paulo, Paulinas, 2001.

în punctul în care s-ar putea renunța, pur și simplu, la utilizarea unei asemenea expresii. Cu aceasta, el a ajuns la concluzia că, dacă Dumnezeu li s-a revelat tuturor, atunci toate religiile sunt revelate și, prin urmare, în aceeași măsură adevărate. Religiile nu sunt perfecte — nici măcar cea biblică. Dar acest lucru nu le împiedică să fie perfect adevărate prin ceea ce reușesc să surprindă, să exprime și să trăiască: prezența revelatoare și salvatoare a lui Dumnezeu. Din aceasta lipsește, ca o condiție chiar pentru apropierea de adevăr, dialogul interreligios, schimbul continuu de descoperiri și experiențe, de critică și îmbogățire reciprocă, a acțiunii împărtășite pentru fericirea umană. De aceea, punctul comun pentru dialog este experiența vieții și a sacrului — a Dumnezeului Vieții care apare în toate tradițiile — la fel după cum el este trăit profund în fiecare religie sau cultură. Chemarea este întotdeauna și pentru toți calea pentru construirea în comun de noi imagini. În același timp, se așteaptă ca respectul și acceptarea reciprocă să favorizeze o întâlnire și un compromis pe terenul comun al apărării drepturilor celor mai sărmani, al păcii mondiale, al luptei cu foamea și cu sărăcia, al recuperării pământului arid, al integrității creației. Pentru acest motiv, Torres Queiruga vorbește despre „universalismul asimetric”: „...«Universalism», pentru că este luat ca bază primordială și nu se renunță la o dublă convingere: că toate religiile sunt în ele însele căi reale de salvare; și că sunt astfel deoarece exprimă, din perspectiva lui Dumnezeu, prezența sa universală și nelimitată, fără favoritisme ori discriminări, de vreme ce, din momentul genezei lumii, el «voiește toți oamenii să fie mântuiți» (1 Timotei, 2, 4). Dar «asimetric», pentru că este imposibil de ignorat faptul că există diferențe reale între religii: repetăm, nu pentru că Dumnezeu discriminează, ci pentru că, din partea omului, inegalitatea este inevitabilă.”⁷

În această manieră, vom fi întotdeauna tentați să absolutizăm propriile noastre căi religioase și vom putea întotdeauna să înțelegem o religie oarecare ca fiind mai puțin perfectă, dar, potrivit acestei paradigme propuse, toate religiile — inclusiv a noastră — se prezintă, în esență, ca având nevoie de perfecționare și de a se îndepărta de Centrul comun care le produce și le promovează: ființa umană și nevoile sale și/sau Dumnezeu și interesul său salvator gratuit pentru întreaga umanitate și întregul cosmos.

Potrivit lui Torres Queiruga, datorită acestui universalism, grupurile religioase „pentru că sunt fragmente ale unui aceluiși Mister, nu se pot ignora între ele, dar pot adăuga consecințele: dăruind și primind, fiecare se va dezvolta în sine și se va simți mai unit cu celelalte”. În acest sens, creștinismul își poate mărturisi absolutismul (asimetric), dar ca o mărtu-

7. A. Torres Queiruga, *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, p. 339.

risire umilă și solidară despre cine se crede că a descoperit altceva pe care Dumnezeu vrea să-l reveleze și să-l dăruiască tuturor: nu prin impunere, ci ca ofertă; nu prin înlocuire, ci prin completare. Nici ca pe ceva propriu care se prezintă, ci ca moștenire comună, în sfârșit descoperită, împărtășită în perspectiva unui viitor mult mai plener. Numai în acest sens un creștin trebuie să mărturisească caracterul definitiv sau unicitatea revelației lui Dumnezeu ca Abbá (Tatăl), în Hristos. Acest „teocentrism cristic” constituie identitatea creștină, dar reușește să se elibereze tocmai pentru un dialog deschis și alternativ în favoarea celui alt: „Cel care, prin Iisus, a descoperit că «Dumnezeu este iubire», cu alte cuvinte, că el este iubire și generează iubire, are motive să creadă că, deși aflat în cele două limite ale prezenței sale istorice, el oferă ceva în care toți putem să găsim o împlinire a căutării lui pe cale religioasă.”

Ideile lui Queiruga sunt paradoxale: ele atrag atenția asupra egalității ontologice în diferențierea antropologică, pentru un sacru comun, dar găsiindu-și validarea doar în Iisus. Pentru o mai amplă fundamentare a lor și o mai mare claritate, ele necesită o logică a contradictoriului: capabilă să mențină echilibrul experienței creștinilor și complementaritatea antagonismelor sale, capabilă să păstreze antagonismul real al credinței creștine, pentru că trimite întotdeauna către un alt nivel de realitate — unde există iubirea în înțelesul ei de caritate și aflată în slujba vieții, unde există Misterul Iubirii, care ne traversează și ne transcende pe toți, care pare să unească opozițiile. În acest fel trebuie înțeles procesul implicării pe care credința creștină a trebuit să-l manifeste pentru culturi și religii, procesul de aculturație și/sau areligiozitate, pentru care credința creștină caută să anunțe experiența sa adevărată de salvare unică și universală de către Abbá (Tatăl — „părintele maternal”) al lui Iisus Hristos, deschizându-se, în același timp, dialogului cu alte experiențe de salvare unice și universale, care se dezvoltă în alte culturi și religii. Ori de câte ori o dimensiune a acestei realități contradictorii va fi actualizată, o alta va fi potențializată, dar nu negată. Iar contradicția aparentă va trimite întotdeauna către un alt nivel de înțelegere, acela al eticii practice în favoarea necesităților și/sau a contemplării misterului creator al lui Dumnezeu — care precede și transcende orice religiozitate.

Ținând cont de acest aspect, în cazuri concrete, nu va fi, oare, extraordinar ca teologia creștină a dialogului interreligios să poată admite, ca momente ale metodei reale de abordare, diferite niveluri de sincretism ca elemente ale altor culturi și religii — din moment ce ele corespund unui dialog profund între respectivele experiențe de credință, între nucleele etico-mitice care dau susținere?

În ultimă instanță, sincretismul descrie procesul psiho-social pe care astăzi credința creștină îl tematizează ca dialog al aculturației — și care

nu este singurul element religios, ci unul dintre ele; nu e singura dintre referințele creștine la ceilalți, ci, totodată, și unul dintre faptele semnificative ale celorlalți pentru comunitățile creștine. Se impune recuperarea identității, refacerea ei, mereu de la început.

În sfârșit, oare doar Hristos singur mântuie? Da, în principiu — pentru acela care e creștin. Nu, dacă, potrivit spuselor lui Iisus, dialogăm sincer cu alții și devenim capabili să recunoaștem sunete diferite pentru aceleași vise, să percepem alte căi ale aceluiași Spirit creator (și înnoitor al vieții: „Nici în Israel n-am găsit o credință așa de mare“ (*Matei*, 8, 10).

Bibliografie

- ARAGÃO, G., *O cristianismo diante do pluralismo religioso*, în: ABESC, *Teologia e cultura religiosa nas IES católicas*, Bauru, EDUSC, 2002, p. 57-100 ; *A dança dos orixás e o canto dos santos*, în: M. Anjos (org.), *Teologia em mosaico*, Aparecida, Santuário, 1999, p. 157-210.
- BIES, J., *O caminho do sábio*, São Paulo, Triom, 2001.
- LUPASCO, S., *L'homme et ses trois éthiques*, Monaco, Rocher, 1986 ; *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Monaco, Rocher, 1989.
- MAGNIN, T., *Quel Dieu pour un monde scientifique?*, Paris, Nouvelle Cité, 1993 ; *Entre science et religion*, Monaco, Rocher, 1998 ; *Paraboles scientifiques*, Paris, Nouvelle Cité, 2000.
- MORIN, E., *Science avec conscience*, Paris, Seuil, 1990 ; *O método. As idéias*, Porto Alegre, Sulina, 1998 ; *Complexidade e transdisciplinaridade*, Natal, UFRN, 1999 ; *Introdução ao pensamento complexo*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001.
- NICOLESCU, B., *Ciência, sentido e evolução*, São Paulo, Attar, 1995 ; *O Manifesto da Transdisciplinaridade*, São Paulo, Triom, 1999
- NICOLESCU, B. e BĂDESCU, H., *Stéphane Lupasco*, São Paulo, Triom, 2001 ; *Nous, la particule et le monde*, Monaco, Rocher, 2002.
- SUESS, P., *Inculturação, desafios, caminhos, metas*, REB 49 (193), mar. 1989 ; (Org), *Culturas e evangelização*, São Paulo, Loyola, 1991 ; *Evangelizar a partir dos projetos históricos dos outros*, São Paulo/Quito, Paulus/Abya Yala, 1995 ; *Culturas em diálogo*, REB 61 (243), set. 2001.
- SUSIN, L. (Org), *Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo*, São Paulo, Paulinas, 1999.
- TORRES QUEIRUGA, A., *A revelação de Deus na realização humana*, São Paulo, Paulus, 1995 ; *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*, São Paulo, Paulinas, 2001.

(Traducere din limba portugheză braziliană de Renata Tatomir)

Autorul poate fi contactat la adresa: gilbraz@ig.com.br

Energii necreate și energii create. O abordare transdisciplinară

ION SIMACIU

Catedra de Fizică,
Universitatea de Petrol și Gaze din Ploiești

Introducere

Lucrarea de față analizează conceptele de *energii necreate*, *energii create* și *legăturile* dintre acestea, din punct de vedere al *cunoașterii științifice* și al *cunoașterii mistice*. Din punct de vedere *științific*, se încearcă o abordare *transdisciplinară* [Nicolescu, 1999].

Problema relațiilor dintre cunoașterea științifică și cunoașterea mistică este pusă în mod sistematic, pentru prima oară, de către Sf. Grigore Palama (secolul al XIV-lea) în disputa sa cu Varlaam [Stăniloae, 1993].

În opinia Sfântului Grigore Palama, cunoașterea științifică poate contribui la clarificarea Scripturii (*Vechiul și Noul Testament*), dar numai dacă se face cu ajutorul harului Duhului Sfânt. Cunoașterea științifică nu este identică cu înțelepciunea profetilor și apostolilor, care se împărtășeau, prin harul Duhului Sfânt, cu o cunoaștere mai profundă, cunoașterea mistică. Aceasta nu este o cunoaștere teoretică, care se realizează prin studiul mental al Scripturii, ci este o cunoaștere care se împlinește și se amplifică prin aplicarea practică a învățăturilor revelate sau transmise direct de la duhovnic la discipol. Această practică conduce la o asemenea modificare a omului ca trup, minte și suflet, încât el are acces la o *cunoaștere nemijlocită* a unei realități care este dincolo de simțuri, adică dincolo de lumea „văzută” prin simțuri și modelată de minte. Această realitate este formată, pe de o parte, din *lumea nevăzută* (lumea entităților fără trup substanțial — lumea îngerilor), dar și din elementele unor manifestări/purcederi, după exprimarea Sfinților Părinți — ale unui nivel mai înalt de ființare care este însuși Creatorul celor două lumi. Cele două forme de manifestare a creației, aparent contradictorii — lumea văzută și lumea

nevăzută — sunt necontradictorii în raport cu mistica, care acceptă existența unui nivel mai înalt de existență — Dumnezeu.

Punerea problemei cunoașterii, în general, și a cunoașterii științifice, în particular, din punctul de vedere al existenței mai multor niveluri de realitate și care se bazează pe o logică ternară, este proprie abordării transdisciplinare. Din acest motiv, vom încerca, în această lucrare, o abordare care se bazează pe acest tip de demers [Nicolescu, 1999]. În prima parte a lucrării, vom prezenta conceptul de *energii necreate* din punctul de vedere al cunoașterii mistice. Apoi vom analiza conceptul de *energii create* din punctul de vedere al cunoașterii mistice și al cunoașterii științifice, pentru a distinge cele două tipuri de manifestare: lumea văzută și lumea nevăzută din ambele perspective. În ultima parte a lucrării, se încearcă eliminarea aparentei contradicții prin stabilirea relațiilor cu un nivel mai înalt de realitate, prin intermediul energiilor necreate.

Cunoașterea mistică și cunoașterea științifică

Cunoașterea mistică este o cunoaștere nemijlocită de simțuri și instrumente și comunicabilă în mod predilect într-un limbaj pictural și neconceptual. Cunoașterea științifică este o cunoaștere mijlocită de simțuri și instrumente, care se comunică mijlocit prin limbaje artificiale (gândirea și comunicarea se fac codificat, în diverse limbaje, prin cuvinte și simboluri). Și în cadrul cunoașterii științifice, achiziția de informații noi se realizează în raport cu nivelul de cunoaștere la un moment dat, prin intuiție (revelație științifică). În acest mod, este posibilă trecerea de la o paradigmă științifică la alta (de la un model — παραδειγμα — general al științei la altul). În privința revelației mistice, este lămuritoare explicația pe care i-o dă Sf. Serafim din Sarov [2005] egumenului Antonie, care era convins că sfântul avea înainte-vedere prin curăția minții: „Acum văd că mintea voastră este atât de curată, încât nimic nu rămâne ascuns în inima aproapelui”. La această remarcă, Sf. Serafim îi răspunde: „Cunoscătorul inimii e doar Dumnezeu... Așadar, orice îmi poruncește Domnul, aceasta o transmit oricărui îmi cere ceva de folos. Primul gând care-mi vine îl consider venit de la Dumnezeu și-l spun celui cu care vorbesc. Nu cunosc ce se întâmplă în sufletul său, cred însă că aceasta îmi este arătat de voia lui Dumnezeu spre folosul lui. Există cazuri în care nu alerg la voia lui Dumnezeu, ci la logica mea, deoarece mi se pare simplu. În asemenea cazuri se fac mereu greșeli.” Din această relatare, este clar că înainte-vederea, cel puțin în cazul Sf. Serafim, constă în primirea de informații despre ce gândește, ce a făcut sau ce se va întâmpla cu persoana care a cerut sfatul, din exteriorul minții celui care are înainte-vederea.

Sf. Serafim era convins că sursa acelor informații este chiar Dumnezeu în ipostasul Sfântului Duh. Apelarea la capacitățile mentale de a descifra starea trecută, prezentă sau viitoare a unei persoane conduce la sfaturi greșite. Înainte-vederea nu este rezultatul unei înțelepciuni care derivă din experiența de viață. Curățenia trupului, minții și sufletului nu conduce la o capacitate de a vedea în trupul, mintea și sufletul celui investigat, ci la o deschidere a minții și sufletului investigatorului către Sursa de cunoaștere infinită care are toate datele (trecute, prezente și viitoare) despre creația Sa.

Energii necreate

Conform teologiei mistice a Bisericii Ortodoxe, prin *energii* (ενεργεια) *necreate* se înțeleg acele *lucrări* ale lui Dumnezeu în cele trei ipostasuri: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Concepția despre energiile necreate a fost exprimată clar de Sf. Grigore Palama, dar a fost înfățișată și anterior de Sfinții Părinți, până la Apostoli. Ideea centrală a acestor învățături este distincția reală între energiile necreate și ființa lui Dumnezeu. În timp ce ființa Sa este fără distincții și nu poate fi cunoscută direct, energiile necreate sunt distincte/multiple și din acest motiv pot fi cunoscute. Rezultă că Dumnezeu este comunicabil prin energiile sale [Lossky, 1993].

Pentru Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul (secolul al V-lea) energiile necreate — pe care le numește *virtuți* sau *puteri* (*dinameis* — δυναμεις), din care se împărtășesc ființele create — sunt chiar Dumnezeu, dar nu în ființa Sa. Energiile necreate dezvăluie nenumăratele denumiri ale lui Dumnezeu: înțelepciune infinită, viață infinită, putere, dreptate, dragoste și o infinitate de alte denumiri. Energiile necreate au proprietatea de a crea și activa lumea (lumea nevăzută/cerurile și lumea văzută). Rezultă că energiile necreate nu se confundă nici cu ființa lui Dumnezeu, nici cu creația Sa [*ibid.*].

Sf. Dionisie numește energiile necreate „raze ale dumnezeirii” care pătrund universul creat. Sf. Grigore Palama numește energiile necreate: „dumnezeiri”, „lumina necreată”, har; iar pentru Sf. Pavel, energiile necreate sunt „lumina cea neapropiată” în care locuiește Dumnezeu; „slava” în care Dumnezeu apare sfinților din Vechiul Testament; „lumina eternă” care pătrunde natura umană a lui Hristos de la schimbarea la față; „harul Cel necreat”, „energiile divine” [*ibid.*].

Vladimir Lossky subliniază faptul că energiile necreate sunt atribute ale lui Dumnezeu, dar care nu au nimic comun cu atributele puse pe seama lui Dumnezeu de către teologia abstractă a manualelor [*ibid.*]. Aceste atribute sunt comunicabile doar prin *trăire directă*, adică *experiența relației cu Dumnezeu*.

Ca ființe care nu am avut o asemenea experiență, analiza noastră este abstractă și se bazează pe *modele mentale* oferite de *teologia abstractă*. În acest sens, este lămuritoare relatarea unui mirean despre împărtășirea Sfântului Duh împreună cu Sf. Serafim din Sarov [2005, pp. 357-372]. Mireanul Nicolae Motovilov, vindecat în mod miraculos de sfânt de o boală foarte grea și devenit discipol al acestuia, relatează experiența deosebită pe care a avut-o în timpul unei întâlniri cu Sf. Serafim, în care dorea să înțeleagă, cu mintea și cu sufletul, harul Sfântului Duh: „Cu toate acestea, nu înțeleg cum pot să fiu complet încredințat că mă aflu învăluit de harul Duhului Sfânt?... — Ți-am spus deja, iubitorule de Dumnezeu, că e ceva foarte simplu... — Vreau să înțeleg asta bine, am răspuns. Atunci, părintele Serafim m-a luat cu putere de umeri și mi-a spus: — Acum ne aflăm amândoi în Duhul Sfânt. De ce nu mă privești? — Nu pot să vă privesc, căci din ochii sfinției voastre ies străluciri de lumină. Fața v-a devenit mai strălucitoare decât soarele și ochii mă dor. — Nu te tulbura. Acum și tu ești luminos ca și mine. Te aflu și tu în plinătatea Duhului dumnezeiesc, altfel nu m-ai fi putut vedea în această stare. Privește-mă fără să-ți fie teamă... După cuvintele acestea, am aruncat o privire spre fața lui și m-a cuprins o teamă și mai mare. Închipuiește-ți că discuți la amiază cu cineva expus la cele mai dogorătoare raze ale soarelui și-l privești în ochi. Îi vezi buzele mișcându-se, vezi expresia preschimbată a ochilor, dar nu vezi nici mâinile, nici forma sa, dar nici pe tine nu te vezi... Vezi o lumină orbitoare care se revarsă până la câțiva pași împrejur și dăruiește strălucire stratului de zăpadă așternut în luminiș și fulgilor care cad peste mine și peste stareț... — Ce simți acum? m-a întrebat părintele Serafim... — Simt atâta liniște și pace în sufletul meu, încât n-o pot exprima în cuvinte!... Desfătare neobișnuită... O bucurie extraordinară în toată inima... O căldură neobișnuită, am răspuns. — Dar cum, bucuria mea? Ne aflăm în vreme de iarnă în curtea chiliei, în pădure, suntem cu picioarele în zăpadă, de sus continuă să cadă fulgi de nea care ne-au acoperit cam de un lat de palmă. Ce fel de căldură poți să simți? — Simt atâta căldură, ca aceea care se creează în baie... Mi-ai spus că în jurul nostru există căldură ca aceea din baie. — Dar privește! Zăpada care ne acoperă nu s-a topit, în vreme ce de sus continuă să ningă. Asta înseamnă că această căldură nu se află în aer ci înăuntrul nostru.” Remarcăm, din această relatare, pasajul care se referă la căldura simțită de cei doi. Această căldură nu este produsă de o încălzire a trupurilor (energie termică, energia mișcărilor dezordonate a moleculelor), ci este o stare de confort termic produsă de un *alt tip de energie*. Această stare nu se compară nici cu starea obținută de inițiații budiști prin controlul temperaturii corpului (tehnica *tumo*). Aceștia rezistă în frig, dezbrăcați, mai multe ore și pot usca o pânză udă pusă pe ei chiar dacă afară temperatura este sub zero grade Celsius.

Energii create

Conform teologiei mistice a Bisericii Ortodoxe, prin *energii create* se înțelege *totalitatea creației* în aspectele ei *nevăzute* și *văzute* (percepută prin simțuri). Lumea văzută este universul fizic, cu toate sistemele substanțiale și de câmp cunoscute. În cunoașterea mistică, noțiunea de energie are semnificația de lucrare și capacitate de a face lucrare (semnificația inițială, dată în mecanică și în cadrul cunoașterii științifice). Abia prin intermediul *fizicii relativiste* noțiunea capătă semnificații apropiate de cele din cunoașterea științifică, deoarece atât lucrarea (actul de a face ceva și lucrul făcut — ființa, sistemul), cât și capacitatea de a face lucrare implică energie. Orice sistem are energie (măsură a „mișcării”) și capacitatea de a schimba energie cu alte sisteme. În cunoașterea științifică, energia este, ca și spațiul – timpul și informația fizică (corect, cu ordinea – organizarea fizică a unui sistem — informația fizică fiind ordinea propagată și schimbată de sisteme), o *proprietate fundamentală a materiei*. Conform studiilor actuale, aceste proprietăți nu pot fi definite independent, fiindcă se implică una pe alta. De exemplu, conform relației masă – energie, între energia universului și spațiu-timpul corespunzător există dependență cauzală: geometria spațiu – timpului e determinată de energia materiei din univers. Un alt exemplu este legătura dintre *energia internă* și *ordinea – organizarea* unui sistem și, pe de altă parte, dintre *informația fizică* (ordinea – organizarea schimbată de sisteme) și *energia schimbată de sistem*. Spațiul – timpul, adică *dispunerea relativă a sistemelor materiale și succesiunea proceselor*, implică nu numai energie, ci și *ordine – organizare și informație fizică*.

Conform „scenariului” acceptat în fizică, universul s-a generat printr-o explozie primordială (modelul *Big Bang*); acest proces implică o cauză și un efect (generarea sistemelor din univers), dar și problema sursei materiei generate și a energiei implicate. Conform teoriilor actuale [Smolin, 2002], *sursa* este *vacuumul fizic* (adică un model a unei forme nediferențiate de materie) și *cauza* este *fluctuația* acestuia, aproape punctiformă. Prin *dilatarea* fluctuației (la început, această dilatare a fost foarte rapidă/explozivă, perioada inflației: $T \in [10^{-35}\text{s} - 10^{-32}\text{s}]$, $T_{\text{actual}} = 10^{18}\text{s}$) se naște un *câmp fundamental*, care se dilată și se diferențiază în câmpurile și particulele cunoscute.

Unele mituri ale creației (textele vedice, textele eseniene) descriu această perioadă ca pe un *sunet fundamental, primordial*, care a modelat haosul (o existență nediferențiată). În textele eseniene [Bordeaux-Szekely, 2000: „Căci după cum este scris, la început a fost Sunetul, și Sunetul era cu Dumnezeu, și Sunetul era Dumnezeu: adevărat vă spun, când ne naștem, venim pe lume cu sunetul lui Dumnezeu în urechi, precum și cu cântecul vastului cor al cerului, și cu cântecul sacru al stelelor în orbita lor

fixă; Curentul Sacru al Sunetului este cel care traversează bolta stelelor și împărăția fără sfârșit a Tatălui Ceresc. El este veșnic în urechile noastre, astfel că nu-l auzim.”], sunetul este corespondentul termenului *Cuvântul* din *Evanghelia după Ioan*: „La început era Cuvântul, și Cuvântul era cu Dumnezeu, și Cuvântul era Dumnezeu” (*Ioan*, 1, 1). Fiind un sunet produs de o ființă, el trebuie să conțină informația totală a universului (Creației), este încărcat cu semnificații și, deci, este un Cuvânt. Acest Cuvânt modelează toate formele de existență din univers. Energiile necreate sunt tocmai energiile acestui Cuvânt care diferențiindu-se pot fi percepute. Cuvântul doar gândit și „nerostit” (nemanifestat) este Creatorul însuși.

Scurtă analiză transdisciplinară

Fondatorii metodei transdisciplinare enunță trei principii ale acestui tip de demers științific: P_1 — există mai multe niveluri de realitate; P_2 — trecerea de la un nivel la altul se face cu ajutorul logicii terțului inclus; P_3 — structura nivelurilor de realitate este o structură complexă (inseparabilă și gödeliană): fiecare nivel este ceea ce este pentru că toate celelalte niveluri există în același timp [Nicolescu, 2002].

Conform acestor principii, distingem o bandă (analog cu noțiunea din spectroscopie și mecanica cuantică care desemnează un sistem de linii spectrale sau niveluri de energie apropiate) de niveluri de realitate și zonele de non-rezistență corespunzând Creatorului (o Existență necreată) care se manifestă și pot fi cunoscut prin „energiile necreate”. O altă bandă de realitate este cea a nivelurilor de realitate și a zonelor de non-rezistență corespunzătoare lumii create. Toate manifestările paradoxale din lumea creată își găsesc explicația cauzală și au caracter unitar la nivelul lumii necreate. Cele două benzi coexistă, conform P_3 . Lumii create îi corespund cel puțin două niveluri de realitate: lumea „nevăzută” și lumea „văzută”. Lumii „văzute” îi corespund cel puțin alte două niveluri de realitate: lumea sistemelor și a fenomenelor descrise clasic și lumea sistemelor și a fenomenelor descrise cuantic. Unele aspecte contradictorii ale manifestărilor lumii văzute devin necontradictorii prin apelarea la proprietățile lumii nevăzute. După cum am remarcat în prima parte, un bun exemplu este modul în care știința a trecut de la un model (paradigmă) la altul pentru diverse fenomene. Toți marii creatori susțin că ideile noi le-au avut nu prin acumulare și prelucrare de informație (în epoca informaticii s-a demonstrat că un calculator nu poate să producă informație nouă — alta decât cea introdusă de program), ci au apărut spontan, au fost intuite. Procesul devine logic numai dacă acceptăm existența unor niveluri de realitate la care mintea noastră, în anumite condiții, are acces și în care aceste informații există.

Concluzii

Dată fiind dificultatea problemelor abordate, considerăm că lucrarea este doar un început modest, de tratare transdisciplinară a relațiilor dintre cunoașterea mistică și cunoașterea științifică, care poate fi continuat în lucrările viitoare. Pentru aceasta, este necesară o analiză extinsă și profundă a celor două tipuri de cunoaștere, cu scopul stabilirii proprietăților specifice și nespecifice. În cadrul cunoașterii științifice și a celei mistice, se vor preciza conceptele: sistem, proces/transformare, energie, putere, materie, câmp, substanță, continuu, discontinuu, realitate, nivel de realitate etc., pentru a distinge asemănările și deosebirile.

Realizarea unui dialog între reprezentanții comunităților științifice și cei ai comunităților teologice este posibilă numai în măsura în care aceștia se vor angaja reciproc într-un studiu aprofundat al celor două tipuri de cunoaștere (cunoaștere științifică și cunoaștere mistică), pe care noi le vedem ca fiind complementare.

Bibliografie

- BORDEAUX-SZEKELY, E., *Evangelia eseniană*, București, Orfeu, 2000.
LOSSKY, V., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Anastasia, 1993.
NICOLESCU, B., *Transdisciplinaritatea — Manifest*, Iași, Polirom, 1999 ; *Noi, particula și lumea*, Iași, Polirom, 2002.
SMOLIN, L., *Spațiu, timp, univers*, București, Humanitas, 2002.
STĂNILOAE, D., *Viața și învățăturile Sfântului Grigorie Palama*, București, Scripta, 1993.
Un serafim printre oameni — Sfântul Serafim din Sarov, Galați, Egumenița, 2005.

Was King Mirian's miracle a natural phenomenon?

M.SH. GIGOLASHVILI, R.I. KILADZE,
V.J. KUKHIANIDZE, G.T. RAMISHVILI

E. Kharadze Georgian National Astrophysical Observatory,
Tbilisi, Georgia

During many centuries, the astronomical phenomena caused horror among the people. It is necessary to note such phenomena, as the appearance of comets, auroras, and the solar and lunar eclipses. Sometimes, these natural phenomena even changed the course of certain countries' history.

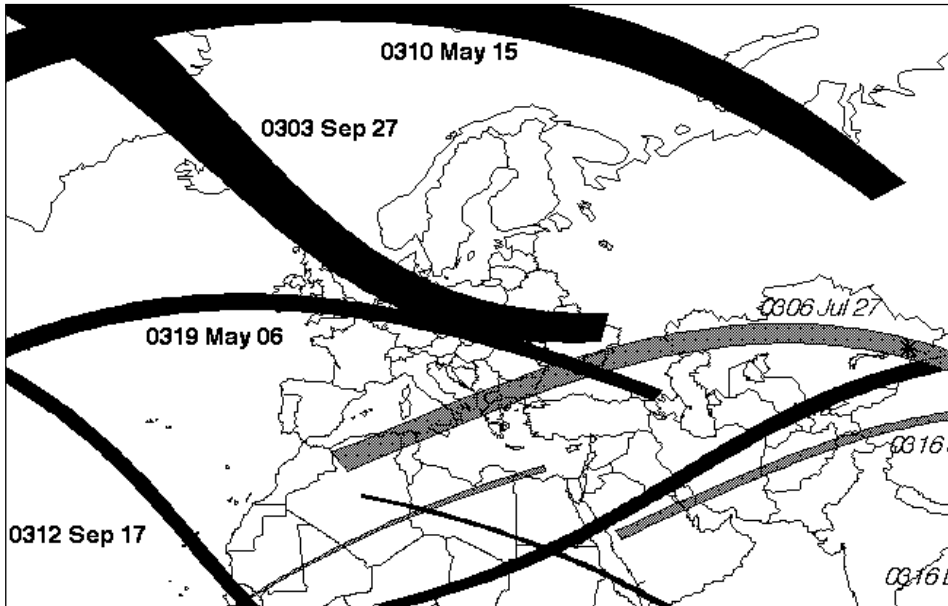
The Georgian chronicles claim that the acceptance of Christianity in Georgia had to do with the fact that, during a hunt, King Mirian saw that suddenly it became dark around him and the Sun disappeared from the sky. Accordingly, it is considered that Christianity was announced as a state religion in Georgia following this event, in the 4th century A.D. In the 1930s, the well-known Georgian figure, historian Ivane Javakhishvili, asked the astronomers whether or not there was a solar eclipse in Georgia in the 4th century. We know now that a total solar eclipse did take place in the region on May 6th, 319 A.D.

It is considered that Christianity was declared a state religion in Georgia about the year 326, during the reign of King Mirian and Queen Nana. In the Georgian chronicles [Kaukhchishvili, 1955], the event was connected to the acceptance of Christianity by King Mirian, who went on a hunt somewhere between the cities Mtskheta (the ancient capital of Georgia) and Khashuri, about a mountain called Tkhoty, draped in a rich forest. Suddenly, everything became dark all around and the Sun seemed to have vanished from the sky. King Mirian began praying to his own traditional pagan gods, but to no avail. Then he addressed the god to whom Nino from Kapadokia prayed; she was subsequently consecrated as Saint

Nino, the woman to whose name the dissemination of Christianity in Georgia is closely linked. Then a miracle happened — the darkness suddenly dissipated and the Sun resumed its shining in the sky. King Mirian turned towards the East and thanked “Nino’s God”.

Based on Oppolzer’s famous *Kanon der Finsternisse*, in which the change of the length of day with the passage of time (as a result of tidal friction) is not completely taken into account, the astronomers did not find any eclipse that may have occurred during the period of interest. The question therefore remained unsettled.

However, after appearance on the Internet of detailed maps of the solar and lunar eclipses by F. Espenak, we have found out that, nevertheless, a total solar eclipse did occur in Georgia on May 6th, 319 A.D. The figure below shows the paths of the total solar eclipses occurring in the interval 301-320 A.D.



Fragment of the map of the solar eclipses occurring between 301 and 320 A.D.

By our calculation of the circumstances of the eclipse using the improved Bessel’s elements, we have established that mountain Tkhoty stood on the central line of the eclipse. For a prospective place of Mirian ($\lambda = 44.55^\circ$, $\varphi = +41.99^\circ$), the circumstances of the eclipse are as follows: the beginning of a partial eclipse: 14:58:01 U.T.; second contact: 15:51:57, third contact: 15:53:50, maximal phase: 1.018. The movements of sunsets are: bottom edge: 15:59:24, top edge: 16:02:29.

The central line of the eclipse passed through the settlements Tsageri, Ambrolauri, Tskhinvali, Mtskheta. The northern boundary passed along the Caucasian mountain ridge through Elbruses, Upper Baksan, Kazbek. The southern boundary passed through Lake Paliastomi, Abastumani, Aspindza, Dmanisi, Akhtala. On the east side, the strip of the complete eclipse was limited by a line Gardabani-Sagarejo.

Hence, the eclipse occurred in the evening, before sunset; the duration of the complete phase was about two minutes. At the moment of the maximal phase, the height of the Sun above the horizon was only 0.8° and the sunset began 5.6 minutes after the third contact.

Taking into account the mountaineous character of district, one may expect that Mirian could not see the Sun at the moment of the second (especially of the third) contact and saw only the sudden approach of the darkness and its end.

Thus, we have managed to answer a question put seventy years ago by Georgian historians, about the occurrence in Georgia of a total solar eclipse in the 4th century: such an eclipse took place indeed on May 6th, 319 A.D. Soon after this date, Christianity became the state religion of Georgia.

Bibliography

- ESPENAK, Fred, Sunearth.gsfc.nasa.gov/eclipse/eclipse.html (NASA/GSFC, July 2003).
- KAUKHCHISHVILI, S. (ed.), *Kartlis Tskhovreba* (Sakhelgami, Tbilisi, 1955), 1, pp. 108-111 (in Georgian).
- OPPOLZER, TH. von, *Kanon der Finsternisse* (Kaiserliche-Konigliche Hof- und Staatsdruckerei, Wien, 1887), Blatt N^o 73, pp. 146-149.

The authors may be contacted at the following addresses:

M.Sh. Gigolashvili — marinagig@yahoo.com

R.I. Kiladze — roki@genao.org

V.J. Kukhianidze — vaso@genao.org

G.T. Ramishvili — rageo65@posta.ge

Schimbarea de paradigmă în cosmologie. Oportunitățile și riscurile unui dialog între știință și teologia ortodoxă

Pr. TUDOR PARASCHIV

Facultatea de Teologie,
Universitatea „Ovidius” din Constanța

Un prooroc a avut o descoperire dumnezeiască nu într-un cerc luminos, ci într-un triunghi, și i-a fost aceasta ca o avertizare că omul nu poate să se apropie și să încerce profunzimea neurmată a Dumnezeirii. Omului îi este permis să se apropie și să încerce doar cercul Dumnezeirii, dar, dacă îndrăznește să pătrundă dincolo de linie, el va pieri în ascuțișul triunghiului.

Sfântul Nectarie de la Optina

Teologia ortodoxă și știința contemporană — poziții comune

Întâlnirea dintre teologia ortodoxă și știința recentă reprezintă un eveniment cu adevărat crucial, pentru că ne oferă ocazia remarcabilă de a pune capăt *tragiceii schisme dintre rațiune și credință*, produsă în sufletul modern de divorțul dintre religie și știință.

În acest sens, ni se pare oportun să evidențiem mai întâi aspectele comune științei și teologiei ortodoxe, întrucât diferențele dintre ele au tot fost prezentate, dar și acestea într-o manieră părtinitoare și deformatoare. Intenția noastră este aceea de a le prezenta și pe unele și pe celelalte cât mai nepărtinitor cu putință.

Iată, într-o enumerare simplă, câteva asemănări între pozițiile creștinismului ortodox și știința modernă:

- *Poziția critică față de mitologie și universul fantasmatic în care eșuează uneori istoria culturii omenești*¹;
- *Poziția critică față de speculația goală, de exercițiul dialectic fără priză la realitate și neconfirmat de experiență*²;
- *Poziția critică față de subiectivismul experienței omenești izolate sau sectare, neconfirmată de comunitatea științifică sau de cea ecleziastică — combaterea misticismului obscur și a pietismului*;
- *Aspirația spre adevărul universal, convingerea profundă în legătură cu unitatea și raționalitatea lumii, dincolo de diversitatea ei*;
- *Susceptibilitatea față de orice aservire ideologică, atât din partea Bisericii, cât și din cea a științei*;
- *Acceptarea relativității și a limitelor oricărei cunoașteri omenești, perfectibile ad infinitum*;
- *La nivelul marilor personalități, atât din sfera religiei, cât și din cea a științelor, observăm urmărirea cu perseverență și asiduitate a unui singur scop, ce pare a coincide cu însuși sensul vieții lor*;
- *Putem face o analogie între asceza religioasă și asceza intelectuală, prin care înțelegem dispoziția spre efortul constant, dăruirea de sine, jertfirea chiar a unui mod de viațuire îngăduit celorlalți oameni pentru atingerea scopului urmărit*;
- *Disputele de idei și controversale nu lipsesc din lumea teologică, așa cum fără ele este de neconceput progresul științei*³;
- *Rolul comunității — științifice sau bisericești — e fundamental în stabilirea, păstrarea și receptarea adevărului*;

-
1. Mai întâi creștinismul, iar mai târziu știința s-au delimitat în reprezentarea adevărului de „basmel” omenești. Așa, de exemplu, Sf. Apostol Pavel îl sfătuiește pe Timotei: „Dar ferește-te de basmele lumești și băbești, deprinde-te să fii evlavios” (1 Timotei, 4, 7). Toate citatele din Scripturi se vor da, în continuare, după Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea-Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (I.B.M.B.O.R.), 1988.
 2. Înclinația spre speculație este proprie gândirii mitologice și în general preocupărilor minții umane, în care imaginația nu suferă nici o constrângere din partea rațiunii, a experienței și a Revelației. Lucrul acesta este demonstrat cu elocvență de Părintele Stăniloae în *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, București, Paideia, 1993, pp. 76-78. O aflăm mai întâi la „gnosticii” de toate categoriile, cu care s-au luptat Părinții Bisericii de-a lungul timpului, și apoi în teologia speculativă intelectuală a scolasticii medievale.
 3. Însă, în timp ce, pentru sfera științei, acest progres este practic nelimitat, pentru Biserică lupta principală este pentru rămânerea în interiorul Adevărului, păstrarea integrității Revelației prin Tradiție și aprofundarea lui nesfârșită, în condițiile contactului permanent cu provocările iscate prin ideile și curentele fiecărei epoci.

- *Autoritatea* în materie revine adevărului recunoscut de comunitate, nu prestigiului unei personalități sau al unui grup de adepți⁴;
- Este un loc comun al mentalității moderne *acuză de dogmatism* adusă Bisericii, echivalentă ca sens cu cea de încremenire și de obstrucționare a progresului cunoașterii umane; această acuză este justificată pentru istoria medievală occidentală, dar nu se poate aplica și Bisericii Ortodoxe⁵;
- Pentru susținerea Adevărului, atunci când acesta e distorsionat de autoritățile timpului, cei convingși de cauza lor au mers până la *sacrificiul de sine*, până la *martiriu*. În acest sens, Biserica este infinit mai bogată în exemple decât lumea științifică, dar exemple există și de o parte și de alta⁶.

Rezumând, putem spune că toate acestea se reduc la patosul pentru adevărul despre lume și despre om și la accentul pus pe experiență în stabilirea acestor adevăruri, chiar dacă știința și religia merg pe căi diferite în aflarea aceluiași scop.

Premisele unui dialog autentic al teologiei ortodoxe cu știința contemporană

Posibilitatea dialogului între știință și credință se bazează pe *raționalitatea lumii*, dar trebuie avute în vedere și anumite *criterii de evaluare* și de *raportare reciprocă*, fără de care putem naufragia fie în fuziuni hibride, fie în anateme inutile. De aceea, considerăm necesară stabilirea *premiselor și a principiilor care trebuie să stea la baza unui dialog rodnic între știință și teologia ortodoxă*, între care enumerăm:

4. Iată două exemple la îndemână: primul este al lui Origene, mare autoritate cugetătoare din secolul al III-lea, ulterior condamnat de un sinod ecumenic pentru derapajele lui doctrinare; celălalt vizează cazul Patriarhului Nestorie al Constantinopolului, depus din înalta-i demnitate pentru învățăturile contrare adevărului revelat și mărturisit de Biserică, deși se afla într-o ipostază de maximă autoritate ierarhică privilegiată.
5. Pr. Pavel Florensky, *Dogmatică și Dogmatism, Studii și eseuri teologice*, traducere din limba rusă, prefață și note de Elena Dulgheru, București, Anastasia, 1998, pp. 129 și urm. Autorul face distincția atât de necesară între *dogmatică* și *dogmatism*, cea dintâi fiind expresia cristalizată a Adevărului revelat și a experienței duhovnicești vii a Bisericii, cea de-a doua echivalând cu atitudinea îngustă, formală, de tip fariseic și adesea violentă de a mărturisi și a păstra deformat același Adevăr.
6. Numărul martirilor este imens, dar, dintre marii teologi, oameni de cugetare și totodată sfinți, îi amintim doar pe câțiva: Sf. Athanasie cel Mare, Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Maxim Mărturisitorul și Papa Martin al V-lea, Sf. Ioan Damaschin. La fel, nu-i putem trece cu vederea pe cei care au suferit pentru susținerea unor adevăruri de ordin științific, pentru care au fost ostracizați sau prigoniți de contemporanii lor, Giordano Bruno și Galileo Galilei fiind cazurile cele mai celebre.

- a) *incomensurabilitatea paradigmelor științei și religiei;*
- b) *necesitatea rămânerii fiecărui partener de dialog în sfera proprie de competență;*
- c) *imperativul păstrării neutralității axiologice a științei.*

Așadar, considerăm ca fundamentală, în primul rând, *menținerea distincției între căile cunoașterii științifice și cunoașterea teologică.*⁷ Ea constă mai întâi în *diferența de perspectivă în abordarea realității*, proprie celor două căi de cunoaștere.

Cunoașterea științifică pornește de la datele simțurilor, amplificate astăzi cu ajutorul tehnologiei și se bazează pe interpretarea rațională și verificarea experimentală a rezultatelor teoriilor elaborate, utilizând limbajul complex al simbolurilor matematice.

Cunoașterea teologică pornește de la Revelație, prezentă în Scripturi și în Tradiție; ea este o vedere a lumii prin ochii lui Dumnezeu sau prin ochii omului luminat de har, adică îndumnezeit. Cum nu toți credincioșii acced la o cunoaștere directă a lui Dumnezeu, *credința* în Descoperirea lui Dumnezeu și în cuvintele celor purtători de Dumnezeu, cum sunt sfinții, este o condiție necesară pentru rămânerea în adevăr. Fiecare poate experimenta această credință ce se poate preface în experiență, dar nu toți sunt hotărâți să împlinească cele necesare pentru a se bucura de înălțimile vieții.

Un alt aspect al acestei distincții este indicarea diferită a *hegemonikon*-ului uman, adică a *organului* minții considerat drept centru conducător al ființei umane și receptacolul suprem al realității. Pentru știință, acest centru este rațiunea autonomă, iar pentru cei ce cred și experimentează Revelația, este „inima“, sau *nous*-ul, un centru mai presus de rațiune — deci nu irațional, ci suprarational. Aici intervin deja precizări de ordin antropologic, însă chiar științele naturii, care s-au dezvoltat atât de mult în ultimul secol, sunt puse în situația de a reconsidera problema antropologică. Motivul principal îl reprezintă descoperirea unității în actul cunoașterii între subiect și obiect, evidențiat de principiul lui Heisenberg.

În al doilea rând, subliniem importanța unei *delimitări precise a competențelor*.

Astfel, credința Bisericii, întemeiată pe propovăduirea Apostolilor, pe interpretarea dată de ei Scripturilor Sfinte, după canonul Adevărului revelat în Fiul lui Dumnezeu *înomenit*⁸, are drept principal scop *îndumne-*

7. Termenul *teologie* îl folosim în sensul arătat de Lossky în lucrarea sa fundamentală *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit* (traducere din limba franceză, studiu introductiv și note de pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia), adică în accepția sa de cunoaștere trăită, experimentală a lui Dumnezeu, nu ca exercițiu al rațiunii discursive pe marginea textului sacru.

8. Cf. John Behr, *Nașterea teologiei creștine. Drumul spre Niceea*, traducere din limba engleză de Mihail G. Neamțu, București, Sophia, 2004, p. 53.

zeirea omului, concomitent cu *transfigurarea creației în Duhul Sfânt* prin lucrarea dintre om și harul lui Dumnezeu. Acesta este scopul primordial al Bisericii, în raport cu care toate celelalte reprezintă doar lucruri secundare sau mijloace în vederea atingerii lui.

Pentru știința modernă în general și pentru cosmologie în special, vitală este *căutarea și aflarea legilor care guvernează universul*, bazându-se pe intuiția fundamentală a unității și pe coerența tuturor nivelurilor de realitate și aspirând la o unitate ipotetic realizabilă la nivelul cunoașterii în general.

Încălcarea competențelor poate avea loc în ambele sensuri, amândouă păgubitoare:

— din partea științei, din cauza tendinței unor savanți de a conferi pe cont propriu un sens spiritual și religios cunoștințelor științifice, care sunt mai degrabă niște simple scheme imaginare (*mind games*⁹);

— din partea religiei, încălcarea graniței de competență nu este mai puțin deplorabilă; ea constă în imixtiunea nejustificată în lucruri care nu țin de atribuțiile și prerogativele ei, atunci când, bazându-se pe reprezentările clasice, ignoră noile descoperiri ale științei și încearcă să impună un soi de *adevăr corect*¹⁰; totuși, credem că experiența trecutului, ca și cea a timpurilor mai recente, sunt o lecție din care este cazul să învățăm; extinderea nejustificată a competențelor produce un mare rău tuturor, prin confuzia pe care o creează și prin fanatismul pe care-l alimentează.

În acest sens Lossky susține că: „Teologia creștină se împacă foarte bine cu orice teorie științifică despre univers, cu condiția ca aceasta din urmă să nu-și depășească limitele și să încerce să nege cu obrăznicie ceea ce este în afară de câmpul său vizual”¹¹.

9. Legat de terminologia lui Culiănu, vezi *Jocurile minții*, Iași, Polirom, 2002; vezi, de asemenea, Raymond Ruyer, *Gnoza de la Princeton. Savanții în căutarea unei religii*, traducere din limba franceză de Gina Argintescu-Amza, București, Nemira, 1998, cap. XVII, *Teologia neognostică*, pp. 186-192.

10. Lazar Puhalo, *Dovada lucrurilor nevăzute. Ortodoxia și fizica modernă*, traducere de Corina Stavinschi și Doina Ionescu, București, Editura XXI: Eonul dogmatic, 2005, p. 27: „În cele din urmă, Biserica Latină i-a condamnat pe mulți dintre învățații de frunte ai universităților pentru «căutarea zadarnică a cunoașterii doar de dragul cunoașterii», iar această condamnare se face auzită și astăzi prin cuvintele neoscolasticilor și fundamentalistilor. În plus, în școală, nu numai ideile religioase care variau de la doctrina definită în mod legal erau considerate erezie, ci s-a creat și ideea că autoritățile ar putea judeca erezia în toate domeniile și stabili «creința corectă» în artă, știință, legislație, filosofie religioasă și gândire în general. Această prerogativă a fost preluată în cele din urmă de către ierarhie, când aceasta s-a străduit să rețea puterea și autoritatea intelectuală a universităților prin fragmentarea *curriculum*-ului și reducerea autorității și a libertății intelectuale a savanților.”

11. Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 133-134.

Neutralitatea științei trebuie coroborată cu cea precedentă, nu numai în vederea unui prezumtiv dialog cu teologia, ci și pentru păstrarea propriei identități.¹² Se impune, așadar, ca „fiecare să rămână în zona propriei vizibilități și experiențe”¹³. În baza celor precizate aici, putem vorbi mai departe despre efectele posibile ale unei abordări distorsionate a acestui dialog.

Paradigma deterministă a raționalismului științific — știința și credința în conflict

Prima revoluție științifică de proporții petrecută în zorii epocii moderne a năruit viziunea artificial unitară despre univers creditată de teologia medievală apuseană. Elementele ei fundamentale, incluzând modelul heliocentric, ideea infinității spațiului și determinismul științific, puneau serios în criză concepția tradițională despre lume. Aceasta din urmă susținea că lumea terestră era organizată după modelul geocentric ptolemeic, în care lumea celestă apărea ca o copertină imensă trasă peste capetele noastre; dincolo de ea se afla împărăția lui Dumnezeu cu treptele ierarhiei divine ilustrate în universul mistic dionisian. *Lumea era finită și înțeleasă strict spațial.*

Divorțul modern între știință și teologie are mai multe etape, dar el devine public și dramatic prin consecințe abia odată cu această primă revoluție științifică și are deja o tradiție de aproape patru sute de ani. Rădăcinile sale, însă, trebuie căutate în altă parte. Cercetările mai recente din istoria culturii și a mentalităților indică drept premisă structurantă a gândirii occidentale scolastice și neoscolastice *dualismul ei constitutiv și radical dintre materie și spirit*.¹⁴

12. Lazar Puhalo, *op. cit.*, p. 38: Autorul susține cu tărie acest punct: „Sub nici o formă scopul nostru nu este acela de a repeta eroarea vechii filosofii religioase apusene de a plasa știința și teologia în tandem. Știința trebuie să rămână întotdeauna un demers neutru din punct de vedere valoric, care caută să descopere, prin cele mai bune aptitudini date de Dumnezeu, natura lucrurilor create. Știința studiază natura «creației», dar ea nu are nimic de-a face cu venerația.”

13. *Ibidem*, vezi capitolul V. 3., *Problema vizualizării în teologia ortodoxă și în fizica modernă*, pp. 347-357.

14. I.P. Culianu, *Les gnosés dualistes d'Occident. Histoire et Mythes*, Plon, 1990, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Thereza Petrescu, Cuvânt înainte al autorului, postfață de H.-R. Patapievici, București, Nemira, 1995, 380 p.; vezi și *idem*, *The Tree of Gnosis. Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism*, San Francisco, Harper-Collins, 1992, *Arborele Gnozei, Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere de Corina Popescu, București, Nemira, 1998.

Teologia Apusului s-a transformat în metafizică prin accentul pus pe accepția de *ratio* conferită prin traducere termenului biblic și patristic *logos*. Ea devine astfel „o facultate subiectivă, de-sine-stătătoare, a raționării individuale (*facultas rationis*), suficientă pentru a defini și epuiza adevărul”.¹⁵ Mai târziu, filosofii laici occidentali își vor dezvolta gândirea în aceeași direcție. Leibniz, de pildă, în lucrarea sa monumentală *Teodiceea*, ajunge să considere că „atât cunoașterea metafizică, cât și cunoașterea în domeniul fizicii trebuie să se supună exigențelor stricte ale cunoașterii științifice, adică ale evidenței confirmate de demonstrația rațională”¹⁶.

Raționalismul e produsul cultural al Occidentului, avându-și, deci, rădăcinile înfipte adânc în gândirea teologică. Filosofia laică și religioasă au intrat în conflict cu știința modernă tocmai pentru faptul că amândouă riscau, datorită caracterului lor abstract, să evolueze spre speculația pură. Aceasta echivalează cu ruperea contactului cu lumea reală și simbolică, din cauza lipsei unui element central atât pentru cunoașterea teologică autentică, cât și pentru cea științifică modernă, anume *experiența*.¹⁷

Un alt motiv decisiv al conflictului dintre teologie și știința modernă își are obârșia în asimilarea nejustificată de către autoritatea ecleziastică a unui *Weltbild* bazat pe imaginea indusă de cosmologia lui Ptolemeu, drept obiect de credință.¹⁸

Disputele aprinse bazate pe o neînțelegere reciprocă au făcut ca această primă revoluție științifică să aibă drept efect — din cauza rezistenței autorității ecleziastice apusene¹⁹ — o *schismă în mentalul colectiv*

15. Ch. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, traducere din limba greacă de N.S. Tanașoca, București, Anastasia, 1996, p. 12.

16. *Ibidem*, p. 15.

17. I.P. Culianu (*op. cit.*, p. 93) consideră că W. Occam, părintele *nominalismului*, a procedat în spiritul apofatismului atunci când a justificat filosofic redirectionarea eforturilor cunoașterii umane dinspre Dumnezeu înspre lumea de aici. Acest proces de mare anvergură este, în opinia unor cercetători, cel care creează premisele culturale ale nașterii științei moderne. Dar filosoful creștin Yannaras face o distincție importantă între *apofatismul persoanei*, propriu teologiei ortodoxe și bazat pe realitatea descoperirii lui Dumnezeu ca Persoană, și *apofatismul esenței*, propriu Occidentului, bazat la rândul lui pe accentul pus de teologii apuseni pe Ființa divină una și radical transcendentă în raport cu creația.

18. Astronomia timpului era o chestiune ce ținea de „științele din afară”, de disciplinele laice, de care teologia Bisericii se putea servi pentru scopurile ei religioase, cum ar fi, de pildă, calculele legate de stabilirea anului liturgic, dar față de ale cărei dezvoltări și progrese științifice trebuia să rămână liberă sau doar să beneficieze de ele.

19. Lazar Puhalo, *op. cit.*, p. 27: „Școlile au devenit atât de puternice, încât, în definirea ereziei și a doctrinei latine propriu-zise, autoritățile ecleziale au devenit dependente de profesorii universităților, iar școlile au început să încalce foarte mult autoritatea ierarhilor. Pe măsură ce universitățile au devenit tot mai puternice, autoritățile ecleziale

prin *opoziția radicală între rațiune și credință*. Germenii acestei rupturi se găsesc tot în teologia scolastică. Episcopul Lazar Puhalo realizează o analiză atentă a modului în care scolastica medievală apuseană s-a vrut o cunoaștere totală, încercând să înglobeze toate domeniile cunoașterii.²⁰

Astfel de poziții degenerază întotdeauna în ideologii și totalitarisme, de care istoria veacului trecut a reușit să ne determine să ne ferim ca de foc:

— *Pozitivismul lingvistic și științific*: „Una dintre problemele legate de scolastici era (și mai este încă) aceea că ei tind să substituie adevărul cu «exprimarea» sau «frazarea» adevărului. În formulările scolastice, există un tip de pozitivism lingvistic. Este ca și cum ei ar crede că limba este un instrument care poate produce, de fapt, «adevărul». Totuși, în mod evident, limba poate numai «semnifica» adevărul. Prin omiterea acestei diferențe, scolasticismul a căzut în capcana analizei meditative și a unei înțelegeri literale a surselor «autentice». Încercarea de găsire a adevărului vieții în formulări de orice fel conduce la prinderea vieții în capcana modelelor lor inflexibile. Aceasta este ceea ce numim adesea «ideologie», și cu siguranță că trebuie să fim atenți la înțelegerea credinței într-o asemenea manieră”²¹.

De la pozitivismul lingvistic la cel științific, care se folosește de limbajul fizico-matematic, drumul este foarte scurt. *Determinismul științific* modern se baza pe supoziția că realitatea poate fi cunoscută și descrisă în mod exact prin intermediul ecuațiilor matematice. Părintele lui, marchizul de Laplace, susținea că, cunoscând poziția la un moment a obiectelor materiale și legea lor de mișcare, putem cunoaște evoluția lor ulterioară.

au căutat să le limiteze scopul — îndeosebi autoritatea învățaților. În cele din urmă, Biserica Latină i-a condamnat pe mulți dintre învățații de frunte ai universităților pentru «căutarea zadarnică a cunoașterii doar de dragul cunoașterii», iar această condamnare se face auzită și astăzi prin cuvintele neoscolasticilor și fundamentalistilor. În plus, în școală, nu numai ideile religioase care deviau de la doctrina definită în mod legal erau considerate erezie, ci s-a creat și ideea că autoritățile ar putea judeca erezia în toate domeniile și stabili «credința corectă» în artă, știință, legislație, filosofie religioasă și gândire în general. Această prerogativă a fost preluată, în cele din urmă, de către ierarhie, când aceasta s-a străduit să rețea puterea și autoritatea intelectuală a universităților prin fragmentarea curriculumului și reducerea autorității și a libertății intelectuale a savanților.”

20. Sprijinindu-se pe un model cosmologic perimat, vrând să fixeze o anumită concepție despre lume, singura considerată în acord cu Revelația, a eșuat lamentabil într-o ideologie rigidă și și-a pierdut credibilitatea în rândul intelectualității. Fenomenul are legătură, după cum am menționat, cu *pierderea atitudinii apofatice*, ceea ce echivalează cu uitarea trăirii tainei și înlocuirea ei cu substitutul-surogat al raționalizării teologiei negative.

21. Lazar Puhalo, *op. cit.*, p. 26, nota 30.

Știința progresează pas cu pas în cunoașterea lumii, pe măsură ce descoperă noi legi și-și rafinează aparatul conceptual. Progresul acestei cunoașteri este unul cumulativ, iar consecințele sale se răsfrâng la niveluri tot mai largi, cuprinzând treptat societatea umană în ansamblul ei și antrenând-o în marea evoluție a speței umane ce se emancipează treptat de sub limitele și superstițiile impuse de veacuri prin religia oficială. Aceasta este viziunea la care a aderat fără rezerve modernitatea până în secolul al XIX-lea, când fundamentele ei au fost din nou puse sub semnul întrebării, de data aceasta nu de către religie, ci chiar de noile descoperiri științifice care au marcat schimbarea de paradigmă epistemologică în secolul XX.

— *Obiectivarea sciziunii dintre rațiune și afectivitatea umană*: Astfel, pornind de la o *confuzie regretabilă*, s-a ajuns la o *tragedie spirituală*, resimțită până în prezent la nivel personal, cultural și comunitar. În virtutea reculului paradigmatic produs de acest fals conflict între *știință și religie*, odată cu „afacerea Galilei”, până astăzi omul, chiar și cel cult și informat, se vede stingherit de posibilitatea vreunei corespondențe între cele două tipuri de cunoaștere. Ruptura dramatică operată de modernitate asupra integrității sufletului, între rațiune și domeniul afectivității umane — prima revendicată de știință, iar, odată cu Reforma, dezavuată de credință — a condus inevitabil la un dezechilibru ce afectează modurile raportării noastre la Dumnezeu și la lume.²²

Religia a devenit, în acest caz, o chestiune ce ține de sfera afectivității private și care nu poate în nici un caz să aspire la o explicare a lumii. Pentru spiritul modern, adevărul aparține exclusiv rațiunii, dar nu unei rațiuni care operează singură în afara realității, ci numai aceleia care, în demersul ei cognitiv, este susținută de experiență, de demonstrația empirică.²³ Așadar, nu știința este responsabilă în primul rând de „Marea Schismă” între rațiune și credință, ci „transformarea teologiei în știință organizată rațional”.

Paradoxal, pozitivismul științific merge în tandem cu nihilismul filosofic și antropologic. Dacă pozitivismul științific pretinde să exprime esența realității în propoziții matematice definitive, efectul acestei opera-

22. Astfel, pe de o parte, există *tipul agnosticului*, mulțumit de sine, bine repliat la adăpostul *principiului rațiunii suficiente*, care refuză orice relevanță metafizică a rezultatelor științelor pozitive, dar este puternic zdruncinat în certitudinile sale de direcția pe care a luat-o dezvoltarea științei în secolul XX. De cealaltă parte, se află *credinciosul* scindat între *credința sa în realități nevăzute și nedemonstrabile* și acceptarea cu jumătate de gură a rezultatelor științei, temător ca nu cumva, acceptând anumite adevăruri științifice, să-și pună în pericol puritatea credinței și neputând respinge în bloc ceea ce apare în mod evident drept adevăr științific demonstrabil.

23. Vezi mai sus, nota 22.

ții este obiectivarea realității și pierderea misterului existenței. Acest ultim cuvânt, care-i face pe pozitiviști să strâmbe din nas, este în consonanță cu aspirațiile cele mai puternice ale ființei umane, pentru care *reificarea realității echivalează cu obiectivarea neantului*, adică cu *nihilismul*.²⁴

Riscurile unui dialog defectuos între știință și teologie

Omul de știință tinde involuntar spre un așa-numit *panfizicism*²⁵, căutând să explice totul din perspectiva unilaterală a metodologiei științifice, iar teologul, nefamiliarizat cu noile teorii științifice, riscă să rămână la un nivel de expresie depășit, „arheologic”, tributar unor modele cosmologice perimate, pe care să le dogmatizeze — de altfel nejustificat — drept singurele acceptabile pentru credință.²⁶ Ambele sunt căi sigure spre autodiscreditare și, bineînțeles, spre blocarea dialogului. Cât privește replierea complexată a unor teologi în modele cosmologice puerile, experiența tristă a teologiei occidentale din zorii modernității reprezintă, după cum spuneam, o lecție peren valabilă.

E de evitat, totodată, un eventual *concordism epistemologic artificial*²⁷ și în esență păgubitor, conform căruia știința poate cunoaște și da un înțeles deplin lumii, fără ajutorul religiei, ba chiar mai bine.

24. Yannaras, *op. cit.*, pp. 55-57.

25. Vl. Lossky, *op. cit.*, pp. 133-134.

26. Știm că marile dezbateri teologice din Biserică s-au desfășurat în cadrele culturale ale lumii elenistice și preștiințifice. Adevărul veșnic al Bisericii a fost apărat și definit în contextul cultural amintit, însă dogmele Bisericii sunt imuabile. Ele nu depind de „veșmântul” cultural al vremii și sensul lor e unul spiritual, nicidecum istoric-literal. Totuși, o bună parte dintre teologi încearcă un sentiment de jenă atunci când trebuie să traducă în termenii culturii moderne această învățătură, pentru că rămân într-o dependență lingvistică și conceptuală față de elenism. Sfântul Vasile cel Mare distinge între propovăduirea Evangheliei și Adevărul ei: „Altceva este dogma și altceva este propovăduirea. Căci *dogmele se tac, iar propovăduirea se publică*. Un fel de tăcere este și neclaritatea de care se folosește Scriptura, care face mintea să vadă cu greutate dogmele, spre folosul celor ce le cercetează” (Canonul 91 al Sfântului Vasile cel Mare, *apud* Arhid. Prof. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Note și Comentarii, Sibiu, Polsib, 1992, p. 391). Din acest text, rezultă *dimensiunea tacită a Tradiției bisericești* (cf. Andrew Louth, *Deslușirea Tainei*, traducere din limba engleză de Elisabeta Voichița Sita); aflăm aici că intuiția lui Th. Kuhn despre *dimensiunea tacită a paradigmei științifice* are un fundament și un echivalent în Tradiția Bisericească.

27. Cf. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, București, Asab, 2004, pp. 475-476: citându-l pe G. Lemaître, autorul vorbește, în acord cu cele susținute și de noi mai sus, despre *discordismul epistemologic*, după care știința și religia ajung la adevăr, dar nu se intersectează.

O altă direcție ce ni se pare hazardată o reprezintă încercarea unor filosofi ai științei de a „încopcia” fizica cu metafizica, de preferință orientală, în genul întreprinderilor lui Fritjof Capra²⁸ sau ale lui David Bohm²⁹. Motivul, amendabil în esența lui, este presupozitia tacită, dar imposibil de demonstrat, a convergenței tuturor tradițiilor religioase. Faptul ne amintește de teoretizările unui gânditor modern occidental, anume René Guenon, care susține o presupusă unitate transcendentă a religiilor.

Considerăm că febra unificărilor tuturor domeniilor cunoașterii, caracteristică epocii noastre postmoderne, justificabilă într-un fel după veacuri de specializări tot mai înguste și de fragmentarism, trebuie totuși temperată, pentru a nu se ajunge la unificări forțate care pot da naștere la specii hibride și care, în loc să ne deschidă spre noi orizonturi, să blocheze magnificul efort al științei contemporane într-un *misticism pseudoștiințific*³⁰ *sui generis*. Eroarea este precis identificată de episcopul Lazar Puhalo, atunci când avertizează asupra riscului de a pune știința și teologia în tandem, arătând că istoria culturii europene a mai cunoscut o asemenea încercare nereușită, când a pus învățătura Bisericii în dependență față de modelul cosmologic profan al lui Ptolemeu.³¹

Astăzi întâlnim tendința spre unificare a diferitelor domenii și niveluri de realitate, în încercările, justificabile de altfel, de a depăși fragmentarismul cunoașterii. Unele dintre ele sunt laudabile prin efortul consecvent și serios pe care îl depun în acest scop, dar strădania de a găsi cu orice preț corespondențe între microfizică și metafizică, psihologie, teorii sociale și religie este până la urmă discutabilă. Aceasta seamănă foarte mult cu o *neognoză*³², ce-i drept grandioasă în strădania ei titanică de a reuni într-o sinteză fragmentarismul dezolant al cunoașterii umane actuale, dar încă nedeplin pregătită și nu foarte limpede orientată în direcția cea mai fericită.

28. Cf. Fritjof Capra, *Taofizica*, București, Editura Tehnică, 1995.

29. David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, traducere de H.-R. Patapievici și Sorin Părăuanu, București, Humanitas, 1995.

30. Lazar Puhalo, *op. cit.*, pp. 56-57, nota 93: „(Știința) are marele beneficiu, care [...] este în deplină concordanță cu creștinismul, de demascare a superstiției. Capacitatea științei de a demistifica lumea naturală este ea însăși un dar minunat. Ne dă libertatea să observăm și să înțelegem adevărata minune a creației fără a proiecta în mod constant propriile noastre temeri și dorințe nerezolvate în lumea naturală.”

31. *Ibidem*, p. 39.

32. Cf. Raymond Ruyer, *op. cit.*, Partea I, *Știința neognostică*, pp. 43-48, în special p. 43: „Noua gnoză radicalizează teza gnostică. Spiritul nu se află în materie ca un opozant, ci o constituie, e substanța ei (*stuff*), singura ei substanță. Materia, corpurile materiale nu sunt decât aparența lui (privită de alt spirit) sau subprodusul său, ca efect al multiplicității dezordonate.”

La fel de nelegitim temerare ni se par și tendințele hazardate de identificare a energiilor necreate ale experienței isihaste sau a rațiunilor divine ale contemplației duhovnicești a creației — în sensul teologiei Sfântului Maxim Mărturisitorul — cu abisul ontologic al particulelor elementare, a căror existență fizicienii o pun în evidență, creându-le reamente în acceleratoarele de mare energie.

Din punctul de vedere al Revelației, ce reclamă în mod expres menținerea distincției fundamentale între domeniul creat și cel necreat, se riscă astfel alunecarea într-o confuzie nepermisă: energiile particulelor elementare aparțin ordinii create, fapt indicat și de ivirea lor miraculoasă și inexplicabilă din nimic, iar experiențele luminoase ale trăirilor mistice ale sfinților sunt lucrări ale harului divin necreat în sufletul și trupul lor.³³

Mai rezonabili par să fie adepții *pozitivismului științific* în genul lui Hawking (în sensul dat de Karl Popper acestui termen)³⁴, prin atitudinea lor consecventă de a evita fuziuni ilicite între domeniile cunoașterii, dar, prin orientarea lor filosofică, se dovedesc reducționiști. Credem că dialogul dintre știință și religie redevine posibil, datorită în principal noilor descoperiri din domeniul microfizicii, geneticii și teoriei informației, dar faptul în sine implică, tocmai din acest motiv, o cunoaștere reciprocă onestă, deschisă, dar și atentă la riscurile confuziilor ce se pot naște.

33. Trebuie evitată cu orice preț confuzia între *lumina taborică* a Schimbării la Față a Domnului Iisus Hristos și *lumina emisă în procesul interacțiilor dintre particulele elementare*. Amintim că Praznicul Schimbării la Față coincide ca dată, în chip nefericit, cu tragicele evenimente ale lansării bombelor atomice de la Hiroshima și Nagasaki, la 6, respectiv 9 august 1945. *Transfigurarea materiei* face transparent vasul Sfântului Trup al Domnului pentru lumina și slava necreată a Dumnezeuirii, făcând-o vizibilă și pentru ochii trupești ai celor trei Apostoli prezenți ca martori oculari, provocându-le acea stare de pace copleșitoare și bucurie negrăită, în prezența căreia Apostolul Petru nu poate să nu exclame: „Doamne, bine ne este nouă aici” (*Luca*, 9, 27-33).

34. Stephen Hawking, *Scurtă istorie a timpului, De la Big Bang la găurile negre*, ed. a IV-a, traducere de Michaela Ciodaru, Editura Humanitas, București, 2001, p. 23: „Orice teorie fizică este întotdeauna temporară, în sensul că este doar o ipoteză: niciodată nu poți s-o dovedești. Indiferent de cât de multe ori rezultatele experimentelor concordă cu o teorie, niciodată nu poți fi sigur că data viitoare rezultatul nu va contrazice teoria. Pe de altă parte, poți să infirmi o teorie găsind doar o singură observație care nu corespunde prezicerilor sale. Așa cum a subliniat filosoful științei Karl Popper, o teorie bună se caracterizează prin faptul că face un număr de predicții care în principiu pot fi contrazise sau falsificate de observație. De fiecare dată când se observă că noile experimente corespund prezicerilor, teoria supraviețuiește, iar încrederea noastră în ea crește; dar, dacă se găsește vreodată o nouă observație care nu corespunde, trebuie să abandonăm sau să modificăm teoria. Cel puțin așa se presupune că se întâmplă, dar întotdeauna poți să pui la îndoială competența persoanei care a făcut observația.”

Atitudinea teologiei ortodoxe față de progresele și adevărurile științei

Suntem martorii unei epoci de mari interpelări pentru fundamentele credinței ortodoxe, venite din direcțiile cele mai diferite ale culturii și societății actuale.

Atitudinea teologiei ortodoxe față de progresele și adevărurile științei este una radical pozitivă și radical critică³⁵ totodată.

Antropologia patristică ortodoxă pornește de la considerarea chipului lui Dumnezeu în om și a metaforei biblice a „hainelor de piele“, dezvoltând implicațiile cosmologice ale acestor termeni esențiali pentru înțelegerea coordonatelor gnoseologice postlapsiare.³⁶ Ne vom strădui să arătăm, totodată, și care sunt riscurile autonomiei cunoașterii tehnico-științifice și ale aservirii ei ideologice, în care includem și încercările încercării arbitrare a fizicii cu metafizica.

Poziția critică — În orice demers cognitiv uman, criticabilă este *tendința spre autonomie*, specifică firii umane după cădere. Ea reproduce *ad infinitum*³⁷ păcatul originar la scara istoriei. Cheia înțelegerii acestei atitudini stă în exegeza patristică a „hainelor de piele“ pe care Dumnezeu i le-a „confectionat“ omului, pentru ca acesta să supraviețuiască în noile condiții ale vieții muritoare și coruptibile, adică supusă păcatului și înclinată spre lumea materială. Expresia nu are neapărat un sens concret, ci, asemenea întregii Scripturi, presupune și un *înțeles spiritual, metaforic*.

Menirea omului creat după chipul lui Dumnezeu depășește cadrele acestei lumi. Revelația biblică arată că lumea deține, în ordinea creației, rolul unui mediu de exercitare a puterilor spirituale care să-l îndrepte, până la urmă, spre Creatorul său, nu unul de deturnare sau de poticnire. Lumea are un fundament iconic, conține o transparență dincolo de orice concept, teorie culturală sau științifică temporară.³⁸

35. Panayotis Nellas, *Omul — Animal îndumnezeit*, traducere din limba greacă de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1994, *passim*.

36. Termen teologic care indică modificarea condiției umane după căderea în păcat a primilor oameni. În teologia ortodoxă este vorba despre o profundă alterare ontologică la nivelul ființei umane și care antrenează, pe cale de consecință, o deteriorare a relațiilor omului cu Dumnezeu, cu semenii și cu universul întreg. În contextul care ne interesează aici în mod deosebit, vom spune deocamdată doar atât: lumea nu mai este aceeași după cădere și puterile umane naturale nu mai sunt capabile de o cunoaștere adecvată a acesteia.

37. Nichifor Crainic, *Nostalgia Paradisului*, ediție cu un studiu introductiv de Pr. Dumitru Stăniloae, Iași, Moldova, 1994, p. 27.

38. Transparența conceptelor și parțialitatea oricărei viziuni despre lume, om și Dumnezeu sunt exigențe fundamentale ale apofatismului teologic.

Predilecția epistemologiei științifice de moștenire deterministă este de a afla o viziune totală asupra realității, făcând abstracție de Revelație, și conduce la concepții care sunt, fatalmente, reduționiste și parțiale. Scopul final al omului rămâne Dumnezeu. Cunoașterea trebuie să treacă de rațiunile lumii la ceea ce este mai presus de ele. Fără să le eludeze, ea trebuie să parcurgă într-un fel această lume, dar nu să rămână la ea. Pentru privirea luminată de har, lumea e plină de simboluri și „cuvinte” ale lui Dumnezeu, ce trimit dincolo de lucruri spre unirea cu Dumnezeu.

Dimpotrivă, Biblia ne arată că diavolul a urmărit „să-l supună pe om lumii materiale și să-l facă să dispară în ea”³⁹. Sub aparența *emancipării* de sub tutela lui Dumnezeu, pe care diavolul i-o prezintă primului om drept una tiranică și geloasă, acesta devine captivul lumii materiale. Refuzând să mai fie *teonom*, aspirând să fie *autonom*⁴⁰, omul ajunge într-o tristă izolare față de izvorul vieții autentice, tinzând să se identifice cu substanța lumii, așa cum ne-o arată până astăzi concepțiile panteiste și materialiste. Nemaifiind orientat *teocentric*, destinul omului naufragiază într-un orizont *cosmocentric*.

Consecințele căderii omului sunt extinse la nivelul cosmosului.⁴¹ *Dezorganizarea lăuntrică* a omului atrage după sine scindarea rațiunilor și a naturilor celor ce sunt, adică *dezorganizarea creației*.⁴²

Hainele de piele reprezintă, în acest context, „noua organizare a vieții omenești, cu care omul înfruntă moartea”, „puțina” putere spirituală ce i-a mai rămas după cădere. Conținutul lor îl alcătuiesc munca, profesiile, științele, artele, politica etc.

Ceea ce accentuează Părinții Bisericii este faptul că toate aceste în-deletniciri proprii civilizației umane nu sunt nicidecum rele în ele însele. Dimpotrivă, au un înțeles pozitiv, sunt *un dar al lui Dumnezeu* și, în mod ființial, reflectă capacitatea creatoare conferită inițial omului, chiar dacă micșorată și afectată de păcat.

Apariția și dezvoltarea tehnicilor pe pământ după căderea omului — Autorul cel mai citat de Panayotis Nellas este Sfântul Ioan Hrisostom. Biblia istorisește într-un fel simplu despre om, dar care presupune taine

39. Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 102.

40. Pr. Dumitru Popescu, *Ortodoxie și contemporaneitate*, București, Diogene, 1993, p. 127.

41. Afirmatie care putea fi interpretată, până nu demult, drept exagerată, impregnată de o viziune antropocentrică, dar care astăzi poate fi susținută și din punct de vedere științific, dacă luăm în considerare, de pildă, *principiul nedeterminării* care, în formula-rea lui Pearce, spune că „spiritul uman reflectă un univers care reflectă spiritul uman”, sau *principiul non-localizării* din fizică, după care un eveniment petrecut într-o parte a unui sistem afectează întreg sistemul.

42. Panayotis Nellas, *op. cit.* p. 117.

adânci. Tehnicile țin de învățătura sădită în fire, deci de luminile naturale ale inteligenței umane. Ele ilustrează capacitatea omului de a se folosi de puterile iraționale în scop propriu.⁴³ Problema apare atunci când aceste *substitute de putere spirituală autentică* nu mai sunt întrebuințate de posesorul lor drept *mijloace* de a ajunge la Dumnezeu, ci devin *scopuri în ele însele*, se autonomizează. Într-o astfel de situație, teologia Bisericii nu poate fi decât critică față de deturnarea omului de la adevăratul său scop, care este unirea cu Dumnezeu, și înrobirea lui nedemnă față de mijloacele acestei lumi.⁴⁴

*Relația omului cu natura se rezumă, în ultimă instanță, la o problemă de întrebuințare.*⁴⁵ Corectivul ei este *principiul măsurii*⁴⁶, care presupune o întrebuințare corectă a facultăților spiritului și a puterii spirituale de stăpânire a lumii pe care le posedă omul, ținând seama de descoperirea lui Dumnezeu, de faptul esențial că ele constituie doar forme temporare de supraviețuire pentru lumea aceasta supusă corupției și morții și nu vor merge cu el în veșnicie. Sunt doar niște „haine de piele”, peste care omul trebuie să se îmbrace în „veșmântul nemuririi”.⁴⁷

Parafrazându-l pe Sfântul Maxim Mărturisitorul, P. Nellas, spune: „Astăzi [adică după cădere, dar textul pare a avea și un înțeles profetic, pe care-l regăsim în timpurile noastre — *n.n.*], omul se mișcă fie în jurul impresiilor amăgitoare pe care i le creează în lumea exterioară patimile iraționale de dragul iubirii de plăcere, fie în jurul meșteșugurilor pentru înfruntarea necesităților vitale, fie în jurul rațiunilor naturale ale celor ce sunt de dragul învățăturii”⁴⁸.

De aceea, sarcina teologiei ortodoxe actuale este una deosebit de importantă; ea trebuie să ajute civilizația contemporană, valorificând ceea ce este pozitiv în ea, dar și arătându-i, în spiritul dragostei creștine, al compasiunii pentru lume, ce o înstrăinează de destinul ei suprem, unirea cu Dumnezeu.

43. Panayotis Nellas, *op. cit.* pp. 126-128.

44. Și ne gândim, în acest sens, la formidabila desfășurare de forțe pe care o pune în mișcare tehnosciența modernă în vederea atingerii acestui scop. Dar relația omului cu natura devine problematică tocmai în acest punct.

45. Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 128.

46. *Ibidem*, p. 129.

47. Menirea și demnitatea lui unică este să colaboreze cu Dumnezeu la transfigurarea lumii, fără a se înrobi, însă, acesteia din urmă. Funcționarea autonomă a arsenalului puterilor spirituale omenești ce formează conținutul ontologic al „hainelor de piele” încep să funcționeze împotriva omului, adică autodistructiv, înstrăinându-l de menirea lui adevărată, captându-i toate energiile psiho-fizice și vampirizându-i energia spirituală.

48. Panayotis Nellas, *op. cit.*, pp. 118-121.

Cu aplicare la situația actuală, teologia ortodoxă trebuie să-și asume funcția discernământului, a deosebirii duhurilor, pentru a elibera ceea ce este bun în roadele investigațiilor științifice, ale dezvoltării tehnologice, din autonomia anomistă, care este aservirea lor corupției și diavolului. Într-o lume dezorientată și dominată de relativism sau de diferite forme de nihilism, concepții ce reflectă de fapt absența unui referențial absolut, teologia trebuie să-i reamintească întregului demers cognitiv contemporan care este fundamentul unic al lumii, temelia ei ontologică și sensul ei deplin: Iisus Hristos, Atotțiitorul.⁴⁹

Așadar, Biserica rămâne deschisă față de progresele științei care, pe de o parte, sporesc cunoașterea lumii iar, pe de alta, fac viața omului și suferința lumii mai suportabile. Adevărul n-are a se teme de realitate, înțelegând prin aceasta aprofundările cunoașterii pe care le aduce cu sine știința modernă.⁵⁰ Cunoașterea din științe ne ajută, atunci când nu se transformă în ideologie, să ne apropiem de Dumnezeu, ne sporește însăși cunoașterea lui Dumnezeu.⁵¹

Poziții divergente privitoare la problema progresului în științe — În ultimul timp, chiar în sânul comunității științifice a devenit o dezbatere de primă importanță problema progresului infinit al științei, legată și de aplicabilitatea ei tehnologică și de efectele acesteia din urmă asupra vieții umane în general. Ea a fost provocată de opiniile divergente ale unor filosofi marcanți ai științei ca, de exemplu, Karl Popper⁵² și Thomas Kuhn⁵³. Certitudinea că știința progresează în direcția unei cunoașteri tot mai depline a lumii, pe măsură ce-și perfecționează metodele și-și rafinează conceptele, pare să se clatine, fapt rezultat din chiar dezvoltările teoretice ale științelor în secolul XX.

49. Panayotis Nellas, *op. cit.*, pp. 130-131.

50. Lazar Puhalo, *op. cit.*, 2005, p. 18.

51. *Ibidem*, p. 38.

52. Karl Popper, filosof al științei, autor al lucrării *Logica cercetării*, promovează o viziune pozitivistă asupra științei, susține progresul cumulativ și principiul corespondenței, potrivit căruia o teorie științifică perimată poate fi considerată drept un caz particular al unei teorii mai noi, ce posedă o capacitate mai mare de descriere și predictibilitate decât vechea teorie, dar între cele două nu există o ruptură, ci o continuitate caracteristică progresul.

53. Thomas Kuhn, filosof al științei, autor al lucrării *Structura revoluțiilor științifice*, intră în polemică cu viziunea popperiană a progresului cumulativ și cu principiul corespondenței, introducând concepte noi precum cel de paradigmă științifică, susținând că trecerea de la o paradigmă la alta schimbă radical premisele modelului precedent, făcând ca paradigmele consecutive să se caracterizeze prin ruptură și discontinuitate, în virtutea cărora paradigmele sunt incomensurabile între ele, iar principiul corespondenței, inacceptabil.

Însăși posibilitatea cunoașterii acestor legi, care nu sunt foarte evidente pentru simțuri, ba chiar reprezintă într-un fel trecerea de la lumea aparențelor la cea a esențelor, demonstrează că „universul este un mesaj redactat într-un cod secret, iar datorita [omului — *n.n.*] este să descifreze acest mesaj”⁵⁴ răspunde, într-un fel, mirării lui Einstein în fața corespondenței misterioase între procesele mentale ale rațiunii și inspirației umane și tainele naturii.

Biserica rămâne fidelă misiunii încredințată ei de Hristos și, fără să disprețuiască *știința*, caută să facă lucrătoare în viața omului *credința*, care este „adeverirea (încredințarea) celor nădăjduite și dovada celor nevăzute” (*Evrei*, 11, 1), măcar pentru motivul că, pe de o parte, rezultatele științei sunt într-o continuă schimbare și nu răspund aspirației umane către un adevăr etern și neschimbător, iar, pe de altă parte, pentru că viața unui om este întotdeauna prea scurtă pentru a ajunge la Dumnezeu pe calea științei.

În fine, ar trebui spus că este riscantă și nejustificată intenția de a pune adevărul Bisericii în dependență de temporarele teorii științifice. Iată ce spune Lossky: „Cosmologia Părinților greci reproduce cu necesitate imaginea universului potrivită științei din epoca lor. Aceasta nu apreciază deloc fondul propriu-zis teologic al comentariilor cu privire la istorisirea biblică a creației. Teologia Bisericii ortodoxe, totdeauna soteriologică, n-a căzut niciodată la învoială cu filosofia în vreo încercare de sinteză doctrinală. Cu toată bogăția sa, gândirea religioasă a Răsăritului n-a avut scolastică. Dacă ea are elemente de gnoză creștină, ca la Sfântul Grigore din Nyssa, Sfântul Maxim sau în capitolele fizice și teologice ale Sfântului Grigore Palama, această speculație rămâne întotdeauna supusă ideii centrale a unirii cu Dumnezeu și nu adoptă trăsăturile unui sistem. Neavând nici o preferință filosofică, Biserica se va sluji întotdeauna cu multă libertate de filosofie și de științe într-un scop apologetic, dar ea nu va avea niciodată de apărut aceste adevăruri relative și schimbătoare, după cum apără adevărul neschimbător al dogmelor sale. De aceea, învățăturile cosmologice vechi și moderne nu vor afecta deloc adevărul fundamental descoperit Bisericii.”⁵⁵

54. Jean Guiton, *Dumnezeu și știința*, traducere de pr. Ioan Buga, București, Harisma, 1992, p. 113.

55. Vl. Lossky, *op. cit.*, p. 132.

Concluzii

A pofatismul teologic al Părinților Bisericii de Răsărit reprezintă corectivul „epistemologic” cel mai viguros față de tentația de a absolutiza o viziune cosmologică sau alta. Acesta este completat de compasiunea Părinților pentru întreaga creație și de înțelegerea că știința „din afară” îl ajută pe om să supraviețuiască în această lume în condițiile vieții de după căderea în păcat și, deci, după alterarea relației sale cu Dumnezeu, cu lumea și cu sine însuși. Ceea ce nu înseamnă, în primul caz, refuzul oricărei viziuni temporare despre lume, pe care știința momentului o propune, ci o raportare consecventă a acesteia la Revelație și acceptarea până la urmă a faptului — evident actualmente și pentru știința modernă — că oricare dintre aceste viziuni sunt „deschise”, în sensul că nu pot fi considerate niciodată ca definitive.

În al doilea rând, tentația unei viziuni holiste, care să asimileze sincretic elemente ale viziunii științifice despre lume cu viziunea spirituală a Bisericii, sau a oricărei gnoze mai curând dispuse spre astfel de „operațiuni” cognitive trebuie tratate cu maximă circumspecție. Numai în condițiile păstrării identităților, știința și religia pot purta un dialog, altfel atât de necesar pentru noi toți.

Problema cunoașterii naturale a lui Dumnezeu și argumentele raționale¹

Pr. ADRIAN NICULCEA

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Ovidius” din Constanța

Când abordăm acest subiect, ne gândim imediat la posibilitățile rațiunii naturale de a urca de la creație la Autorul ei, de la cele materiale, supuse simțurilor, spre cele spirituale, pur inteligibile. Acest exercițiu îl fac în special așa-numitele argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, pe care unele dogmatici ortodoxe mai vechi le cuprind chiar în deschiderea expunerii învățaturii de credință, dar care, în mod normal, ar trebui să fie exclusiv obiectul apologeticii creștine. Fără să se insiste asupra detaliilor argumentative, proprii disciplinei apologeticii, aceste argumente pot face obiectul oricărei expuneri dogmatice a credinței, dar în cadrul capitolului despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu. Rod al gândirii tomiste, medievale, argumentele vor să impună teza posibilității rațiunii de a urca de la existențele încă impregnate de materie la existența pură a ființei lui Dumnezeu, înțeleasă ca *actus purus*. Apelul la acest tip de exemplificare a posibilității rațiunii naturale de a ajunge demonstrativ, deci apodictic, la dovedirea existenței lui Dumnezeu nu este, însă, un pas foarte fericit al dogmaticii ortodoxe în această problemă, deoarece el *implică, în realitate, teza posibilității cunoașterii naturale a ființei divine ca existență pură, o învățătură cu totul străină Părinților răsăriteni și în dezacord flagrant cu Scriptura însăși*. Chiar și atunci când manualele de dogmatică ale teologiei catolice despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu nu menționează explicit aceste argumente, expunerile lor conțin implicit doctrina aristotelică a relației dintre materie

1. Intervenție susținută în cadrul întrunirii din 2 octombrie 2006 a polului Constanța al ADSTR.

și formă, ca bază a exercițiului rațiunii cunoscătoare. Puțini teologi ortodocși știu, însă, că Dumnezeu la care ajunge rațiunea pe această cale este acela al marelui Aristotel, iar nu acela al Scripturii. Și astfel, apelul lor la doctrina catolică a acestui tip de cunoaștere naturală a lui Dumnezeu introduce în teologia ortodoxă problematica cu totul străină și extrem de complexă a dezbaterilor occidentale moderne despre existența lui Dumnezeu și despre posibilitatea cunoașterii Lui prin intermediul rațiunii pure.

După cum se știe, faimosul argument cosmologic, la capătul căruia rațiunea umană ar ajunge la cunoașterea necesară a existenței lui Dumnezeu ca ființă pură de orice amestec cu materia lumii create, nu a fost inventat de gândirea teologică catolică, ci este prezent deja la Aristotel. Aplicând această relație dintre *materia în potență și forma în act* la nivelul cel mai general al cosmosului, al lumii fizice, marele filosof grec sugera că relația fundamentală echivalentă este, în acest caz, aceea dintre *infiniutul* lipsit de orice raționalitate al materiei inițiale și *finitul* cosmosului ajuns la maxima sa organizare rațională. Ch. Lalo, un bun cunoscător al filosofiei sale, spune în acest sens: „Genul de realitate care convine infinitului este deci acela al potenței, dar al unei potențe care rămâne totdeauna virtuală și care nu s-ar putea activa fără să dispară ca atare. [...] Infinitul ca atare nu există decât ca o devenire neterminată, ca absența oricărei determinări pozitive, ca o imperfecțiune în raport cu care *realitatea, prin ea însăși pozitivă și rațională, este totdeauna determinată și perfectă* [s.n.]. De aici urmează că infinitul nu poate fi înțeles decât în legătură cu materia cea mai nedeterminată. *Cu cât un lucru are mai multă realitate sau perfecțiune (care nu este decât cantitatea sa de ființă sau de determinare), cu atât el este mai finit: lumea, cosmosul, este finit. Dumnezeu însuși nu este câtuși de puțin infinit, ci, dimpotrivă, pe deplin determinat și rațional* [s.n.]”²

Pe acest fond general, Aristotel concepe condiția formei maxime, în care nimic nu mai este virtual, material, ci totul este act. Acesta este Dumnezeu lui Aristotel: „Formă superioară a cosmosului, Dumnezeu posedă caracteristicile oricărei forme, dar la modul eminent: el este în întregime act, fără nici un amestec de materie. Materia sa ar fi Lumea; el trebuie să existe, așadar, în afara ei. [...] El nu poate fi decât ființa desăvârșită; el este, deci, gândirea însăși, dar nu în potență, ci în act. [...] Neputând fi decât formă pură și neputându-se gândi decât pe El însuși, în Dumnezeu nu se poate distinge între obiectul gândit și subiectul care gândește. Acești doi termeni se identifică aici, ca în orice conștiință care se ia pe ea însăși ca obiect.”³ Deoarece este în întregime act, Dumnezeu nu cunoaște devenirea, schimbarea, mișcarea; El este în întregime imobil

2. Charles Lalo, *Aristote*, Paris, Mellottée Éditeur, 1938, p. 33.

3. *Ibidem*, pp. 30, 31.

în perfecțiunea Sa. Fiindcă toate tind spre perfecțiunea Sa, El este primul motor imobil al întregii Lumi, aflată încă în devenire, de vreme ce conține materie: „Or, primul motor al unei Lumi eterne, care n-are altă lege decât să tindă în toate felurile spre forma perfectă, nu poate fi decât imaterial și lipsit de întindere, etern, sau mai exact netemporal, act sau gândire pură, adică Existența prin excelență sau Dumnezeu. *Fizica conduce în mod necesar către metafizică* [s.n].“⁴

Ce înseamnă toate acestea? Înseamnă că, la Aristotel, știința lumii reale, pe care el o numește metafizică, finalizează, în știința despre ființa supremă, actul pur, forma lipsită de orice materie, scopul suprem al întregului Univers: „Această metafizică se sfârșește printr-o știință divină, *teologia*, al cărei obiect este Dumnezeu. Primul Motor care declanșează toate mișcărilor fără a fi El însuși mișcat. Formă pură fără materie, imobil și etern, gândire pură gândindu-Se pe Sine, Dumnezeu desemnează o formă perfectă și un principiu de inteligibilitate. El este cea mai înaltă activitate și inteligibilul pur.“⁵ Având în vedere că, pentru Aristotel, ca și pentru întreaga gândire greacă, nu există știință decât despre imuabil, acest imuabil nu poate fi altul decât Primul Motor nemișcat, adică Dumnezeu. Prin urmare, „Teologia este știința prin excelență și nu există alte științe în afara celor care sunt o parte a teologiei, ca astronomia, sau a celor al căror obiect imită obiectul teologiei, cum este cazul obiectului matematicilor“.⁶ Aspectele de inteligibilitate pură, de act pur, de ființă imobilă, sub care caracterizează aristotelismul Primul Motor sau Zeul suprem, nu trebuie să ne facă însă să uităm ideea principală și anume că *Dumnezeu Însuși nu este câtuși de puțin infinit, ci, dimpotrivă, pe deplin determinat și rațional*, cum spune foarte bine Ch. Lalo, *deci finit*, prin contrast cu materia lumii, infinită, fără granițe raționale, indeterminată prin însuși statutul ei de potență, de neactualizare. Precizarea este de o importanță crucială pentru ceea ce a ajuns să însemne viziunea occidentală despre Dumnezeu. Sub imperiul viziunii metafizice aristotelice, conștiința omului occidental se va apleca și mai mult spre finit, spre vizibil, spre ceea ce este accesibil senzorial și se va convinge tot mai mult că acesta este realul prin excelență, adică ceea ce există cu adevărat. Ontologia omului occidental va deveni progresiv și apoi definitiv o ontologie a finitului, a lucrului prin excelență individual. Gânditorii latini au cunoscut filosofia peripatetică în mai multe etape și impactul ei asupra teologiei occidentale

4. Charles Lalo, *op. cit.*, p. 29.

5. Jacqueline Russ, *Panorama ideilor filosofice. De la Platon la contemporani*, Timișoara, Amarcord, 2002, p. 55.

6. Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, București, Universitas & Teora, 1998, pp. 260-261.

în special a fost imens: „Adoptarea peripatetismului de către teologi — afirmă É. Gilson — a fost o adevărată revoluție în istoria gândirii occidentale, ale cărei consecințe le putem vedea și astăzi, chiar și la o cercetare foarte superficială. Începând din secolul al XIII-lea, solidaritatea dintre aristotelism și creștinism va fi atât de mare, încât filosofia peripatetică va contribui, ca să spunem așa, la stabilitatea și permanența dogmei.”⁷

Aristotelismul la care se referă É. Gilson este cel al teologiei latine, scolastice, reprezentat de Albert cel Mare, dar mai ales de Toma d’Aquino, care a rămas fundamental Bisericii Catolice până în ziua de astăzi, separându-l profund de Orientul ortodox. Influența aristotelismului asupra mentalității occidentale a fost, însă, mult mai adâncă decât lasă să se înțeleagă istoricul citat; abia sub acest aspect poate fi înțeleasă aplecarea definitivă și totală a lumii occidentale spre finitul lumii materiale și tendința ei de a defini realul, existentul, numai prin această prismă. Acest lucru s-a datorat nu interpretării teologice a aristotelismului scolastic, ci interpretării lui nominaliste. Ce e nominalismul medieval? Este o exacerbare la maxim a aristotelismului, mai exact a afirmației peripatetice că existente cu adevărat, adică reale, nu sunt decât lucrurile individuale, discernabile prin simțuri și mai ales prin rațiune. Care era noutatea adusă de nominalism? Aceea că, dacă aristotelismul clasic admitea, într-adevăr, existența, realitatea numai pe seama lucrurilor individuale, el admitea, în același timp, și o existență a lor potențială, confuză, sub forma genurilor și a speciilor. Față de acestea, lucrurile reale, individuale nu erau altceva decât forma actualizată, concretă, a ceea ce era postulat ca existând virtual în genurile și speciile obiective. Nominalismul a respins însă existența, fie și potențială, a acestor genuri și specii, desemnate la vremea aceea sub numele de „universalii”; genurile și speciile, vor spune corifeii acestei noi orientări desemnată încă de pe atunci ca „modernă”, nu există în realitate, ci numai în planul minții. Dar, dacă reale nu sunt decât lucrurile individuale, corporale, perceptibile senzorial datorită finitudinii lor, caracterului lor determinat, atunci singurele lucruri în mod evident existente sau cu adevărat reale sunt numai cele care cad sub simțuri, cele materiale! Este concluzia care a condus inexorabil mișcarea ockhamistă, în final, la izgonirea existenței lui Dumnezeu, a îngerilor și a miracolelor din rândul evidențelor, al lucrurilor demonstrabile rațional, și plasarea lor exclusiv în sfera credinței.

Conduse până la ultimele lor consecințe, spune É. Gilson, reproducând ideile lui Ockham, aceste aserțiuni ale nominalismului au determinat o adevărată dezagregare a teologiei naturale. În această ambianță, „toate cunoștințele noastre fiind preluate din experiența senzorială [s.n.]

7. É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, București, Humanitas, 1995, p. 465.

nu avem conceptul de Dumnezeu; nu putem, deci, să formulăm despre El nici o propoziție evidentă. S-ar putea spune chiar, în general vorbind, că nici un filosof nu a dovedit vreodată prin demonstrație existența vreunei ființe necorporale, pentru că, *în lipsa unei experiențe sensibile, nu avem concepte pentru așa ceva* [s.n.]. Observația e valabilă atât pentru Dumnezeu, cât și pentru îngeri: *tot ceea ce au scris filosofii în cărțile lor despre asemenea ființe o știau de la legiuitorii religioși sau de la înaintași, la care se mai păstrau o analiză și o umbră din cunoașterea de Dumnezeu a primilor noștri părinți.*⁸

Expresia cea mai înaltă a acestei noi direcții în gândirea occidentală va fi filosofia kantiană, valabilă în anumite limite și astăzi și care, în esența ei profundă, fundamentează demersul științific modern și contemporan. Începuturile propriu-zise ale spiritului științific pot fi găsite în criticismul kantian. În esență, acest curent filosofic reia vechea teză nominalistă și afirmă că noi nu putem cunoaște lucrurile cum sunt în sine însele, adică obiectiv, independent de noi, ci numai cum ne apar ele, cum le percepem prin intermediul simțurilor și al rațiunii. Nu putem cunoaște lumea *noumenală*, adică genurile și speciile, universaliile, ci numai pe acea *fenomenală*, perceptibilă senzorial și încadrabilă în categoriile finite ale rațiunii. În expresia lor „fenomenală”, obiectele reale despre care afirmă criticismul că le putem cunoaște nu sunt altele decât vechile lucruri individuale ale nominalismului. Filosofi ulteriori, ca Fichte și alții, au desăvârșit demersul kantian, negând total existența fie și ipotetică a obiectelor *noumenale* și suprapunând astfel această afirmație vechii teze nominaliste că nu există, în realitate, decât lucrurile individuale, pe care le percepem senzorial. Este fundamentul teoretic cel mai adânc al demersului științific modern care încarcerează întreaga cunoaștere rațională în limitele a ceea ce poate fi experimentat direct prin simțuri sau indirect prin instrumente, deoarece realul este exclusiv de natură finită, fizică, materială.

Cunoscutele argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu — ca exemplificări, în viziunea teologiei catolice, ale așa-numitei cunoașteri naturale a ființei divine — sunt expresia încrederii totale a acestei teologii în vechiul aristotelism al teologiei latine din primele secole ale Evului Mediu. Argumentul cosmologic, mai ales, este expresia aplicării principiilor metafizicii peripatetice la problema raporturilor dintre Dumnezeu și lumea naturală. Relația fundamentală pe care celebrul Toma d’Aquino a aplicat-o acestui sector este aceea dintre materie și formă sau dintre esență și existență. Și pentru el adevărata existență aparține formelor individuale, actualizate. De fiecare dată, însă, când un lucru care (până mai ieri) subzista doar potențial și indistinct în materia

8. É. Gilson, *op. cit.*, p. 609; finalul citatului, marcat cu italice, reproduce chiar afirmațiile lui William Ockham, pe care Gilson le aduce ca dovezi în sprijinul argumentării sale.

speciei sale vine la existență, mai exact când o specie sau o esență capătă formă concretă, individuală, procesul actualizării respectivei potențialități nu este total, fără rest: de fiecare dată trecerea la existență lasă o anumită „cantitate” de potențialitate neactualizată, de infinit irațional, a cărui expresie confuză sunt genurile și speciile. Această esență sau potențialitate, această existență încă virtuală a oricărui lucru din cele ce există menține ordinea în lume. Intelectul uman, cunoscător, când ia act de lucrul existent pe care-l are în față, percepe totodată și esența sau virtualitatea, a cărui actualizare este acel lucru, de fapt specia sau clasa din care face parte acel lucru. În felul acesta, intelectul uman niciodată nu inventează clase de obiecte, ci încadrează tot ceea ce percepe în clasele deja existente, imuabile, legând fiecare lucru din cele ce există de filiația sa causală fixă, de esența sa preexistentă. Aceste esențe sau potențialități „materiale” pe care intelectul le percepe în substanța fiecărui lucru care există concret asigură structura obiectivă a lumii fizice și metafizice, îngrădind orice subiectivism, orice libertate de reconfigurare a claselor sau de inventare a unor noi clase. Credința în existența potențială a esențelor din care sunt actualizate toate lucrurile întemeiază ceea ce s-a numit fixismul filosofiei aristotelice.

Pe fondul acestei *relații riguroase dintre esențe și existențele concrete, individuale ale lucrurilor din lume* s-a clădit, așadar, faimosul argument cosmologic. Fiecare lucru din lume a venit la existență prin actualizarea sa din esența virtuală în care subzista până atunci potențial. Mergând pe urmele lui Aristotel, Toma d’Aquino a imaginat un stadiu când procesul de actualizare a tot ce a existat vreodată virtual în materia lumii să fie terminat și totul să fie act deplin, actualizare totală, absolută. Într-un asemenea stadiu, pe care Aristotel l-a numit divin sau starea de „zeu”, iar Toma l-a identificat cu însuși Dumnezeu creștin, atât cât poate El fi perceput cu ajutorul rațiunii naturale, nimic nu mai există potențial, totul este act în accepțiunea cea mai tare a acestui concept, respectiv totul este existență pură, actuală, individuală, concretă. Marele scolastic a numit acest stadiu *actus purus*. Ca act pur, ca existență totală în care nu mai există nimic virtual, ființa divină este și imobilă, căci nimic n-a mai rămas disponibil pentru a veni la existență dintr-un stadiu de potențialitate anterioară. Totul este deja act, totul este existență actuală. De aceea a spus Toma că în Dumnezeu esența se confundă cu existența Sa. Cu alte cuvinte, în Dumnezeu nu mai există nimic virtual, nici un rest de esență care să nu fi devenit deja existență pură, actualizată.

La capătul acestor raționamente, Toma declară că, în felul acesta, Dumnezeu nu mai este immanent lumii, cum credeau vechii filosofi sau cum credeau stoicii, Aristotel fiind incert în această privință. Neavând, în sine, nici o urmă de materie încă neactualizată, încă virtuală, de potențialitate irațională, Dumnezeu este existență pură, inteligibilitate pură;

El nu mai are, așadar, nimic comun cu lumea formată încă din materie neactualizată, El este existență pură, spirit pur, deci transcendență totală în raport cu tot ceea ce încă mai posedă materie virtuală, cu tot ce mai păstrează distinctă „esența” de „existență”. În felul acesta, Toma — și, odată cu el, întreaga teologie latină — a crezut că a scăpat de panteismul vechii gândiri grecești. Acest sofism a produs, însă, o ruptură în continuitatea aristotelismului preluat de gândirea latină în serviciul teologiei. Este vorba de fisura care a intervenit neașteptat între conceptul de esență și cel de existență. Convins că, în stadiul Său de *actus purus*, de imobil absolut, de existență pură, Dumnezeu nu mai are nimic comun cu lumea noastră, dominată încă de imperfecțiunea convertirii esențelor în existențele lor actualizate, Toma a sugerat, împotriva aristotelismului, că *existența* lucrurilor finite nu ar proveni din propria lor *esență*, ci ar fi un act venit din exterior, adăugat accidental esențelor. Pentru cei vechi, ca și pentru Aristotel, lucrurile căpătau existență în momentul în care căpătau formă distinctă, adică în momentul în care se desprindeau din amestecul inițial, potențial, irațional, inexistent chiar. Existența în acest context însemna ieșirea unui lucru din amestecul primordial cu toate celelalte lucruri, mai exact ieșirea lui la o *existență distinctă*. Toma n-a putut admite o atare raportare a noțiunii de existență la aceea de esență, deoarece Dumnezeul rezultat dintr-o astfel de schemă n-ar fi fost altceva decât limita ultimă până la care se poate dezvolta lumea ieșind din haosul primordial, din materia potențială, infinită și irațională, adică incognoscibilă. Un astfel de Dumnezeu ar fi fost cosmosul însuși ajuns la maxima sa actualizare, organizare și realitate. Pentru a face față consecințelor „imanentiste”, chiar panteiste, ale aristotelismului, marele scolastic a crezut că-l corectează introducând teza accidentalității existenței în raport cu esența în domeniul lucrurilor finite, teză care să-i permită să afirme că lucrurile care alcătuiesc lumea și chiar lumea în întregul ei nu este o simplă „actualizare” a esențelor lor preexistente, cum afirmase Aristotel, ci își capătă existența din afara lumii, de la o ființă care, în esența ei, nu mai are nimic material, nimic potențial, ci este cu totul act pur.

Teza „accidentalității existenței” nu era, însă, ceva inventat de latini, ci o doctrină preluată de la arabi, în special de la Avicenna și de la cel care a rezumat doctrina acestuia — filosoful Al-Ghazali.⁹ Pentru a-i asigura, deci, Dumnezeului său transcendența cerută de întreaga tradiție creștină, Toma d’Aquino a trebuit să creeze, cel dintâi în gândirea creștină, o fisură între conceptul de esență și cel de existență, fisură care avea să se dovedească a fi catastrofală sub aspectul consecințelor în secolele următoare.

9. A. de Libera, *Filosofia medievală occidentală*, în volumul colectiv *Istoria filosofiei. II. Inventarea lumii moderne*, București, Univers Enciclopedic, 2000, p. 74.

Pe scurt, consecința a fost că un Roger Bacon, de exemplu, a tras concluzia că esența nu mai are nimic comun cu existența și că, deci, în ea însăși nu este nimic.¹⁰ De aici până la doctrina nominalistă, potrivit căreia nu numai că esențele, adică genurile și speciile, universalile nu sunt lucruri, dar pur și simplu nu există decât în mintea noastră, n-a mai fost decât un pas foarte mic și el avea să fie făcut foarte curând de filosofia nominalistă, care a dus în final la ruina Scolasticii și la fondarea gândirii moderne. Existențele concrete au început astfel să fie concepute nu doar ca simple individualități, singurele consistente din punct de vedere ontologic, ci și lipsite total de orice legătură obiectivă între ele. Singurele legături care le-ar putea încadra într-o structură comună sunt conceptele minții umane. Doar intelectul le încadrează în clase comune. Or, această eliminare a legăturilor obiective, a claselor sau speciilor, a esențelor potențiale din spatele oricărui lucru care există formal, adică în mod concret, a condus la prăbușirea ideii că lumea ar fi structurată în clase și genuri anterior exercițiului cognitiv uman, că lumea noastră ar fi o înlănțuire riguroasă de cauze și efecte, de esențe și existențe, înlănțuire care ar conduce mintea, în cele din urmă, la stadiul în care esențele sunt total convertite în existența pură a lui Dumnezeu din care a dispărut orice urmă de potențialitate, de virtualitate, de materie, în care, deci, totul e actualitate pură, finalitate absolută, încremenire totală. Separarea esențelor de existența lor formală și, în cele din urmă, negarea oricărei obiectivități a lor de către filosofia nominalistă a condus la înlocuirea vechiului concept de lume, riguros dominat de necesitate, cu o viziune în care relațiile dintre lucrurile reale care alcătuiesc lumea sunt în întregime contingente. Pe acest fond, fixismul claselor, al esențelor materiale, virtuale care încadrau existențele reale în mintea lui Aristotel și a medievalilor care l-au adoptat în teologie a fost înlocuit treptat, dar definitiv, cu imaginea unor clase total subiective, cu o lume în care existențele subzistă doar în regim de contingență totală. Treptat, fixismul a fost înlocuit de evoluționism. Absența unor relații obiective între lucruri a făcut loc, de asemenea, îndrăzelii umane de a manipula obiectele, adică de a le relaționa după voința celui ce vrea să le folosească într-un anumit scop, altul decât cel natural. Așa a apărut tehnica. Dar cea mai importantă consecință a fost cea în planul raportării lumii naturale la Dumnezeu.

Într-o lume în care existențele reale sunt concepute în regim de contingență reciprocă, mintea nu mai poate fi condusă cu necesitate la concluzia existenței unui Dumnezeu transcendent. Existența este un aspect intrinsec obiectelor din lume, le percepem numai ca existente, așadar nu mai este nevoie să postulăm existențe unei ființe exterioare lumii fizice de la care esențele care o compun să-și primească existența actualizată.

10. A. de Libera, *op. cit.*, p. 7.

Existența lucrurilor din lume nu mai vine de dincolo de lume, ci este interioară lumii fizice. De fapt, noi nu percepem decât existențe concrete, nu esențe potențiale. Într-o asemenea ambianță, gândirea nu mai simte nevoia de a apela la o explicație teologică, nici măcar la una metafizică, pentru a înțelege mecanismul lumii fizice. Laplace a formulat clar în fața lui Napoleon acest principiu fundamental al filosofiei moderne a naturii, iar August Comte a îngropat definitiv, prin pozitivismul său, utilitatea vechiului argument aristotelic pentru dovedirea existenței unui *Dumnezeu – act pur*. Odată cu separarea esenței de propria existență, operată de Toma d'Aquino, și cu declararea inutilității și a inexistenței reale a oricărei esențe, postulată de nominalismul dizolvant al lui William Ockham, argumentul cosmologic medieval, de inspirație aristotelică, a devenit caduc. Dar, odată cu eliminarea validității sale metafizice, a fost eliminată, din nefericire, și credința în existența Dumnezeului transcendent al Bibliei.

Lumea modernă nu a eliminat, de fapt, credința în existența reală a unui Dumnezeu transcendent, ci doar calea prin care Aristotel și, pe urmele lui, medievalii latini ca Toma d'Aquino au crezut că pot ajunge la acest postulat al rațiunii. Modernii au înlocuit vechiul concept de realitate al lui Aristotel cu un altul, forjat în atelierele gândirii latine medievale și perfecționat de filosofia germană generată de Reformă. Contrar oricărui curent de gândire dintre cele care au alcătuit vechea filosofie în Grecia, modernii au investit cu consistență ontologică efemerul, contingentul, finitul supus devenirii, adică nașterii și pieirii ciclice. *Or, această profundă schimbare operată în modul de a concepe natura realului și care a făcut posibilă știința și tehnologia, dar și secularizarea și desacralizarea lumii în viziunea filosofică occidentală, se datorează aristotelismului preluat la început parțial, apoi incompetent de către gânditorii latini influențați de arabi.*

Nu tot așa se întâmplă, însă, cu aceeași relație sub aspect ontologic. Dacă lucrurile real-existente, formele cu consistență ontologică distinctă ar rezulta tot atât de necesar și de automat din genurile și speciile care le conțin virtual, lumea ar fi trebuit să fie de mult timp în act în întregul ei, ceea ce vedem că încă nu este. Cu alte cuvinte, dacă sub aspect ontologic relația dintre esențe și existența lor reală ar fi avut aceeași rigoare cauzală pe câtă au noțiunile logice implicate într-un raționament, cosmosul ar fi trebuit să fie în totalitate în act, ar fi trebuit să fie existență pură, ceea ce l-ar fi echivalat cu Zeul însuși de care vorbește Aristotel. Or, lumea conține încă multe lucruri aflate în potență, gândirea continuă să conceapă esențe distincte încă de actualizarea lor, de existența lor reală. Pus în fața acestei evidențe, Aristotel a trebuit să atenueze pe plan ontologic ceea ce afirmase cu atâta rigoare în planul logicii și să sugereze că existența unui lucru nu este un aspect, un statut care decurge automat din esența lui materială, virtuală. El a afirmat astfel că activarea unei forme existente

virtual în esența ei materială se datorează unei intervenții din exterior a unui agent care el însuși se află deja în act. Pentru ca un om să existe real, el are nevoie de părinți reali, adică de agenți deja aflați în stare de act. Ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că ontologia marelui Aristotel nu mai are rigoarea deductivă pe care o are logica sa. Ontologia Stagiritului este mai slabă decât gnoseologia. Cu alte cuvinte, ceea ce a respins în gnoseologie, în logică, pentru a evita sofismele, și anume echivocul termenilor implicați într-un silogism, a trebuit, dimpotrivă, să admită în ontologie: este vorba despre contingenta lucrurilor, adică despre echivocul lor existențial. Lucrurile reale nu apar în mod necesar din genurile și speciile care le conțin virtual, ci apar contingent. Iată de ce despre un același lucru se poate afirma cu sens, cum spune Wittgenstein, și că există, dar și că nu există și doar experiența senzorială decide care dintre aceste variante este cea reală, adevărată. Această ontologie slăbită, pe care Aristotel a vrut s-o consolideze prin introducerea cauzei agent, a generat interpretarea arabilor, a lui Avicenna în special. Arabii au tras astfel concluzia că existența formală nu mai e ceva inerent esenței, ci ceva accidental, ceva care poate să fie sau să nu fie. Este, totodată, și ceea ce au rafinat latinii medievali, care, în efortul lor de a-și apropria filosofia peripatetică, au ajuns inevitabil la denaturarea nominalistă și modernă a vechiului aristotelism. Eliminarea „obiectului” Dumnezeu din câmpul exercițiului cognitiv al rațiunii nu a fost numai rodul unei decizii arbitrare a unor gânditori prea înclinați spre concret, ci a fost cauzată și de acel defect major, dar ascuns, al metafizicii peripatetice, care încă stă la baza învățaturii catolice despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu.

Toată gândirea catolică ulterioară a continuat să creadă în validitatea argumentului cosmologic, în timp ce în jurul ei această teză se prăbușea, fiindcă întreaga lume modernă profesa tot mai intens o filosofie a contingentei absolute a lucrurilor și a necesității studierii lor prin intermediul observației, al experienței senzoriale. Succesul științelor și, mai ales, al tehnicii a întărit credința modernilor că lumea fizică nu va putea fi înțeleasă cu adevărat decât în măsura în care mintea, intelectul cercetătorului autentic se va elibera de credința aristotelică potrivit căreia, prin convertirea progresivă a esențelor în existențe concrete, mintea ar putea ajunge se conceapă o existență pură, în care să nu mai subziste nici o urmă de potențialitate, de esență materială, și care ar fi Dumnezeu. Cu alte cuvinte, lumea modernă crede, dimpotrivă, că poate cunoaște și manipula lumea fizică într-un mod cu atât mai autentic și mai reușit, cu cât se eliberează de credința în existența unui Dumnezeu transcendent lumii.

Iată de ce orice dogmatică în care învățătura despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu se bazează încă, fie și implicit, pe vechiul argument cosmologic e complet desuetă, absolut defazată în raport cu lumea

modernă a științei și tehnologiei. Dar nu acesta ar fi defectul ei cel mai notabil. Cea mai mare problemă pe care o are o astfel de expunere, care se dorește a fi una ortodoxă în privința cunoașterii naturale a lui Dumnezeu ar fi aceea a incoerenței, ba chiar a incompatibilității ei totale în raport cu învățătura ortodoxă de ansamblu, învățătură care folosește un cu totul alt concept de realitate obiectivă și un concept total diferit de cogniție rațională. Alternativele în fața cărora se găsește în momentul de față gândirea ortodoxă cu privire la cunoașterea naturală a existenței lui Dumnezeu sunt în mod fundamental două: pe de o parte, teoria catolică a cunoașterii existenței divine pe calea cunoscutelor argumente raționale; pe de altă parte, negarea radicală din partea gândirii filosofice și științifice moderne că o asemenea noțiune ca aceea a unei ființe infinite ar putea intra în categoriile percepției senzoriale și ale rațiunii pure ca existență reală. Incompatibilitatea gândirii ortodoxe cu aceste două variante e totală. Mai întâi pentru motivul că ea respinge radical orice idee că ființa lui Dumnezeu ar putea fi cunoscută în vreun fel, fie și parțial, de către rațiune, cum afirmă teologia catolică.¹¹ Cum pentru teologia catolică în Dumnezeu esența este identică cu existența, concluzia nu poate fi alta decât aceea că argumentele raționale, ajungând, în demersul lor, la demonstrarea existenței lui Dumnezeu, ajung să-i cunoască însăși ființa și aceasta pe calea naturală a rațiunii pure! De cealaltă parte, gândirea modernă învăluie ființa divină într-un asemenea apofatism, încât ajunge să nege însăși existența lui Dumnezeu, fiindcă a preluat necritic o teză a Evului Mediu latin, potrivit căreia existente real sunt numai lucrurile finite, individuale, observabile senzorial și încadrabile în categoriile rațiunii pure.

Față de toate acestea, învățătura ortodoxă se distinge, cum vom vedea, tocmai prin afirmarea posibilității cunoașterii naturale a existenței lui Dumnezeu, dar, totodată, și a incognoscibilității absolute a ființei Lui. Căci teza fundamentală a Părinților răsăriteni, păstrată neștirbit în teologia ortodoxă până astăzi, este aceea a apofatismului total în ceea ce privește posibilitatea minții umane de a cunoaște ființa lui Dumnezeu, fie pe cale naturală, fie pe cale revelată. Teologia ortodoxă identifică și ea ființa divină cu existența în accepțiunea cea mai înaltă a acestui concept, considerând, prin contrast, că lumea finită, creată din nimic de Dumnezeu, este expresia efemerității absolute. Dar aceasta nu conduce respectiva teologie la afirmația că putem cunoaște însăși esența lui Dumnezeu prin exercițiul rațional al unor argumente, cum e cel cosmologic din gândirea latină. Iată de ce capitolul despre cunoașterea naturală a lui Dumnezeu din manualele de dogmatică ortodoxe trebuie eliberat cu totul de orice

11. A se vedea, în acest sens, documentatul studiu al lui V. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de prof. dr. Remus Rus, EIBMBOR, București, 1995, în special capitolul întâi.

contingență cu ideea că, prin exercițiul rațiunii, am putea cunoaște ceva de genul a ceea ce postulează gândirea teologică occidentală. Cum vom vedea, și Părinții răsăriteni vor afirma că mintea poate ajunge până la postularea existenței lui Dumnezeu. Dar argumentul lor nu va mai fi distincția aristotelică dintre „materie” și „act”, dintre „esență” și „existență”, ci distincția platonicească dintre efemeritatea, „neființa” lumii materiale, în continuă devenire, și „ființa” imuabilă a Dumnezeirii. Pentru gândirea răsăriteană, ființa lui Dumnezeu va rămâne întotdeauna dincolo de orice cunoaștere din partea oricărei ființe create, învăluită în tenebrele apofatismului absolut. Este și motivul pentru care teologia ortodoxă are un alt răspuns la marea problemă a relației ei cu gândirea științifică.

Medicina creștină și eficiența simbolică

LIDIA TRĂUȘAN-MATU

Facultatea de Istorie, Universitatea București

Sănătate și credință

A lături de medicina populară, bazată pe practici și superstiții, pe reminiscențe din credințele păgâne, s-a menținut și credința în puterea vindecătoare a lui Dumnezeu. Această practică se bazează pe tradiția creștină că prin credință, rugăciuni și daruri pentru lăcașul divin, credinciosul bolnav poate cere și dobândi de la Dumnezeu „ajutor și lecuire de toate boalele trupești și sufletești”¹. În literatura de specialitate, această practică este întâlnită sub denumirea de medicină „miraculoasă”, „călugărească” sau „sfântă”².

Denumirea de *medicină creștină* este dată și de profesia celor care o practică, în speță preoții și călugării. Actul medical, adică descifrarea bolii, identificarea cauzelor biologice și spirituale, precizarea evoluției, profilaxia și tratamentul, se săvârșește în biserici, mănăstiri și schituri, având drept temei dogma și morala creștină: *Iisus Hristos S-a întrupat din iubire pentru a vindeca neamul omenesc și a-l mântui în vederea îndumnezeirii*.³ Medicina creștină se revendică de la acest adevăr. În această accepție, actul vindecării devine unul *divino-uman* și eclezial, bazat pe colaborarea între credința în Dumnezeu și voința omului de a se vindeca. În esența lui, conceptul de *medicină creștină*, născut din semantica versetelor biblice, este exprimat în câteva adevăruri de credință:

-
1. Simion Reli, *Medicina călugărească în trecutul românesc*, București, Regia Monitorul Oficial — Imprimeria Națională, 1935, p. 9.
 2. În acest sens, vezi lucrările lui N. Vătămanu, *Medicina veche românească*, București, Editura Științifică, 1970; Pavel Chirilă, *Conceptul de medicină creștină*, București, Editura Medicală, 2001; Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, Sibiu, Oastea Domnului, 2005; Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă*, Timișoara, Editura Arhiepiscopiei, 1998.
 3. Pavel Chirilă, *op. cit.*, pp. 12-14.

1. omul e creat de Dumnezeu ca încununare a creației, în vederea îndumnezeirii lui și a comuniunii în iubire dialogică cu Creatorul;
2. în Rai, înainte de păcatul original, omul a dispus de o sănătate veșnică și deplină, prin împărtășirea lui din harul dumnezeiesc;
3. medicina creștină abordează pacientul ca pe o persoană pentru a cărei mântuire S-a răstignit și a înviat Iisus Hristos;
4. leacurile sunt de la Dumnezeu, dar încrederea mai mare în ele decât în Dumnezeu este idolatrie;
5. Iisus Hristos este doctorul trupurilor și al sufletelor noastre;
6. Sfintele Taine au efect vindecător asupra sufletului și trupului, în măsura în care bolnavul participă cu credință;
7. drumul vindecării este anevoios, este o cruce pe care o poartă în comuniune bolnavii, preoții, doctorii și toată obștea.⁴

Dumnezeu vindecă, doctorul tratează

Vechiul și Noul Testament⁵ abundă de mărturii cu privire la tipurile de boli ale epocii și la faptele de vindecare săvârșite de Iisus Hristos. Printre bolile pomenite de Biblie, amintim: lepra, ciuma, oftica, lingoarea, frigurile, aprinderea, sterilitatea, dropica, malformațiile, intoxicațiile alimentare, bolile digestive, orbirea, surzenia, schizofrenia, epilepsia, insomnia etc. În acest sens, semnalăm următoarele versete:

Să te bată Domnul cu oftică, cu lingoare, cu friguri, cu aprindere, cu secetă, cu vânt rău și cu rugină, și te vor urmări acestea până vei muri (*Deuteronomul*, 28, 22);

De va fi foamete pe pământ, de va fi ciumă și boli molipsitoare, de va fi vânt dogoritor, uscăciune, lăcustă, omidă, dușmanul de-l va strâmtora în porțile cetății lui, de va fi orice necaz sau orice boală (*Regi*, 8, 37);

Și s-a rugat Isaac Domnului pentru Rebeca, femeia sa, că era stearpă; și l-a auzit Domnul, și femeia lui, Rebeca, a zămislit (*Facerea*, 25, 21);

Iată un bolnav de dropică era înaintea Lui. Ei însă au tăcut. Și luându-l, l-a vindecat și i-a dat drumul (*Luca*, 14, 2-6).

4. Pavel Chirilă, *op. cit.*, pp. 17-19.

5. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe române (EIBMBOR), 1982.

Cauzele bolilor și ale suferințelor au în medicina creștină o semnificație mai presus de cauzele fizice, cadrul social și mediul natural în care omul trăiește. Sfinții Părinți⁶ consideră că omul a fost creat de Dumnezeu într-o perfectă stare de sănătate fizică, psihică și spirituală. Boala, sub toate formele ei, a provenit din faptul că omul s-a întors de la Dumnezeu prin ceea ce numim *păcatul originar*, dându-i răului posibilitatea de a intra și a rămâne printre oameni.⁷ Despărțindu-se de Dumnezeu, omul (în speță, Adam și Eva) s-a despărțit de sinele său adevărat, de harul dumnezeiesc, și a căzut „în stricăciune”, iar această stare s-a transmis întregului cosmos, căci omul fusese creat drept mijlocitor între Dumnezeu și natură. Inițial, Adam, uns rege al creației de Dumnezeu, domnea asupra tuturor făpturilor din lume, având menirea de a le aduna pe toate și a i le aduce lui Dumnezeu, pentru a se împărtăși și ele din ordinea, armonia și pacea de care se bucura propria Sa natură, ca și din nemurire primită prin har:

Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul! (*Facerea*, 1, 28)

Din momentul în care Adam a căzut în păcat, natura nu i s-a mai supus și peste tot s-a instaurat aceeași dezordine. „Blestemat va fi pământul pentru tine!” — îi spune Dumnezeu omului, vestind astfel catastrofa cosmică produsă de greșeala sa. Dezbrăcat de harul care-l ocrotea și pierzându-și puterea de a stăpâni natura, omul ajunge slab și neajutorat, supus relelor și ispitelor de tot felul.

În acest context, boala este concepută de medicina creștină drept consecință a răului zămislit de păcat, a tulburărilor de natură trupească sau a patimilor⁸ și este produsă, agravată și răspândită prin lucrarea „puterilor întunericului și răutății”⁹, satana și demonii săi — devenind uneori o întruchipare a acestora.

6. Ne referim, în primul rând, la: Sf. Ioan Gură-de-Aur, *Cuvinte Alese*, Alba Iulia, Editura „Reîntregirea”, 2002; Sf. Grigorie Sinaitul, în *Filocalia*, vol. VII, București, EIBMBOR, 1977; Sf. Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, București, Anastasia, 1997; Sf. Grigorie din Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, București, Sofia, 1998; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, București, Scripta, 1993.

7. Jean-Claude Larchet, *Creștinul în fața bolii, a suferinței și a morții*, București, Sofia, 2004, p. 20.

8. Tradiția ascetică răsăriteană consideră drept patimă primordială filavtia sau iubirea egoistă de sine. Din această patimă se nasc patimile trupești generatoare de boală: gastrimargia sau lăcomia de mâncare, trândăvia, desfrăul (patimile sexuale).

9. Hierotheos Vlachos, *op. cit.*, p. 131.

În privința actului vindecării, creștinismul s-a îngrijit de la început atât de suflet, cât și de trup. Pentru vindecarea lor, pe lângă terapia strict spirituală (rugăciunea), au fost folosite metode și practici ce țin de cunoștințele medicinei profane, acordând, însă, tratamentului și vindecării un sens spiritual, prin raportarea lor la Dumnezeu și prin transformarea lor în simboluri ale mântuirii.¹⁰ Religia creștină înregistrează, în materie de vindecări, o întreagă tradiție. O mare parte a faptelor istorisite în Biblie se referă la vindecări și exorcisme săvârșite de Iisus Hristos și apostolii săi. Iisus Hristos a venit să-l tămăduiască pe om în întregime, trup și suflet. El a vindecat prin cuvânt și atingere:

Deci iarăși a mers în Cana Galileii, unde prefăcuse apa în vin. Și era un slujitor regesc, al cărui fiu era bolnav în Capernaum. Iisus i-a zis: „Mergi, fiul tău trăiește”. Și omul a crezut în cuvântul pe care i l-a spus Iisus și a plecat (*Ioan, 4, 46-54*);

După ce a intrat în casă, au venit la El orbii și Iisus i-a întrebat: „Credeți că pot să fac Eu aceasta?” Zis-au Lui: „Da, Doamne!” Atunci S-a atins de ochii lor, zicând: „După credința voastră, fie vouă”. Și s-au deschis ochii lor (*Matei, 9, 28-30*);

Și unul dintre ei a lovit pe sluga arhierului și i-a tăiat urechea dreaptă. Dar Iisus, răspunzând, a zis: „Lăsați, până aici”. Și atingându-Se de urechea lui, l-a vindecat (*Luca, 22, 49-52*).

Indiferent dacă boala, suferința și moartea sunt văzute drept mijloace ale pedagogiei divine, aplicate omului pentru căderea sa în păcat sau pentru repetatele sale întoarceri la idolatrie, principala condiție a însănătoșirii trupului și sufletului este încrederea în grija personală a lui Dumnezeu pentru fiecare dintre noi. Sfinții Părinți văd în boală taina crucii: asumare, nădejde, răbdare și credință în mântuire. Doctorul este, în concepția medicinei creștine, un lucrător ales în iconomia mântuirii bolnavului.¹¹ El crede în puterea vindecătoare a rugăciunii, a postului, a spovedaniei, a împărtășaniei. Actul medical se sprijină pe axioma conștiinței ecleziale: în bolnav suferă Hristos, în doctor lucrează Dumnezeu, prin preot dezleagă Hristos.

10. Matthew Ramseiz, *Professional and Popular Medicine in France 1770-1830. The Social World of Medical Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 80-87.

11. Pavel Chirilă, *op. cit.*, p. 30.

„În căutarea tinereții fără bătrânețe”...

Precum odinioară Ghilgameș, omul caută nemurirea uitând că nu-i este dată „tinereța fără bătrânețe și viața fără de moarte”. Dorința de a învinge boala și moartea a fost o preocupare permanentă a oamenilor din toate timpurile. În ultima jumătate de secol, creșterea duratei de viață pretutindeni în lume a determinat amplificarea speranțelor legate de eradicarea bolilor și de longevitate. Modul diferit de percepere a timpului și progreselor înregistrate de tehnologie au făcut ca visul arhetipal să pară a fi realizabil. Pe de altă parte, secularizarea declanșată de Reformă și continuată de Iluminism s-a accentuat, determinând, în zilele noastre, refluxul față de credința în *viața de apoi*.

Drept urmare, omul modern este preocupat să investească cât mai mult în *viața de pe pământ*.¹² În acest sens, pare să nu precupețească nici un efort. Omul contemporan a devenit un sceptic atunci când e vorba de boală, sănătate și longevitate, care nu crede în nici un tratament, dar care le încearcă pe toate, combinând medicina alopată cu medicina creștină, homeopatia, acupunctura, sofrologia, precum credinciosul care îmbrățișează mai multe religii pentru a-și spori garanțiile.

Acest tip de raționament, urmat de cauze precum limitele medicinei alopate, viziunea diferită asupra corpului și bolii, eludarea unor date antropologice semnificative, a determinat întoarcerea privirii spre practicile din medicina alternativă. Neglijând aspectul că *omul este o ființă de relație și simbol* și că pacientul nu este doar un corp de reparat¹³, medicina va pierde din prestigiu în favoarea practicilor alternative. Acestea, spre deosebire de medicina instituționalizată, percep tot mai mult că pacientul este, mai întâi, un om care suferă în viață înainte de a suferi în trup și că există o pluralitate a corpurilor așa cum există o pluralitate a bolilor.

În acest context, nu este de neglijat *medicina creștină*, a cărei legitimitate socială, înrădăcinată în tradiții, vizează începutul omenirii. Având ca sursă de inspirație Biblia, medicina creștină are, legat de boală și de nemurire, o filosofie specială. Starea de sănătate este concepută ca mergând mână în mână cu credința. Moartea, consecință a păcatului, înseamnă doar sfârșitul vieții pământești. Ea este văzută drept o condiție de limită a existenței, de ruptură în interiorul umanului, procesul final al „stricăciunii”, dar nu drept o trecere de la ființă la neființă. Moartea există, dar ea are un sens și este deja învinsă de viața nouă care vine din învierea lui Iisus Hristos:

12. Lucian Boia, *Mitul longevității. Cum să trăim două sute de ani*, București, Humanitas, 1999, pp 5-6.

13. David Le Breton, *Antropologia corpului și modernitatea*, Timișoara, Amarcord, 2002, pp. 179-181.

Căci, precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia (1 Corinteni, 15, 22);

Dacă Duhul Celui care ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, Cel ce a înviat pe Hristos din morți va face vii și trupurile voastre cele muritoare, prin Duhul Său ce locuiește în voi (Romani, 8, 11).¹⁴

Viața veșnică promisă de Dumnezeu și Iisus Hristos, trece prin moarte. Însă, spre deosebire de Evul Mediu, când viața pe pământ era devalorizată, astăzi se investește tot mai mult în ea. Tradiția terapeutică elaborată de creștinism în primele veacuri creștine s-a pierdut treptat în Occidentul catolic și protestant, în mare parte ca urmare a influenței operei teologice a Sfântului Augustin care, ca reacție împotriva ereziei pelagiene, a minimalizat participarea omului la lucrarea mântuirii sale.¹⁵ Învățătura și experiența ascetică și terapeutică au lăsat locul concepției juridice cu privire la „mântuire”, în vreme ce „răscumpărarea”, pe care trebuie s-o meriți, a luat locul vindecării.

În Răsăritul ortodox, tradiția creștină nu numai că s-a păstrat, dar s-a dezvoltat și îmbogățit, în special datorită Sfinților Părinți.¹⁶ Metoda, care vizează transformarea omului vechi într-un om nou, nu se bazează doar pe puterea omenească; ea ține, în esență, de harul dumnezeiesc, care o face cu adevărat eficace. Mersul la biserică, mărturisirea credinței și rugăciunea comportă o dimensiune medicală, pe lângă cea spirituală.

Până la urmă, potrivit concepției creștine, boala, sănătatea și nemurirea sunt atributele lui Dumnezeu, care domină omul și timpul. Pentru cel ce crede în Dumnezeu și Iisus Hristos sănătatea și nemurirea nu sunt o simplă prelungire a existenței într-un destin nedeterminat, ci scopul originii sale, viața care se situează în fața lui ca o speranță veșnică. Credința e forța de a învinge frica de moarte, sentimentul temporalității limitate.

Căi duhovnicești de vindecare

Credința în puterea vindecătoare a lui Dumnezeu s-a materializat într-o serie de ritualuri și tradiții, dintre care amintim *ritualul rugăciunii*. Prin rugăciune, omul se întoarce la Dumnezeu. Ea este un mijloc de comunicare spirituală a omului cu Dumnezeu și legătura de unire între toți „credincioși într-un Dumnezeu”¹⁷.

14. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit., p. 1282.

15. Jean-Claude Larchet, *Creștinul în fața bolii, a suferinței și a morții*, ed. cit., p. 22.

16. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, București, EIBMBOR, 1994, pp. 265-266.

17. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, București, EIBMBOR 1995, pp. 448-449.

Cei ce recomandă rugăciunea ca terapeutică împotriva bolilor dau ca sursă primă Biblia:

Este cineva printre voi în suferință? Să se roage. Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi (*Iacov*, 5, 13);

Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica, și de va fi făcut păcate se vor ierta lui (*Iacov*, 5, 15).

Pentru a se vindeca sau pentru a suporta boala mai ușor, bolnavul se îndreaptă către Dumnezeu cerându-I ajutorul, prin intermediul rugăciunii. Rugăciunea este de mai multe feluri: de cerere, de mulțumire, de laudă și slăvire, de îngăduință, de mijlocire etc. Împreună cu milostenia, rugăciunea este un element esențial al pietății personale interioare. Ea poate fi individuală (realizată de fiecare credincios în intimitatea sa) și comună sau comunitară. Rugăciunea este întâlnită în toate religiile mono-teiste; deosebirile pe care le sesizăm sunt date de conținutul rugăciunii, de forma și regulile ritului. Chiar dacă urmările rugăciunii nu sunt imediate, credinciosul trebuie să dovedească, după Sfinții Părinți¹⁸, stăruință în rugăciune și să dea dovadă „de răbdare și mulțumire”¹⁹.

O rugămintă personalizată e adresată *icoanelor făcătoare de minuni*. „Rugăciunea fierbinte” la icoanele făcătoare de minuni le este recomandată bolnavilor de către preot, călugăr sau duhovnic. În tradiția creștină ortodoxă, sunt recunoscute drept *făcătoare de minuni* icoana Maicii Domnului, icoana Sfintei Vineri, icoanele sfinților doctori Pantelimon, Cosma, Damian, Kir și Ioan (numiți și doctori „fără de arginți”), icoanele sfinților Haralambie, Atanasie și Visarion (considerați, în Biserica Ortodoxă, drept apărători creștini împotriva ciumei), icoana Sf. Stelian (păzitorul pruncilor), icoana celor patru evangheliști Matei, Marcu, Luca și Ioan. La aceste icoane credinciosul se roagă pentru iertarea păcatelor, pentru sănătate și viață lungă:

O, mari bineplăcuți ai lui Hristos și făcători de minuni, Pantelimoane, Cosmo și Damiane, Kire și Ioane! Ascultați-ne pe noi, cei ce ne rugăm vouă! Voi știți necazurile și bolile noastre, auziți mulțimea suspinării celor care la voi aleargă. Pentru aceasta vouă, ca unor grabnici ajutători și fierbinți rugători ai noștri, vă strigăm: nu ne lăsați cu mijlocirea voastră înaintea lui Dumnezeu. Cereți prin rugăciunile voastre iertarea de păcate și izbăvirea de nevoi pentru noi toți:

18. Vezi, în acest sens, Origene, *Despre rugăciune*, în *Scrieri*, vol. IV, București, Editura Științifică, 1981, pp. 36-48; Ioan Hrisostom, *Scrieri*, București, Editura Științifică, 1994, p. 70; Dumitru Stăniloiaie, *Cum trebuie făcută rugăciunea*, în *Filocalia*, op. cit., pp. 172-173.

19. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, ed. cit., p. 85.

că voi sunteți ajutători, acoperitori și rugători, și pentru voi slavă înălțăm Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.²⁰

În toate cazurile, esențială rămâne credința că tămăduirea se înfăptuiește ca efect al harului lui Dumnezeu, prin lucrarea virtuților, în atitudinea prin care omul se întoarce la Dumnezeu și caută împlinirea deplină în legătura din ce în ce mai intimă cu El.²¹

O practică des întâlnită e *taina maslului*. O referință despre această taină întâlnim în *Biblie*:

Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului (*Epistola Sf. Iacov*, 5, 14).

Taina mai este cunoscută sub denumirea de *binecuvântarea untdelemnului*, deoarece ceremonialul prevede ca bolnavul să fie uns cu untdelemn sfințit de preoți în Biserică, în timp ce este invocat harul Sfântului Duh. De fapt, preoții continuă în Casa Domnului îndeletnicirea pe care Iisus a încredințat-o apostolilor Săi:

Și a chemat la Sine pe cei doisprezece și a început să-i trimită doi câte doi și le-a dat putere asupra duhurilor necurate (*Marcu*, 6, 7);

Și ieșind, ei propovăduiau să se pocăiască. Și scoteau mulți demoni și ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau (*Marcu*, 6, 12-13).

Maslul cuprinde trei etape esențiale pentru actul vindecării:

— slujba de pocăință, deoarece iertarea păcatelor stă la originea tămăduirii bolii;

— citirea celor șapte pericope biblice, care înseamnă că actul vindecător este un act de compasiune al lui Hristos, „doctorul sufletelor și al trupurilor”;

— înfăptuirea a șapte rugăciuni pentru binecuvântarea untdelemnului, însoțite de tot atâtea ungeri ale bolnavului²²; în tradiția creștină, untdelemnul reprezintă, simbolul milei dumnezeiești, al bucuriei și al sfințeniei.

20. Dmitri Aleksandrovici Avdeev, *Nervozitatea: Cauze, Manifestări, Remedii duhovnicești*, București, Editura Medicală, 2003, pp. 111-112.

21. Simion Reli, *op. cit.*, pp. 10-12.

22. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 248-249.

Taina maslului i se administrează oricărui bolnav în vederea vindecării, în toate cazurile de suferințe. Ritualul maslului este înfăptuit, în biserică, de un sobor de șapte preoți, și are un accent penitențial (în Ortodoxie, practicarea ritualului cu mai mulți preoți s-a moștenit din timpuri apostolice²³). Acest aspect se explică prin faptul că se dorește vindecarea bolilor trupești și sufletești, dar și nimicirea păcatului și purificarea firii căzute.²⁴ Trebuie menționat că ungerea cu untdelemn sfințit se face, azi, și independent de slujba tainei. În primele secole creștine, numai episcopul săvârșea taina maslului. Astăzi preotul din spital, ospiciu sau penitenciar săvârșește acest ritual la fața locului.²⁵ În acest demers, el invocă personal ajutorul lui Dumnezeu pentru mântuirea bolnavului și vindecarea boli.

Practica *citirii acatistelor*. Termenul *acatist* provine din limba greacă și înseamnă „imn de mulțumire”²⁶. Practica acatistelor este întâlnită numai în tradiția ortodoxă. Imnografia din spațiul românesc înregistrează acatiste închinare Sfintei Treimi, Sfintei Cruci, precum și unora dintre sfinții cunoscuți pentru faptele lor miraculoase (precum Sfântul Nicolae, Maica Parascheva, Sfântul Mucenic Mina etc.). Credincioșii le invocă în caz de boală, atunci când speranța în vindecare pare să se risipească, dar și pentru a-i mulțumi Domnului pentru iertarea păcatelor. Pentru a avea efect, imnul se cântă sau se recită în Denia de Vineri care precede Duminea a cincea din postul Paștilor și la sărbătoarea Bunei Vestirii.

Foarte des invocat este *acatistul dedicat Fecioarei Maria* „născătoarea de Dumnezeu”, considerată de credincioși prietena tuturor, ocrotitoarea sărmanilor, bolnavilor și neputincioșilor. Prin intermediul ei, rugămintele oamenilor aflați în dificultate sunt transmise Fiului, pentru a-i izbăvi de toate suferințele:

Apărătoare Doamnă, pentru biruință, mulțumiri, izbăvindu-ne de veșnica moarte prin darul Celui ce S-a născut din tine, Hristos Dumnezeu nostru, și prin mijlocirea ta cea de maică înaintea Lui, aducem ție noi robii tăi. Ci, ca cea ce ai stăpânire nebiruită, izbăvește-ne pe noi robii tăi din toate nevoile și suferințele, ca să cântăm ție: Bucură-te cea ce ești plină de dar, Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucuria tuturor celor năcăjiți!²⁷

23. P.I. David, *Sectologie sau apărarea dreptei credințe*, Constanța, Editura Arhiepiscopiei Tomisului, 1999, p. 370.

24. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, ed. cit., pp. 104-106.

25. P.I. David, *op. cit.*, p. 370.

26. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, ed. cit., p. 7.

27. *Acatistier*, București, Agapis, 1987, p. 20.

Universal recunoscută este practica vindecării cu *apă sfințită sau bine-cuvântată*.²⁸ Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, apa este prezentată ca un element de creație a lui Dumnezeu pentru întreținerea vieții, de regenerare, dar și de purificare a omului. Prin botezul Său, Iisus a sfințit natura apelor. Sfințirea apei în cadrul slujbei de Bobotează (6 ianuarie), care le amintește credincioșilor de botezul lui Iisus, se face prin invocarea puterii Duhului Sfânt, care la începutul creației „se purta pe deasupra apelor” (*Facerea*, 1, 2) și are ca efect „tămăduirea sufletului și a trupului”. Pentru credincioși, puterea apei sfințite (a agheazmei) este foarte mare. Pentru a avea efectul dorit, este recomandat să se țină cont de trei tipuri de ritualuri: să se bea apă sfințită în timp ce se rostește o rugăciune către Iisus Hristos, să se spele doar locul dureros cu ea sau, în cazuri foarte grave, să se toarne peste tot corpul bolnavului²⁹ în timp ce se invocă ajutorul Domnului. Mai există și *agheazma mică* sau *sfeștania*, care nu necesită o zi specială pentru a se obține tămăduirea. Ea se face oricând, în orice ocazie, la biserică sau acasă la credincioși.

Semnul Sfintei Cruci este adeseori pus în legătură cu tămăduirea. Simbol creștin, semnul crucii este identificat ca „semnul Fiului Omului” și stindardul Bisericii creștine:

Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă (*Matei*, 24, 30).

În Vechiul Testament, diferite obiecte precum: altarul, toiagul lui Aaron și Moise, stâlpul pe care Moise a ridicat șarpele de aramă, semnul grafic al lui Iezechiel³⁰ sunt interpretate drept prefigurări ale crucii³¹.

28. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, ed. cit., pp. 107-108.

29. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 13-14.

30. Vechiul Testament ne prezintă acest semn într-un anumit context: când Dumnezeu se hotărăște să-i piardă pe cei care au profanat locurile sfinte și au făcut nelegiuiri. În acest scop, îl alege pe proorocul Iezechiel, spunându-i: „Treci prin mijlocul cetății, prin Ierusalim, și însemnează cu semnul crucii (litera *thau*, care în alfabetul vechi grecesc avea forma unei cruci) pe frunte, pe oamenii care gem și care plâng din cauza multor ticăloșii care se săvârșesc în mijlocul lui” (*Iezechiel*, 9, 30). În acest sens, vezi și: Ioan Mircea, *op. cit.*, pp. 108-110; Ion Bria, *op. cit.*, p. 114; Mircea Eliade și Ioan P. Culianu, *Dicționar al religiilor*, București, Humanitas, 1993, p. 118.

31. Înainte de Hristos, crucea era obiect de necinste, de tortură și mijloc de pedeapsă pentru hoți și criminali. Cuvântul este folosit, adeseori, de Iisus cu sens figurat: „Oricine vrea să vină după Mine să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie” (*Marcu*, 8, 34) sau „Cel care nu-și ia crucea și nu-Mi urmează Mie nu este vrednic de Mine” (*Matei*, 10, 38).

În Noul Testament, crucea este lemnul în formă de cruce, pe care Iisus l-a purtat pe umeri și pe care a fost răstignit. În context, *Crucea* evocă atât jertfa lui Iisus pentru răscumpărarea păcatelor oamenilor, cât și iubirea lui Dumnezeu față de creația Sa. Este semnul biruinței lui Iisus împotriva morții, a păcatului și a bolii ce derivă din el. Prin intermediul crucii se săvârșește comunicarea cu Dumnezeu și tot prin ea tot Universul este „mântuit”³². Puterea terapeutică a Sfintei Cruci este semnalată, astăzi, de preoți în biserici la slujbele dedicate Înălțării Sfintei Cruci. State moderne, precum Marea Britanie, Noua Zeelandă, țările nordice, poartă crucea ca însemn pe drapelul național. Inițiatorul semnului crucii pe steag a fost Constantin cel Mare.³³

Un loc aparte în terapia creștină îl ocupă *exorcismul*. Termenul provine din grecește și înseamnă „a alunga, a scoate demonii, a conjura”. Admiterea ideii că, în unele cazuri, boala este provocată de o posedare demonică a legitimat folosirea exorcismului. Exorcistul este cel ce alungă sau scoate demonii dintr-un trup posedat, prin conjurare în numele lui Dumnezeu, sau al lui Iisus Hristos și prin rugăciuni.³⁴ El nu recurge la o formulă magică, puterea lui stă în credința și unirea în Hristos. Practica exorcismului se întâlnește în Biblie. Chemându-Și Apostolii, Iisus i-a trimis printre oameni dându-le puterea de-a scoate demonii în numele Lui:

Tămăduiți pe cei neputincioși, înviați pe cei morți, curățiți pe leproși, pe demoni scoateți-i; în dar ați luat, în dar să dați (*Matei*, 10, 8);

Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi (*Marcu*, 16, 17).

Pentru reușita actului, numai invocarea numelui lui Hristos nu este suficientă. Pe lângă invocarea numelui lui Iisus, mai este nevoie de multă credință și de o conduită ireproșabilă din partea persoanei care săvârșește acțiunea. Aceste însușiri le întâlnim exprimate tot în Noul Testament și sunt legate de eșecul ucenicilor lui Iisus în tentativa de a vindeca un copil epileptic de „demonul care-l stăpâna”. După ce Iisus a alungat demonul, ucenicii Îl întrebă:

32. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios*, București, Humanitas, 1994, p. 202.

33. În noaptea dinaintea luptei dintre Constantin cel Mare și Maxentius, de la Podul Milvius, din anul 312, Constantin a avut o epifanie. În vis i s-a arătat Iisus Hristos, spunându-i: „Sub acest semn vei învinge”. Ridicând ochii spre cer, împăratul a observat o cruce deasupra soarelui, cu cuvintele pe care i le adresase Mântuitorul. Folosind semnul crucii ca stindard, Constantin cel Mare și-a învins rivalul.

34. Ioan Mircea, *op. cit.*, pp. 164-165.

„De ce noi n-am putut să-l scoatem?” Iar Iisus le-a răspuns: „Pentru puțină voastră credință. Căci adevărat grăiesc vouă: Dacă veți avea credință cât un grăunte de muștar, veți zice muntelui acestuia: Mută-te de aici dincolo, și se va muta; și nimic nu va fi vouă cu neputință” (*Matei*, 17, 19-20).

Pe lângă Apostoli, se pare că și arhanghelul Gavriil s-a bucurat de renumele de exorcist.³⁵ Recunoscut ca „marele conducător al îngerilor”, arhanghelul Gavriil a fost desemnat de Dumnezeu ca mijlocitor între divinitate și umanitate. Înzestrat cu puteri vindecătoare de Dumnezeu, el va exorciza un călugăr aflat sub puterea forțelor răului prin practica incubajiei (*incubatio* sau somnul terapeutic în sanctuar³⁶). Tot arhanghelul Gavriil, datorită virtuților tămăduitoare, este trimis să aline durerile Evei la nașterea lui Cain:

Și iată că veniră doisprezece îngeri și două virtuți care se așezară la dreapta și la stânga Evei; și Gavriil în picioare la dreapta acesteia îi atinse chipul până la sân. Spuse îngerul: „Ferice de tine, Eva, din cauza lui Adam, căci mari sunt rugăciunile sale. În urma rugăciunii sale, eu am fost trimis să-ți aduc ajutorul îngerilor lui Dumnezeu. Haide, pregătește-te să naști.”³⁷

În Noul Testament, numele arhanghelului Mihail apare menționat în confruntarea cu diavolul:

Dar Mihail Arhanghelul, când se împotriva diavolului, certându-se cu el pentru trupul lui Moise, n-a îndrăznit să aducă judecată de hulă, ci a zis: „Să te certe pe tine Domnul!” (*Iuda*, 1, 9)

În tradiția Bisericii Ortodoxe Române, tămăduirea prin exorcizare este foarte populară. Sursele de la începutul secolului XX³⁸ ne vorbesc despre implicarea medicilor, alături de preoți, în această acțiune. Modul lor de operare ne surprinde astăzi, fiindcă medicul de atunci nu încerca să demonstreze că diavolul nu este decât o halucinație. Dimpotrivă, el dorea să demonstreze că rolul său era acela de a acționa asupra corpului,

35. Ovidiu Victor Olar, *Împăratul înaripat. Cultul arhanghelului Mihail în lumea bizantină*, București, Anastasia, 2004, pp. 35, 37 și 138. Sursa pe care o citează, în acest sens, este fresca din naosul mănăstirii de la Lesnovo, pictată în 1346.

36. *Ibidem*, p. 198.

37. *Ibidem*.

38. Vezi, de exemplu, N. Vătămanu, G. Brătescu, *O istorie a medicinei*, București, Albatros, 1975, p. 36; Gh.V. Brătescu, *Vrăjitoria de-a lungul timpului*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 39; Pavel Chirilă, Mihai Valica, *op. cit.*, p. 23.

umorilor și spiritelor celor mai fragile (neștiutorii, tinerele fete, bătrânele senile, bolnavii etc.) și a-i determina să creadă că asistau la slujba blasfemului și că adorau „bestia nerușinată”³⁹.

Acțiunea diavolului nu era, pentru medicul de atunci, inexistentă, ea se derula în intimitatea corpului, iar instrumentul acestei acțiuni era boala, boala diabolic comandată. Ca medic, el era răspunzător de însănătoșirea spirituală a pacienților săi, pe lângă cea trupească. Tocmai această abordare spirituală și aspectul relațional⁴⁰ le scapă medicului și medicinei instituționalizate de astăzi. Medicina, aflată în căutarea adevărului absolut despre boală, se desparte de bolnav, pentru a se ocupa doar de boală, instituind-o ca știință. Adeseori, medicina îngrijește numai o boală, și nu un bolnav, adică un om înscris pe o traiectorie socială și individuală.⁴¹ Această viziune asupra bolii desparte medicina științifică de cea creștină. Practica de vindecare creștină concepe omul ca fiind alcătuit din trup și suflet, unite în chip indisolubil. Iar orice tratament trebuie să privească omul în totalitatea sa.

Astăzi, practica exorcismului a încetat să mai fie o cale terapeutică larg utilizată. Numai în anumite situații, când nu se mai întrevăd alte soluții, bolnavul mai recurge la preotul dispus să-l ajute pe această cale.⁴²

Între sacru și profan: superstiția

Paralel cu practicile legate de boală și sănătate, recomandate de Biserică, întâlnim diverse obiceiuri ce țin de domeniul superstiției. În acest sens, tradiția este foarte largă, multe dintre obiceiurile vechi, păgâne s-au conservat foarte bine până astăzi, când încă mai întâlnim practici ce țin de dimensiunea supranaturalului.

Privită din afară, *superstiția* își are originea în teama de ceva. Poetul roman Lucrețiu (95-55 î.Hr.) a dezvoltat această idee în *Poemul naturii* (*De rerum natura*), insistând asupra relației dintre credința în Dumnezeu și teama față de zei, de forțele răului și de forțele naturii:

39. Simion Reli, *op. cit.*, pp. 14-20.

40. Pentru mulți medici, aspectul relațional nu este important. Consultația sau vizita la patul bolnavului se reduce la strângerea unor informații necesare diagnosticului. În medicina de spital, acest aspect este lăsat în sarcina asistentelor și a îngrijitoarelor de tot felul.

41. David Le Breton, *op. cit.*, p. 179.

42. Problema este până unde poți merge pentru a obține vindecarea. Este foarte ușor să treci granița între ce este și ce nu este permis de Biserică. Un exemplu în acest sens este cazul de la Mănăstirea Tanacu, unde un preot a încercat să vindece o femeie bolnavă psihic prin exorcizare. Tentativa s-a finalizat cu moartea bolnavei.

Cine nu-i cu sufletul strâns de a zeilor frică,
 Cine nu-și târâie-a trupului membre zbârcite de teamă,
 Când tot pământul încins sub lovirea grozavului trăsnet,
 Tremură, când bubuitul străbate-ale cerului larguri?
 Nu se cutremură neamuri, popoare, iar regii cei mândri
 Nu se fac mici zgribulindu-se prinși de-a zeilor teamă?
 Nu a venit cumva, zic ei, clipita grozavă de plată
 Pentru un rău săvârșit, pentru spusele voastre trufașe?
 Apoi pe mare când vânturi puternice dezlănțuite
 Biciuie flota de mari legiuni în verzile larguri,
 Biciuie pe elefanți, să-mi spună oare atunci generalul
 Nu prin a lui juruinți caută mila divină, nu cere
 Prin rugăciuni, spăimântat favorabile, pașnice vânturi,
 Dar în zadar căci cuprins de vârtejuri cumplite, adesea
 Nu mai puțin e târât spre ale morții căscate gâtlejuri?⁴³

Teama de zei, de forțele răului, de natura dezlănțuită a alimentat o deviere a sentimentului religios. Pe acest fundal de insecuritate și de teamă, va apărea și se va dezvoltă superstiția. În lucrarea sa *Caracterele*, scriitorul și filosoful grec Teofrast (372-288 î.Hr.) îl descrie astfel pe *omul superstițios*:

În ziua Noelor, după ce s-a spălat pe mâini și s-a stropit cu agheazmă, superstițiosul iese de la templu și umblă toată ziua cu o creangă de măslin în gură. A trecut o nevăstuică de-a curmezișul drumului? El nu mai face un pas până trece altul ori n-a aruncat înainte trei pietricele. A zărit un șarpe în casă? Dacă e unul boghet, face rugăciuni la Sabazios; dacă e unul consacrat, înalță numaidecât pe locul acela un altar mic... I-au ros șoarecii un sac de făină? Repede la ghicitor, ca să vadă ce-i de făcut. Iar dacă acesta îi spune să-l dea la cârpit, el tot nu se lasă până nu face un sacrificiu de purificare în toată forma... Pe malul mării îl vezi pururea pierdut în migăloase spălături nesfârșite. A zărit cumva vreunul dintre aceia ce umblă pe la răspântii încununați cu usturoi? Repede în casă, turnându-și apă din cap până în picioare și cheamă vrăjitoarele ca să-l purifice cu ceapă de mare ori cu un cățeluș mort rotit împrejurul lui. În fine, dacă vede un nebun ori un epileptic, intră în toți sperieții și-și stupește mereu în sân.⁴⁴

Născută din necredință și necunoaștere, din teama față de Divinitate, superstiția era o realitate obișnuită a lumii păgâne. Sursele literare

43. Lucrețiu, *Poemul naturii*, vol. V, București, Editura Științifică, 1973, p. 155.

44. Teofrast, *Caracterele*, XVI, București, Editura Științifică, 1963, pp. 19-20.

antice ne relatează episoade despre mame cu copii bolnavi, care, de teama zeilor, îi promiteau lui Jupiter că dacă copiii lor, bolnavi de friguri, se vor face bine, nu vor ezita să-i scalde în Tibrul rece ca semn de mulțumire pentru gestul său.⁴⁵

Sentimentul fricii domină însă și lumea creștină fiind adeseori pus în legătură cu Dumnezeu:

Zis-a Moise către popor: „Cutezați, că Dumnezeu a venit la voi, să vă pună la încercare pentru ca frica Lui să fie în voi, ca să nu greșiți“ (*Exodul*, 20, 20).⁴⁶

Totuși, spre deosebire de credințele păgâne, religia creștină pune la temelia relației dintre credincios și Dumnezeu sentimentul iubirii. Aceasta contribuie la alungarea fricii și chiar la critica ei, fiind un element important în evlavia credincioșilor. Din numeroasele versete biblice ce ar putea fi invocate în acest sens, ne oprim la:

Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire (*1 Ioan*, 4, 8);

În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire (*1 Ioan*, 4, 18).

Teama a rămas până în zilele noastre elementul esențial în tentativa de explicare a anumitor ritualuri ce țin de dimensiunea supranaturalului. Ascunse sub o pojghiță de creștinism, cultele păgâne închinatelor unor zei, semizei sau duhuri ce întrupau forțele naturii s-au prelungit până târziu în Evul Mediu. Biserica, odată instituționalizată, s-a angajat în combaterea zeilor păgânismului și a cultelor dedicate lor. Locurile sacre ale acestora (temple, păduri, izvoare, fântâni, lacuri și stânci) au fost dezavuate. S-a dorit antropomorfizarea universului și supunerea lumii naturale omului.⁴⁷ În ce măsură s-a reușit este de discutat. Cert este că anumite obiceiuri vin de departe. În Antichitatea târzie, persista credința în existența spiritelor (demoni, duhuri, îngeri) legate de ocrotirea individului. Distrugând pădurile sacre și înlocuind cultul fântânilor și al izvoarelor cu acela al martirilor, Biserica a stabilit un contact între cer și pământ, prin intermediul sfântului.

45. Vezi Horațiu, *Satire*, II, 3, București, Editura Științifică, 1965, pp. 64-65 sau Plutarh, *Despre deisidaimonie*, VII, București, Editura Academiei, 1980, p. 79.

46. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit., p. 90.

47. André Vauchez, *Sfântul*, în *Omul medieval*, Iași, Polirom, 1999, p. 288.

Sănătatea scuză mijloacele

Venind din Antichitate, semnele harului dumnezeiesc se vor înmulți de-a lungul secolelor, în special în Evul Mediu, când moartea era percepută sub aspectul efemerității. Pe lângă Sfintele Taine, vor înflori binecuvântările. De la sfintele moaște, se va ajunge la practica amuletelor. Puterea rugăciunii va fi formalizată în mătănii, în vreme ce galeria sfinților va deveni foarte elastică și colorată.⁴⁸ Distanța dintre sacru și profan tindea să se șteargă ca urmare a impregnării religiei în toate aspectele vieții oamenilor. Spiritul reformator al secolului al XVI-lea nu se va îndrepta împotriva superstiției care înflorea peste tot, ci împotriva supraîncărcării credinței în sine. Drept urmare, faptele pe care le fac oamenii în raport cu credința lor trebuie luate ca un indiciu, poate cel mai sigur, pentru felul lor de a gândi. A fi moral înseamnă, până la urmă, să trăiești respectând tradițiile morale ale propriei țări.⁴⁹

În consecință, a existat și există un întreg tezaur de legende, de rituri vindecătoare, de credințe pe jumătate populare, pe jumătate savante, care țin de dimensiunea superstiției și pe care Biserica a hotărât să le tolereze. Dintre cele mai populare amintim:

Credința în puterea vindecătoare a regilor. Ritul atingerii și vindecării bolnavilor de către rege este atestat numai în lumea occidentală. Ritualul s-a născut în Franța, în jurul anului 1000.⁵⁰ Întemeietorul este considerat Robert cel Pios (996-1031). Din Franța, ritul s-a răspândit în Anglia lui Edward Confesorul (1042-1066), apoi în întreaga lume occidentală. Ungearea regelui cu ulei sfințit, în ziua încoronării, a impregnat corpul regelui cu slava și forța divină. Odată unși, regii deveneau „Christi ai Domnului”, înzestrați cu putere supranaturală, putând să vindece numai prin simpla atingere. Remarcabile sunt, în acest sens, rândurile călugărului Helgaud, autorul panegiricului *Viața regelui Robert cel Pios*, ce descrie minunile săvârșite de regele Franței, în ziua de Paște, la inaugurarea reședinței sale:

Când să ridice mâinile pentru spălarea rituală, un orb țâșni din mulțimea de săraci care [...] alcătua un permanent cortegiu, și-l rugă umil să-i stropească ochii cu apă. Regele, luând în glumă spusele orbului, după ce i se turnă apă în pumni, i-o aruncă pe față. Imediat, sub ochii mai-marilor țării, care erau de față, orbul se vindecă sub efectul apei. Întreaga zi, cei care luaseră parte la festin vorbiră despre această minune și-l lăudară pe Dumnezeuul atotputernic.⁵¹

48. Johan Huizinga, *Amurgul Evului Mediu*, București, Univers, 1993, p. 22.

49. Ernst Cassirer, *Mitul statului*, Iași, Institutul European, 2001, p. 103.

50. Marc Bloch, *Regii taumaturgi*, Iași, Polirom, 1997, pp. 7-11.

51. Georges Duby, *Anul 1000*, Iași, Polirom, pp. 83-84.

Prima oncțiune a fost înregistrată, în Occident, în Spania vizigotă. În Bizanț, împăratul nu a simțit nevoia să se legitimeze printr-un ritual imitat după Biblie, până la începutul secolului al XIII-lea.⁵² În lumea bizantină, se considera că monarhia era sfințită încă de la originile sale romane, accentul punându-se pe cultul imperial și pe încoronare. Bizanțul a împrumutat din Occident ritualul mirului, care avea să fie practicat până la cucerirea Constantinopolului de către turci, în 1453. Însă darul taumaturgic nu va veni odată cu ungerea. Robert cel Pios a fost uns în 987, când a fost asociat la domnie de tatăl său Hugo Capet, însă darul divin îl va primi odată cu investirea oficială ca suveran legitim. Treptat, *virtutea vindecării dinastice* avea să se specializeze și să se transmită, din generație în generație, numai primului născut.⁵³

Dacă, pe la anul 1000, se considera că regii puteau vindeca aproape toate bolile, în secolul al XV-lea, regele ajunsese să vindece numai scrofuloza. Metoda folosită consta în atingerea bolnavilor de către rege, urmată de semnul crucii deasupra capului. Suferința, întâlnită sub denumirea de „boala regelui”, deoarece se considera că atingerea regelui putea atât să vindece boala, cât și s-o transmită, consta în inflamația ganglionilor limfatici datorită bacililor tuberculozei.⁵⁴ Lipsită de îngrijire medicală, boala era foarte rar mortală, însă provoca leziuni și desfigurare.

Paralel cu ritul vindecării scrofulozei, se mai întâlnea *practica inelelor medicinale*.⁵⁵ Dăruite de rege în Vinerea Mare, inelele din aur sau argint erau considerate adevărate talismane cu puteri miraculoase. Ele erau destinate, în special, bolnavilor epileptici sau schizofrenici, considerați, în Evul Mediu, persoane posedate de diavol.

Renașterea și Reforma aveau să pună în discuție credința în puterea vindecătoare a regilor. Explicația vindecării regale avea să fie văzută în influența misterioasă a astrelor, în consumarea de către rege a unor plante aromate cu virtuți medicinale, în puterea medicală a salivei, sau în virtuțile curative înnăscute ale unor persoane regale. Lovitura de grație dată vindecării prin atingere avea să vină din partea Iluminismului și a revoluțiilor politice.⁵⁶

Riturile de penitență, individuale sau comune, sunt o altă practică cu caracter taumaturgic, des invocată. Ritualul este întâlnit atât în lumea catolică, cât și în cea ortodoxă. Cel mai obișnuit dintre toate ritualurile de

52. Marc Bloch, *op. cit.*, p. 329.

53. *Ibidem*, pp. 285-287.

54. *Dicționar Larousse de medicină*, București, Editura Medicală, 1998, p. 38.

55. *Ibidem*, p. 180.

56. *Ibidem*, pp. 180-181.

penitență este *dania*: în pragul bolii și al morții, oamenii recurg la gesturi disperate pentru a obține iertarea păcatelor și prelungirea vieții. Îi sunt oferite lui Dumnezeu averea și promisiunea de a nu mai greși și de a se dăruia în întregime actelor de caritate.

O altă superstiție este legată de *minunea cuminecăturii*. Se considera că, atunci când asculți liturghia, timpul se oprește și nu mai îmbătrânești. Mai mult, toată ziua respectivă nu poți fi lovit de orbire sau de nebunie.⁵⁷

În speranța unei vindecări miraculoase, sunt invocate o serie de obiceiuri precum:

- obiceiul de a duce hainele bolnavului la Biserică;
- obiceiul consumării apei în care a stat multă vreme o cruce de inorog;
- stropirea cu apă sfințită, în zilele de sărbătoare;
- consumul de „târnoșeală” de pe biserică.

Toate aceste obiceiuri sunt recomandate de credincioși și duhovnici în cazul afecțiunilor grave, când au fost epuizate toate celelalte practici, inclusiv terapia recomandată de medicul alopăt. Alți pacienți le practică din motive economice.

Pentru boli considerate „mai ușoare” sunt recomandate:

- consumarea „resturilor” din coliva Sfântului Haralambie;
- afumatul cu flori de la icoana Domnului;
- fierturi din ierburi culese în ajunul Înălțării Domnului la cer.

Pentru melancolie, tradiția creștină indică drept leac anumite ceaiuri băute în timp ce se spune „Tatăl nostru” de un număr însemnat de ori.⁵⁸ În spațiul românesc, aceeași tradiție recomandă, pentru același simptom, „ierburi culese când cântă ciocârlia, în zorii zilei unui sfânt oarecare, vesel din fire”.⁵⁹

Puterea vindecătoare a unui leac împotriva unei boli fizice sau sufletești nu rezidă numai în puterea miraculoasă a plantelor ori în înțelepciunea celui ce-ți recomandă leacul, ci în special în credința puternică a bolnavului în intervenția lui Dumnezeu sau a unei forțe supranaturale pentru a-l vindeca.

O altă superstiție vizează *aducerea moaștelor unui sfânt, recunoscut pentru harul său vindecător, în casa bolnavului*. Criticat inițial de Sfinții Părinți ca fiind o formă de manifestare a păgânismului, obiceiul *atingerii moaștelor* de către persoanele bolnave a fost acceptat treptat. Acest lucru a fost posibil, în primul rând, datorită faptului că creștinismul se definește

57. Johan Huizinga, *op. cit.*, p. 247.

58. I.C. Filitti, *O pagină din istoria medicinei în Muntenia*, București, Cultura, 1929, p. 8.

59. Victor Săhleanu, *Mică enciclopedie de biologie și medicină*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, p. 187.

atât prin mărturisirea credinței revelate, cât și prin celebrarea acestei credințe prin acte de adorare.⁶⁰ În al doilea rând, nu trebuie eludat accentul pus de religia creștină pe toleranță. Sfântul Augustin considera relicvele „temple ale credinței”, cărora li se datorează venerație precum sfinților în viață.⁶¹ În primele veacuri creștine, bisericile se construiau peste mormintele martirilor. Adeseori, moaștele erau așezate în antimise. În Răsărit, s-a mers și mai departe, teologii recunoscându-le moaștelor, chiar de la început, puterea de a-i vindeca pe bolnavi. Dar nu numai relicvelor corporale li se recunoștea puterea de tămăduire, ci și veșmintelor purtate de sfinți, precum și obiectelor care s-au aflat în contact cu sfinții și prin care s-au săvârșit semne și minuni.⁶²

Relicvele recunoscute ca făcătoare de minuni au fost păstrate în biserici⁶³, depuse în relicvarii prețioase, altele au fost purtate ca podoabe, puse pe deget sau agățate la gât. Practica talismanelor a fost vehement dezaprobată de conducătorii Bisericii Catolice și de cei ai Bisericii Ortodoxe, deoarece în felul acesta era asimilată cu amuletele păgânilor. În cele din urmă, ea a sfârșit prin a fi tolerată de Biserică. Credința în puterea vindecătoare a talismanelor sfințite a învins.

Faptul că recurgem la supranatural, în căutarea unor vindecări miraculoase, ce sunt deseori contrare concepțiilor creștine, demonstrează că suntem mult mai mistici decât vrem să recunoaștem.

Relația dintre practica medicinei creștine și tehnica medicinei alopate

Chiar de la începutul creștinismului, oamenii au combinat terapia religioasă cu practicile profane, propuse de medicina timpului respectiv. În Noul Testament, întâlnim numeroase afirmații în legătură cu creștinii care practicau medicina. Printre ei îl amintim pe evanghelistul Luca, de profesie medic: „Vă îmbrățișează Luca, doctorul cel iubit, și Dima” (*Coloseni*, 4, 14).

60. Ion Bria, *op. cit.*, p. 115.

61. Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. III, București, Editura Științifică, 1990, p. 645.

62. Moaștele sunt prin sine lăcașuri de sfințenie ale Sfântului Duh; ele fac minuni și nu putrezesc. Se consideră că sunt impregnate cu puteri tămăduitoare lucrurile folosite de sfinți: hainele, cărțile, chiliile și toate lăcașurile sfinților.

63. În spațiul românesc, sunt cunoscute moaștele Sfintei Parascheva, aflate la biserica Trei Ierarhi din Iași, moaștele Sf. Dumitru cel Nou la București, moaștele Sf. Ioan de la Partos, la Timișoara, moaștele Sf. Calinic de la Cernica, București etc.

Lucrările Sfinților Părinți⁶⁴ fac adesea referiri la creștini care se îndeletnicesc cu medicina. Unii sunt preoți și practică medicina (precum Zenobius și Petru, preoți și medici din Sidon), alții sunt episcopi sau patriarhi. Spre sfârșitul secolului al II-lea d.Hr., elitele creștine încep să fie preocupate de lucrările lui Hipocrat⁶⁵ și Galen. Medicina creștină bizantină⁶⁶ și occidentală vor utiliza, în mod curent, teoriile acestora cu privire la boală și sănătate. Pe de altă parte, mănăstirile și școlile bisericești au fost, în Evul Mediu, principalele centre de studiere a medicinei.

Prima școală europeană unde învățământul medical apare organizat într-o formă specializată este Școala din Salerno. Atestarea documentară a acestei școli datează din secolul al X-lea.⁶⁷ Prestigiul său era datorat, în primul rând, faptului că, în învățătura predată aici s-au întâlnit tradițiile și contribuțiile medicale grecești, latine, arabe și ebraice. Printre profesorii care au conferit faimă școlii se numără Constantin Africanul, despre care se spune că ar fi adus din Africa de Nord mai multe manuscrise medicale, pe care le va pune la dispoziția celor interesați.⁶⁸ Școala din Salerno a marcat trecerea de la medicina monastică la cea laică, iar, după empirismul medieval, a reprezentat prima încercare de învățământ medical pe baze sistematice. Școala a fost desființată de Napoleon Bonaparte în 1811.⁶⁹

În viziunea Sfinților Părinți, orice tendință de vindecare și suprimare a suferinței este în acord cu pronia dumnezeiască⁷⁰, iar orice încercare a medicinei științifice de a ameliora sau vindeca suferința este privită ca un pas pe calea mântuirii. Un exemplu concludent, privind sinergia dintre tradiția creștină și medicina rațională, este *spitalul*.

64. Vezi Sf. Macarie Egipteanul, *Omiliile duhovnicești*, București, Părinții Orientali, 1992, pp. 261-264; Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, București, EIBMBOR, 1993; Sf. Grigorie din Nyssa, *op. cit.*, pp. 46-47.

65. Hipocrat, considerat „părintele medicinei”, și școala sa observau și studiau boala în ansamblul complex al organismului uman, inclusiv al vieții sale psihice, organism pe care-l considerau ca fiind în corelație și în mare măsură determinat de ambianța sa fizică, socială, de condițiile vieții cotidiene a bolnavului. Din aceste motive, principiile hipocratice au rămas, până în zilele noastre la baza medicinei moderne.

66. Sunt cunoscuți ca enciclopediști și compilatori ai tradiției hipocratice, cf. F. Brunet, *Histoire générale de la médecine*, Paris, Dervy, 1936, pp. 433-453, următorii medici bizantini: Oribasios (sec. IV), Iacov Psihestrul (sec. V), Caelius Aurelianus (sec. V), Alexandru din Tralles (sec. VI-VII), Mihail Pseollos (sec. XI). În vreme ce celebrii „doctori fără de arginți” — Cosma, Damian și Pantelimon — sunt prezentați ca formați după principiile școlii lui Hipocrat.

67. Ovidiu Drimba, *op. cit.*, p. 155.

68. *Ibidem*, p. 156.

69. Michel Foucault, *Istoria nebulniei în epoca clasică*, București, Univers, 1996, p. 114.

70. Ioannis Romanidis, *Sfinții Părinți ai Bisericii*, București, Anastasia, 2000, pp. 22-28.

Rădăcinile spitalului modern se află în Bizanțul secolului al IV-lea.⁷¹ Pentru înființarea lui, Sfinții Părinți, alături de monahi și alți membri ai clerului, au depus eforturi deosebite. Preocupările lor au vizat: organizarea spitalelor și înzestrarea lor cu medici profesioniști, cărora să li se asigure remunerația și organizarea serviciului. Odată organizat ca instituție publică, spitalul bizantin va inspira atât occidentul, cât și orientul musulman în organizarea unor astfel de așezăminte.

Modelul spitalului bizantin se va traduce, în spațiul românesc, sub forma „bolniței”. Fără a se ridica la strălucirea spitalelor religioase bizantine, bolnița reprezintă prima instituție medicală românească. În lumea românească, modelul va veni pe filieră slavă. Cuvântul *bolniță* provine din slavul *bolnica*, însemnând „infirmierie, spital”.⁷² În limba română, termenul avea sensul de „locul unde se află bolnavii”⁷³, iar lăcașul era destinat acordării de ajutor bolnavilor, bătrânilor și orfanilor.

În ceea ce privește practica medicală, ea se afla sub influența misticului, în care „icoanele făcătoare de minuni”, rugăciunile și posturile aveau rolul determinant. În literatura de specialitate, întâlnim contradicții în ceea ce privește utilizarea termenului de *bolniță* cu înțelesul de spital. Nicolae Vătămanu afirmă că „bolnițele n-au fost spitale și nici o bolniță nu s-a transformat vreodată în spital”⁷⁴. Autorul precizează că înțelege prin spital „numai acea instituție de asistență în care sunt primiți bolnavii pentru cura medicală, pentru a fi redați vieții active, grație îngrijirilor primite de la un personal calificat, indiferent de numele și de gradul pregătirii lui”⁷⁵. Tot N. Vătămanu afirmă că „bolnița este o instituție călugărească închisă, în care laicii nu aveau acces”. Afirmatia este gratuită, deoarece există documente care atestă internarea în asemenea „spitale” și a bolnavilor laici, iar internarea nu era făcută pe viață.⁷⁶ Nicolae Iorga identifică bolnița românească „cu spitalele de pelerini ale bizantinilor”⁷⁷, sprijinindu-și ipoteza pe „marea afluență de pelerini de la Muntele Atos și persistența tradiției pelerinajelor la unele morminte de sfinți din mănăstirile moldovenești până în secolul al XX-lea”. În vreme ce, pentru Pompei

71. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, ed. cit., p. 122.

72. V. Săhleanu, *Semnificația medico-istorică a bolnițelor mănăstirești*, București, Editura Medicală, 1970, p. 7.

73. *Ibidem*, p. 10.

74. N. Vătămanu, *De la începuturile medicinei românești*, București, Editura Științifică, 1966, p. 110.

75. *Ibidem*, p. 113.

76. N. Vătămanu, G. Brătescu, *op. cit.*, p. 153.

77. N. Iorga, *Medicii și medicina în trecutul românesc*, București, Tipografia „Cultura Neamului Românesc”, 1931, p. 6.

Samarian, bolnița e „spital specific românesc, spitalul celor mulți, spitalul tuturor”⁷⁸.

Contradicția privind înțelesul termenului de *bolniță* pornește de la cum își definește fiecare noțiunea de spital. Pentru P. Samarian, spitalul este locul de îngrijire a bolnavilor și cu ajutorul instrumentelor medicinei călugărești, în vreme ce, pentru N. Vătămanu, spitalul este locul unde bolnavul beneficiază de o îngrijire medicală calificată.

În ceea ce ne privește, considerăm că „bolnița românească”, nu a fost spital în sensul modern al cuvântului, însă a funcționat ca un spital, în condițiile în care, până la începutul secolului al XVIII-lea, în Moldova și Țara Românească nu existau spitale. Primul spital înființat în Țara Românească a fost Colțea, la 14 decembrie 1704⁷⁹, iar în Moldova, spitalul Sf. Spiridon, înființat în 1757, la Iași.⁸⁰

Făcând abstracție de reproșul adus de medicina creștină medicinei oficiale, putem afirma că există o relație strânsă, bazată pe tradiție, între practica terapeutică creștină și medicină. Reproșul este legat de cum sunt percepute omul și boala. Corpul este fragmentat de practica medicală oficială și despărțit de individ, iar boala este văzută drept o intrusă, apărută dintr-o serie de cauzalități mecanice. În schimb, terapia creștină consideră că suferința fizică trebuie vindecată prin tratament medical, dar, când articulația dintre trup și suflet este atinsă, atunci numai un act de „ungere dumnezeiască”, în chip tainic, poate să refacă această taină.⁸¹

Medicul este conceput de tradiția creștină ca un mijlocitor al lui Dumnezeu, în vreme ce medicamentele prelucrate de inteligența omului, dăruită de Dumnezeu, aparțin naturii create tot de Dumnezeu. Pe de altă parte, tentația cu caracter demiurgic a medicinei alopate, care consideră posibilă o natură umană lipsită de defecte, ferită de boli, de bătrânețe și de moarte, este denunțată. *Mitul sănătății perfecte* este privit ca o iluzie pe care știința și tehnica medicală o cultivă. Cu alte cuvinte, practiciile medicale alopate i se recunoaște valoarea, fără a i se absolutiza, însă, capacitățile. Vindecarea este, în viziunea creștină, un efect al harului lui Dumnezeu, iar longevitatea mitică n-are nimic în comun cu viața lungă de pe pământ. Viața veșnică sau nemurirea trece obligatoriu prin moarte.

Autoarea poate fi contactată la adresa: lidia@racai.ro

78. P. Samarian, *Medicina și farmacia în trecutul românesc*, Călărași, Tipografia „Moderna”, 1890, p. 57.

79. *Ibidem*, p. 36.

80. P. Pruteanu, *Contribuții la istoricul spitalelor din Moldova*, București, Ceres, 1957, pp. 5-6.

81. Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii*, ed. cit., p. 249.

Studii

Études

Studies

L'Utopie, héritière des miracles médiévaux

CORIN BRAGA

Université Babes-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie

Quand ils se proposent de mettre en évidence les parallélismes entre l'utopie et autres « lieux idéaux »¹, la grande majorité des théoriciens se résument à souligner les isomorphismes entre les *topoi* du Jardin de l'Éden, du Paradis terrestre, du Millénium, de l'Âge d'Or, des Îles des Bienheureux, etc. Néanmoins, la comparaison synoptique entre le Paradis terrestre et l'Utopie, vus comme des variantes de l'archétype de la place parfaite, ne suffit pas pour épuiser le riche héritage que le thème paradisiaque a laissé aux utopistes. Si dans les traités théologiques du Moyen Âge, de Saint Augustin et Isidore de Séville à Thomas d'Aquin, la description du Jardin de l'Éden, basée sur *Genèse*, 2, se réduisait à une image hautement stéréotypée, sigillée comme dogme que les encyclopédistes n'osaient pas décacheter, en revanche, dans la littérature fantastique qui fleurissait autour de la doctrine chrétienne, le thème du Paradis terrestre faisait refluer et coaguler un très riche matériel imaginaire. En recherchant les origines thématiques de l'utopie, le simple parallélisme entre l'Éden et l'Utopie risque de nous faire perdre de vue les alluvions massives d'images et de symboles que le premier a charrié dans le bassin sémantique du second. Si nous focalisons notre attention uniquement sur le noyau de chaque thème, nous risquons de sarcler le fleurage exubérant de motifs, de figures et de situations qui croissent sur les deux « troncs ».

Selon les spécialistes du genre, l'utopie vit dans une étroite symbiose avec le voyage imaginaire.² Toute tentative de séparer les deux membres

1. Selon l'expression de Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, 1979, pp. 17 sqq.

2. Voir Geoffroy Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, Paris, Honoré Champion, 1922, pp. 7-11, 25 ; Victor Dupont, *L'utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Cahors, Imprimerie typographique A. Coueslant, 1941, p. 8 ; Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre. 1675-1761*, Oxford, The Alden Press, 1991, p. 22 ; Micheline Hugues, *L'utopie*, Paris, Nathan, 1999, pp. 98 sqq.

de ce couple siamois détruit pratiquement le genre, laissant sur la table d'opération, d'un côté, un traité politique et législatif, de l'autre, un roman d'aventures. Pour que le mécanisme spéculaire complexe de l'utopie commence à faire circuler ses perspectives entrecroisées, ses images réfléchies en plusieurs miroirs positifs et négatifs, il lui faut, comme l'a démontré George Benrekassa, l'agencement d'un personnage narrateur, différent de l'auteur.³ C'est par ses aventures, par ses découvertes, par ses réactions et par sa relation (qui font de lui le *témoin* de l'Utopie) que le protagoniste introduit le distanciellement (qui est aussi une dénégation) nécessaire au jeu de projections et de reflets du mode utopique.

Or, le thème du Paradis terrestre a engendré pendant le Moyen Âge une fascinante littérature de voyages initiatiques, ayant comme thème la quête du jardin divin. Dans deux volumes que j'ai dédiés au thème du Paradis interdit, *La quête manquée de l'Éden oriental* et *La quête manquée de l'Avalon occidentale*⁴, j'ai essayé de systématiser, primo, la « matière d'Asie », de souche antique et chrétienne médiévale, qu'utilisent les voyages imaginaires vers l'Est, et, secundo, la « matière d'Irlande », d'origine celtique, qui a nourri les voyages initiatiques vers l'Ouest. Ces décors imaginaires ont fourni d'une manière osmotique la littérature utopique. Il est vrai que l'*Utopie* de Thomas More, par l'éclat de sa nouveauté, par le coup de tranchant qu'elle porte à la tradition littéraire précédente, a mis en vedette la proposition de société idéale et a enfoncé dans l'ombre le voyage extraordinaire qui porte l'invention utopienne. Mais les auteurs ultérieurs, surtout à partir du XVII^{ème} siècle, se sont retournés d'une manière beaucoup plus visible vers la « placenta » imaginaire qui alimentait massivement, bien qu'en sourdine, leur inspiration.

Trompés par l'aspect visible de l'iceberg, les théoriciens de l'utopie, quand ils se sont proposé de cerner les origines du genre, ont généralement limité la discussion au *locus* de la cité parfaite. Cette approche a réduit l'investigation aux parallélismes avec les autres *loci* thématiques du lieu idéal : l'Éden, le Millénium, l'Avalon, l'Atlantide, les Îles Fortunées, l'Âge d'Or, l'Arcadie, le Pays de Cocagne, les cités de la Renaissance, etc. Pierre-François Moreau, par exemple, cite pour sources du genre l'utopie classique de Platon et des autres auteurs antiques, l'Âge d'Or, le Paradis terrestre juif et chrétien, l'autre monde celtique.⁵ Pour expliquer

3. Georges Benrekassa, *Le concentrique et l'excentrique : Marges des Lumières*, Paris, Payot, 1980, pp. 241-242.

4. Corin Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge. La quête manquée de l'Éden oriental*, Paris, L'Harmattan, 2004 et *La quête manquée de l'Avalon occidentale. Le Paradis interdit au Moyen Âge – 2*, Paris, L'Harmattan, 2006.

5. Pierre-François Moreau, *Le récit utopique. Droit naturel et roman de l'État*, Paris, PUF, 1982, pp. 25-40.

les particularités d'une ou d'autre variété utopique, quelques commentateurs ont élargi le champ de recherche aux relations de voyages, inspirées de la tradition médiévale ou par les explorations. Traitant des ascendances de l'utopie italienne classique, Adelin Charles Fiorato ajoute aux républiques vertueuses de l'Antiquité et de Thomas More la tradition architecturale de Vitruve, les expériences réelles des communautés monastiques, chevaleresques, protestantes, évangéliques, anabaptistes, etc. et la littérature de voyages, réels et imaginaires.⁶ Étudiant les origines de la fiction utopique anglaise, Sten Bodvar Liljegren énumère le Paradis terrestre et les *Insulae Fortunatae*, les panégyriques de l'Angleterre, les découvertes géographiques et les narrations de voyages et d'aventures (Marco Polo et Jean Mandeville).⁷

Pour ne pas faire à mon tour injustice par exclusion, il faut reconnaître que le sujet a été pris en considération d'une manière systématique aussi. Dans l'ouvrage collectif *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, J.C. Davis dédie une étude aux influences réciproques entre l'utopie et les relations du Monde Nouveau, et Danièle Lecoq et Roland Schaer aux traditions antiques, bibliques et médiévales. Parmi celles-ci (Âge d'Or, Paradis, Millénium, cités idéales, monasticisme, etc.), les deux auteurs citent les quêtes initiatiques, dont les « petits passages » (pèlerinages) à Jérusalem, le *Voyage de Saint Brendan*, le livre d'Alexandre le Grand, les voyages allégoriques de l'âme.⁸ Hélène Greven-Borde consacre, à son tour, dans son *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne*, un chapitre au thème « voyage et initiation », où elle établit une typologie des voyages (aérien, interplanétaire, à la campagne, dans le désert, en forêt, maritime, en montagne, dans un souterrain, etc.).⁹ Des mentions fugitives aux quêtes médiévales ne manquent ni chez d'autres théoriciens.

Toutefois, malgré ces actes de reconnaissance, plutôt rares et insuffisants, l'héritage assumé par le genre utopique de la tradition narrative médiévale reste méconnu ou, du moins, sous-évalué. À mon avis, on ne saurait sous-estimer la continuité massive entre les quêtes initiatiques du

6. Adelin Charles Fiorato (éd.), *La Cité heureuse. L'utopie italienne de la Renaissance à l'Âge baroque*, Paris, Quai Voltaire, 1992, pp. 11-12.

7. Sten Bodvar Liljegren, *Studies on the Origin and Early Tradition of English Utopian Fiction*, Copenhagen, Uppsala University Press, 1961, chap. I-IV.

8. J.C. Davis, "Utopia and the New World. 1500-1700" ; Danièle Lecoq & Roland Schaer, "Ancient, Biblical, and Medieval Traditions", in Roland Schaer, Gregory Claeys & Lyman Tower Sargent (eds.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*, New York & Oxford, The New York Public Library / Oxford University Press, 2000, pp. 95-118 et 49-59.

9. Hélène Greven-Borde, *Formes du roman utopique en Grande-Bretagne (1918-1970). Dialogue du rationnel et de l'irrationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 199-224.

Moyen Âge et les quêtes utopiques de l'Âge moderne. Au lieu de parler d'une solution de continuité, du remplacement d'un genre médiéval par un genre nouveau, inventé à la Renaissance, il serait préférable de parler d'un « tronc » narratif unique, qui porte, à des « saisons » successives, des « fruits » différents : un jardin divin, à l'Antiquité et au Moyen Âge ; une Cité de l'homme, à l'Âge moderne. Si les buts des voyages imaginaires sont différés par la mentalité dominante de l'époque respective, qui impose soit une vision théocentrique, soit une vision anthropocentrique, en revanche les trajets parcourent les mêmes étapes et décors imaginaires. De Thomas More à Jules Verne, les « voyages extraordinaires » de l'Âge moderne se sustentent, tous, de la géographie fantastique, de l'« exobiologie » du Moyen Âge, des bestiaires et des catalogues de races monstrueuses, des schémas narratifs et des épreuves de la grande tradition des expéditions vers l'Orient ou l'Occident mythiques.

Les voyages en utopie refont, d'une manière plus marquée que les analystes sont en général disposés d'accepter, les trajets des quêtes initiatiques médiévales, et ce n'est que le cliché humaniste sur le hiatus représenté par la Renaissance face au Moyen Âge qui a pu laisser en ombre cette évidence. Dans ce travail, je vais essayer de rendre justice à cette grande source plutôt inexplorée et en tout cas mésestimée du genre utopique, qu'est le corpus de voyages fantastiques du Moyen Âge. Cette démarche n'implique nullement une contestation ou une mise en sourdine des différences typologiques bien établies entre le Paradis terrestre et l'Utopie, ni une sous-estimation ou ignorance des contributions, importantes, qui ont éclairci les continuités entre les deux *loci*. Ce qu'il faut souligner, c'est que, en delà de la comparaison de l'Utopie avec le Paradis terrestre en tant qu'*objet théologique*, tel qu'il apparaît dans les traités des Pères et des Docteurs de l'Église, il est tout aussi important d'aborder l'héritage narratif laissé au genre utopique par le Paradis terrestre en tant qu'*objet mythologique*, qui a nourri le grand organisme des légendes chrétiennes.

En ce qui concerne les récits utopiques qui refont le trajet vers l'Orient, à travers les Indes fabuleuses, le texte le plus ancien et le plus emblématique pour le transfert de la matière médiévale dans l'utopie est le *Relox de príncipes* du franciscain Antonio de Guevara.¹⁰ Publié en 1532, cet *Horloge des princes* rend visible le trait d'union manquant entre les voyages du Moyen Âge et les utopies, union que Thomas More avait en quelque sorte fait exploser, en créant l'impression de nouveauté absolue. Aux chapitres XXXII-XXXIV, Antonio de Guevara reprend un épisode du roman médiéval d'Alexandre, à savoir la rencontre du roi macédonien

10. Antonio de Guevara, *Relox de príncipes*, Estudio y edición de Emilio Blanco, Madrid, ABL Editor, Conferencia de Ministros Provinciales de España, 1994.

avec les brahmanes, pour en faire un exemple moral à l'intention des princes de son époque.¹¹

Parmi les races exotiques, souvent monstrueuses, rencontrées par Alexandre en Asie se trouvent des peuples de sages, ou *gymnosophistes*, qui donnent une leçon de modestie au conquéreur du monde. Mégasthène distinguait deux races de gymnosophistes asiatiques, les Brachmanes et les Garmanes.¹² *Le Roman d'Alexandre*, dans des épisodes comme la *Colatio Alexandri cum Dindimus*, met en scène les plus célèbres Brachmanes, alors que Guevara préfère les Garmanes, plus connus dans la graphie de Garamantes. Et tandis que les érudits médiévaux situaient d'habitude les Garamantes en Afrique, les associant éventuellement à la Cité du Soleil (Héliopolis), Guevara place leur royaume au nord de l'Inde, soulignant ainsi le rôle similaire joué par les deux peuples.

Les auteurs antiques assimilaient la figure du vieux sage asiatique (prêtre, ascète, yogi) à des philosophes prêchant une éthique stoïque, alors que les compilateurs du Moyen Âge ont vu en eux une sorte d'anachorètes et de moines païens. Accompagnant une *Vie de l'empereur Marc Aurèle*, *l'Horloge des princes* s'inscrit dans le mouvement de récupération de la morale stoïque dans la culture chrétienne en lutte avec l'esprit de la Renaissance.¹³ Antonio de Guevara fait résonner une fois de plus le discours du sage anachorète pour réprimander les nouveaux Alexandres, les orgueilleux, les humains, trop humains, princes renaissants.

Arrivé pendant sa campagne militaire dans les pays des Garamantes, sur les versants indiens des Monts Ripheos, l'Alexandre de Guevara se heurte à une attitude ahurissante de résistance pacifique. À son exaspération, les Garamantes ne s'opposent en rien à leur conquête et soumission, mais refusent aussi de collaborer et même de parler ou de regarder les conquérants. Finalement, Alexandre fait appeler un sage local, qui accepte de lui dévoiler sa philosophie, en l'opposant, certes, aux idéaux du héros. De même que, dans l'épisode médiéval du *Voyage au Paradis* (*Iter ad paradisum*), Alexandre était confronté à sa condition mortelle, symbolisée par un œil pesant plus que tout l'or du monde, mais moins que la poussière du tombeau, dans *l'Horloge des princes* l'empereur est averti que « le cœur qui brûle dans les flammes de la cupidité ne sera pas nourri des bois de la richesse, mais éteint par la terre de la sépulture ».¹⁴

11. Voir Corin Braga, 2004, chapitre « La saga d'Alexandre », pp. 240-300.

12. *Apud* Strabon, *Géographie*, traduite du grec en français, à Paris, de l'Imprimerie Royale, 1819, XI, 1, 59, p. 75.

13. Voir Karl Alfred Blüher, *Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1983.

14. Antonio de Guevara, *Relox de príncipes*, p. 269.

Le sage Garamante invite Alexandre à méditer sur sa condition : « Ou tu es homme, ou tu es dieu ; si tu es l'un des dieux, fais-nous immortels [...] ; mais si tu n'es pas dieu, mais homme, je te conjure par les dieux immortels de vivre en tant qu'homme ». ¹⁵ Au Moyen Âge, l'adaptation du rite antique d'immortalisation des rois à l'anthropologie chrétienne, basée sur l'idée de la condition déchue de l'homme, avait détourné le sens de toutes les quêtes héroïques, dont celle d'Alexandre. La morale de l'échec des voyages initiatiques était que, dans la religion chrétienne, l'homme ne peut pas éviter de payer le prix de la désobéissance d'Adam — la mort — et que toute tentative de forcer les portes du Paradis terrestre et de manger à l'arbre de vie représente une nouvelle offense à Dieu.

Cependant, la magie et les diverses philosophies occultes de la Renaissance avaient rallumé l'espérance que l'homme pourrait, par des rites hétérodoxes, obtenir tout de même l'immortalité ici, dans ce monde et pendant cette vie. C'est cette promesse hérétique que combat Antonio de Guevara par la mise au jour de l'enseignement des Garamantes. Devançant la politique plus dure de l'Église catholique d'après le Concile de Trente, il prêche aux princes le *memento mori* et le *contemptus mundi* en tant que remèdes à l'élan vital de la Renaissance. Par la dévaluation des idéaux de ce monde, de l'orgueil, de la vanité, du pouvoir, etc., l'apprenti-monarque lisant l'*Horloge des princes* était exhorté à se convertir en « prince prudente », comme dira Calderón de la Barca.

Or, ce qui est intéressant c'est que le modèle de vie proposé par les Garamantes n'est plus une forme d'anachorèse ou de monachisme, mais une utopie morale. Les sept lois qui régissent la communauté des sages indiens ne sont pas des commandements divins, mais des préceptes moraux et sociaux : les lois à suivre, les dieux à honorer, les costumes à porter, le nombre d'enfants admis, le comportement à adopter en commun, l'âge maximal des vieux, etc. Les Garamantes de Guevara se trouvent à mi-chemin entre une secte religieuse créée à partir d'une révélation et une communauté utopique se gouvernant selon les préceptes de la raison et de l'éthique. ¹⁶ Pour suggérer que la sagesse humaine peut et doit compléter les commandements divins, la communauté des gymnosophistes se détache du modèle monastique médiéval et revêt la forme d'une utopie stoïque.

15. Antonio de Guevara, *Relox de príncipes*, pp. 270-271.

16. *Ibidem*, p. 262. Chez les Garamantes : « Todas las casas eran iguales, todos los hombres andavan de una manera vestidos, no tenían más edades unos que otros, en el comer no eran voraces, en el beber vino eran temperatísimos, pleytos y enojos totalmente dellos eran agenos, no sufrían entre sí hombres ociosos, no tenían armas porque no tenían enemigos ; finalmente hablaban pocas palabras, y las que hablaban eran muy verdaderas ».

Un autre texte qui parcourt presque point par point l'itinéraire de la quête médiévale, sauf qu'il remplace le Paradis terrestre par une communauté utopique, c'est la *Gerania* de Joshua Barnes (1686).¹⁷ L'épisode introductif est spécifique des voyages extraordinaires (une tempête qui emporte le navire du narrateur et permet, par la dérive géographique, le franchissement de la distance entre le réel et l'imaginaire), mais, une fois l'aventure enclenchée, le récit plonge pleinement dans les Indes fabuleuses. Remontant le cours du Gange, dont la source se trouve, sur les mappemondes T-O du Moyen Âge, dans le jardin de l'Éden, le héros arrive dans un pays paradisiaque, sur un lac entouré de monts dorés. L'aménité de la zone réveille la muse poétique d'un des explorateurs, qui avoue se sentir transporté dans les Champs Élysées et les jardins de Cérès et de Bacchus.

Les voyageurs apprennent que le pays s'appelle *Gerania* et qu'il est composé de plusieurs provinces, *Élysiana*, *Homeria*, *Calingi* et *Gadozolia*. Chacun de ces terroirs est occupé par des populations empruntées à l'imaginaire médiéval des races monstrueuses. Les premiers habitants rencontrés combinent les traits des *astomi* (hommes sans bouche qui ne se sustentent que des arômes de fruits) et des *parossites* (hommes avec un seul orifice facial, qui se nourrissent de liquides ingérés par une paille) avec celles de l'homme sauvage et du « bon sauvage » de la littérature des explorations. Pour tout vêtement ils se couvrent les têtes de branches vertes et portent autour du cou des chaînes de fleurs odoriférantes. Le parfum paraît être leur aliment principal, ensemble avec un jus riche bu à travers une sorte de tube. Méconnaissant les pratiques civilisées, ils ne se coupent pas les ongles, qui leur servent de griffes dans la capture du gibier.¹⁸ À son tour, *Homeria* est occupée par une population de troglodytes, qui vivent dans des cavernes et des demeures de glaise, alors que *Calingi* est le secteur d'une race de *microbii*, hommes à la vie courte, qui se marient à cinq ans et meurent à douze.

La région « utopique » de *Gerania* est *Gadozolia* et son peuple de pygmées. La taille minuscule de leurs hôtes choque les Européens et provoque même un conflit des interprétations. Alors que le « poète » du groupe propose de les considérer comme des hommes, le « romaniste » voit dans les pygmées et leurs chèvres des diables et des damnés et dans

17. Joshua Barnes, *Gerania. A New Discovery of a Little Sort of People, Anciently Discoursed of, Called Pygmies: With a Particular Description of their Religion and Government, Language, Habit, Statue, Food &c. Their Remarkable Affability and Generosity to Strangers; the Age They Commonly Arrive at; Their Abhorrence of Riches and Deceits; Their Wonderful Skill in the Sciences; the Grandeur and Magnificence of their Court; and the Elegance of their Temples, Castles, and Other Publick Buildings*, Printed for R. Griffiths at the Dunciad, in St. Paul's Church-yard, 1750.

18. *Ibidem*, p. 4.

la région la bouche de l'Enfer. Toutefois, ses compagnons le prennent en dérision et le traitent de fou, geste significatif pour le changement de paradigme qui a remplacé l'interprétation religieuse médiévale par des interprétations plus réalistes et démystifiées. Mais, quoique Joshua Barnes dépasse l'herméneutique des Docteurs du Moyen Âge, cela ne l'empêche de puiser à la mythologie classique, puisque ses petits personnages, grands chasseurs de grues, héritent de l'antique conflit, décrit déjà par Hérodote, entre les pygmées et les grues.

Un autre prélèvement à l'imaginaire traditionnel est le traitement des prêtres des pygmées comme des gymnosophistes. Nommés *dramescos*, ces sages forment une caste de savants, qui, comme les Bensalemiens de Francis Bacon, se cultivent en voyageant dans le monde et en apprenant toutes les langues (dénombrées à cinquante-quatre). La condition utopique actuelle de Gadozolia serait due à un réformateur nommé Melesigenes. Grec à l'origine, initié dans la sagesse des Égyptiens, des mages persans, des Juifs, des Chaldéens et des Brahmanes indiens, Melesigenes avait été chargé par le roi des pygmées de reformer leur société. Évoquant en pointillé l'évolution de la civilisation européenne, les pygmées sont passés d'un paganisme patronné par Jupiter à une « religion universelle » chrétienne, de nuance déiste et naturiste. L'instrument le plus efficace dans la conversion morale des citoyens a été une « plante de la vertu » appelée Moly (c'est la mystérieuse plante magique de l'*Odyssee*), « remède souverain contre la sorcellerie et le poison », qui rappelle les adjuvants et les artefacts merveilleux qui se trouvent dans le jardin divin. La réforme une fois mise en marche, Melesigenes, ce nouveau Utopus, aurait retourné en Grèce, où il se serait rendu célèbre sous le nom de Homère !

La rencontre avec des races monstrueuses constitue l'épreuve (ou le cycle d'épreuves) la plus importante de la quête du Paradis indien. L'héritage alluvionnaire des encyclopédies antiques et médiévales a nourri les voyages extraordinaires de l'âge moderne avec des figures fantastiques et exotiques, dont le relais a été repris à l'époque contemporaine par les races extraterrestres. Bien que leur fonction soit souvent allégorique et morale, ces peuples ne sont pas moins redevables à l'imaginaire médiéval.

Personne ne manque à l'appel : les *blemmyes*, sous la forme de diabolins dont la tête « leur sort de la poitrine avec un long col, [...] en ceste sorte leurs passent les espauls la teste. Pour le regard de leur représentation, d'autant qu'ils n'ont les yeux qu'au ventre » (*Le Supplement du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune*, 1595¹⁹), les sirènes, les satyres,

19. *Le Supplement du Catholicon ou Nouvelles des régions de la lune*, Où se voyent depeints les beaux & genereux faicts d'armes de feu Jean de Lagny, sur aucunes bourgades de la France, Dedié à la Majesté Espagnole, par un Jesuite, n'agueres sorty de Paris, 1595, p. 19.

les cynocéphales et tous les clonages possibles entre homme et animal — hommes-ours, hommes-renards, hommes-oiseaux, hommes-poissons, hommes-vers, hommes-singes, hommes-araignées, hommes-mouches, etc. (Margaret Cavendish, *The Blazing World*, 1668²⁰), les arbres intelligents, évoquant les filles-fleurs du *Roman d'Alexandre* (Ludvig Holberg, *Nicolai Klimii Iter Subterraneum*, 1741²¹), les hermaphrodites, connotant la corruption des mœurs (*L'Isle des Hermaphrodites nouvellement découverte*, 1605²² ; Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur*, 1676²³), les géants poilus et sauvages (Hendrik van Schooten, *The Hairy Giants : or A Description of Two Islands in the South Sea, Called the Name of Benganga and Coma*, 1671), les nains et les géants, dont la taille dépend de leur degré de rationalité (Marivaux, *L'Île de la raison ou les petits hommes*, 1727²⁴), les Mégamicros et les Micromégas, nains et géants vivant respectivement à l'intérieur de la terre, dans l'univers petit, et sur les planètes, dans l'univers grand (Casanova, *Icosameron*, 1788²⁵ ; Voltaire, *Micromégas*, 1752²⁶), les amazones (Marivaux, *La Nouvelle Colonie ou La ligue des femmes*, 1729, refondue dans *La colonie*, 1750²⁷ ; Louis Roustaing de Saint-Jory, *Les femmes militaires*, 1739²⁸), les pygmées, les bossus, les nymphes et les satires, aussi que les îles des hommes et des femmes, combinées aux îles du Soleil et de la Lune — Solinie et Amazonie (Henri Pajon, *Histoire du prince Soly, surnommé Prenany, et de la princesse Feslée*, 1740²⁹), les derviches, en tant qu'avatars des brahmanes (Saint-Jory, *Les femmes militaires*), etc.

20. Margaret Cavendish, *The Description of a New World Called the Blazing World and Other Writings*, edited by Kate Lilley, London, William Pickering, 1992.

21. Ludvig Holberg, *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*, traduction de Mauvillon [de 1741] revue par Giles-Gérard Arlberg, préface d'A.-M. Schmidt, Paris, Stock, 1949.

22. *L'Isle des Hermaphrodites*, édition, introduction et notes par Claude-Gilbert Dubois, Genève, Droz, 1996.

23. Gabriel de Foigny, *Les Aventures de Jacques Sadeur, ou La Terre australe connue*, édition établie, présentée et annotée par Pierre Ronzeaud, Paris, Société des textes français modernes, 1990.

24. In Marivaux, *Théâtre complet*, tome I, Texte établi, avec introduction, chronologie, commentaire, index et glossaire par Frédéric Deloffre, Nouvelle édition, revue et mise à jour avec la collaboration de Françoise Rubellin, Paris, Bordas, 1989.

25. Casanova, *Les vingt journées d'Edouard et d'Elizabeth [Icosameron]*, Roman inconnu adapté par J.-M. Lo Duca, Paris, Éditions Pygmalion, 1977.

26. In Voltaire, *Romans et contes*, édition établie par René Pomeau, Paris, Flammarion, 1966.

27. In Marivaux, *op. cit.*

28. *Les femmes militaires. Relation historique d'une isle nouvellement découverte*, Enrichie de figures par le C.D., A Amsterdam, Aux depens de la compagnie, MDCCXXXIX.

29. Henri Pajon, avocat, *Histoire du Prince Soly, surnommé Prenany, et de la Princesse Fêlée*, in Charles-Georges-Thomas Garnier (éd.), *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, Amsterdam, Paris, 1787-1789, vol. 25.

Jonathan Swift et son continuateur, l'abbé Desfontaines, réussissent à créer, rien qu'à eux seuls, toute une tératologie humaine. Les Lilliputiens et les Brobdingnagiens sont les successeurs des pygmées et des ogres, les Struldbrugs sont des *macrobi* dont la vie éternelle est une vieillesse sans fin, les compagnons des mages de Glubbdubdrib sont des « phantosmes » et des spectres classiques, les Yahoos sont des hommes-sauvages et les Houyhnhms des chevaux ayant remplacé l'homme au sommet de la pyramide de l'évolution. L'abbé Desfontaines envoie le fils de Lemuel, Jean Gulliver, toujours plus loin dans la géographie fantastique, chez les Amazones de l'Isle de Babilary, sur l'île de certains satyres sauvages ayant plus de six pieds de hauteur, sur l'Isle de Tilibet habitée par des *microbi* (qui ne vivent que jusqu'à vingt-quatre ans et qui, en plus, parcourent leur vie à l'envers, naissant vieux et mourant enfants), sur des îles de sauvages, de cannibales et de bossus, sur l'Isle des Letalispons, une sorte de sages hyperboréens qui meurent de jeunesse, et dans le Village de Cerebellites, ou des Calotins, etc.³⁰

En conclusion, la ligne de continuité entre le Paradis terrestre et l'Utopie ne concerne pas strictement les deux *topoi*, mais tout le matériel imaginaire qu'ils font consteller. Si la majorité des travaux sur le genre utopique mettent en évidence les symétries concordantes et/ou discordantes entre les deux thèmes en tant qu'invariants littéraires et culturels, ce travail s'est proposé de souligner que les parallélismes s'étendent beaucoup plus loin, par delà les *loci* proprement-dits, à la matière imaginaire charriée par eux. Les utopies héritent des voyages initiatiques médiévaux non seulement le point final de la quête, mais aussi les parcours narratifs, avec leurs géographies fantastiques, épreuves, monstres et figures tératologiques. La « matière d'Asie » des périple en Orient, la « matière d'Irlande » des expéditions vers l'Occident, ainsi que les autres schémas des voyages fabuleux prémodernes ont été hérités par les voyages extraordinaires des XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles.

Au premier siècle des utopies, de Thomas More à Campanella, l'accent posé sur la description d'une société idéale a mis en vedette surtout la nouveauté du genre utopique par rapport à la littérature médiévale. Néanmoins, à partir du XVII^{ème} siècle, avec les « utopies narratives » de Cyrano, Cavendish, Vairasse, Foigny, Fénelon, Claude Gilbert, etc., le fil de continuité avec les quêtes initiatiques a été refait. Les voyages extraordinaires et utopiques ont récupéré et conservé (par pseudomorphose

30. Pierre-François Guyot Desfontaines, *Le Nouveau Gulliver, ou Voyage de Jean Gulliver, fils du capitaine Gulliver*, Traduit d'un manuscrit anglois par Monsieur L.D.F., (2 tomes) A Paris, Chez La Veuve Clouzier et François le Breton, 1730 ; édition reproduite à Paris, Hachette, 1972.

scientiste) le matériel de la « pensée enchantée », que l'Âge de la Raison paraissait avoir condamné définitivement. En tant que domaine du « secondaire » (Virgil Nemoianu), la littérature de fiction a préservé ce que l'esprit moderne dominant, rationaliste et empiriste, vouait à la disparition. Le riche patrimoine d'images et symboles des quêtes paradisiaques a survécu grâce à son déversement dans les nouveaux bassins sémantiques des romans utopiques, puis de la science-fiction. Symétriquement, il est impossible de concevoir ces deux genres ultérieurs en dehors du fondement imaginaire fourni par la tradition des voyages fantastiques antiques et médiévaux.

Filosofia ca terapie: aspecte epistemologice ale „îngrijirii de sine” și moștenirea stoică a filosofiei moderne

DANA JALOBEANU

Facultatea de științe umaniste, politice și administrative,
Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad

Intelectul bolnav

În câteva fragmente adeseori discutate din *Noul Organon*, Francis Bacon tratează tema limitelor intelectului și a tipurilor de erori care apar cel mai frecvent în raționamentele noastre, folosind un limbaj impregnat de termeni medicali. El se înfățișează pe sine ca fiind angajat într-un proces de purificare a minții, caracterizat drept *expiations and purgings of the mind* (ispășiri și curățiri ale minții — LXIX), sau chiar *purging the floors of the mind* (curățirea temeiurilor minții).

Intelectul uman este reprezentat ca o oglindă deformată, ca subiect al unor dezechilibre umorale sau al unor constante „greșeli” de judecată, provenite din propria sa alcătuire nereușită.¹ Principalele cauze ale deformării sunt, din nou, prezentate în registrul pasiunilor. Intelectul este *unquiet* (neliniștit), iar erorile tipice de raționament — cele care împiedică fundamentarea cunoașterii — sunt *impaciența* judecății, *nerăbdarea* de a formula îndoieli, inconstanța în enunțarea de raționamente sau în rezolvarea dificultăților. Intelectul este în permanentă mișcare²; din incapacitatea noastră de a ne opri apar celebre erori de judecată, ca, de exemplu, tendința de a vorbi mereu despre infinit.

1. *The Advancement of Learning*, 1605, Book I, reluat în *Noul Organon*, I.

2. „Intelectul uman este neliniștit, nu poate fi oprit și nu se odihnește, ci caută mereu mai departe, și mai departe, însă în van” (*Noul Organon*, Cartea I, XLVIII). Traducerile pasajelor din limba engleză îi aparțin autoarei.

Mai mult, intelectul uman este permanent influențat de voință și de afecte, astfel încât să producă știință conformă cu dorințele noastre, nu cu lumea — *sciences as one would (wishful sciences — ad quod vult scientias)*:

„Intelectul uman nu e o lumină curată³, ci primește infuzii dinspre voință și afecte; de aici rezultă acele științe pe care le putem numi „științe după dorință”; omul este mai dispus să considere ca fiind adevărat ceea ce vrea el să creadă. Deci, respinge lucrurile dificile, din nerăbdarea de a cerceta; pe cele sobre, pentru că-i limitează speranța; lucrurile adânci ale naturii, din superstiție, iar lumina experienței, din aroganță și mândrie⁴.”

Chiar celebra doctrină baconiană a idolilor este descrisă în termeni care trimit în mod constant la limbajul pasional. Căderea în puterea idolilor este semnul unui exces — *intemperance* —, al unei pasiuni care ne obligă să ne dăm prea repede asentimentul în favoarea unei idei sau a unei teorii (LXVII, pp. 68-69), iar idolii înșiși pun stăpânire pe intelectul uman, așa cum pasiunile pun stăpânire pe voință.

Toate aceste pasaje creionează, în plină epistemologie baconiană, o problematică, anume aceea a intelectului bolnav, care trebuie vindecat. Activitatea filosofică este, cel puțin în parte, asemuită unei terapeutici, iar filosoful este cel care diagnostichează boala și încearcă s-o trateze. Cartea întâi din *Noul Organon* este consacrată unui astfel de diagnostic. Limbajul pasional, însă, și tema intelectului bolnav reprezintă constante în scrierile baconiene, începând cu anul 1600. Le găsim în contexte oarecum diferite, mereu înrudite cu tema generală a scrierilor baconiene, *marea reformă a cunoașterii*, anunțată în cele mai diferite moduri, de la scrierile mai degrabă literare ale ultimului deceniu al secolului al XVI-lea, până la diferitele grupe de scrieri planificate să constituie părți ale proiectului *Marii Instaurări*.

În scrierile din perioada 1600-1605, Bacon insistă asupra *slăbiciunii intelectului*, manifestată prin *credulitate* și prin ușurința cu care acesta se poate lăsa manipulat. Este slăbiciunea de care se folosesc sectele filosofilor (aceeași slăbiciune care-i duce pe credincioși în ispită, transformând niște buni creștini în eretici) pentru a provoca fantezmele, superstițiile, credințele sau disperarea (scepticii). În clasificarea tipurilor de erori care stau în calea oricărui proiect de reformă a cunoașterii, în *The Advancement of Learning* (1605), Bacon enumeră clasele de erori, dar și *umorile* care, prin dezechilibru, afectează intelectul, provocând greșeli de raționament.

3. *A dry light* este o altă trimitere la limbajul umorilor și al pasiunilor; intelectul este afectat de umiditatea umorilor care întunecă, îngroașă lumina naturii.

4. *Noul Organon*, I, XLIX.

Această slăbiciune naturală a intelectului devine o adevărată boală în *Noul Organon*. Bacon preia aici teoria medicală, după care boala provine dintr-un dezechilibru umoral; excesul unei anumite umori este pus, însă, în legătură directă cu domeniul pasiunilor. Cauzele erorilor, enumerate într-unul dintre manuscrisele timpurii (*Praise of Knowledge*, 1592, vol. VIII, p. 125) sunt, majoritatea, legate de pasiuni sau, mai precis, de amestecul pasiunilor în relația dintre voință și intelect: *facility to believe, impatience to doubt, temerity to answer, glory to know, doubt to contradict* („uşurința de a crede, lipsa de răbdare necesară pentru a ne îndoii, temeritatea facilă a răspunsurilor, vanitatea cunoașterii, nesiguranța formulării unei opinii contrare”) etc. Similar, atunci când enumeră calitățile pe care trebuie să le aibă cel care întreprinde reforma cunoașterii, regăsim pe listă o lungă serie de virtuți morale: *a mind steady enough to fix and distinguish their subtle differences, desire to seek, patience to doubt, fondness to meditate, slowness to assert, readiness to reconsider, carefulness to dispose and set in order* („o minte suficient de bine construită pentru a fixa și face distincția între diferențe subtile”, „dorința de a căuta”, „răbdarea de a te îndoii”, „plăcerea de a medita”, „precauția în a afirma”, „disponibilitatea de a reconsidera”, „grija de a dispune și a ordona”).⁵

În concluzie, erorile și umorile intelectului țin, toate, de aspecte pasionale și volitive: nerăbdarea, dorințele (de faimă, de avere, de carieră sau, pur și simplu, dorința de a-i depăși pe antici), credulitatea (capacitatea de a se lăsa în permanență manipulat cu ajutorul pasiunilor: spaimă, iubire, ură, invidie), neliniștea (incapacitatea de a se fixa, de a se opri). Toate acestea „întunecă” intelectul, îl deformează, îl iau în stăpânire.

Putem citi celebra doctrină a idolilor baconieni ca pe un fel de încununare a acestei problematice a intelectului bolnav. Căderea în puterea idolilor ne este prezentată în același limbaj medical al pasiunilor. Idolii sunt clase de erori, dogme, idei false sau tendințe ale intelectului de a funcționa într-un anumit mod.⁶ Avem de-a face cu o mare diversitate în discursul despre idoli, o diversitate care i-a înșelat adesea pe specialiști.⁷

5. *Of the Interpretation of Nature*, 1603, v. III, v. X, p. 85.

6. În prima curentă a idolilor din *Noul Organon*, I, XXIII, Bacon îi plasează în opoziție cu ideile divine „înscrise” în lucruri, trimitând nu atât la Platon, cât la Paracelsus, unde fiecare obiect poartă semnătura unei idei divine, imprimată „în el”. Idolii sunt, însă, semnături false, produse de intelectul uman care aspiră să fie asemenea celui divin.

7. De pildă, Michael Ayers vede în discursul despre idoli mai degrabă o critică a teoriilor moștenite, decât o teorie a facultăților noastre de cunoaștere. J.C. Briggs discută idolii cu trimitere la idolatrie și pretinde că avem de-a face cu critica unor dogme eretice care, după Bacon, trebuie „spulberate”. Zagorin analizează doctrina idolilor din perspectiva definirii unui concept de „obiectivitate” esențial pentru producerea științei. Vezi Ayers, *Theories of Knowledge and Belief*, în Daniel Garber, Michael Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, vol. 2, 1998, p. 1044; John C. Briggs, *Bacon's*

Punctul comun al ideilor, tendințelor sau imaginilor pe care Bacon le subsumează termenului generic de idoli pare să fie marea lor putere de sugestie și manipulare. Idolii sunt capabili să intervină în modul cel mai neașteptat în judecățile noastre, să le deturneze și deformeze, de cele mai multe ori fără să ne dăm seama. Mai mult, idolii nu afectează anumite judecăți particulare, ci largi clase de judecăți, poate chiar *toate* judecățile noastre.⁸ De unde, însă, această denumire? Voi creiona, în continuare, o posibilă genealogie a doctrinei idolilor care pornește de la problematica astfel trasată — rapid și oarecum transversal — prin scrierile baconiene. Discursul despre idoli, un discurs despre fantasmе, iluzii și manipulare, este una dintre formele în care problematica intelectului bolnav și a vindecării prin filosofie ni se prezintă, în interiorul scrierilor baconiene. Căderea în puterea idolilor ne este prezentată ca o îmbolnăvire; prin contrast, eliberarea de idoli este o curățire, o vindecare.

Idolii baconieni nu se referă numai la obstacolele obișnuite în calea cunoașterii; discursul despre idoli nu este doar epistemologie. Nu este nici psihologie, chiar dacă ridică problema stării mentale în care ar trebui să se afle cercetătorul naturii pentru a ajunge să progreseze pe drumul cunoașterii. Există, în diagnosticul baconian și în tipul de formulare ales, o miză ceva mai mare. Să remarcăm, mai întâi, că această eliberare și vindecare a intelectului angajează persoana căutătorului într-o întreprindere în care este vorba despre speranță, îndreptare, curățire și salvare.

„Până aici am vorbit despre diferitele clase de idoli și echipajele lor; de toți aceștia trebuie să ne îndepărtăm și să renunțăm la ei cu hotărâre solemnă, iar intelectul trebuie să fie eliberat și curățit cu mare grijă. Intrarea în regatul omului, fondat pe științe, nu este foarte diferită de intrarea în regatul cerurilor, unde nimeni nu poate ajunge dacă nu este asemenea copiilor.”⁹

O puternică direcție exegetică s-a obișnuit să citească problematica trasată până aici în cheia unei teologii a salvării: intelectul este deformat ca urmare a Căderii și trebuie curățit, eliberat, îndreptat pe drumul spre

Science and Religion, în M. Peltonen (ed.), *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge, 1996, pp. 177-178; Perez Zagorin, "Francis Bacon's concept of objectivity and the idols of the mind", *BJHS*, 2001, 34, pp. 379-393. Pentru Gaukroger, doctrina idolilor reprezintă esențialul epistemologiei baconiene, o abordare sistematică a formelor de eroare cărora le este supusă mintea umană (Gaukroger, 2001, *op. cit.*, p. 121).

8. *De Augmentis Scientiarum*, cartea V, cap. IV: „Idolii sunt cele mai adânci erori de raționament ale minții umane. Ei nu ne amăgesc în cele particulare, așa cum fac alte erori, ci voalează și păcălesc judecata printr-o predispoziție coruptă și prost direcționată a minții umane care pervertește și infectează toate anticipațiile intelectului” (Bacon, *Works*, IV, p. 431).

9. *Noul Organon*, LXVIII.

salvare.¹⁰ Minteă umană, spune Bacon, este o oglindă a creației. Însă, de la cădere, oglinda este imperfectă, iar reflexiile ei mai mult ascund decât dezvăluie. Există însă posibilitatea de a corecta, parțial sau total, defectele acestei oglinzi, de a-i restaura proprietățile inițiale. Reforma cunoașterii, tema generală a scrierilor baconiene, nu e, desigur, o reformă a sistemelor filosofice, ci anunțarea unei transformări radicale care urmează să afecteze mintea umană și uneori implicit, altelei destul de explicit, întreaga noastră structură morală. Ca urmare a mării reforme a cunoașterii, omul regăsește o parte din proprietățile pierdute odată cu starea paradisiacă — și câștigă un fel de acces privilegiat la cunoaștere.¹¹ Imediat ce intelectul este vindecat, facultățile naturale ale minții umane de „a intra în contact cu lucrurile”¹², dintotdeauna existente, însă voalate de cădere, se reactivează; filosoful va vedea astfel Adevărul și va contribui, prin cunoașterea sa, la salvare. Iată cum sunt citite, în mod destul de curent, pasajele de mai sus, în conjuncție cu altele, suficient de numeroase, care vorbesc despre istoria providențială, timpul privilegiat în care are loc reforma cunoașterii sau interpretarea profețiilor.¹³

Ceea ce propun în continuare este, însă, o lectură ușor diferită. Fără a nega conotațiile escatologice prezente în scrierile baconiene, putem căuta filiații mai specifice ale acestei problematice a vindecării intelectului bolnav cu ajutorul filosofiei. Textele deja indicate și numeroase alte exemple din scrierile baconiene pot fi invocate în sprijinul reformulării filosofiei ca *medicină a sufletului*. *Marea instaurare* este atunci o *vindecare*, o bună așezare, o bună reconstrucție a sufletului care, astfel fortificat, îl conduce pe filosof pe drumul care se încheie cu *bucuria* contemplării adevărului.

Tema intelectului bolnav nu este singulară în epoca în care scrie Bacon. Pentru toți filosofii creștini, Căderea a afectat ființa noastră morală și intelectuală, așa cum a afectat întreaga natură. Corectarea sau eliminarea efectelor căderii: iată promisiunile pe care le face, nu o dată, filosofia Renașterii, de la Ficino la Bruno, de la Campanella la Bacon. Corectarea erorilor intelectului, reforma morală a ființei umane nu mai este lăsată

10. Michael Hattaway discută câteva dintre aceste interpretări în *Knowledge Broken*. Vezi Webster, *Marea Instaurare*, 1967 și Gaukroger, 2001.

11. Cuvintele cu care se încheie prefața la *Marea Instaurare*: „Totul depinde de posibilitatea de a păstra privirea fixată în mod constant asupra faptelor naturii, astfel încât să primească imaginile acestora *așa cum sunt*. Să ne păzească Dumnezeu să luăm un vis fabricat de propria noastră imaginație drept cadru al lumii reale. Să ne rugăm mai degrabă ca mila divină să ne permită să așternem în scris o apocalipsă a adevăratei viziuni a urmelor pe care Creatorul le-a imprimat în Creația sa.”

12. Într-una dintre scrierile sale de tinerețe, o „mască” jucată la curtea reginei Elisabeta I și intitulată *Mr. Bacon in Praise of Knowledge*: „uniunea fericită între mintea umană și natura lucrurilor” (Spedding VIII, p. 125).

13. Bono, *Languages of God*; Michael Hattaway, *Knowledge Broken*; Gaukroger, 2001.

exclusiv pe seama credinței, ci îi revine filosofului și filosofiei. În bună tradiție platonizantă, filosoful este cel care pune diagnosticul și schițează o terapie care va avea ca rezultat un nou suflet: sufletul „bine așezat”, „bine construit”¹⁴. Filosoful medic, filosofia ca medicină a sufletului, reconstrucția și buna întărire a intelectului sunt, însă, în același timp, teme specifice pe care vocabularul le trădează deja: teme clasice ale stoicismului mediu, teme centrale ale scrierilor lui Seneca, Epictet sau Marc Aureliu, prezente la Cicero, Plutarh sau Sextus Empiricus, genul de literatură despre care știm că a fost, cu siguranță, frecventată de Francis Bacon, genul de literatură accesibilă oricărei persoane cultivate la începutul secolului al XVII-lea. Cât de familiară, însă? Putem stabili aici mai mult decât o simplă asemănare? Putem vorbi despre o filiație stoică? Iată ce voi discuta în continuare. Înainte de a intra în detaliile istorice, să trasăm câteva din coordonatele acestei problematice clasice a filosofiei ca terapie.

Filosofia ca terapie

Ințelctul bolnav care trebuie vindecat, capacitatea naturală a sufletului de a se putea vindeca sunt însoțite, în această problemă, de o foarte pregnantă imagine a filosofiei vindecătoare și a filosofului-medic.

Misiunea vindecării intelectului îi revine filosofului — noului tip de filosof pe care Bacon îl vede apărând la orizontul unui vast program de reformă, aflat abia la început. Filosoful, practicant al înțelepciunii, este cel care le „arată drumul” și le „dă speranță” celorlalți.¹⁵ El nu mai este un profesor, filosof „de școală”, înregimentat într-un domeniu strict delimitat de citirea și comentarea textelor „canonice”. Dimpotrivă, filosoful este mai degrabă asemănător înțelepților antici dinaintea lui Platon sau Aristotel. Este mai ales sfătuitor, consilier, maestru din umbră al puterii — asemănător presocraticilor despre care Bacon, urmându-l pe Diogene Laertios, crede că erau fie legiuitori, fie sfătuitori ai legiuitorilor, sau asemenea „magilor persani” care-i consiliau pe regi (dar care se află și la originea înțelepciunii grecești conform legendei preluate tot din Diogene Laertios, privitoare la educația lui Democrit printre magii persani și egipteni).¹⁶ Prin extensie, este servitor și interpret al Naturii, marele, ade-

14. Referința clasică este, desigur, *Republica* lui Platon, unde totul se centrează pe felul în care sufletul virtuos se construiește asemenea unei cetăți, punând fiecare parte la locul ei, mereu pe picior de război, înfruntând adversarii (dorințele, pasiunile) și ținând în frâu orice posibilă răzvrătire.

15. *Noul Organon*, I, C etc.

16. Magii „făcători de regi” sau „făcători de tirani”, în Platon, *Republica*, IX și în Alcibiade (cei care se ocupă de educația prinților persani).

văratul nostru stăpân; așa cum sugerează prima frază din *Noul Organon: Homo naturae minister et interpres*.

Filosoful produce cunoaștere; filosoful comunică cunoaștere: iată două activități distincte, complementare, pe care Bacon se străduiește să le definească și să le reglementeze. Aproape ca un medic, filosoful este mai întâi chemat să pună un diagnostic stării precare de cunoaștere (ceea ce Bacon face în *The Advancement of Learning*) și un nume maladiilor vremii. Apoi, privind înspre intelectul uman, filosoful identifică acele insuficiențe, fantasmе și boli care întunecă „oglinda” cugetului și este chemat să identifice terapii de purificare și vindecare. Ca să facă toate aceste lucruri, filosoful trebuie să fie eliberat de pasiuni, netulburat de opinii, capabil să-și pună mintea în contact cu lucrurile, imun la manipularea fantasmatică.

Cunoașterea astfel produsă este marcată de o triadă constantă de calități morale: severitate, sobrietate, puritate. Virtuțile înțeleptului, virtuți ale cunoașterii și factori de echilibru ai acestei terapeutici, severitatea, sobrietatea și puritatea sunt coordonatele de la care pleacă Bacon pentru a construi o societate – frăție a filosofilor care conduc, din umbră, o spectaculoasă republică: *Nova Atlantidă*.

De fapt, filosoful lui Bacon promite foarte mult, chiar dacă reforma cunoașterii inițiată de el este abia la început, mult mai mult decât promite vreodată Socrate, cel din dialogurile platonice. Reinstaurarea puterii și demnității omului — după modelul adamic original — salvarea, purificarea intelectului astfel încât sufletul să „vadă” lumea așa cum a fost ea creată și cum nu le este accesibilă „muritorilor”, toate aceste promisiuni, adeseori expediate de comentatori în registrul retoric și manipulator al scrierilor baconiene, sunt extrem de diferite de obiectivele aparent pragmatice ale programului baconian: colectarea istoriilor naturale, formularea de axiome sau descoperirea (într-un viitor neprecizat, nedeterminat) legilor naturii. De unde vin ele? La ce corespund?

Sugestia acestor lucrări este că Bacon reia în ele teme de diferite origini, având puncte comune o anumită înțelegere a filosofiei (înțelepciunii) și meritul de a fi prearistotelice sau chiar preplatonice. O mare parte dintre aceste teme sunt stoice, provenind fie direct din Diogene Laertios¹⁷, fie din Seneca, Cicero sau Plutarh. Susțin că această preluare nu este întâmplătoare, ci este chiar o parte constitutivă a proiectului de reformă care vizează persoana umană întreagă, reconstruirea unei virtuți cu valențe cognitive care poate deschide și jalona drumul salvării individuale. Este foarte posibil ca asemănările, uneori remarcabile, între aparentele conotații inițiatice și escatologice pe care le găsim la Bacon și în literatura ezoterică

17. Bacon îl citează pe Diogene Laertios în mai multe dintre scrierile sale, în special în *De Principiis*.

a vremii (manifestele rozicrucienilor, Dee, Andreae etc.) s-ar putea explica mai puțin printr-o influență directă și mai degrabă printr-un fond comun de idei și teme care se pot reduce, în ultimă instanță, la unii autori clasici preocupați de tema filosofiei ca terapie (a îngrijirii de sine). Pe acestea se grefează, ulterior, influențe provenind din alte surse (Paracelsus etc.) care trimit în aceeași direcție a unei *renovatio*.

Filosofia ca terapie nu este o temă nouă: o găsim la Platon, o găsim probabil, mai ales, la Socrate, cel puțin dacă e să ne luăm după dialogurile platonice de tinerete. În *Charmides*, Socrate joacă rolul unui medic în fața tânărului Charmides, stabilind de la bun început o relație medic-pacient, în discuție fiind, însă, nu corpul, ci sufletul, nu pasiunile, ci depășirea lor pentru a ajunge la înțelepciune. Un dialog aporetic stă la baza unei preocupări care urmează să se întindă peste multe secole: înțeleptul al cărui scop este vindecarea sufletului la el însuși și la ceilalți. Modelul socratic al filosofiei ca terapie a sufletului e preluat, în Antichitate, de mai multe școli filosofice: stoicii și epicureicii sunt exemplele cele mai răspândite.

O altă temă socratică, aceea a „îngrijirii sufletului” este urmărită în transformările ei succesive de Michel Foucault care ajunge s-o plaseze la originea constituirii unei adevărate discipline a „îngrijirii de sine”, a unei adevărate „culturi a sinelui”¹⁸, ce ar caracteriza Antichitatea greco-romană. Pornind, firește, de la Platon, din dublul comandament al cunoașterii de sine și al îngrijirii sufletului¹⁹, tema „îngrijirii de sine” devine, în context stoic, o disciplină teoretică și practică, în care regăsim, deja, „forma goală a mântuirii de sine”²⁰. În stoicismul mediu — după Foucault, în întreaga lume greco-romană —, acest ansamblu al practicilor sinelui se transformă într-o disciplină terapeutică în care accentele se mută de pe relația cu transcendentul pe o revalorizare, reevaluare a imanentului. „Îngrijirea de sine” pornește de la un fenomen de conversie care însă nu se orientează spre transcendent, ci spre reorganizarea sinelui, „deplasarea de la ceea ce nu depinde de noi, la ceea ce depinde de noi”²¹, revalorizarea experienței corporale ca *disciplină* propedeutică pentru suflet, cunoașterea naturii

18. Foucault, *Hermeneutica subiectului*, pp. 101-102, 121-124.

19. Platon, *Apărarea lui Socrate, Alcibiade* — iată dialogurile socratice în care Foucault găsește conturată în modul cel mai pregnant această problematică a îngrijirii de sine.

20. Foucault, p. 131. Este o formă specială a mântuirii de sine (pe principiul: toți chemați, puțini aleși), în care nu intervine medierea unui salvator; prin cultura sinelui, fiecare este chemat să se salveze, fără alt ajutor din afară. Maestrul este medicul, „operatorul reformei de sine a individului”; discipolul este cel căruia îi revine practicarea asiduă a disciplinei propriu-zise a sufletului. Practicile sinelui presupun o conversie, „întoarcerea privirii” de la exterior spre interior, răsucirea spre sine; respectiv un antrenament pentru a ajunge la starea de netulburare (Foucault, pp. 202-203).

21. Foucault, p. 205.

văzută ca parte dintr-un antrenament moral al cărui scop final e sufletul bine construit.²²

Foucault susține că avem de-a face cu o temă caracteristică Antichității, care supraviețuiește, camuflată, de-a lungul Evului Mediu, pentru a se stinge odată cu modernitatea. S-ar putea să nu fie așa, după cum sper să devină clar la capătul acestui excurs pe marginea scrierilor baconiene.

Îngrijirea de sine și terapia stoică

Îngrijirea de sine este una dintre temele centrale ale stoicismului mediu. Ea este adesea prezentată ca vindecare a maladiilor sufletului. O vindecare conformă legilor sau ordinii naturale, pentru că Natura este cea care are remedii pentru suflet, așa cum are și pentru bolile trupului: rațiunea este numai cea care le descoperă (Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 58). În cadrul unei terapii generale a pasiunilor, Cicero susține existența unei alte căi, inaccesibile vulgului, pornind de la un anumit fel de cunoaștere: suprimarea opiniei false vindecă pasinea (XXVIII, 60). Pentru cei mulți, viciile, provenite din „agitația” sufletului care se îndepărtează de dreapta rațiune, trebuie vindecate „unul câte unul”, pornind de la considerarea naturii umane. În toate cazurile, însă, pasiunea este strict legată de opinie (prin definiție falsă) și poate fi făcută să cedeze în fața rațiunii (care testează și falsifică opinia, se bazează pe evidență etc.). Pentru ca acest lucru să se poată întâmpla, este nevoie de îndrumarea strictă a unui „medic”: filosofia. Tema filosofului-medic apare la Epictet, Seneca ori Marc Aureliu, însoțind o definiție restrictivă a filosofiei ca terapeutică generală a persoanei umane (destinată să vindece sufletul, dar pornind adesea de la trup):

„Leacuri care vindecă spiritul au fost descoperite și de antici, însă este scopul nostru să înțelegem metoda și felul tratamentului”²³

Este vorba despre o terapeutică elaborată care pune în funcțiune prescripții medicale sau gimnastice, cognitive sau introspective și al cărei scop e „grija față de suflet”, buna sa întemeiere.²⁴ Nu este o temă exclusiv

22. Foucault, p. 235 — pentru tema cunoașterii lumii ca element al practicii de sine. În această temă intră și o parte dintre scrierile epicureice (Epicur, *Scrisoare către Pythocles*: „În primul rând, să consideri că a cunoaște fenomenele cerești, tratate fie în legătură cu alte fenomene, fie pentru sine, nu are alt scop, ca și în celelalte domenii de cunoaștere, decât pacea sufletului — *ataraxia* — și o convingere fermă”).

23. Seneca, *Epistole*, LXIV, pp. 9-10.

24. Seneca: „Nu există mașini de război care să tulbure un suflet bine întemeiat”; „zidurile care protejează averea înțeleptului” (zidurile sufletului), în *De Constantia Sapientis, Dialoguri*, v. I, p. 55.

stoică; o regăsim la Epicur, în *Scrisoarea către Menoikeus*²⁵, și-i este adesea atribuită lui Democrit. La fel este și tema înțeleptului-medic, sau a înțeleptului-preot.²⁶ O temă stoică este, însă, valorizarea cunoașterii naturii ca instrument necesar al practicii de sine. Sufletul uman, înzestrat de Natură cu abilitatea de a cunoaște, este, însă, ținut în cea mai rea dintre sclavii: cea a propriilor sale pasiuni (provocate de falsele opinii). Înțelegerea acestui diagnostic este doar primul pas spre vindecare. Urmează un antrenament complicat, care urmărește o atentă „examinare de sine”.²⁷ Apoi, drumul spre adevărata eliberare trece prin studiul naturii. Iată teza expusă de Seneca în *Naturales quaestiones*, de exemplu. În prefața la Cartea I, Seneca prezintă cele două feluri de filosofie: una, privitoare la oameni (cea care ne spune ce trebuie să facem pe pământ) alta, privitoare la zei (ne spune ce se întâmplă în cer). Cu prima trebuie să începem, iar a doua „ne duce în locul de unde ne vine lumina”.²⁸ Disciplina interioară și eliberarea de tirania opiniilor permite înțeleptului astfel vindecat să-și pună mintea în contact cu lucrurile, să „vadă” fenomenele naturale și, prin această cunoaștere, să ajungă la o „înălțare a sufletului”.

Înțeleptul vindecat

Toate acestea trimit la un interesant și respectabil posibil punct comun de pornire: portretul înțeleptului antic, așa cum apare el, de exemplu, la Diogene Laertios (VII, 117ff). Este un portret realizat pe baza unor caracterizări negative: înțeleptul este eliberat de pasiuni, fără orgoliu, gloria sau obscuritatea înseamnă pentru el același lucru. Înțeleptul este sever (toți înțelepții sunt severi: ei nu conversează de plăcere și nici nu admit din partea altuia ceva care să nu servească decât plăcerii). Înțeleptul este

25. „Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite a se ocupa de filosofie și nici când ajunge la bătrânețe să se plictisească de a filosofa, căci nici o vârstă nu-i prea timpurie sau prea târzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studiul filosofiei nu a sosit încă sau că a și trecut este asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu a sosit încă sau că s-a și dus” (trad. Constantin Balmuș la Diogene Laertios) — reluat și citat de Seneca, influența lui Democrit (vindecarea). Diogene Laertios, XXVII, 122.

26. Înțeleptul își este autosuficient, susține Seneca, *Epistole*, IX, 13-14; toate cele care sunt, pentru cei mulți, cauzele erorilor, îi sunt străine. Înțeleptul este cel ce are discernământ și nu poate fi înșelat. Înțeleptul este preot (prin vocație) singurul preot (adică cel care are cunoașterea binelui și a răului, a dreptății și nedreptății, cel care reflectează asupra zeilor, religiei (legăturii cu divinul), sacrificiilor. Cu alte cuvinte, înțeleptul este teolog.

27. Este ceea ce face Seneca în scrisorile către Lucilius (*Epistola LXV*: „Mai întâi să ne privim pe noi înșine și abia apoi să privim lumea”).

28. *Illo perducit, unde lucet* (Foucault, p. 266).

liber de impulsurile naturale: el bea vin, dar nu se îmbată și nu se lasă cuprins de nebunie. Înțelepții sunt divini, sunt singurii preoți. Pentru înțelept, toate păcatele sunt egale, înțeleptul este singurul care este liber și suveran (rege, adică cel care cunoaște binele și răul).

Pe de altă parte, înțeleptul poartă o mască (Seneca), joacă în piesa de pe marea scenă a lumii (Epicur) — aceste trimiteri nu fac, însă, decât să sublinieze că din starea lui eliberată, înțeleptul este capabil să joace orice rol social necesar (din moment ce toate îi sunt indiferente). De fapt, el este singurul liber, filosofia aduce libertate (Seneca, *Epistola VIII*). Prin toate aceste caracteristici, înțeleptul este asemenea zeilor. Și, în acest mod, regăsim în filosofia antică o temă oarecum stranie înaintea creștinismului, tema unui Dumnezeu interior:

„Nu avem nevoie să ne ridicăm mâine spre cer, sau să ne rugăm de păzitorul templului să ne lase să ne apropiem de urechea idolului, de parcă în felul acesta rugăciunile noastre ar avea mai mari șanse să fie auzite. Zeul este aproape de tine, este cu tine, este în tine. Iată ce vreau să spun, Lucilius: un duh sfânt locuiește în noi, punându-și pecetea pe faptele noastre bune sau rele; el este păzitorul nostru. După cum ne purtăm cu el, tot așa ne răspunde.” (XLI, 1-2)

Pentru Seneca, această temă a zeului interior marchează decisiv epistolele: este paradoxal să credem că zeii sunt peste tot în natură și nu se găsesc în sufletul omului. Pe de altă parte, portretul înțeleptului liber și asemenea zeului este suplimentat cu o temă neașteptată: tema prieteniei sau frăției filosofilor. Deși înțeleptul este autonom și nu are nevoie de nimeni și de nimic, înțelepții alcătuiesc o frăție naturală — o prietenie, singura posibilă (Seneca, *Epistola IX*, 18). Această prietenie nu se întemeiază pe o relație directă și nu răspunde vreunei nevoi; ea nu face decât să exprime faptul că pe drumul înțelepciunii se merge „umăr la umăr” (de aici și numeroasele metafore militare, prietenia înțelepților fiind adesea asimilată relației între camarazi pe câmpul de luptă).

Transmiterea tradiției stoice

Dacă vorbim despre influența tradiției stoice la începuturile modernității, putem invoca o propagare difuză a stoicismului și o alta mai explicită.²⁹ Putem vorbi, de exemplu, de prezența scrierilor lui Cicero și

29. Subiectul este din ce în ce mai discutat în literatura secundară. Vezi Funkenstein, 1986; Osler, Gaukroger, 1990; J.H.M. Salmon, “Stoicism and Roman Example: Seneca and Tacitus in Jacobean England”, *JHI*, 1989, pp. 199-225.

Seneca printre cele studiate în universități.³⁰ În același timp, orice investigație asupra filosofiei stoice se lovește, invariabil, de structura extrem de fragmentară a surselor, inexistența unui corpus de texte primare de o minimă coerență, respectiv diversitatea tematică sau contradicțiile care apar între un stoicism medieval și unul elenistic.³¹ Este, însă, important să semnalăm că aceste dificultăți sunt mai mari pentru noi, astăzi, și nu reprezentau, la începutul secolului al XVII-lea, elemente care să împiedice răspândirea și preluarea temelor, a întrebărilor și soluțiilor stoice.

Interpreții vorbesc despre o renaștere stoică în secolul al XVII-lea, datorată vastei operațiuni de recuperare a stoicismului ca tradiție alternativă. Autorul-cheie, sigur, e Justus Lipsius, care realizează pentru stoicism ceea ce Gassendi reușește pentru atomismul antic și tradiția epicureică: prezentarea surselor fragmentare și a elementelor și problemelor stoice ca doctrină coerentă, de o importanță vitală, capabilă să înlocuiască aristotelismul. Vedem că renașterea stoică are succes, dacă aruncăm o privire asupra manualelor și istoriilor filosofiei publicate în secolul al XVII-lea. De exemplu, în foarte populara *Istorie a filosofiei* în 10 volume, de Thomas Stanley (apare începând din 1660), stoicismul și scepticismul ocupă, în prezentare, un spațiu mult mai mare decât platonismul și aristotelismul. Lipsius este tradus în Anglia în prima jumătate a secolului al XVII-lea, iar în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, potențialele surse care prezintă tradiția stoică se înmulțesc.

Toată această renaștere stoică survine, însă, după moartea lui Bacon (1627). Există și surse din care el s-ar fi putut inspira? Cum ajunge Bacon să fie familiarizat cu tradiția stoică?

Avem de-a face aici cu un alt capitol: cel al influenței stoicismului în Renaștere. Până la începutul secolului al XIX-lea, ediția-standard a operelor lui Seneca era cea a lui Erasm, publicată la Basel, în 1529. Renașterea stoică în Franța începe în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cu autori ca Philippe Duplessis Mornay și Guillaume du Vair.³²

30. A.A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler*, în *The Cambridge Companion to the Stoics*, 2003, pp. 365-393: „Dintre toate filosofii antice, stoicismul a fost probabil cel mai răspândit, dar, de asemenea, și cu influența cea mai implicită, cea mai puțin recunoscută din istoria gândirii occidentale. Nici o scriere seculară n-a fost mai citită în epoca Renașterii decât *Despre datorie*, a lui Cicero, sau *Dialogurile și Epistolele* lui Seneca, sau *Manualul* lui Epictet” (p. 365).

31. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, *The Cambridge Companion to the Stoics* etc.

32. Philippe Duplessis Mornay, *De la Vérité de la religion Chrétienne*, 1581; Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*. Guillaume du Vair publică prima ediție franceză a *Manualului* lui Epictet, care inițiază o cascadă de traduceri din Epictet, Seneca sau chiar Marc Aureliu. Du Vair începe opera de „creștinare” a stoicismului, transformând „destinul” stoic în providență creștină. Vezi Kraye, *Conceptions of Moral Philosophy*, în Ayers, Garber, *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, II, 1998, p. 1268.

În Anglia avem o situație specială. De transmiterea influenței stoice sunt responsabile o serie de scrieri și o serie de cercuri intelectuale dintre care cel puțin unul poate fi direct legat de Bacon. Deja celebra scriere a lui Thomas Elyott, *The Governour*, din 1531, enumera printre textele esențiale pentru formarea unui tânăr, dialogurile lui Platon, *Etica* lui Aristotel și *De officiis* a lui Cicero. Există o serie de traduceri engleze ale textelor lui Cicero sau Seneca (în 1547, prima epistolă a lui Seneca tradusă în engleză de R. Whytlynton; în 1578, Arthur Goulding traduce *De beneficiis*; în 1607 apare un compendiu, *Seneca's Morals*; în 1614, Thomas Lodge traduce toate eseurile lui Seneca), iar Du Mornay, Du Vair sau Charron sunt traduși în ultimele două decenii ale secolului al XVII-lea. Și mai interesant este că unele dintre aceste traduceri vin din mediul intelectual în care se formează și Bacon: cercul lui Philip Sydney — unde Fulke Greville, Sydney însuși, John Florio sau alți asociați traduc câteva dintre scrierile esențiale pentru transmiterea tradiției stoice:

- Philippe Duplessis Mornay, *The Thruth of Christian Religion*, tradus de Philip Sydney (traducere completată de Arthur Golding), publicată în Olanda, 1586;
- Edward Aggars, *The Defence of Death*, London, 1576 (de fapt, o traducere a lui Mornay, *Excellent Discours de la vie et de la mort*), cu o versiune a lucrării *De Providentia* a lui Seneca;
- Samuel Daniel, *A Letter to a Countess*, conține și ea o versiune engleză a aceleiași scrieri *De Providentia*;
- Samson Lennard, *Of Wisdom*, traducerea scrierii *De la sagesse* a lui Charron, cu o epistolă de dedicație către Prințul Henry, 1606;
- John Shadling, *Of Constancy*, traducere a scrierii *De Constantia*, de Lipsius, apare în 1594, dar traducătorul afirmă că a citit-o deja în 1584, ca student la Oxford;
- Guillaume du Vair, *The Morall Philosophy of the Stoics*, tradusă în 1598 de bibliotecarul lui Thomas Bodley, Thomas James;
- Joseph Hall, *Meditations and Vows Divine and Moral*, 1605 (Hall e supranumit Seneca englez), *Heaven upon Earth or Of True Peace and Tranquility of Mind*, 1606, *Characters of Virtue and Vices*, 1608.

O altă filieră pe care sunt transmise informații despre stoici este cea literară — cu trimiteri la teatrul iacobit. William Cornwallis, Samson Lennard, Samuel Daniel sunt nume adeseori invocate pentru a explica translatarea ideilor stoice într-un mediu englez, formarea unei atmosfere intelectuale a cărei influență se poate regăsi în scrierile literare, morale, în măștile de curte iacobite sau chiar în piesele lui Shakespeare.

În sfârșit, o a treia zonă, complet neexplorată, privește posibilele interacțiuni între Giordano Bruno și cercul lui Sydney menționat mai sus, respectiv modul în care în acest fel, s-ar fi putut transmite o influență dinspre *Dialogurile* lui Bruno spre scrierile de tinerețe ale lui Bacon.³³

În continuare, voi explora una dintre multiplele surse invocate, și anume traducerea cunoscută și adesea reeditată din Guillaume du Vair, *The Morall Philosophy of Stoicks* (există mai multe traduceri englezești, una din 1598, făcută de bibliotecarul lui Thomas Bodley, Thomas James, din cercul de cunoștințe apropiat lui Bacon. Eu am folosit o altă traducere, cea a lui Charles Cotton, ediția din 1664). Primul lucru care merită remarcat în legătură cu această carte este că nu avem în față o expunere fidelă a filosofiei stoice, așa cum nu avem nici o traducere fidelă. Atât Du Vair, cât și Charles Cotton aduc în discuție elemente de „creștinare” a filosofiei stoice, interpretări proprii și formulări amintind de dezbaterele din epoca despre care vorbim, finalul Renașterii engleze și începutul epocii moderne.

În forma astfel amendată, filosofia stoică e prezentată ca o terapie, iar filosoful, ca un vindecător, un doctor al sufletului. Misiunea sufletului uman este să urmărească Binele care nu e altceva decât intelectul vindecat:

„Binele omului, așadar, constă în *rațiunea sănătoasă* (*healthfull reason*), adică în virtutea sa, care nu este altceva decât o dispoziție constantă a voinței de a urmări acele lucruri oneste/adevărate și potrivite” (*a constant disposition of the Will to pursue things Honest and fit* — p. 6).

Urmărirea binelui este îngreunată, însă, de o serie de lucruri: unele dintre acestea țin de alcătuirea naturii, unde binele este disipat, asemenea unor scânteii: la contactul cu un suflet bine întemeiat, acestea vor forma flacăra divină care ne arată adevărul. Binele este, în același timp, o cauză finală (ca atare, este *scop și forță de atracție*, înclinație naturală) și o operație conformă cu ordinea naturală. Aceasta nu poate fi întotdeauna urmată, pentru că intelectul uman este bolnav ca urmare a amestecului pasiunilor cu gândirea. Prima operațiune a oricărei gândiri, efectuată cu scopul de a obține doar propria noastră fericire (liniște, pace, contemplare) este „curățirea minții”:

„Ca pas necesar pentru a obține fericirea, trebuie să ne curățăm mintea de pasiuni și să învățăm cum să ne înarmăm pentru a face față împrăjirilor”.³⁴

33. Pentru Bruno, filosofia, accesibilă numai celor puțini, repune esențele lumii la locul lor (*Alungarea bestiei triumfătoare*, vol. IV, p. 15), provoacă o răsturnare radicală a filosofiei tradiționale, înlocuită cu una care face apel direct la natură.

34. Du Vair, p. 10.

Înainte de a se prezenta filosofului-medic, intelectul trebuie să treacă sub cuțitul chirurgului:

„Cum nu venim cu mintea pură înaintea filosofiei, doctorul nostru, ci dominați și contaminați deja cu umori și prejudecăți, trebuie, după exemplul chirurgului priceput (care, înainte de a aplica vreo alifie pe partea rănită, elimină umorile dăunătoare) să începem prin curățarea minții noastre de toate pasiunile rebele care, prin fumul lor orbesc ochiul rațiunii”.³⁵

Sesizăm deja convergența temelor cu cele baconiene. Intelectul uman trebuie vindecat printr-un dublu act terapeutic: (1) o curățire, eliberare (*purging the mind*); și (2) o tehnică terapeutică care să fortifice mintea (și trupul, care este văzut ca instrument al minții) și să o conducă pe drumul la capătul căruia va descoperi pacea (intelectului) și satisfacția (voinței).³⁶

Pasiunile nu sunt altceva decât mișcări violente ale sufletului care, în puterea lor, e veșnic în agitație, veșnic neliniștit și „în afara sa”. Puterea sufletului este astfel irosită pe formarea de opinii și pasiunile trezite de aceste opinii. Numai adevărata cunoaștere poate rezolva această situație. Iar adevărata cunoaștere pornește de la simțuri. Acestea au putere (împrumutată de la suflet) să „atingă” lucrurile însele, să le vadă formele și să le accepte sau să le respingă. Într-o formă simplificată, Du Vair prezintă aici doctrina stoică a cogniției, respectiv a impresiei cognitive (*kataleptike phantasiai*).³⁷ Cunoașterea, pentru stoici, pleacă nu de la percepția senzorială ca atare, ci de la un tip special de percepție senzorială, în care organul de simț, dar și mintea³⁸ reușesc să intre în contact cu lucrurile (sau cu fenomenele): printre altele, impresiile formate în acest fel sunt clare și distincte, spre deosebire de toate celelalte, care sunt confuze. Orice act de cogniție este „format” dintr-o impresie (*phantasia*) și actul special de a accepta (*assent*) această impresie ca adevărată. Impresiile cognitive introduc în această schemă un punct privilegiat de pornire, de unde se naște *evidența* (și care este și luat drept criteriu al adevărului).

Dincolo de aceste detalii — care, analizate, ar merita puse în legătură cu epistemologia baconiană unde cel puțin *atenția, anticipările naturii* și pasul „intuitiv” al inducției ne pot trimite înspre particularele epistemologiei stoice — să remarcăm și faptul că, la Du Vair, cunoașterea prin intermediul simțurilor este prezentată printr-o analogie „politică”: simțu-

35. Du Vair, p. 11

36. *Ibidem*, pp. 7, 11-12.

37. Michael Frede, *Stoic Epistemology*, în *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*.

38. Pentru asocierea minții cu organele de simț sau chiar considerarea minții ca organ de simț, vezi Frede, *op. cit.*

rile sunt „sentinelele corpului” și instrumentele rațiunii. Ele trebuie însă să respecte legile naturale și să se ferească de a deștepta pasiunile care, odată puse în mișcare, amenință pacea sufletului. Sufletul stăpânit de pasiuni este asemuit unui stat în război civil (o posibilă trimitere la războiul civil care tocmai se încheiase în Anglia, în 1660).³⁹ Pentru a menține pacea sufletului, filosoful trebuie să prescrie o terapie care începe de la trup și continuă cu asanarea intelectului. Primul pas este descoperirea cauzelor care stârnesc pasiunile. Du Vair susține că „vânturile care provoacă furtuni în suflet” pornesc, toate, dintr-o „peșteră” care nu este altceva decât opinia eronată după care unele lucruri sunt rele în sine, altele bune în sine. O peșteră a prejudecăților și spaimelor noastre, cu alte cuvinte. Din momentul în care înțelegem cum sunt stârnite pasiunile, însă, putem învăța să facem din trup instrumentul minții. Terapia propusă este una cu două componente: (a) un fel de antrenament „fizic”, având conotații medicale: fortificarea trupului și a sufletului printr-o frugalitate a existenței, prin exercițiu fizic și pregătirea pentru dificultăți viitoare; (b) meditația intelectuală, al cărei scop este reducerea tuturor lucrurilor la ceva familiar și *indiferent*.⁴⁰

Cunoașterea este esențială pentru atingerea stării de indiferență; ea pornește de la înțelegerea faptului că opiniile ne afectează mai tare decât lucrurile. Du Vair pare să prefigureze aici ceva de tipul doctrinei baconiene a idolilor. Iată numai câteva elemente care ar putea fi invocate în sprijinul acestei teze: (1) suntem posedați de imagini și idei; (2) opiniile ne afectează judecata și stârnesc pasiunile, opiniile „ne prostesc”; (3) multe opinii sunt provocate de simpla folosire greșită a cuvintelor (de aici, necesitatea de a defini termenii):

„Opinia ne afectează adesea mai mult decât faptul în sine; iar opinia își constituie fondul și forma din vorbele pe care le folosim în diferitele întâmplări cu care avem de-a face, pentru că ni se întâmplă să numim un lucru cu numele altuia și să ni-l închipuim pe acela, într-atâta ne stăpânesc imaginile și ideile”.⁴¹

Înțeleptul vindecător

Imaginea înțeleptului în filosofia stoică: un ideal imposibil de atins, mereu util pentru a stârni emulația. În același timp, idealul înțeleptu-

39. Du Vair, pp. 12-13.

40. *Ibidem*, p. 34.

41. *Ibidem*, p. 36.

nii nu este vizat numai în scopul vindecării personale. Filosofia ca terapie are rolul de a fundamenta sufletul, de a-l face să fie „bine construit” și de a-i îndrepta privirea spre cele înalte. Din această ultimă sugestie, Du Vair face scopul activității filosofice: virtutea astfel obținută e concomitentă cu o înălțare și o transformare a sufletului „conformă ordinii naturale”. Cunoașterea îl aduce pe om la înțelegerea virtuții supreme asociate sufletului vindecat: pietatea.⁴² Din aceasta decurg un anumit simț al datoriei, caritatea, umilința, reverența în fața Creației. Parțial, avem de-a face aici cu modificări și adăugiri menite a „creștina” doctrina stoică. Pe de altă parte, pietatea este virtutea de căpetenie a înțeleptului stoic, singurul care se ocupă cu adevărat de zei. Înțeleptul e singurul preot adevărat, singurul care înțelege cum trebuie slujită divinitatea⁴³. Înțeleptul are drept rol principal transformarea din vindecat în vindecător. Înțeleptul, sau cel care vrea să devină înțelept, susține Seneca, învață ca să comunice:

„Mă bucur să învăț, pentru a-i putea învăța pe alții. Nimic nu mă va mulțumi cu adevărat, oricât ar fi de minunat sau de benefic, dacă ar trebui să rețin — pentru mine, singur — acea cunoaștere. Iar dacă cineva mi-ar dărui înțelepciune, dar cu condiția de a o ține ascunsă, de a n-o rosti niciodată, cu siguranță aş refuza-o. Nu poate fi plăcut să posezi un lucru, câtă vreme nu ai prieteni cu care să-l împarți”.⁴⁴

Așa introduce Seneca una dintre cele mai interesante teme ale eticii stoice: tema prieteniei naturale între cei ce aspiră la înțelepciune. Relația maestru discipol este o relație îndreptată înspre formarea unei „prietenii”: ea începe ca o relație medic-pacient sau ca o relație între preot și cel pe care acesta îl îndrumă (motivul magului „făcător de regi”, de la Diogene Laertios la Bacon). Continuă apoi, într-o dezvoltare naturală, ca frăție între spirite înrudite: egal eliberate, care se străduiesc să înainteze pe drumul cunoașterii, îngrijirii și perfecționării de sine.⁴⁵ Pe de-o parte, filosoful

42. Du Vair, p. 47.

43. Diogene Laertios, VII, p. 123: Înțeleptul este preot pentru că reflectează la zei și credință, pentru că practică o religie la care se gândește, pe care intelectul său o înțelege și o interiorizează.

44. Seneca, *Epistole*, VI, 4-5: *Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiam re iciam. Nullius boni sine socio incunda possessio est.*

45. Scopul relației maestru – discipol este frumos rezumat de Seneca în *Epistola XXXV*. Seneca îi cere lui Lucilius să se perfecționeze pentru a putea deveni prieten: „Nu pot obține prietenia ta, pe care o doresc, decât dacă ajungi la același nivel cu mine. Cel care iubește nu poate fi prieten (iubirea este o prietenie care a înnebunit). Cum, vei întreba, cuvintele acestea au sensuri diferite? Mai mult decât atât, ele nu se referă la același lucru. Un prieten te iubește, desigur; dar unul care te iubește nu-ți e neapărat prieten.” Ca urmare, prietenia este mereu benefică, iubirea face rău, uneori. Între cei înțelepți există o frăție „naturală”.

este autosuficient; pe de altă parte, el se află într-o relație de prietenie cu toate celelalte spirite „libere”; în sfârșit, este vindecător și cultivator al unei „frății” naturale de spirite libere.⁴⁶ Este o frăție întemeiată pe prezența divină pe care înțeleptul și discipolul său o descoperă în propriul suflet.⁴⁷

Cu alte cuvinte, găsim în scrisorile lui Seneca o posibilă configurare diferită a problemei vindecării intelectului; într-o direcție care vizează nu atât atingerea înțelepciunii (mereu imperfectă, cu rest), cât formarea unei comunități intelectuale a celor astfel „purificați”.

Casa lui Solomon și frăția naturală a celor aflați pe drumul înțelepciunii

Că Bacon se vede pe sine ca un emul al rolului de înțelept vindecător este, cred, evident, din majoritatea scrierilor sale. În prefața la *The Advancement of Learning*, dedicată regelui Iacob I, ca și în prefața la istoria domniei lui Henric al VII-lea (la fel, dedicată regelui), Bacon se plasează direct în descendența sfătuitoților de regi. Magii sfătuitoți și făcători de regi erau cei care, la curtea Persiei, vindecau și duceau pe drumul înțelepciunii intelectul Prințului⁴⁸ într-o relație directă, în timp ce comunicau cu poporul prin fabule în care supraviețuia, încifrată, aceeași înțelepciune. Într-un mod oarecum similar, Bacon își prezintă proiectul de reformă a cunoașterii suveranului care este chemat s-o patroneze.⁴⁹ Se vede pe sine mai puțin ca întemeietor cât ca vindecător și ghid — „Mi se pare că sunt un simplu arătător de drumuri”⁵⁰ — al unei întreprinderi în care sunt chemați să se alăture toți cei capabili să se recunoască drept membri ai unei frății naturale — *true sons of knowledge*⁵¹. Există mai multe denumiri folosite pentru produsul astfel constituit: *brotherhood of illumination and lights, natural fraternity* sunt cele propuse în *The Advancement of Learning*.

„...Așa cum natura a creat Frăția în familie, artele mecanice au dus la crearea de frății în interiorul comunităților, iar acțiunea lui Dumnezeu a supraindus o Frăție între unșii săi, episcopi și regi, într-o manieră similară există o frăție a învățăturii și iluminării”.

46. „Aceasta este familia binecuvântată a celor cu adevărat înțelepți; și a celui ce progresează pe drumul care duce într-acolo” (XXXV, 4).

47. *Epistola XLI*, 1-2.

48. *History of the Reign of Henry the VII*.

49. Gaukroger, 2001.

50. *Noul Organon*, I, XLI, XXXII., “leading the way into Nature’s inner chambers”.

51. *Noul Organon*, I, XLI.

În *Noua Atlantidă*, frăția apare într-o formă literară cu accente utopice care trimit, parțial, la casta magilor „făcători de regi”, la organizarea religioasă a școlilor filosofice (pe care Bacon o preia via Diogene Laertios și manualele contemporane lui de istoria filosofiei) și la frăția sau prietenia naturală a stoicilor.

În lumina celor discutate până aici, am putea citi *Noua Atlantidă* ca pe un compendiu de teme stoice pe problematica circumscrisă a filosofiei ca terapie: avem de-a face cu o societate construită conform legilor naturale, o societate valorizând sănătatea (trupească și sufletească — aproape singurele exemple de realizări științifice care sunt puse la lucru în *Noua Atlantidă* țin de domeniul medical) și familia (biologică sau spirituală). Lista valorilor morale ale bensalemienilor începe cu pietatea, continuă cu puritatea și sobrietatea: adică exact calitățile înțeleptului care vrea să se alăture frăției chemate să reformeze cunoașterea. Casa lui Solomon e prezentată ca o frăție a iluminării, o societate religioasă (și păstrătoare a religiei în Bensalem), ierarhică și structurată, depozitară a cunoașterii și centru de iradiere a învățăturii (aparent secretă, aceasta le este transmisă, de fapt, mai departe, în mod simbolic, călătorilor pe care destinul i-a adus pe această insulă a cunoașterii).

În lumina celor discutate până acum, putem vedea *Noua Atlantidă*, această scriere atât de controversată, ca pe un rezumat al temelor stoice pe care Bacon le-a reluat de-a lungul vastei sale opere, timp de peste treizeci de ani.

Clonarea umană — o altfel de nemurire?

Pr. GHEORGHE ISTODOR

Facultatea de Teologie Ortodoxă,
Universitatea „Ovidius” din Constanța

Introducere

Cu fiecare zi devine tot mai evident faptul că, așa cum scrie părintele Alexandre Schmemmann, „nu Dumnezeu, ci omul a devenit măsura tuturor lucrurilor; nu credința, ci ideologia și utopia au ajuns să definească starea spirituală a lumii”¹. Aceasta se traduce în practică printr-un avans vertiginos al tehnicii biomedicale sau al practicilor implicând controlul omului asupra vieții, făcându-se eforturi de disimulare a realității în spatele unei terminologii pe care o putem califica drept „mincinoasă”, nu pentru că ar fi științific inexactă, ci pentru că oglindește numai aspectul benefic al realizărilor pe care încearcă să le dezvolte, ocultând cu desăvârșire natura mijloacelor utilizate.

Dezbaterea etică, în sensul larg al termenului, în care clonarea nu reprezintă decât un aspect, capătă pe zi ce trece o turnură pe care creștinii n-o mai pot accepta fără să reacționeze. Lumea acceptă, fără să-și pună probleme, să utilizeze, să manipuleze, să transforme, să suprime o viață care vine de la Dumnezeu, care este în Dumnezeu și care nu poate exista în afara Lui. Viața e sacră? Mai mult: ea este un dar dumnezeiesc.²

Prin anii '60, teologul protestant Joseph Fletcher vedea în clonare o alternativă elegantă la reproducerea sexuală, și încă una care subliniază libertatea ființei umane. Reprezentând un tip de reproducere preferențială, clonarea este dezirabilă, deoarece controlul reproducerii este de preferat

1. A. Schmemmann, *Euharistia, Taina împărăției*, București, Anastasia, p. 14.

2. Dominique Beaufils, *Întrebări despre și perspective ale clonării*, în *Clonarea umană între mit și realitate. O evaluare ortodoxă*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2004, pp. 11-12.

abandonării societății umane în voia hazardului care dictează cine se naște pe cale naturală. Nici o metodă care ar putea conduce la optimizarea componenței societății nu are cum să fie rea. Reproducerea în laborator este, după Fletcher, „profund umană”, fiind un act imaginat de către om și realizat la libera voință și la dorința unei ființe umane. Dacă ne amintim că nici nu trecuseră două decenii de la aplicarea principiilor naziste ale eugeniei, probabil că modul de gândire al lui Fletcher devine încă și mai consternant... Cât despre necesitatea de a sublinia libertatea de alegere a omului, aceasta este înalt-prețuită în creștinism, purtând numele de liber arbitru, sub care Fletcher probabil că n-a recunoscut-o. Fletcher și-a găsit, la vremea sa, un oponent în persoana lui Paul Ramsey, care vedea în clonare o frontieră a cărei trecere ar echivala cu compromiterea moralității și cu un soi de blam azvârlit în mod gratuit asupra sexualității umane. Ramsey observa că o tehnologie de tipul clonării ar putea lesne conduce la direcționarea eugenistă a reproducerii, implicând, totodată, realizarea pe embrioni umani a unor experimente care nu au nici măcar palida justificare a vreunei finalități terapeutice.

Nu în ultimul rând, reproducerea prin clonare ar lipsi sexualitatea umană de scopul său fundamental, acela de a uni bărbatul și femeia prin calitatea de părinți, perpetuând viața lăsată de Dumnezeu, în modul lăsat de Dumnezeu. Prin toate aceste argumente, clonarea subscrie la păcatul trufiei, omul aspirând să ia locul lui Dumnezeu în calitate de creator. Ecourile gândirii lui Ramsey au devenit pregnante în epoca post-Dolly. De remarcat că Ramsey scapă din vedere un aspect esențial: prin clonare, omul nu dă viață, ci perpetuează, pe o cale anormală, viața preexistentă, nedevenind efectiv creator, ci asumându-și o extrem de îndoielnică ipostază a calității sale de participant la creație.³

Apariția, începând cu anii '50, a tehnologiilor de inginerie (a se citi: manipulare) genetică — ansamblu de metode „de modificare a genelor unui organism, astfel încât proteinele produse de respectivul organism să difere ca tip sau cantitate de cele produse de organismul primitiv, care nu a fost modificat”⁴ —, a dovedit, încă de la bun început, că urmărește, prin modificarea genomului sau a patrimoniului genetic al celulei/individului, crearea de noi specii de plante și animale și îmbunătățirea celor existente⁵.

3. Oana Eftimie, *Clonarea omului — tentație inedită*, în *Teologie și științe naturale*, Craiova, Editura Mitropoliei Olteniei, 2002, pp. 162-163.

4. Alexander Hellemans și Bryan Bunch, *Istoria descoperirilor științifice*, București, Orizonturi, p. 445.

5. Pr. Claudiu Dumea, *Între a fi și nu a fi*, București, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice, 1998, p. 87.

Extinderea acestor tehnologii în direcția aplicării lor la ființa umană a generat o nouă perspectivă de procreare artificială, și anume, tehnica de inginerie genetică numită clonare. Deși pentru moment reușită la nivelul mamiferelor (șoarece, oaie, vacă, maimuță) și deși legislația mondială actuală interzice în general cercetările asupra ființei umane, clonarea — sau fabricarea artificială de gemeni (*artificial twining*) — pare nu numai posibilă, ci și probabilă.

Clonarea, în sensul larg al termenului, se definește drept o metodă care implică producerea unui grup de celule sau organisme identice, care provin dintr-o singură celulă, respectiv un singur organism. Claude Sureau distinge⁶ două posibilități: (1) clonarea prin separare blastomerică, zisă și orizontală, care presupune separarea celor două sau patru celule numite blastomeri într-un embrion, cel mai adesea obținut prin fecundație *in vitro*, urmată de implantarea celor două părți, separat sau împreună, pentru a da naștere la doi foetus; (2) clonarea verticală, sau prin manipulare, care presupune extragerea nucleului unei celule de embrion, de fetus ori de adult, pentru a-l transfera în citoplasma unei celule sexuale femeiești (ovocit), în prealabil golită de nucleu.

Principala dezbateră în privința posibilității tehnice de a realiza clonarea umană prin intermediul divizării embrionului uman a început în 1993, odată cu experimentele realizate la Centrul Medical al Universității George Washington din Washington, D.C. Aici, doctorul Jerry Hall a experimentat posibilitatea clonării umane și a provocat începutul dezbaterilor etice referitoare la acest subiect.

Concluzia inițială a fost aceea a imposibilității realizării în prezent, dar că, odată cu dezvoltarea tehnologiei, aceasta devine perfect posibilă. *U.S. News & World Report* comenta, de altfel, că „Hall și ceilalți cercetători au divizat un singur embrion uman în copii identice, o tehnologie care deschide o cutie a Pandorei a întrebărilor etice și care stârnește o furtună de controverse în jurul lumii”. În februarie 1997, doctorul Ian Wilmut și K.S. Cambel, de la Institutul Roslin din Scoția, au produs o clonă a unei oi care a fost inseminată artificial cu una dintre celulele sale, trecându-se peste o nouă barieră tehnică și demonstrându-se că și celulele mai vechi de 14 zile, devenite somatice și diferențiate, își păstrează potențialitatea, chiar dacă într-o fază latentă. De remarcat și riscul îmbătrânirii premature în cazul clonării cu celule adulte, care ar trebui să fie „resetate” pentru a-și relua programul biologic de la zero.⁷

6. *Bio-Sciences, le magazine des sciences de la vie*, nr. 1, noiembrie – decembrie 2000, p. 52.

7. Pr. Răzvan Ionescu, *Problematica începutului vieții umane în etica biomedicală contemporană*, în *Știință și teologie*, București, XXI: Eonul Dogmatic, 2001, pp. 275-277.

Prima întrebare care se pune este dacă acest embrion este o simplă „grămadă de celule” — calificativ pe care unii îl utilizează cu plăcere, științific exact, dar perfect reductiv — sau o ființă vie. Cu alte cuvinte, îl putem utiliza ca material biologic inert, prelevând celulele „interesante” și distrugând restul, fără a veni în opoziție cu credința noastră ortodoxă?

În felul acesta, ajungem la întrebarea fundamentală care însumează toate reflecțiile etice: când începe viața?

Primele două colocvii ale Asociației Ortodoxe de Studii Bioetice au dezvoltat pe larg această întrebare asupra începutului vieții, pentru a ajunge la următorul consens eclezial: odată cu fecundația, începe o viață care este umană, iar această viață este a unei persoane pe care n-o putem numi potențială — termen ce presupune, de fapt, că ea nu există încă — ci în evoluție. Altfel spus, începând cu fecundația, este concepută o ființă unică, purtătoare a chipului lui Dumnezeu, însuflețită de suflarea Duhului Sfânt, iubită de Dumnezeu, chemată, într-o perspectivă a veșniciei, să devină fiu adoptiv al Tatălui, chemată la îndumnezeirea pentru care Dumnezeu S-a făcut om.

Nouă, ortodocșilor, ni se reproșează uneori „sacralizarea” embrionului. Însă noi nu sacralizăm embrionul, ci pur și simplu afirmăm realitatea sa de fiu al lui Dumnezeu. Iar acest limbaj face să fie depășită orice referință la vreo „reificare” sau „instrumentalizare” a embrionului.⁸

Limbajul credinței ne face să spunem că, oricare ar fi tehnica utilizată, chiar dacă ea pare inacceptabilă, nimeni nu poate să-și aroge dreptul de a judeca taina unei vieți care aparține doar lui Dumnezeu. Dacă împingem paradoxul până la capăt, am putea să ne întrebăm, în cazul în care o asemenea clonare ar duce până la o naștere, dacă ar fi vorba de o ființă umană sau despre un fel de „humanoid”. Dacă am aduce un asemenea copil la biserică, preotul ar putea să-l boteze? Singurul răspuns posibil este respectul unei vieți care vine de la Dumnezeu în ciuda intervenției umane, și care nu îi aparține decât Lui.⁹

Clonarea din perspectivă științifică: clonare terapeutică și clonare reproductivă

Clonarea este sursa unei dezbateri complexe și pluricentrice, care se prezintă diferit după cum este vorba despre clonare „reproductivă” sau despre clonare „celulară”, calificată de asemenea drept „terapeutică”.

8. Dominique Beaufils, *op. cit.*, pp. 17-18.

9. *Ibidem*, pp. 19-20.

Vom vedea că această distincție este pur artificială. Totuși, ea este admisă de aproape toată lumea, încât s-au putut auzi voci pronunțându-se chiar în numele Ortodoxiei, însă fără a cunoaște în mod real despre ce e vorba.

Știm că majoritatea țărilor condamnă pentru moment clonarea numită „reproductivă”, adică cea care duce la nașterea unei ființe identice genetic cu cea care i-a furnizat genomul. Totuși, mai multe echipe lucrează în mod declarat la acest proiect și sunt hotărâte să-l ducă la bun sfârșit într-un viitor apropiat.

Cât despre clonarea celulară, aceasta a constituit, la începutul anului 2001, subiectul unei dezbateri politice, până când Consiliul de Stat al Franței a dat un aviz negativ. Avizul nu este, însă, decât relativ, întrucât, dacă interzice realizarea de embrioni în scop de cercetare sau terapeutic, el autorizează (totuși) utilizarea embrionilor supranumerari.¹⁰

Astăzi sunt cunoscute două mari direcții de dezvoltare a clonării — reproductivă și terapeutică — și acestea independent de tipul de clonare folosit, orizontală sau verticală. Din stadiul în care a fost obținut noul embrion, acesta poate fi dezvoltat pentru obținerea unui individ (clonare reproductivă), sau, dimpotrivă, embrionului îi este înlăturată substanța interioară și este făcut să evolueze în direcția unei linii celulare (clonare terapeutică — acest nume este dat de aplicațiile medicale ulterioare: tratamente în maladii hematologice, hepatice, cerebrale, dezvoltare de țesuturi sau organe de schimb).

După cum se poate ușor observa, aparent inofensiva clonare terapeutică, singura, de altfel, mai mult sau mai puțin acceptată de legislația internațională (cea reproductivă fiind, cel puțin oficial, interzisă la nivel mondial¹¹), este, de fapt, o ucidere prin modificare de embrioni umani. Și mai grav este astăzi faptul că presiunea puterii tehnologice mondiale și aspectele financiare conexe determină compromisul acceptării și prin legislație a unor asemenea tehnologii. Franța, care are o legislație dintre cele mai severe — în acest sens, diferită de cea britanică ori americană —, deși a respins clonarea terapeutică, astăzi revine asupra poziției (prin Recomandarea nr. 58 a Comitetului Național de Etică), în sensul acceptării cercetărilor de acest tip. Motivația este foarte simplă, comentează profesorul Claude Sureau: „Dacă nu vom face cercetările noastre, vom fi obligați, într-o bună zi, să cumpărăm aceste linii celulare din Statele Unite”.

Refuzul unor tratamente medicale având la bază utilizarea embrionilor umani este justificabil în sens creștin, condamnarea acestora impunându-se cu necesitate. Dacă, în societatea contemporană, factorul moral

10. Dominique Beaufils, *op. cit.*, pp. 13-14.

11. Articolul 11 al *Declarației universale asupra genomului uman și drepturilor omului*, UNESCO, noiembrie 1997.

nu va avea puterea interzicerii prin lege a unor asemenea tehnologii, problematica de natură sectară Societatea contra Individului, a neacceptării din considerente religioase a unor tratamente medicale, se poate acutiza și extinde la nivelul întregii Biserici.

În altă ordine de idei, chiar clonarea reproductivă umană, cu toată interzicerea ei formală, are destui adepți. La 8 septembrie 1998, cercetătorul american Richard Seed își declara intenția de a produce clone umane oriunde i se va permite în lume.¹²

Dar ce este, în realitate, o clonare „reproductivă”? Este faptul de a aduce pe lume o ființă umană concepută printr-o clonare, deci identică alteia, adică însuși faptul de a reproduce o viață omenească! S-a ajuns la pretenția că o viață este „umană” numai dacă este implantată într-un uter matern, pentru a fi adusă la termen. Neimplantată, nu mai este o viață umană, ci un material celular utilizabil. Să depindă oare caracterul uman al vieții de o decizie luată de om și numai de el? Este calea pe care se pare că ne împotmolim. Dumnezeu este marginalizat întru totul. La limită, El nu mai există, sau cel puțin s-ar dori să nu existe. Nu sunt sigur dacă nu se urmărește cam același lucru atunci când se dezgroapă din limbajul revoluționar de la 1789 calificativul perimat de „cetățean”, pentru exprimarea idealului de om.

Plecând de la premisa că, din momentul fecundației, există o viață umană și personală, suntem obligați să spunem că zămisirea prin clonare a unui zigot, punct de plecare pentru un embrion, este deja o clonare reproductivă. Nu mai putem astfel vorbi despre alternativa între o clonare celulară care ar fi acceptabilă și una reproductivă care nu este acceptabilă, ci de succesiunea unei clonări reproductive, apoi celulare. În această succesiune de manipulare, clonarea reproductivă este prealabil necesară pentru o clonare celulară.

Așa privind lucrurile, nu mai este posibil să considerăm clonarea „terapeutică” drept conformă credinței ortodoxe, în timp ce clonarea reproductivă i-ar fi contrară. Trebuie să aruncăm definitiv măștile terminologice în spatele cărora se ascund conștiințele. Clonarea celulară, chiar și în scop terapeutic, nu este mai conformă credinței ortodoxe sau, pur și simplu, creștine, decât clonarea reproductivă, căci nu putem vindeca sacrificând viața ființelor inocente despre care Hristos ne-a spus că numai asemănându-ne lor, vom intra în împărăția cerurilor.¹³

O altă realizare a ingineriei genetice e sinteza artificială a genelor, care a făcut posibilă manipularea informației ereditare a organismelor.

12. R. Ionescu, *op.cit.*, pp. 277-278.

13. Dominique Beaufils, *op. cit.*, pp. 21-22.

Sinteza artificială a genelor a început prin 1970, astăzi existând aparate automate de sintetizat gene. Aceste aparate sunt prevăzute cu un computer în care introducem informația privind structura genei care trebuie sintetizată. Cu ajutorul acestor aparate putem produce mutații în mod artificial, modificând informația introdusă în computer.

Reușind asemenea performanțe, „biologia vrea să regândească viața, s-o controleze. Medicina vrea să controleze viața din momentul fecundației până în cel al morții”.¹⁴ Genetica e gata să definitiveze, în următorii ani, Programul Genomul Uman, adică să identifice și să localizeze cele câteva zeci de mii de gene umane, care ne definesc ca indivizi și specie. Acest lucru i-ar permite omului să controleze „destinul uman”, să dirijeze evoluția, să se „joace de-a zeii”, pentru că știința, „preluând controlul eredității, va împinge istoria umană pe drumuri cu totul noi”¹⁵. Se cunosc deja 20.000 de gene, iar în următorii ani vor fi identificate și restul genelor umane, ceea ce va duce la o performanță a geniului uman, numită Programul Biologia Fără Frontiere, care-și propune „să transfere în biologia umană gene, particularități, pe care evoluția le-a experimentat și abandonat, sau au rămas la nivelul unor specii inferioare evolutiv omului”¹⁶. Și, pentru exemplificare, ni se spune că biologii se gândesc, de exemplu, la posibilitatea schimbării genelor care controlează evoluția dinților la elefanți, întrucât aceștia nu știu ce sunt cariile, fiindcă sunt capabili să-și înlocuiască tot timpul dinții.¹⁷ Deci, o combinație om-elefant, un hibrid om-elefant, nu o persoană umană, purtătoare a chipului lui Dumnezeu și chemat spre asemănare cu El.

Prezentând omul ca rod al hazardului, sigur că nu ne mai mirăm când ni se spune că mâine „s-ar putea să transformăm omul... într-un nou animal, într-un supraom... care să trăiască mai mult și cu o tinerețe prelungită”¹⁸.

Dar biologia și bioetica vor să controleze viața omului de la început (zămislire) până la sfârșitul ei (moarte), numai sub aspectul ei fizic sau biologic, uitând sau prefăcându-se că uită că omul este alcătuit din trup și suflet, că el are obârșie divină, deoarece a ieșit „din mâinile însele ale Creatorului”¹⁹. Și, după credința noastră, ceea ce-l deosebește pe om de

14. Areopag, *Bioetica și perspectiva teologică*, București, 1999, p. 3; Dr. George Stan, *Teologie și bioetică*, Alexandria, Editura Biserica Ortodoxă, 2001, p. 79.

15. Areopag, *ibidem*; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 80.

16. Areopag, *op. cit.*, p. 4; Dr. George Stan, *ibidem*.

17. Areopag, *ibidem*; Dr. George Stan, *ibidem*.

18. Areopag, *ibidem*; Dr. George Stan, *ibidem*.

19. Pr. prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică*, Timișoara, 1998, p. 40; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 80.

restul creaturilor și-l face să fie „cineva“, nu numai „ceva“, este sufletul, înzestrat cu rațiune și cu voință conștientă și liberă. Sufletul îl „face pe om un subiect conștient și voluntar, unic și de neînlocuit“²⁰.

Nu putem reduce persoana umană la cromozomi și gene, pe care le poate manipula omul de știință după bunul său plac. Omul trebuie privit și respectat ca un întreg — trup și suflet — făcut după chipul lui Dumnezeu și nu fragmentat în gârneți, pre-embrioni, organe de transplant etc., cum se obișnuiește în ziua de astăzi. Am afirmat că omul este „creat nu numai din țărână, ci și prin suflarea lui Dumnezeu în trupul făcut din această țărână“²¹, iar această suflare „sădește în om nu atât viața biologică, căci aceasta o au și animalele, care nu primesc o insuflare de la Dumnezeu, ci viața înțelegerii și a comuniunii cu Sine, adică viața spirituală“²². Făcut după chipul lui Dumnezeu, omul tinde spre modelul său, spre Dumnezeu. El este, după îngeri, cea mai armonioasă creatură a întregului univers, fiind „...singura oglindă reală a lui Dumnezeu pe pământ. Cu toate necazurile și suferințele lui, cu toată tragedia care-l consumă din pricina păcatului care-l roade, omul este și rămâne cea mai mare podoabă a lumii, o perlă cu care nimic din ce există în univers nu se poate compara. Omul este domn peste toate, le stăpânește peste toate, se bucură de toate, poruncește creaturii... este sălaș și templu al lui Dumnezeu“²³. De ce, oare, i-ar trebui lui gene de la elefant sau liliac?

Cât despre grija acordată sănătății omului, Biserica noastră ne învață, de două mii de ani, că, așa cum avem datorii față de suflet, avem datorii și față de trup, de a cărui sănătate trebuie să ne îngrijim, pentru a-l putea folosi în slujba lui Dumnezeu și a semenilor.²⁴ Însuși Mântuitorul „nu S-a mulțumit să mântuiască numai sufletele, să ierte numai păcatele..., ci El a hrănit pe cei flămânzi, a tămăduit bolile trupești, a înviat morții, redându-i sănătoși vieții de familie... Viața aceasta de pe pământ I-a fost tot atât de scumpă ca și viața cea viitoare din împărăția Sa.“²⁵ Dar creștinul nu uită niciodată că sufletul este mai de preț decât trupul, pentru că: „Ce-i va folosi omului, dacă va câștiga lumea întreagă, iar sufletul său îl va pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?“ (Matei, 16, 26).

20. Preot prof.dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. I, p. 375; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 80.

21. Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 289; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 81.

22. Pr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 292; Dr. George Stan, *ibidem*.

23. Pr. prof. Ioan G. Coman, *op. cit.*, pp. 41-42; Dr. George Stan, *ibidem*.

24. *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, București, 1992, p. 383; Dr. George Stan, *ibidem*.

25. P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Slujind altarul străbun*, București, 1992, vol. I, p. 521; Dr. George Stan, *ibidem*.

Clonarea pe care o numim „reproductivă“ este, pur și simplu, în opoziție totală cu antropologia ortodoxă, în ceea ce privește nu doar legea pe care am numit-o „divină“ a reproducerii sexuate, ci în egală măsură privind și unicitatea ființei.

„Unitatea credinței“, pe care o cerem în Sfânta Liturghie, nu poate fi concepută ca fiind pur dogmatică sau teoretică, ci ca o experiență trăită. A-I cere lui Dumnezeu unitatea credinței trăind o veritabilă dihotomie existențială nu ne-ar mai permite să trăim în plenitudinea vieții Bisericii. A accepta, chiar având intenții generoase, un asemenea procedeu, ne-ar face, din mărturisitorii care vrem să fim, complici împotriva lui Dumnezeu ai unei lumi separate de El.²⁶

În forma actuală, clonarea este o tehnologie a morții, atât sub forma reproductivă, cât și sub cea terapeutică. Forma reproductivă, cu toate promisiunile contemporane (posibilitatea de a produce indivizi geniali, frumoși, cu calități excepționale; posibilitatea, pentru cuplurile sterile, de a avea copii; posibilitatea intervenției în zestrea genetică a embrionului și „evitarea“ combinațiilor genetice „nefericite“ între genele bărbătești și cele femeiești, care ar conduce la alterări genetice manifestate ulterior în maladii) este, cum de altfel precizează și o declarație a Parlamentului European, absolut de nejustificat și de netolerat de către societate, „întrucât reprezintă o gravă violare a drepturilor fundamentale ale omului și este contrară principiilor egalității dintre ființele umane fiindcă permite o selecție eugenistă și rasistă a speciei umane“.

Nici clonarea terapeutică, susceptibilă, în forma slabă, de a vindeca boli grave precum Alzheimer, Parkinson, Down, diabet, prin dezvoltarea unor linii celulare specializate, ori, în forma tare, de a produce material biologic, de transplant, prin dezvoltarea de clone umane, alterate sau nu, folosibile în sensul denaturat și dezumanizat de material „de rezervă“, nu este mai morală.

Mutațiile introduse de tehnologia clonării sunt majore. Dacă la fertilizarea *in vitro* se mai poate vorbi de diversitate genetică (neacceptabilă, însă, în sensul intervenției cu material genetic care să aparțină unei terțe persoane, deci din afara cuplului), prin clonare putem asista însă la utilizarea zestrei genetice a unui singur individ, ceea ce duce la degenerare genetică.²⁷

Totuși, a considera că embrionul uman nu este un obiect banal, implică faptul minim de a-l vedea ca pe un posibil proiect de persoană, având adică un scop în sine, și nu un simplu mijloc de realizare a altui

26. Dominique Beaufils, *op. cit.*, pp. 32-33.

27. R. Ionescu, *Problematika începutului vieții umane în etica biomedicală contemporană*, în „Știință și teologie, București, XXI: Eonul Dogmatic, 2001, pp. 275-279.

lucru, neavând nimic în comun cu venirea unei noi vieți în lume. În acest sens, crearea de embrioni umani în afara oricărui proiect parental, doar pentru cercetare, sau în scopul preparării de material terapeutic, ridică întrebări. Când barierele morale și legale care interzic crearea de embrioni umani în afara unui proiect parental vor fi depășite, ce va mai rămâne din afirmația conform căreia embrionul uman nu poate fi reificat?

Pentru a-i permite clonării terapeutice să scape de această dilemă, unii au propus o soluție de tipul celei reținute în legislația engleză: să considerăm că un embrion clonat nu ar fi cu adevărat un „embrion uman”, fie având în vedere definiția pre-embriionului (el urmând să fie distrus înainte de 14 zile), fie datorită faptului că el nu provine dintr-o procreare. Această ultimă propunere e singulară, căci, după cum am văzut, modul de producere a embrionilor este, în biologie, independent de definiția lor. Mai mult, dacă un embrion clonat ar fi utilizat pentru a duce la nașterea unui copil, această persoană ar fi astfel unică prin aceea că n-ar proveni dintr-un embrion.

Un alt argument avansat pentru a dezumaniza embrionul uman este să se considere că intenționalitatea este aceea care creează proiectul²⁸, ceea ce nu putem contesta, iar proiectul e cel care generează demnitatea umană. Din această perspectivă, avortul unei sarcini nedorite încetează să mai pună vreo problemă etică, iar embrionul de *Homo sapiens*, creat în scopul cercetării sau fabricării de material celular terapeutic, care nu este legat de nici un proiect parental, nu este uman și, prin urmare, nu-l privesc întrebările asupra demnității umane, la care ar putea avea dreptul.²⁹

Nu este posibil să concluzionezi într-o problemă esențialmente spirituală. Dar nu trebuie pierdut niciodată din vedere faptul că demonul, cum se spune în ritualul botezului, „se ascunde și se furișează”, pentru a nu fi reperat, sau se „preface în înger al luminii” (2 *Corinteni*, 11, 14), făcând să strălucească scopuri generoase, în timp ce ascunde cu grijă moartea prin care se realizează acestea... Este tocmai cazul clonării celulare sau „terapeutice”, așa cum am arătat.

Scopul nostru este tocmai demascarea înșelătoriei în care ne atrage cel rău. Trebuie să fim pe deplin conștienți de aceasta și să ne transformăm în martori ai lui Hristos Cel înviat, știind, așa cum am amintit mai sus, că „mărturisitor” și „martir” sunt sinonime.

Căci, în această lume care încearcă marginalizarea lui Dumnezeu, neînțelegând universalitatea Evangheliei, și care consideră că Dumnezeu

28. R. Frydman și A. Kahn, « Réflexion sur un gnimeau de cellules », *Le Monde des débats*, iunie 1999, pp. 12-13.

29. Axel Kahn, *Clonarea, în Clonarea umană între mit și realitate. O evaluare ortodoxă*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2004, pp. 43-44.

ne constrânge, mărturisirea presupune acceptarea faptului de a fi marginalizat odată cu El. Tot mai mult, societatea îi consideră niște „dinozauri” pe cei care nu o urmează și mărturisesc într-un sens diferit de ceea ce ea dorește, de ceea ce ea estimează a fi „bun” pentru umanitate, uitând unde se află adevărata mântuire a omului. Creștinii trebuie să continue mărturisirea „în timp și în împotriva timpului”, chiar dacă, și mai ales dacă, societatea îi respinge și le refuză tot mai mult exprimarea, ca pe ceva de neînțeles... Fiindcă ea caută, cu o grijă foarte laudabilă, desigur, „binele” unei umanități idolatre și globalizate, dar închide ochii, uneori voit, la înșelăciunea demonului în a cărui existență nu mai vrea să creadă. După o logică de neînțeles, ea refuză moartea, dar, paradoxal, acceptă moartea ființelor inocente, nu prin cruzime, ci prin închidere față de Dumnezeu, prin pierderea sensului tainei. Ea nu mai știe ce este Viața. Nu mai știe unde este Viața. Nu mai vede realitatea acestei vieți care crește și se dezvoltă în acea mică „grămadă de celule”, și care se lansează înspre veșnicie în Dumnezeu.

Or, este limpede că, atunci când vorbim despre binefacerile grefelor de țesut fetal sau ale clonării „terapeutice”, răsună în profunzimea conștiinței ortodoxe logica lui Caiafa: „Nu înțelegeți că e mai bine să moară un om pentru tot poporul?” (*Ioan*, 11, 50).³⁰

Astăzi, lumea modernă este supusă întru totul, de către susținătorii sociobiologiei, economiei liberale care, începând din epoca lui Darwin, a fost concepută ca o transpunere în societățile umane a mecanismelor evolutive dependente de lupta pentru supraviețuire în universul natural. Concurența între indivizi sau întreprinderi are drept scop dezvoltarea patrimoniilor și transmiterea acestora. De vreme ce ființele sunt determinate de genele lor, nu rămâne decât posibilitatea de a folosi aceste gene cât mai bine. Cultura și valorile devin comune, obiecte de consum curent din Mexic la Denver și la Bangkok. Așadar, ce i-ar putea transmite un tată copilului său, dacă nu o parte din „patrimoniul său genetic”? Exigența unei filiații biologice și refuzul unui recurs la adopțiune, iar la bărbați refuzul fecundării partenerei cu sperma unui clonator, vor conduce astfel tot mai mult la o înverșunare procreativă³¹, ducând la încercarea surmontării lipsei de fecunditate parentală, cel mai adesea paternă, prin utilizarea de tehnici din ce în ce mai îndrăznețe³².

A doua direcție este crearea unui geamăn de înlocuire. Să ne imaginăm un copil surzător, blond, cu ochi albaștri, care tocmai a murit strivit

30. Dominique Beaufils, *op. cit.*, pp. 33-35.

31. Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, Nil, 2000.

32. *Ibidem*, pp. 51-52.

în timp ce alerga după mingea care i se rostogolea în stradă. Disperarea părinților este imensă. Dar, din micul corp care încă palpită, sunt prelevate celule care trăiesc. Acestea sunt fuzionate cu ovule denucleate de la mamă, reconstituind embrioni. Unul dintre ele se dezvoltă în matricea maternă, iar femeia naște, după nouă luni, un frate geamăn al copilului dispărut. Părinții transferă atașamentul față de copilul defunct asupra nou-născutului, revenindu-le astfel gustul pentru viață.

În sfârșit, o a treia direcție ar răspunde dorinței mitice a nemuririi. Dacă atunci când îmbătrânim clonarea e posibilă, nu se află aici mijlocul de a scăpa de moarte, de a renaște veșnic? Aceasta este în mod evident iluzia absolută, deoarece persoana care tocmai stă să moară, va muri — iar cea care se va naște va fi o alta. Noțiunea unei metempsihoze în propriul înveliș corporal, înzestrat cu propriile gene, se găsește nu mai puțin în rezonanță cu miturile recurente ale societăților umane.³³

Clonarea din perspectivă religioasă necreștină

Budismul — Buddha le-a recomandat discipolilor săi ca, în situații inedite, care reclamă judecăți morale, să recurgă la un algoritm în patru pași: 1. studierea scrierilor fundamentale ale budismului; 2. deducerea unor reguli în acord cu acestea; 3. considerarea opiniilor învățaților; 4. manifestarea capacității de judecată, de decizie și formularea de către individ a opiniei personale. Budismul recunoaște autoritatea morală a intuiției. Compasiunea, ideea de a nu face rău și de a ușura suferința ființelor sunt fundamentale în budism, la fel ca și abandonul sinelui sau reîncarnarea.

Clonarea pentru organe nu intră în viziunea budistă asupra a ceea ce înseamnă progres științific legitim.

Pe de altă parte, nu are importanță cum originează viața umană, prin procreare sau prin clonare. Dacă unui cuplu infertil i se poate alina, astfel, suferința de a nu avea copii, clonarea ar putea fi un lucru bun. Pe de altă parte, din moment ce șansele karmice de reîncarnare în formă umană sunt extrem de reduse, orice metodă care le poate exploata, inclusiv tehnologiile reproductive, merită încercată. Totuși, între a procrea și a clona există o diferență calitativă, ca între a picta un tablou și a face o copie după cel original.

După cât se vede, budismul vede în clonare mai curând o chestiune de gust, decât una morală. Este adevărat că prostul gust le este atribuit partizanilor clonării.³⁴

33. Axel Kahn, *op. cit.*, p. 53.

34. Oana Eftimie, *op. cit.*, pp. 172-173.

Hinduismul — Hinduismul recunoaște patru valori de referință: *Dharma* (virtutea, moralitatea); *Artha* (bogăția și puterea); *Kama* (estetica și sexualitatea) și *Moksa* (eliberarea) *to Moksha*, întreruperea ciclului reîncarnărilor este scopul suprem al vieții, pe parcursul căreia *Dharma* reglementează modul în care individul își caută *Artha* și *Kama*.

Hinduismul nu face distincție între creaturi, om și divinitate, sau între naturi — natura umană și cea divină. Sinele (*atman*) este parte din forța creatoare (*Brahman*) și din energia vitală existentă în toate creaturile. Nu ne putem juca de-a divinitatea, fiindcă acesta este, într-un fel, rolul nostru de drept. „Sinele este etern, imun la boală, îmbătrânire, decrepitudine, el nu poate fi înțepat, tăiat, tulburat.” Așadar, fiind intangibil, sinele nu poate fi afectat de clonare. Totodată, tehnologia poartă amprenta manifestării conștiinței divine, ceea ce nu se extinde, însă, la aplicațiile ei. Tradiția hindusă, care vorbește adesea despre apariția unor creaturi din fragmente ale altora spune că demonii s-au născut din picături de sânge divin. Nu putem spune cu siguranță că o tehnologie de tipul clonării, aparent creatoare, va avea în mod explicit și exclusiv efecte benefice.

Energia vitală e prezentă în creatură încă din momentul concepției; așadar, experimentele pe embrioni presupun, cel mai probabil, suferință, contrar principiului *ahimsa*, de a nu face rău nici unei ființe.³⁵

Islamul — În Islam, există noțiunea de *bari*, care se referă la crearea *de novo*, *ex nihilo* și care este un atribut exclusiv al divinității și cea de *khaliq*, echivalentă cu coparticiparea la creație proprie omului. Investigația științifică este menită să releveze subtilitățile creației și voința divină, devenind, prin aceasta, un act de venerație, iar intervenția omului în natură se justifică pe deplin atunci când are drept scop îmbunătățirea stării de sănătate a ființelor umane. Dar domeniul științific nu se bucură de neutralitate morală. Descoperirile științifice, ca și multe alte lucruri bune *per se* pot fi utilizate împotriva umanității. Îngrijorătoare e perspectiva ocolirii responsabilității morale și cea a încălcării demnității ființei umane pentru profituri materiale.

Unii teologi suniți s-au pronunțat ferm împotriva clonării, pe baza unui verset din *Coran* (4, 119), care spune că cei care se vor depărta de Dumnezeu și vor urma pe satana „vor schimba creația lui Dumnezeu”.

În genere, însă, teologii musulmani nu agreează această interpretare drastică și se rezumă la a pune o întrebare de bun simț: în ce măsură se poate afirma în mod responsabil că tehnicile de clonare merită statutul de intervenție realizată cu scopuri terapeutice? Rezultatele sunt, oare, suficient de semnificative pentru a compensa riscurile? Potențialele beneficii nu justifică răul imediat.

35. Oana Eftimie, *op. cit.*, pp. 180-181.

Embrionului uman nu i se atribuie statutul de persoană, iar unele curente islamice susțin că, până în cea de-a 120-a zi de la concepție, nici măcar nu are suflet (prin opoziție cu școlile care susțin că sufletul este prezent încă de la concepție). Deci, ar exista un interval destul de larg în care nu avem de-a face cu un om, ci cu un potențial material experimental.

Clonarea „în familie” s-ar bucura, poate, de îngăduință. Implicarea unui terț ca donator de material genetic nu este, însă, privită cu ochi buni, indiferent care este calea urmată — clonare sau tehnologiile reproductive devenite clasice — dat fiind că interferează cu prescripțiile Shariatului referitoare la relațiile și responsabilitățile în familie, la stabilirea genealogiei și a drepturilor de moștenire.³⁶

Iudaismul — Teologii evrei s-au implicat de timpuriu (încă de prin anii '70) în dezbaterile asupra eticii biomedicale. Amintirea zguduitoare a programului eugenic nazist face ca evreii să privească cel puțin suspicios orice fel de experiențe pe oameni născuți sau nenăscuți. Totuși, ei exprimă, spre deosebire de membrii bisericilor afro-americane, un punct de vedere moderat, puțin influențat de istoria odioasă scrisă cu sângele lor.

Judecățile mozaice asupra lumii se bazează pe Vechiul Testament, pe Tora și pe comentariile rabinice ale Torei, reunite în Talmud și Mișna.

Clonarea pune, însă, anumite probleme delicate. Stăpânirea asupra lumii nu trebuie să se transforme în stăpânire asupra oamenilor.

Oamenii sunt cu mult mai mult decât rezultatul executării instrucțiunilor cuprinse în genom, fapt pe care Rabinul Jakobovits l-a exprimat clar și concis: „Omul este o împreunare subtil echilibrată între corp, minte și suflet”, la care adaugă, într-un stil menit să le taie avântul partizanilor clonării: „...care nu va putea fi niciodată obținută în condiții de laborator, prin ingeniozitate științifică”.

Cu precauțiile necesare, clonarea ar putea fi acceptabilă ca metodă de rezolvare a problemei dureroase a sterilității. Pe de altă parte, clivajul dintre procreare și purtarea sarcinii și naștere este cel puțin ciudat și are, ca și în Islam, consecințe asupra relațiilor interumane și asupra stabilirii genealogiei și a drepturilor de moștenire. Această ciudățenie tehnologică amintește în chip grotesc de poveștile despre Golem, ființa creată de un mistic al Cabalei și care era, în cele din urmă, distrus fără regrete.

Teologii mozaici sunt, însă, de acord că, spre deosebire de Golem, care era o făcătură, clonele ar fi ființe umane și ar trebui să se bucure de dreptul la viață și la demnitate. Embrionul, însă, nu se bucură pe deplin de statutul de ființă umană. S-ar putea desfășura, deci, studii pe embrioni cu scopul de a obține elemente aplicabile în terapeutică. Pe de altă parte, o rată mare de eșec ar contraveni regulii morale care spune să nu faci rău.

36. Oana Eftimie, *op. cit.*, pp. 182-183.

Iar dacă oamenii ajung produse de serie realizate în scopuri comerciale, aceasta reprezintă, cu siguranță, o încălcare flagrantă a demnității umane și o desconsiderare a caracterului sacru al vieții. În concluzie, mozaismul nu se opune ideii de clonare, dar recomandă prudență.³⁷

Clonarea din perspectiva teologiei ortodoxe

Creștinismul ortodox crede cu tărie că Dumnezeu este implicat în mod direct și profund în absolut fiecare aspect al existenței și experiențelor umane. Firele de păr de pe cap ne sunt numărate (*cf. Matei, 10, 30*), crinii câmpului sunt împodobiți într-un mod anume (*cf. Matei, 6, 28*), iar păsările cerului sunt hrănite (*cf. Matei, 6, 26*), toate acestea fiind înfăptuite de mâna lui Dumnezeu. Aceste imagini poetice trebuie luate foarte tare în serios. Ele semnifică faptul că tot ceea ce trăim și experimentăm este cunoscut lui Dumnezeu și, într-un anume fel, se petrece sub guvernarea Sa. Acest adevăr este exprimat printr-o rugăciune pe care mulți creștini ortodocși o rostesc dimineața: „Doamne, învață-mă să primesc tot ce mi se întâmplă de-a lungul zilei cu pace în suflet și cu credința nestrămutată că voința Ta le stăpânește pe toate... În împrejurări neprevăzute, nu mă lăsa să uit că toate de la Tine sunt.”

Dacă e să luăm aceste cuvinte în litera lor, înseamnă că Dumnezeu este implicat la fel, direct și intim, în procesul reproducerii umane. Și aceasta înseamnă că trebuie să lăsăm mișcărilor inconștiente ale trupului uman alegerea — „selecția naturală” — a spermatozoidului și ovulului care se vor uni în procesul fertilizării; pentru că toate aceste mișcări sunt, de fapt, călăuzite de Dumnezeu. Nu există taină mai mare în viață, decât crearea unei noi vieți, care poartă chipul dumnezeiesc. Și, prin definiție, fiecare Sfântă Taină, sau sacrament, provine de la Dumnezeu și trebuie oferită Lui ca o jertfă de laudă.³⁸

Diaconul Andrei Kuraev vorbește despre un argument „teologic” specific împotriva clonării: aceasta va fi o naștere fără dureri, și astfel se va anula porunca Domnului, care a trimis suferințe în timpul nașterii pentru păcatul originar. Dar pedeapsa pentru păcat a fost triplă: nerodirea pământului, care va rodi doar „spini și pălămidă”; greutatea muncii („în sudoarea frunții tale”) și chinurile nașterii. La drept vorbind, cu toate aceste urmări ale păcatului originar se luptă de mult și cu destulă eficiență pentru ca munca omenească să fie mai ușoară, iar Biserica nu l-a condamnat niciodată pentru aceasta pe om. Dacă ar fi să luăm literal aceste

37. Oana Eftimie, *op. cit.*, pp. 183-185.

38. John Breck, *op. cit.*, pp. 81-82.

cuvinte din Vechiul Testament, ar trebui să condamnăm munca celor care ameliorează terenurile (cum de cutează să amelioreze pământul blestemat de Domnul?); să condamnăm orice progres tehnico-științific, orice invenție care ușurează munca omului (de la întrebuințarea animalelor domestice, până la inventarea roții, a morii și a plugului); să aruncăm anatema pe anesteziști, care-i ușurează femeii suferința din timpul nașterii.

Consecința principală a păcatului originar nu stă cătuși de puțin în durerea venirii omului pe lume, ci în durerea plecării lui din ea. După cuvintele cuviosului Marcu Ascetul, de la protopărintele nostru, „noi am moștenit nu păcatul lui Adam, ci moartea provenită din el [...]. Pentru că nu se putea ca noi, care am provenit din morți, să fim vii.”³⁹

Manipularea genetică „în scopul ameliorării” speciei umane ne va coborî inevitabil spre ceea ce Paul Ramsay numea „omul fabricat, persoana umană creată mai degrabă după criterii — dorințe și necesități — umane, decât după chipul lui Dumnezeu”⁴⁰.

„Cine va stabili, de fapt, ce criterii trebuie aplicate la producerea de ființe umane prin inginerie genetică și care vor fi aceste criterii? Fără îndoială, utilitatea și inteligența vor prevala față de sfințenie și înțelepciune. În foarte competitivele societăți apusene de astăzi, trăsături precum un temperament agresiv, o gândire analitică și puterea fizică vor fi, desigur, mai apreciate decât valorile lui Iisus, așa cum sunt ele înfățișate în Fericiri, valori precum sărăcia cu duhul, smerenia, căutarea dreptății și jertfa de sine din iubire pentru altă persoană.”⁴¹

Diaconul Andrei Kuraev nu vede aici o problemă între provocările biologiei contemporane și teologia Bisericii. Biologia întărește mai mult vechea noastră convingere: omul a fost creat pentru nemurire. Celulele noastre sunt, într-adevăr, nemuritoare. Ele în sine sunt capabile să se dividă la nesfârșit și să nu moară, în cazul în care, în mediul exterior, nu există piedici pentru acest lucru. Înseamnă că viața noastră este limitată nu de natura noastră, ci de condițiile în care trăim (în care noi ne-am aruncat prin căderea în păcat). Dar celula luată pentru clonare și ființa crescută din ea oricum vor viețui în lumea noastră căzută; suflarea mortalității „originare”, vai, oricum o va cuprinde. Și nu biologii, ci numai Cel Care singur deține nemurirea poate apăra viața noastră de moarte sau să ne întoarcă în ea. Iată de ce clonarea nu contrazice nicidecum interpretarea ortodoxă a păcatului originar. Mai degrabă, lucrurile stau chiar

39. Andrei Kuraev, *O părere ortodoxă despre clonare, în Clonarea umană între mit și realitate. O evaluare ortodoxă*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2004, pp. 98-99.

40. John Breck, „Dilemele bioetice și Ortodoxia”, în *Revista Teologică*, anul VIII, nr. 1, Sibiu, 1998, pp. 7-8; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 83.

41. *Ibidem*, p. 8; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 83.

invers: discuțiile despre clonare sunt importante pentru polemica noastră cu catolicismul și augustinismul.⁴²

Încă o dată, amintim că nu se poate clona personalitatea unui om, nu putem clona „mintea” cuiva, fiindcă aceasta e rezultatul experienței unei vieți. Prin clonare, noi multiplicăm trupul, nu sufletul. Clonând o persoană decedată, nu înseamnă că „am înviat” acea persoană.

După cum se vede, toate aceste „avantaje” ale clonării umane sunt pur și simplu aberații care, printre altele, dacă ar deveni realități, ar duce și la destrămarea celei mai vechi instituții, întemeiată de Dumnezeu, care este familia.

O altă întrebare: oare ființa clonată va fi om? În scrierile bisericești, uneori, este exprimată părerea că sufletul copilului se conține în sămânța tatălui (teoria traducianistă). Potrivit acestei teorii, sufletele noastre, ale tuturor, existau încă în sămânța lui Adam. Noi toți am fost în Adam atunci când el a greșit și de aceea suntem și noi părtași la acel păcat. Prin urmare, copilul care-și are originea nu în sămânța tatălui, ci în celula somatică a acestuia, nu va avea suflet.⁴³

Oricât ni s-ar părea de straniu, problema este rezolvată de pe acum de tradiția bisericească. În *Trebnicul Sfântului Petru Movilă*, există rânduiala „Despre botezul celor asemenea cu animalele și al altor ciudățenii născute”. În el găsim prescris: „Dacă vreun monstru sau o oarecare ciudățenie se va întâmpla să se nască din femeie, dar nu va avea chip de om, să nu se boteze. Dar, dacă faptul se va pune la îndoială, să se boteze cu o condiționare: «Dacă acesta este om, se botează robul lui Dumnezeu (cutare) în numele Tatălui ș.a.m.d.»”. În general, pentru Biserică, este caracteristic să se insiste asupra faptului că granițele clasei ființelor numite „oameni” se largesc. Dimpotrivă, în concepția laică, e tipică tendința spre îngustarea limitelor existenței umane (copiii în pânțele mamei nu sunt oameni, bolnavii în stare comatoasă nu sunt oameni, copiii născuți fără creier nu sunt oameni, copiii afectați de sindromul Down la fel). Așa că, și în cazul clonării, nu trebuie să mergem împotriva tradiției bisericești, răspunzând negativ la întrebarea dacă aceste „ciudățenii” sunt sau nu oameni.⁴⁴

Planul lui Dumnezeu cu privire la lume constă „în îndumnezeirea lumii create care, în urma păcatului, implică și mântuirea”⁴⁵. Mântuirea și îndumnezeirea se referă la umanitate, dar nu la o umanitate separată de natură, ci unită ontologic cu natura.⁴⁶

42. Andrei Kuraev, *op. cit.*, p. 100.

43. *Ibidem*, p. 101.

44. *Ibidem*, pp. 102-103.

45. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 323; Dr. George Stan, *op. cit.*, p. 91.

46. Dumitru Stăniloae, *ibidem*; Dr. George Stan, *ibidem*.

Natura a fost creată de Dumnezeu ca un dar „oferit omului pentru viața lui trupească și pentru formarea lui spirituală, în vederea vieții de veci”⁴⁷, pentru că „persoanele umane au fost chemate de Logosul divin la comuniunea cu Sine prin lumea lucrurilor create, El oferindu-Se spre înțelegere prin fiecare din lucrurile văzute, ca prin niște litere...”⁴⁸

După părerea teologului rus Andrei Kuraev, clonarea în sine nu este păcat. Nu este vorba despre încălcarea vreunui aspect al învățăturii biblice. Însă pericolul folosirii clonării în scopul păcatului e foarte mare, și de aceea ar fi mai înțeleaptă și mai morală abținerea de la astfel de experimente stranii.⁴⁹

Concluzii

Clonarea reprezintă, fără îndoială, una dintre cele mai mari provocări atât pentru știința contemporană, cât mai ales pentru teologie. Se știe că structura omului, indiferent de timpul istoric la care ne raportăm, este una profund religioasă. Acest fapt se poate demonstra prin universalitatea jertfelor și a credinței în nemurire prezentă în toate experiențele religioase. Problema nemuririi este o temă universală foarte importantă. Ea a provocat frământări intense în sfera religioasă și umană. În experiențele religioase precreștine, nemurirea a fost definită în corelație cu existența unei vieți dincolo de moarte, o prelungire a vieții terestre într-un context emanamente antropomorf. Mai mult, se consideră că fecundarea și procrearea ar reprezenta un dar al zeului Eros, ca participare la nemurire. Mai târziu, creștinismul va prelua această idee și va vedea în urmași un mod de a recâștiga într-un alt mod ceea ce s-a pierdut prin Adam și Eva: nemurirea. Experiența religioasă precreștină de tip oriental a văzut nemurirea realizată prin concepțiile filosofice *karma* și *samsara*. Reîncarnarea presupune nemurirea sufletului, timpul fiind devalorizat prin apartenența acestuia la materie care este *maya*, adică „iluzie”. Această concepție filosofică respinsă de creștinism este îmbrățișată mai ales de cei ce cred că vor dobândi nemurirea fără nici o responsabilitate, fără judecata unui Dumnezeu personal, fiind suficientă doar o ispășire a greșelilor făcute față de o lege impersonală și rigidă: legea *karma* (a faptelor). În postmodernitate, apare problema nemuririi în context naturalist-autonom, cu ajutorul progresului tehnologic experimental; este vorba despre clonarea reproductivă, dar și

47. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, pp. 339-340; Dr. George Stan, *ibidem*.

48. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 8; Dr. George Stan, *ibidem*.

49. Andrei Kuraev, *art. cit.*, p. 104.

de cea terapeutică, având în vedere suferința duhovnicească, dar și psihofizică în care se zbate omul contemporan.

Prin clonare, din perspectivă ortodoxă, nu se dobândește nemurierea, ci o reduplicare a omului ca fotocopiere, rezultând o altă entitate cu caracteristicile genetice ale celui clonat.

Perspectiva ortodoxă asupra clonării este clar de respingere printr-o argumentare teologico-morală; cât privește nemurierea, aceasta se poate dobânda prin corelare cu Dumnezeu, Sfânta Treime, cu Învierea Mântuitorului Iisus Hristos și, nu în ultimul rând, cu învierea noastră personală la sfârșitul veacurilor. De aceea, reîncarnarea, în perspectivă religioasă necreștină, ca și clonarea în perspectivă naturalist-postmodernă, se află la antipodul învierii creștine; în consecință, reprezintă surogate în vederea dobândirii nemuririi.

Hydor from Ancient Greek Cosmogonies to Modern Astrophysics

EFSTRATIOS TH. THEODOSSIOU*, MILAN S. DIMITRIJEVIĆ**,
VASSILIOS N. MANIMANIS*, THEOPHANES GRAMMENOS*

*University of Athens, School of Physics,
Department of Astrophysics, Astronomy and Mechanics

**Astronomical Observatory of Belgrade, Serbia

Introduction

Calm or rapid, still or running, water is considered to be the “blood” of Earth, which through the network of rivers runs in its veins offering life. It is the most precious liquid of our planet, indispensable and beneficial to humans, animals and plants. Water is the primary substance of the human organism, as well as the basis of the ancient Greek myths of cosmogony, one of the dominant “elements” of the world, necessary for the creation and the continuation of life. It is colourless, odourless and tasteless, yet valuable and irreplaceable. Nevertheless, to this day, natural sciences have not managed to reveal all its secrets. Water has always been at the centre of the scientific, mythological, religious, and philosophical inquiries of humanity.

Since the most ancient times, human beings have realized how important water is for the existence of life, as well as for the entire world. Philosophers and ordinary people alike believed that *hydor* was the start of all things, since everything seemed to contain water. In the cosmogonic myths of all human races, water possesses magical properties and is a regenerating, revitalizing and purifying substance.

Water, the symbol of life, became the object of adoration of almost all primitive races of ancient times. The ancient Greeks believed in many watery deities of the sea and of the rivers. Besides Poseidon (Neptune),

the god of the sea, they worshipped Nereus and the Nereids, Proteus, Triton etc. Furthermore, they had deified many rivers, such as Acheloos, Alpheios, Assopos, and others.

In the Orphic cosmogony, water and matter were the fundamental cosmic elements of World Creation. Protomatter is not surely originated according to its present physical description, but it was a kind of material element. Damascius, the Neoplatonic philosopher of the 6th century A.D., notes in his *De Principiis* that:

“The Orphic Theology which is said to be according to Hieronymus and Hellanicus (provided he is not one and the same man) is as follows: water existed from the beginning, he says, and matter, from which earth was solidified” [cited in Kirk *et al.*, 1995, p. 24].

Already in the Homeric era, the ancient Greeks believed in the watery Oceanus (Ocean). Homer mentions that the Earth is a flat disk; around it runs a mythical river, the Ocean. The Ocean has no sources, nor estuary, it is *apsorroos*, *i.e.* cyclically moving or backward flowing. Its current goes back to where it started in a ceaseless and eternal motion. The ancient Greeks believed that the *apsorroos* watery Ocean encircled the entire Earth: “Were it even the streams of the river Oceanus, from whom they all are sprung” (Homer, *Iliad*, XIV, 246). Over the flat Earth was the hemispherical dome of Heaven, exactly covering it, as a huge apsidal dome. That is, the cosmology of those time consisted of the dome of the heavens, with a disk-like earth floating on water.

The Ocean was the father of all gods. This is stated by Plato (*Cratylus*, 402 bc):

“Just so Homer, too, says — Ocean the origin of the gods, and their mother Tethys [Oceanus, from whom the gods are sprung, and mother Tethys (*Iliad*, XIV, 201, 302)]; and I believed Hesiod says that also [*Theogony*, 337: Tethys bare to Ocean eddying rivers (Hesiod [1914], p. 103)], Orpheus, too, says... Fair-flowing Oceanus was the first to marry, and he wedded his sister Tethys, daughter of his mother” (Plato [1926], p. 69).

Aristotle, in his *Metaphysics* (Book I, III, 983b 6), provides more details:

“There are some who think that the men of very ancient times, long before the present era, who first speculated about the gods, also held this same opinion about the primary entity. For they represented Oceanus and Tethys to be the parents of Creation, and the Oath of

the gods to be water — Styx (*Iliad*, XIV, 20, 81): ‘for that he is a branch of the water of Styx, the dread river of oath’ (*Iliad*, II, 755), ‘Come now, swear to me by the inviolable water of Styx’ (*Iliad*, XIV, 271), ‘And the down-flowing water of Styx, which is the greatest and most dread oath for the blessed gods’ (*Iliad*, XV, 37), as they call it’.
(Aristotle [1933], p. 21).

Professor G.J. Whitrow, in his *Time in History* writes:

“Homer was not interested in the origin of things and had no cosmogony beyond the idea that water is the origin of all things. This was expressed mythologically by calling Oceanus the river which encircles the world’s disk, the origin of all things (*Iliad*, XIV, 246). W.K.C. Guthrie ([1961], pp. 39-40), who has drawn attention to this, makes the interesting point that it was probably an Ionian idea, since ‘it reappears in Ionian philosophy and in the eastern peoples to whose influence early Ionia lay particularly open’. It will be recalled that Thales, the first Greek philosopher, was Ionian, and he maintained that the first principle (*arche*) of all things is water” (Whitrow [1989], pp. 37-38).

Cosmogony

In ancient Greece, astronomy as a science began in the 6th century B.C. by the Ionian philosophers. The Greek philosophers in Ionia (Asia Minor) tried to understand not only the facts, but also the “why” and “wherefore” behind everything, including every physical and astronomical phenomenon. The foundation of the Ionian School in Miletus was the starting point of the Presocratic thought namely the first philosophical thought in the Ancient Greek world.

According to Professor Herbert Dingle (*The Scientific Adventure—Essays in the History and Philosophy of Science*):

“Philosophy proper, then, may be said to have begun with the first man who took the whole of experience as his field of study and tried to see it as a related set of manifestations of some common unifying principle. In the Western world that man is generally considered to have been Thales of Miletus, who lived some 600 years before Christ, and the fact that this unifying principle was something now so unacceptable as water is as nothing beside the immeasurably important fact that he caught the first glimpse of the goal which philosophers have ever since been striving to reach” (Dingle [1953], pp. 197-198).

Thales of Miletus (624-547 B.C.) was the leading Ionian philosopher, the first who raised the point that a material substance explains all the natural phenomena and, according to his cosmogony, the material cause of all things was *hydor*. Sextus Empiricus, also reports this fact:

“Of the school of Miletus the founder was Thales (circa 600 B.C.). He declared that the fundamental substance of which the world was made is water” (Sextus Empiricus [1933], p. 7).

Similarly, Sir W.C. Dampier, in his *History of Science*, writes about it:

“The importance of the Milesian School of philosophy lies in the fact that, for the first time, it assumes that the whole universe is natural, and potentially explicable by ordinary knowledge and rational inquiry” (Dampier [1929], p. 16).

The English philosopher Bertrand Russell, in his *History of Western Philosophy*, says that:

“The Milesian School is important, not for what it achieved, but for what is attempted” (Russell [1946], p. 47).

Hydor is an ancient Greek word meaning “water”, a word that is still in use. A lot of English words are derived from this single Greek word: *Hydra*, *hydraulic*, *hydrocarbon*, *hydrodynamics*, *hydrofoil*, *hydrogen*, *hydroxide*, and many others. For example *hydrogen*, as a Greek word, is formed from the word *hydor* (meaning “water”) and the verb *genno* (meaning “to give birth”). It means that hydrogen is the element from which water was born, the water-forming element. Thales of Miletus, one of the seven Wise Men of Greece, was the first among the Greek philosophers to speculate about the primary material element of all beings and cosmic phenomena.

The American astronomer Theodore P. Snow writes the following in his *Dynamic Universe*:

“The first formal scientific thought evolved after the time of Homer’s writing, and its inception is associated with the philosopher Thales (c. 624-547 B.C.), who lived in Miletus, on the eastern shore of the Aegean Sea. His principal contribution was the idea that rational inquiry can lead to understanding the universe, going beyond describing it. This general precept was adopted by followers of Thales, who formed the so-called Ionian school of thought, named for that part of Greece (now Turkey) surrounding Miletus. [...] Thales did create a primitive cosmology, encompassing the idea that all the basic elements of the universe were formed from water, the primeval substance” (Snow [1998], pp. 43-44).

Hydor was the “first principle” for philosopher Thales, a native of the rich city of Miletus, in Asia Minor. He said that everything is made of water. Earth was the result of the condensation of water; air is produced from water by rarefaction and air again, when heated, becomes fire. Thales expressed the opinion that the whole universe was born from water (“He stated that water is the first principle of the nature”). Hence, for the first time in the history of science, an explanation was attempted of the cosmic phenomena, based not on the willing action of an anthropomorphic deity, but on an impersonal natural principle.

The importance of water in nature and life was probably the main reason that led the Milesian philosopher to this conclusion.

Thales of Miletus believed that the world was once made of water and that solid land was created out of the waters through a natural process, similar to the deposits he had observed at the Nile’s delta in Egypt.

Thales, who introduced the sciences of mathematics and astronomy in Greece, observed the world around him carefully and saw that the element, obviously more abundant in nature than others, is *hydor*. From this fact he suggested that water must be the basic element of the beginning of the Cosmos, the essential component of all things.

His cosmology is based on water, as the essence of all matter. Aristotle wrote that Thales was the first to suggest a single material substratum for the Universe — namely water. To Thales the entire Universe was a living organism, nourished by exhalation from water.

Thales of Miletus, the establisher of theoretical geometry and astronomy, as a carrier of the ancient Greek abstract spirit, not satisfied only by documentation and learning of facts, seeks the theoretical explanation and justification of the phenomena, conceived the “first principle”, which became a basic term of the international scientific thinking.

Water, beyond any divine interventions, was for the great philosopher the essential component of all material things and all natural beings were mutations of this initial matter.

The attempt of the Ionian School, and particularly of Thales, to formulate the first philosophical system is described by Aristotle in his work *The Metaphysics*, where he distinctively states that all Ionian philosophers proposed some *arche* (generative cause) of the Cosmos. As we know from Aristotle (Book I, III, 983b 2-5) most of the earliest philosophers:

“...conceived only of material principles as underlying all things. That of which all things consist; from which they first come and into which on their destruction they are ultimately resolved, of which the essence persists although modified by its affections — this, they say, is an element and principle of existing things. Hence they believe that nothing is either generated or destroyed, since this kind of primary entity always persists” (Aristotle [1933], p. 19).

The British philosopher Bertrand Russell, in his *History of Western Philosophy*, also reports this:

“Thales of Miletus, according to Aristotle, thought that water is the original substance, out of which all others are formed; and he also maintained that the earth rests on water. Aristotle also says of him that he said the magnet has a soul in it, because it moves the iron; further, that all things are full of gods” (Russell [1946], p. 44).

In the same way, nothing else is generated or destroyed; for there is some entity (or more than one) which always persists and from which all other things are generated. All have not agreed, however, as to the number and character of these principles. Thales, the founder of this school of philosophy, says that the permanent entity is water (due to this he also assumed that Earth floats on water). Presumably he derived this assumption from seeing that the nutriment of everything is moist, and that the heat itself is generated from moisture and depends upon it for its existence (and a thing is generated from something that is always its first principle).

He derived his assumption, then, from this: “...and also from the fact that the seeds of everything have a moist nature, whereas water is the first principle of the nature of most things” (Aristotle, I, III, 983b 2-5, p. 19). Water is the origin of all things, since all elements are made of water and are essentially water.

Similarly, Diogenes Laertius, in his *Lives of Eminent Philosophers* (I, 27) writes about the hypothesis of Thales of Miletus:

“His doctrine was that water is the universal primary substance and that the world is animated and full of divinities” (Diogenes Laertius [1925], p. 27).

In addition, Sir Th.L. Heath, in his *Greek Astronomy*, writes:

“Thales laid it down that the first principle of all things is water, and that the universe is animated and full of gods” (Heath [1932], p.2).

Therefore, according to the view of Thales — and of other Ionian thinkers — the universe was a huge watery mass, upon which the Earth was floating, having the shape of a vast circular disk. In other words, the Earth was likened to a flat surface, floating on the waters of the universe, while at the same time it was the centre of our planetary system and of the universe in general.

We should not be impressed by this general view of the wise men of that era. Even today, during the Orthodox service of Good Thursday, it is chanted: "...the One who suspended the Earth among the waters".

Furthermore, the hypothesis of the floating Earth was known to the ancient Greeks from Homer's *Odyssey* (I, 79), where Poseidon (Neptune) is called ruler of the Earth. Poseidon, the god of the sea, was initially a terrestrial deity:

"Poseidon will let go his anger, for he will in no way be able, against all the immortal gods and in their despite, to contend alone" (Homer [1919], p. 19).

The ancient Greeks easily reconciled the two traditions, probably because they believed the Earth was floating on the sea. Thus, Poseidon one time resides in the sea and another time he walks on Earth, making it trembling as he is considered an "earth-shaker" or "earth-quaker": "From that time forth Poseidon, the earth-shaker, does not indeed slay Odysseus" (*ibidem*, I, 74).

It was exactly this suggestion about a floating Earth — known already from the *Odyssey* — which prompted Thales to propose a theory about the earthquakes. He thought that, since the Earth was floating like a boat on the cosmic waters, the disturbances, which the watery mass could have, were the reason for the earthquakes.

Seneca reports the following in his *Naturales Quaestiones*:

Quae sequitur Thaletis inepta sententia est. Ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii mobilitateque eius fluctuare tunc cum dicitur tremere; non est ergo mirum si abundat umor ad flumina profundenda, cum in umore sit totus. Hanc veterem et rudem sententiam explode. Nec est quod credas in hunc orbem aquam subire per rimas et facere sentinam (Seneca, I, III, 14).

An English translation of the relevant passage reads:

"The following theory of Thales is silly. For he says that this round of lands is sustained by water and is carried along like a boat, and on the occasions when the earth is said to quake it is fluctuating because of the movement of the water. It is no wonder, therefore, that there is abundant water for making the rivers flow since the entire round is in water. Reject this antiquated, unscholarly theory. There is also no reason that you should believe water enters this globe through cracks, and forms bilge" (Seneca [1971], p. 231).

Similarly, in the Old Testament *Book of Job* (26, 7), God is described as: “He stretcheth out the north over the empty place, and hangeth the earth upon nothing” (Holy Bible [1979], p. 594).

Additionally, in the *Book of Ecclesiastes* (1, 7) we read about the water’s circle: “All the rivers run into the sea; yet the sea is not full; unto the place from whence the rivers come, thither they run again” (Holy Bible [1979], p. 712).

It is obvious that in the Jewish tradition water is the beginning of Creation, a kind of *theophaneia* (or God appearance).

The tradition of Thales of Miletus was followed by Hippo of Samos, who based his view mainly on physiological observations, as for example the humidity of living organisms. Hippo was obviously influenced by the doctrines of Thales, as far as his ideas on cosmogony are concerned. This is also supported by the Neoplatonic philosopher and commentator of Aristotle’s works Simplicius (1882) in *Aristotelis Physicorum* (I, 2, 23, p. 23). Hippo of Samos (or Rhegium) was a medical writer and eclectic philosopher who lived in the latter half of the 5th century B.C.

Sextus Empiricus in his *Against the Physicists* (III, I, 361) reports that Hippo and Onomacritus accepted the water as the original element, from which fire originated, and from the dominance of the fire over water came the universe (Cosmos): “Hippo of Rhegium, fire and water; and Onomacritus in his Orphica, fire and water and earth” (Sextus Empiricus [1936], p. 175).

The views of Hippo can be found in Hermann Diels’ 1996-edition of *Fragmente der Vorsokratiker*. Hippo held that nothing exists beyond the things we perceive. Consequently, he believed that the gods who were being worshipped were great persons or heroes deified by the people. Due to these opinions, Hippo was considered an atheist. In his *Metaphysics* (I, III, 984a 5), Aristotle, who reproves him for the inferiority of his hypotheses, despises his views: “I say nothing of Hippo, because no one would presume to include him in this company, in view of the paltriness of his intelligence” (Aristotle [1933], p. 21).

At the beginning of the 5th century B.C., Heraclitus (544-484 B.C.) “regarded perpetual change as a fundamental law governing all things” (Whitrow [1989], p. 38), but also had his own views concerning fire and water.

Diogenes Laertius, in his *Lives of Eminent Philosophers* (II, IX, 8-11), gives more details for Heraclitus, who believed that:

“For fire by contracting turns into moisture, and this condensing turns into water; water again when congealed turns into earth. This process he calls the downward path. Then again earth is liquefied,

and thus gives rise to water, and from water the rest of the series is derived. He reduces nearly everything to exhalation from the sea. This process is the upward path. Exhalations arise from earth as well as from sea; those from sea are bright and pure, those from earth dark. The bright exhalations feed fire, the moist element by the others" (Diogenes Laertius [1925], p. 417).

Xenophanes of Colophon (565-488 B.C.) expanded on the original thinking of the Ionian School by adding the earth as a primordial element of the original creation. This is explicit in two of the 29 fragments saved from his work *On Nature*: "For all things come from earth, and in earth all things end by becoming earth" (cited in Fairbanks [1898], p. 69, Fragment B27); "All things that come into being and grow are earth and water" (*ibidem*, Fragment B29).

According to Sextus Empiricus (*Against the Physicists*, III, I, 361), Xenophanes believed that: "Verily all we men are sprung from earth and from water." ([1936], p. 175). That is: "...he believed all things to be made out of earth and water" (Russell [1946], p. 59).

However, the problem that rose with the cosmological hypothesis that the primal elements of Creation were two — water and earth — was that they were not contrasting. Consequently, a motion between them could not be justified.

Empedocles (483-430 B.C.), the Greek philosopher who, according to Aristotle, lived at Acragas, in Sicily, included the earth in the set of the simple elements of nature, from which originated the Cosmos: water, fire, air and earth: "Empedocles — adding earth as a fourth element to those already mentioned (that is, water, fire, air) — takes all four" (cited in Aristotle's *Metaphysics*, I, III, 948a 8; [1933], p. 21). And similarly: Empedocles Acragantinos "supposed that the universe is made from four elements — the roots of all things. These were, fire, air, water and earth" (cited in Fraser [1948], p. 314).

In Empedocles' philosophy, according Sextus Empiricus (*Against the Physicists*, III, I, 362-363) water is symbolized by Nestis, probably a Sicilian female deity of the waters. This name comes from the ancient Greek verb *nao*, which means "to spring, to gush up". Nestis created the spring of life of the mortals by shedding her tears: "Empedocles and the Stoics, earth and water and air and fire. Four are the roots of all things, and list thou first to their titles: Shining Zeus, and Here the life-bringer, and Aidoneus, Nestis, too, who wetteth with tears the fountain of mortals." Comments of the translator R.G. Burry: "Zeus probably stands for the element 'air', Here for 'earth', Aidoneus for 'fire'; Nestis certainly for 'water'. 'The fountain' or (physical source) is the semen" (Sextus Empiricus [1936], p. 175).

Water, fire, air and earth were, according to the presocratic philosophers identified with life, *anima* (soul) and the natural force that moves everything in the Universe. The presocratic philosophical thought influenced the entire Greek and western civilization. Considering that during those times there was no scientific awareness in a world of poetry and mythology, the emergence of the presocratic philosophy is astonishing.

As mentioned by the English philosopher Bertrand Russell, in *his History of Western Philosophy*, in all history

“...nothing is so surprising or so difficult to account for as the sudden rise of the civilization in Greece. Much of what makes civilization had already existed for thousands of years in Egypt and in Mesopotamia, and had spread thence to neighbouring countries. But certain elements had been lacking until the Greeks supplied them. What they achieved in art and literature is familiar to everybody, but what they did in the purely intellectual realm is even more exceptional” (Russell [1946], p. 21).

Water in the world mythology and in the Christian tradition

For centuries, humans believed in the miraculous and purifying power of water. An ancient Greek tradition says that young people used to cut their hair before coming of age and offered it as a sacrifice to the deities of the rivers.

For the ancient Greeks, a part of the Ocean disappeared inside the depths of the Earth, where it met the waters of the Styx, the river of Hades and of the dead, with its black and frigid waters.

Even the Olympian gods made oaths to the name of the waters of the Styx, which met with Cocytus, the other river of the Underworld: “Cocytus, which is a branch of the water of the Styx” (Homer, *The Odyssey*, XX, 514; [1919], p. 395). If some god breached this terrible oath, the other gods punished him or her: they would leave him/her alone for ten years, without nectar and ambrosia.

Pausanias, in his *Description of Greece* (I, Attica, XVIII, 5), notes that this river is in Thesprotia:

“There is also Cocytus, a most unlovely stream. I believed it was because Homer had seen these places that he made bold to describe in his poems the regions of Hades, and gave to the rivers there the names of those in Thesprotia” (Pausanias [1918], p. 85).

According to the Greek tradition, the waters of the Styx sprung out of a vertical rock about 200 metres high, located in the Chelmos or Aroa-

nian Mountains of Peloponnese. The traveler Pausanias considered the water of the Styx lethal for humans and animals, whilst another tradition correlates it with the “immortal water”, the water that gave immortality to whoever drunk it.

Pausanias reports the following in his *Description of Greece* (III, Arcadia, XVIII, 2-6):

“He also represents the Styx as a river in Hades... Its water brings death to all, man and beast alike. It is said too that it once brought death even upon goats, which drank of the water first; later on all the wonderful properties of the water were learnt... Whether Alexander, the son of Philip, met his end by this poison I do not know for certain, but I do know that there is a story to this effect” (Pausanias [1925], pp. 433-435).

Today, the water of the Styx gushes from a black spring; for this reason the place is called Mavroneiri (meaning “black-water”). We visited the place, because about three hours on foot from it, is the location where the new, largest reflecting telescope of Greece (Aristarchus the Samian), with a diameter of 2.3 metres, will be built.

The ancient Greeks worshipped Poseidon, as their god of the waters and the sea; the Romans believed in Neptune, the Scandinavians worshipped Oegin, and the Indians had Varuna, while at the same time they had (and have) the deified rivers Gange and Indus. The worship of water and of its associated deities presents an impressive continuity from the Neolithic age up to our days.

If the submersion in water symbolizes, at a personal level, death and regeneration, at the cosmic level it represents the destruction of the Old World and the beginning of a new one. At the same time, the Flood is the punisher and the purifying end of a decadent world. Many ancient peoples practiced the ritual of purification using water — via a purifying washing, a sprinkling, or a total immersion.

The Christians later adopted this most ancient and universal symbolism of water as a purifying and regenerative medium. Indeed, in the Christian tradition, water constitutes a symbol of purification and expiation. One of the most important sacraments is Baptism. The word means “immersion in the water”. According to the Orthodox tradition, the baptized person is immersed three times into blessed water in the name of the Holy and life-giving Trinity. This way, he or she enters the Church, released from the original sin. Christ Himself was the first to be baptized by Saint John the Baptist in the river Jordan. From then on, Jordan has been considered a sacred river, similar to the sacred rivers Indus, Gange and others in Hinduism.

The Church celebrates the Baptism of Christ with a special feast, the Epiphany, every January 6th (the 19th according to the Julian calendar used in the Russian, Serbian and some other Orthodox Churches). On this day, the priest blesses the waters of the region, the rivers and the sea by throwing into them a Holy Cross. Whoever jumps into the water and catches the Cross is considered to be blessed by God. In Serbia, such Holy Cross is made from ice. For example, up to 1914, the cross was thrown into the Sava River in Belgrade and Sabac. This was the old substitution of the pagan human sacrifice to the demon of water. In Aleksinac and Nis, water was blessed at the crossroad from the centre of the town. The Holy Cross was put on a table, both made from ice, and around it were dishes with water to be blessed. Blessed water is kept by people believing that it has prophylactic powers (Kulisic *et al.* [1970]).

On other occasions, such as the beginning the every new school year, a sprinkling ceremony is performed. The priest blesses both teachers and pupils so that they may have a creative school year, during which they coexist in harmony and have a good collaboration.

Water in physics and astrophysics

Water is a basic substance, yet even to this day science has not revealed all the secrets hiding into a single drop of it. This omnipresent odourless, colourless and tasteless liquid still remains enigmatic.

We mentioned that in Antiquity it was considered as an “element”. Drawing our information from modern books of physics and chemistry — *e.g.* see Ball [2000] and Benjamin [2001] — in 1781, the English chemist Henry Cavendish (1731-1810) demonstrated the chemical compound nature of water, a combination of hydrogen and oxygen which could be produced by burning hydrogen: “Thus finally dethroning it from its old ground position as one of the elements” (Dampier [1929], p. 198).

At the beginning of the 19th century, the French chemist Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794) and French mathematician Pierre-Simon de Laplace (1749-1827) determined its composition as a mixture of 85% oxygen and 15% hydrogen.

Actually, the chemical analysis of water dates back to April 1800 and the work of the English engineer and publisher William Nicholson (1735-1815), whose hobby was science. In cooperation with the chemist Sir Anthony Carlisle (1768-1840), he assembled a large voltaic pile and, by means of it, discovered the electrolysis of water (Fraser [1948], p. 447).

The analysis of water was completed by the work of J.L. Gay-Lussac (1778-1850) and Alexander von Humboldt (1769-1859) (eudiometric com-

position, 1805), and, finally, by the French chemist Jean-Baptiste André Dumas (1800-1884) in 1843.

Being a union of two atoms of hydrogen and one of oxygen, water has the chemical formula H_2O . Its molecule is stable and a considerable amount of energy is needed for its breaking — equal to that released when it is formed.

Water exerted a direct influence during the formation of the Earth, when the latter was still a cosmic body with a liquid metallic core, slowly transforming into a protoplanet, with successive waves of asteroid and comet remains feeding it with ice and stellar dust. Several theories try to explain the shaping and evolution of this proto-Earth. One of these is that the primordial floods carved the first structures on its terrain; probably the same water is being recycled up today. The mantle of the Earth incorporates water in the order of 0,3% of its weight, in the fluid substance of silicates and metallic salts. The total volume of the mantle water is one to two times the volume of the oceans. This oceanic volume has remained the same for the last two billions years.

When life dominated on the continents, every organism living there kept inside it enough water as a testimony of the common watery origin. Water is the main substance of the human body, approximately 70% of its weight. In a sense, water is the link between the living creatures and between them and the universe. On the other hand, the history of humanity was essentially determined by the search for water, and we believe that the existence of water will again determine the exploration of the universe. The great civilizations were born near water and from the water.

Charles G. Fraser mentions in his *Story of Physics* that:

“Although the Florentines had discovered about 1600 that water has an ‘anomalous expansion’ near its freezing point and therefore minimum volume and maximum density, it was not until 1804 that an accurate determination of that temperature was made. This work was done by Thomas C. Hope, professor of chemistry at Edinburgh University, another of Black’s old students” (Fraser [1948], p. 346).

Water presents many irregularities in its physical properties, notably the maximization of its density at the temperature of about $+4^{\circ}C$; this maximum density equals, by definition, to $1\text{ gr}/\text{cm}^3$. Water is an excellent solvent, dissolving a great number of substances. In general, the increase of its temperature causes an increase of the solubility of the solid substances immersed in it, and a decrease of the solubility of gases.

Water can change its form, becoming a solid or a gas. By definition of the Celsius temperature scale, it solidifies (freezes) at $0^{\circ}C$ and boils at $100^{\circ}C$ under normal pressure (760 mm Hg). The volume of water increases

during solidification, so the density of ice is 0.92 g/cm^3 . The specific heat, as well as the latent heat of the melting and evaporation of water is particularly high. Thus, the presence of water halts the sudden large temperature variations on the surface of the Earth.

On June 20th, 2000, NASA discovered evidence of the presence of water on the surface of Mars. The finding, made by the Mars Global Surveyor spacecraft through its Mars Orbiter Camera, suggests that liquid water did flow onto the surface in the geologically recent past. Images taken by the MOC also suggest sources of liquid water on Mars.

Newly released images from NASA's Galileo spacecraft of the Jovian moon Europa show evidence that there is slush and perhaps even liquid water, beneath Europa's icy surface. The presence of water would be in favour of assumptions that life may have existed on Europa's soil at some point in its history.

Water is also found in other Jovian and Saturnian satellites, and in comets. The first molecule to be detected by radio-astronomical methods was the radical OH in 1963. Some OH sources in interstellar H II regions show strong H₂O emission as well. Their H₂O emission is variable, with intensity changes occurring in periods of months and days. Water molecules are also found in OH-IR stars, which are probably dust enshrouded Myras having periods of 600 to 2000 days and are not visible optically. Recently, water molecules have been detected in the mid-infrared (11-12 microns) spectrum of Arcturus, a K1.5III giant star (Ryde *et al.* [2003]). In Brand *et al.* [2003], the analysis of the properties of water maser emission in 14 star-forming regions has been performed while Beck *et al.* [2003] have found and investigated water vapour emissions from an elliptical ring of masers located near the protostar Cepheus A HW2.

Conclusion

Thales of Miletus believed that water is the first principle, the material cause of all things. This was a revolutionary and radical view for that period. We should not forget that Thales' audacity was considerable, since he was the first to reject any divine and supernatural authority — without thinking the consequences — and thus he essentially put aside and drastically reduced the role of gods in the terrestrial events!

In modern physics and astrophysics, we know that hydrogen is the dominant element in the Universe, and that everything else originated from its nuclear reactions. Today, knowing that water is not an element, but a chemical compound of two parts hydrogen and one part oxygen, we may say that the hypothesis of Thales of Miletus was correct — at least

by two thirds! In the water's molecule are hidden: a) the primordial element, hydrogen, that is the evidence of the beginning of time, and b) oxygen, the ashes of the stars. That means that water reminds us that we are bound together with every form of terrestrial life and, like it, we are a part of the history of the whole universe!

Acknowledgements

This study formed part of the research at the University of Athens, Department of Astrophysics, Astronomy and Mechanics, School of Physics. We are grateful to the University for its financial support through the Special Account for Research Grants. It is also supported by the Ministry of Science and Environment Protection of Serbia, through the project 146022, History and Epistemology of Natural Sciences.

Bibliography

- ARISTOTLE, *The Metaphysics*, London, Heinemann, 1933 (The Loeb Classical Library; English translation by Hugh Tredennick, 1968).
- BALL, Ph., *Life's Matrix: A Biography of Water*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2000.
- BECK, H., WOLFE, C., GALLIMORE, J., THORNLEY, M., *Bulletin of the American Astronomical Society*, 35, 2003, 1227.
- BENJAMIN, M.M., *Water Chemistry*, McGraw-Hill, 2001.
- BRAND, J., CESARONI, R., COMORETTO, G., FELLI, M., PALAGI, F., PALLA, F., VALDETTARO, R., *Astron. Astrophys.*, 407, 2003, 573.
- DAMPIER, W.C., *A History of Science and Its Relation with Philosophy and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1929 (reprinted 1946).
- DIELS, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Herausgegeben von Walther Kranz, (volumes I and II), Zürich, Weidmann, 1996.
- DINGLE, H., *The Scientific Adventure. Essays in the History and Philosophy of Science*, New York, Philosophical Library, 1953.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, London, Heinemann, 1925 (The Loeb Classical Library; English translation by R.D. Hicks, revised and reprinted 1959).
- FAIRBANKS, A., *Xenophanes: Fragments and Commentary*, London, K. Paul, Trench and Trubner, 1898.
- FRASER, C.G., *Half-Hours with Great Scientists — The Story of Physics*, Toronto, University of Toronto Press, 1948.

- GUTHRIE, W.K.C., *The Greeks and Their Gods*, Boston, Beacon Press, 1961.
- HEATH, Th.L., *Greek Astronomy*, New York, Dover, 1932.
- HESIODUS, *The Homeric Hymns and Homeric (Theogony)*, London, Heinemann, 1914 (The Loeb Classical Library; English translation by Hugh G. Evelyn-White, reprinted 1954).
- HOLY BIBLE, The Gideons International Ed., National Publishing Company, USA, 1979.
- HOMER, *The Iliad*, London, Heinemann, 1924 (The Loeb Classical Library; English translation by A.T. Murray, 1954) ; *The Odyssey*, London, Heinemann, 1919 (The Loeb Classical Library; English translation by A.T. Murray, revised by G.E. Dimock, reprinted 1995).
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *The Presocratic Philosophers, A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 (reprint of the 1957 edition).
- KULIŠIĆ, S., PETROVIĆ, P.Z., PANTELIĆ, N., *Serbian Mythological Dictionary* (in Serbian), Belgrade, Nolit, 1970, p. 72.
- PAUSANIAS, *Description of Greece*, Volume I, London, Heinemann, 1918 (The Loeb Classical Library; English translation by W.H.S. Jones, reprinted 1959) ; *Description of Greece*, Volume III, London, Heinemann, 1925 (The Loeb Classical Library; English translation by W.H.S. Jones, reprinted 1960).
- PLATO, *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, London, Heinemann, 1926 (The Loeb Classical Library; English translation by H.N. Fowler, 1953).
- RUSSELL, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, G. Allen & Unwin, 1946.
- RYDE, N., LAMBERT, D.L., RICHTER, M.J., LACY, J.H., *Astrophys. J.*, 580, 2002.
- SENECA, *Naturales Quaestiones*, Volume I, London, Heinemann, 1971 (The Loeb Classical Library; English translation by Th.H. Corcoran).
- SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Physicists*, Volume III, London, Heinemann, 1936 (The Loeb Classical Library; English translation by R.G. Burry, 1968) ; *Outlines of Pyrrhonism*, Volume I, London, Heinemann, 1933 (The Loeb Classical Library; English translation by R.G. Burry, 1967).
- SIMPLICIUS, *Priores Commentaria in Aristotelis Physicorum, Libros IV, Volumen IX*, Editit Hermannus Diels, Berolini, Typis et Impensis G. Reimeri, 1882.
- SNOW, Th.P., *The Dynamic Universe. An Introduction to Astronomy*, West Publ. Comp., USA, 1988.
- WHITROW, G.J., *Time in History: Views of Time from Prehistory to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

The authors can be contacted at the following addresses:

Efstratios Th. Theodossiou — etheodos@phys.uoa.gr
 Vassilios N. Manimanis — vmanimanis@phys.uoa.gr
 Milan S. Dimitrijević — mdimitrijevic@aob.bg.ac.yu

Considerații despre calcularea datei Paștelui

IOAN MACRI

Universitatea de Petrol și Gaze din Ploiești

Mai întâi, despre semnificația Paștelui

Cuvântul *Paște* provine de la cuvântul ebraic *Pesach* și, atât la evrei, cât și la creștini, are înțelesul de „trecere, eliberare” și presupune o jertfă pentru eliberare, care instituie un legământ.

Pentru evrei, Paștele este eliberarea din robia egipteană, în jurul anului 1250 î.Hr., de către Însuși Dumnezeu care-i călăuzește, prin Moise, spre țara făgăduită lor. Jertfa eliberării a fost un miel fără prihană pe care fiecare familie l-a înjunghiat spre seară și l-a mâncat în noaptea părăsirii Egiptului. Evreii străbat Marea Roșie ca pe uscat, ajung la muntele Sinai și aici Atotputernicul Dumnezeu, Tatăl și Creatorul lumii îi dăruiește acestui *popor ales* *Legea* de viațuire pe pământ și încheie cu el un *Legământ* de fidelitate, sub forma sângelui animalelor de jertfă, după obiceiul vremii. Apoi, din pricina infidelităților multora față de legământul divin, cu toții pribegesc timp de patruzeci de ani prin deșertul Sinai, sub conducerea lui Moise și a lui Aaron preotul, fratele său, care vegheau la desăvârșirea lor spirituală, prin împlinirea Legii. După trecerea acestui timp, o nouă generație, condusă de Ioșua, fiul lui Navi, pe care Moise îl așezase în locul său, va intra în *Țara Făgăduinței*, Canaanul de atunci, Palestina de astăzi, și va cuceri țara promisă strămoșilor lor, patriarhilor Avraam, Isaac și Iacov. Evreii se statornicesc aici și, la anul 1000 î.Hr., sub regele David și apoi sub fiul său, Solomon, întemeiază un regat puternic și strălucit.

Pentru creștini, Paștele este eliberarea umanității din robia pământească a păcatului și a morții veșnice, prin jertfa lui Mesia, jertfă iubitoare și de bună voia sa. Prin credința în sfintele, mântuitoarele, înfricoșătoarele pătămiri și moartea Sa pe cruce și apoi prin învierea Sa din morți de către Dumnezeu-Tatăl Atotputernic în a treia zi după ce a fost pus în mormânt,

oamenii capătă iertarea păcatelor și redobândesc viața veșnică în împărăția Cerurilor, în care intră conduși de El, ca Domn și Mântuitor. Mesia, Logosul divin, Înțelepciunea, Cuvântul creator și pacea lui Dumnezeu, Fiul Unic al Tatălui, născut din veșnicie, este trimisul Bunului Dumnezeu și era așteptat de la începuturile istoriei omenești ca preot, profet și rege. După păcatul strămoșesc al protopărinților Adam și Eva, care însemna despărțirea de Dumnezeu și consimțirea la voia Împotrivorului (Satana) moartea intră în lume și creația care, dintru început, era bună și binecuvântată de Dumnezeu, devine blestemată, o împărăție a celui Rău. Dar Creatorul nu-și părăsește zidirea, ci o rezidește neconținut. Prin Lege și Profeti, El îi revelează *poporului ales* calea către sine, pe care apoi o desăvârșește prin slujirea lui Mesia. El este, pentru cei care cred în El, Iisus Nazarineanul, născut după trup în Betleemul Iudeii din Fecioara Maria, din spița regală a lui David, dovedindu-se ca Fiu al lui Dumnezeu prin învățăturile și faptele sale. Numele său, care în limba ebraică este Ioșua, însemnând *Dumnezeu mântuiește*, a fost transcris, prin limba greacă în limba română, în Iisus, iar Mesia, însemnând *Unsul lui Dumnezeu*, a fost transcris, în mod analog, Christos sau Hristos. Era creștină este datată de la anii nașterii sale. Iisus Domnul împlinește și desăvârșește Legea Vechiului Legământ care devine, în cel mai înalt chip spiritual cu putință, Legea Noului Legământ în unitatea persoanei umane: inima, voința și inteligența. El își începe lucrarea mesianică prin cuvintele: „S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Schimbați-vă modul de gândire și credeți în vestea cea bună”, în textul „Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”, la Sfântul Evanghelist Marcu. Iisus Hristos a încheiat un Nou Legământ cu toți oamenii din toate timpurile și toate locurile, prin sângele său. Acesta a fost crezut și transmis prin apostolii săi și urmașii lor. Acesta le cere oamenilor renașterea de sus, din apă și din duh, Duhul Sfânt al Tatălui și al Său, Duh de adevăr, de fidelitate și de iubire a lui Dumnezeu și a aproapelui, Duh Mângâietor de credință în moartea și Învierea Sa. De atunci și până astăzi, mulți sunt cei care au crezut, s-au străduit, au suferit, și-au jertfit viața ca martori pentru acest legământ, asemenea lui Hristos, pentru ca „să se propovăduiască în numele Său pocăința spre iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim” — după cum scrie Sfântul Evanghelist Luca. Din acele timpuri este deschisă împărăția lui Dumnezeu, care este cucerită de cei care se silesc să intre în ea. Paștele ebraic devine o prefigurare a Paștelui creștin.

Ceea ce-i deosebește pe evrei de creștini este credința, sau mai bine zis necredința celor dintâi, că Mesia ar fi venit, ei fiind în așteptarea lui. Creștinii cred că Mesia a venit în această lume pentru întâia oară sub chipul smereniei lui Dumnezeu și așteaptă a doua sa venire în slavă, ca Drept judecător și Împărat a toată lumea. O lume nouă și un pământ nou.

Despre calcularea datei Paștelui

Există astăzi trei date anuale, rezultate din trei calcule diferite, pentru rețrăirea evenimentului Paștelui: una pentru Paștele ebraic și două pentru Paștele creștin — respectiv catolic și protestant, pe de o parte, și ortodox, pe de altă parte. Ele sunt legate între ele, atât din punctul de vedere al semnificației, cât și al calculului.

Data Paștelui este calculată ca să coincidă cu data ieșirii evreilor din Egipt: prima Lună Plină a primăverii, adică ziua a 14-a a lunii *Abib*, sau, în redenumirea babiloniană, luna *Nisan*. Sărbătoarea este poruncită în cărțile Vechiului Testament: *Exodul*, 12; *Leviticul*, 23; *Numerii*, 9; *Deuteronomul*, 16 ș.a. Paștele, „așezământ veșnic”, se deschide, în ziua întâi, cu o adunare sfântă, cuprinde săptămâna azimelor, „a pâinii amare”, și se încheie în ziua a șaptea tot cu o adunare sfântă. Cel care nu ar face Paștele, „sufletul acela să se stârpească din poporul său, că n-a adus dar Domnului la vreme. Omul acela își va purta păcatul său” (*Numerii*, 9).

La evrei, ca la popoarele antice în general în perioada arhaică, anul începea cu prima lună a primăverii¹; luna calendaristică începea cu faza de Lună Nouă, după 14 zile urmând faza de Lună Plină: „Făcut-ai luna spre vremi, soarele și-a cunoscut apusul său” (*Psalmul* 103/104).

Calendarul ebraic este luni-solar, adică bazat pe timpul de rotație a Lunii în jurul Pământului, acordat cu durata anului solar — adică a timpului de rotație a Pământului în jurul Soarelui. Anul lunar are 12 luni de 29 sau 30 de zile. Din anul 367 î.Hr., pentru a anula întârzierea față de anul solar, fiindcă anul lunar are 354 de zile iar cel solar are 365 de zile, astronomii babilonieni adăugau câte 7 luni în 19 ani, la intervale fixe, creând astfel ani lunari bisecți. Acest ciclu, de 19 ani, cuprinzând 235 de luni, numit de grecii seleucizi ciclul *Metonic*, a fost introdus, din epoca macedoneană (312-64 î.Hr.), în întregul Orient. El face, o dată la 19 ani, să coincidă calendarul luni-solar cu anul solar la o diferență mai mică de 2 ore. Pe aceste baze, în anul 359 d.Hr., patriarhul Hillel al II-lea a instituit actualul calendar ebraic, durata unei luni fiind de 29 de zile, 12 ore, 44 de minute, 3,33 secunde, la o diferență de mai puțin de jumătate de secundă față de durata astronomică — acest calendar având o întârziere de o zi la 216 ani față de anul astronomic solar. Am numit *an astronomic solar* anul

1. Plutarh (c. 46 – c. 126 d.Hr.), *Viața lui Numa*, în *Vieți paralele*, I, București, Ed. Științifică, 1960, pp. 151-175. La romani, anul începea cu luna martie, închinată zeului războiului, Marte. Numa Pompilius, rege către 713 î.Hr., discipol al lui Pitagora, pentru a pacifica, și prin cultură și religie, belicoasele triburi romane, a mutat începutul anului din martie în ianuarie. Această lună era închinată regelui legendar și semizeu Ianus, reprezentat cu două fețe opuse, care avea la templul său două porți, a păcii și a războiului, deschise alternativ, după timpul de pace sau de război al țării. Sub domnia lui Numa Pompilius, poarta războiului a rămas mereu închisă.

tropic care are durata de 365,2422 zile, având originea în punctul vernal γ . Punctul vernal este intersecția orbitelor de rotație și de revoluție ale Pământului sau originea longitudinilor stelare sau momentul echinoxului de primăvară. Anul ebraic poate avea, pentru anii nebisecți, 353 de zile (defectiv), sau 354 de zile (normal), sau 355 de zile (excesiv) și, analog, pentru anii bisecți, 383, 384, 385 de zile. Anul ebraic posedă legături și influențe cu și de la anul solar. Un exemplu este la calculul datei sărbătorii „Binecuvântarea Soarelui”, care se face din 28 în 28 de ani, miercuri după momentul echinoxului vernal de la 21 martie. În această zi se sărbătorește crearea Soarelui și se așteaptă ca Pământul să ocupe față de Soare poziția pe care acesta o avea în ziua a patra a Creației. Ultimul an de sărbătorire a fost 1981 și urmează 2009, 2037 etc., mereu la aceeași dată de miercuri 8 aprilie. Analizând această dată, se vede că *miercuri* este ziua a patra a Creației, dar că 8 aprilie are 14 zile întârziere — din cauza calendarelor — și că un calcul corect conduce la ziua de miercuri 25 martie. Cum cu umor remarca rabinul Saul Leeman, această situație ar putea fi schimbată fie de un sinod pan-evreiesc, care ar corecta calendarul, fie de Ilie care, la revenirea sa pe pământ, va pune pentru noi lucrurile la punct.²

Pentru a determina prima lună a primăverii, se observă cu strictețe succesiunea și durata lunilor ebraice, începând cu luna *Rosh Hashanah*, prima lună a anului ebraic, compensându-se zile în funcție de anii simpli sau bisecți și de considerentele religioase, care impun, pe ansamblul unui an liturgic, ca anumite sărbători să cadă în anumite zile ale săptămânii. Data Paștelui, care teoretic ar putea fi în fiecare dintre zilele săptămânii, fiind legată de faza de Lună Plină, are uneori o variație de o zi, față de ea. În unii ani bisecți, Pesach se serbează în a doua lună a primăverii, din cauza întârzierii calendarului.

Calendarul creștin este solar, adică este bazat pe timpul de rotație a Pământului în jurul Soarelui. Pentru a determina prima lună a primăverii, se consideră data echinoxului de primăvară de la 21 martie și, respectiv, pentru luna pascală, prima Lună Plină după această dată. Această regulă a fost stabilită la primul Sinod ecumenic de la Niceea în anul 325. Până aici, cele două moduri de calcul conduc la același rezultat. Dar tot la Niceea s-a stabilit să fie păstrată săptămâna pascală din timpul pătimirii și Învierii Mântuitorului. Din referințele evanghelice, precum la Sfântul Evanghelist Ioan (19, 31): „Deci iudeii, fiindcă era vineri, ca să nu rămână trupurile pe cruce, căci era mare ziua sâmbetei aceleia, au rugat pe Pilat să le zdrobească fluierile picioarelor și să-i ridice”, sau la Sfântul Evanghelist Matei (28, 1): „După ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii, au venit Maria Magdalena și cealaltă Marie ca să vadă mormântul...”, reiese că răstignirea Domnului a avut loc vineri, în ziua

2. Saul Leeman, „Why Is Passover So Late in 1997?“, in *Jewish Bible Quarterly*, 25, 1, 1997.

pregătirii Paștelui³, că a doua zi, sâmbătă, era Paștele ebraic și că Învierea s-a împlinit în prima zi a săptămânii, sau — se mai spune — *în ziua a opta*, numită de atunci ziua Domnului, iar, la creștini, duminică. Cu ea începe Noua Creație, care le deschide oamenilor împărăția lui Dumnezeu și *viața veacului ce va să fie*. Iată motivul pentru care Paștele creștin va fi serbat duminica și nu va coincide cu Paștele ebraic. Rezultă de aici că Paștele ebraic de la Lună Plină va precede Paștele creștin, care are o întârziere față de el variind de la 1 până la 7 zile; întârzierea de 7 zile se produce la coincidența celor două sărbători în ziua de duminică, atunci când creștinii așteaptă duminica din următoarea săptămână. Există aici și o semnificație teologică: creștinii îl sărbătoresc întotdeauna pe Iisus cel Înviat, nu pe cel mort, care s-a odihnit în mormânt cu trupul în ziua de Pesach.⁴

Părinții Bisericii au folosit calendarul iulian la Sinodul de la Niceea, pentru stabilirea modului de calculare a Paștelui creștin. Calendarul iulian fusese conceput de astronomul Sosigene din Alexandria Egiptului, după criteriile formulate de Iuliu Cezar, și a fost introdus în uz în anul 46 î.Hr. Anul solar are 12 luni, de 30 sau 31 de zile, excepție făcând februarie, care are 28, în total 365 de zile. Ca să se anuleze întârzierea față de anul astronomic solar, se adăuga o zi la 4 ani, creând astfel ani solari bisecți de 366 de zile, cu luna februarie de 29 de zile. Calendarul iulian are o întârziere de 1 zi la 133 de ani. În anul 1582, acumulase 10 zile de întârziere față de anul astronomic solar, adică față de data corectă a echinoxului de primăvară. Atunci, Papa Grigore al XIII-lea a cerut suprimarea celor 10 zile de întârziere și corectarea calendarului iulian. Lucrul s-a realizat prin suprimarea zilei din anii seculari bisecți nedivizibili cu 400. De exemplu, anii 1700, 1800, 1900 nu au mai fost bisecți, iar anul 2000 a rămas bisect. Astfel a luat naștere calendarul gregorian, care are o întârziere de 1 zi la 3.300 de ani. Acest calendar a fost adoptat treptat în Europa, mai întâi de țările catolice, apoi de cele protestante și, în cele din urmă, și de cele ortodoxe. Totuși, pentru că nu toate țările ortodoxe au adoptat calendarul gregorian, s-a hotărât, la un sinod panortodox la Moscova în anii regimului sovietic, ca cel puțin data Paștelui să fie serbată pentru ele după calendarul iulian. Între timp, până în secolul XX, calendarul iulian căpătase o întârziere de 13 zile față de anul astronomic solar, la care se adăuga o întârziere de 4-5 zile la calculul fazei Lunii Pline din anticele tabele ale lui Memnon.⁵ Acest

3. *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973; Vinerea cea Mare este datată la 7 aprilie, anul 30.

4. Regula creștină de stabilire a datei anuale a Paștelui se enunță astfel: Prima duminică după Luna Plină, după 21 martie.

5. Aceste tabele au fost recalculat în anul 525, după ultimele cunoștințe astronomice ale timpului, de călugărul Dionisie Exiguul (470-540), Părinte al Bisericii, originar din *Scythia Minor* (Dobrogea); ele au o întârziere de 1 zi la 308 ani, întârzierea cumulată fiind azi de 4 zile și 20 de ore. Durata lunației corecte: 29 zile, 12 ore, 44 minute, 2,861 secunde (Robert Levet, *Chrétiens en Marche*, *Bulletin Oecuménique*, Juillet-Septembre 2007).

fapt conduce azi la două calcule paralele pentru data Paștelui creștin, numit de acum Paștele catolic, calculat după calendarul gregorian, și Paștele ortodox, calculat după calendarul iulian. Algoritmul de calcul — atât pentru Paștele ebraic, cât și pentru cel creștin —, de o mare simplitate și elegantă, i se datorează lui C.F. Gauss (1777-1855). Pentru Paștele catolic, există astăzi un algoritm interesant, datorat lui J.M. Oudin (1940).⁶

Observații

Caracteristica datei Paștelui catolic este corectitudinea astronomică și respectarea cerințelor Sinodului de la Niceea, dar cu o excepție: când Paștele ebraic are o lună întârziere, atunci calculul Paștelui catolic nu ține seama de această întârziere și se serbează înaintea lui.

Caracteristica datei Paștelui ortodox este aceea că ține seama de întârzierea Paștelui ebraic, dar are două posibile întârzieri față de cerințele astronomice de la Niceea: în anumiți ani, această întârziere este de o lună, iar în alții, de o săptămână. Astfel se amână data Paștelui în a doua lună a primăverii, când prima Lună Plină este în intervalul de la 21 martie la 21 martie + 13 zile, pentru că în calendarul iulian nu este 21 martie, deci nu se vede această lună ca lună de Paști; apoi se amână data Paștelui în duminica următoare celei în care este, când Luna Plină este în intervalul miercuri – sâmbătă, fiindcă vechile tabele de calcul ale Lunii Pline o dau pe aceasta cu 4, chiar 5 zile întârziere, adică n-o pot vedea ca Lună Plină.

În anii în care se repetă Săptămâna Mare, zilele pascale coincidând cu cele din timpul pătimirii și al Învierii Domnului, deci când Paștele ebraic e *sâmbătă* și cel creștin urmează duminică, numai catolicii și protestanții pot celebra astfel Paștele, iar ortodocșii — nu, ci peste o săptămână.

În apărarea calendarului iulian, s-ar putea aduce, oare, ca argument întârzierea climaterică a anotimpurilor și, deci, o mai bună corespondență a Paștelui ortodox cu vremea? Sau că Luna Plină, cântată de psalmist ca *martor credincios în cer*, care nu mai e vizibilă la sărbătoarea Paștelui ortodox, va fi vizibilă după 50 de zile, la sărbătoarea Pogorârii Duhului Sfânt?

Ca o consolare pentru aceste deosebiri religioase în a sărbători Paștele — la întârzierea de o lună, la evrei și la creștinii ortodocși, se poate invoca permisiunea scrisă de Moise în cartea *Numerilor*, capitoul 9, de a se serba Paștele în luna a doua pentru cei bolnavi, sau pentru cei aflați în călătorie; important este ca el să fie serbat în fiecare an; — la întârzierea de o săptămână, existentă adesea la creștinii ortodocși, se poate observa că, între creștinii catolici și cei protestanți, pe de o parte, și cei ortodocși, pe de altă parte, se instituie fără a se vrea o „săptămână a azimelor“.

6. *The Date of Easter*, U.S. Naval Observatory, *Astronomical Applications*, 23 martie 2005.

Iată un tabel cu rezultatele calculului pentru data Paștelui, fiecare după caracterul lui, pe un interval de 25 de ani, rezultate care dovedesc prin cifre cele afirmate prin cuvinte.

Data Paștelui la evrei și la creștini

Anul	Astronomic	Catolic	Ortodox	Luna Plină	Pesach	Ziua de Pesach
2001	15 aprilie	15 aprilie	15 aprilie	8 aprilie	8 aprilie	duminică
2002	31 martie	31 martie	5 mai	28 martie	28 martie	joi
2003	20 aprilie	20 aprilie	27 aprilie	16 aprilie	17 aprilie	joi
2004	11 aprilie	11 aprilie	11 aprilie	5 aprilie	6 aprilie	marți
2005	27 martie	27 martie	1 mai	25 martie	24 aprilie	duminică*
2006	16 aprilie	16 aprilie	23 aprilie	13 aprilie	13 aprilie	joi
2007	8 aprilie	8 aprilie	8 aprilie	2 aprilie	3 aprilie	marți
2008	23 martie	23 martie	27 aprilie	21 martie	20 aprilie	duminică*
2009	12 aprilie	12 aprilie	19 aprilie	9 aprilie	9 aprilie	joi
2010	4 aprilie	4 aprilie	4 aprilie	30 martie	30 martie	marți <
2011	24 aprilie	24 aprilie	24 aprilie	18 aprilie	19 aprilie	marți
2012	8 aprilie	8 aprilie	15 aprilie	6 aprilie	7 aprilie	sâmbătă
2013	31 martie	31 martie	5 mai	27 martie	26 martie	marți
2014	20 aprilie	20 aprilie	20 aprilie	15 aprilie	15 aprilie	marți
2015	5 aprilie	5 aprilie	12 aprilie	4 aprilie	4 aprilie	sâmbătă
2016	27 martie	27 martie	1 mai	23 martie	23 aprilie	sâmbătă*
2017	16 aprilie	16 aprilie	16 aprilie	11 aprilie	11 aprilie	marți
2018	1 aprilie	1 aprilie	8 aprilie	31 martie	31 martie	sâmbătă
2019	24 martie	21 aprilie	28 aprilie	21 martie	20 aprilie	sâmbătă*
2020	12 aprilie	12 aprilie	19 aprilie	8 aprilie	9 aprilie	joi
2021	4 aprilie	4 aprilie	2 mai	28 martie	28 martie	duminică
2022	17 aprilie	17 aprilie	24 aprilie	16 aprilie	16 aprilie	sâmbătă
2023	9 aprilie	9 aprilie	16 aprilie	6 aprilie	6 aprilie	joi
2024	31 martie	31 martie	5 mai	25 martie	23 aprilie	marți *
2025	20 aprilie	20 aprilie	20 aprilie	13 aprilie	13 aprilie	duminică

Legendă: *Astronomic*: data astronomică a Paștelui la meridianul Ierusalimului.
Catolic: data Paștelui în calendarul gregorian — tradiția catolică și cea protestantă

Ortodox: data Paștelui în calendarul iulian — tradiția ortodoxă

Luna plină: data vernală a Lunii Pline.

Pesach: data Paștelui ebraic.

* : an ebraic bisect

< : echinoxul iulian înainte de 21 martie.

Notă privind tabelul de mai sus: acesta a fost preluat de la adresa www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/easter, fiind conținut în raportul *Towards a Common Date for Easter*, al congresului Consiliului Mondial al Bisericilor/Orientul Mijlociu (Alep, Siria, 5-10 martie 1997):

— coloanele 2, 5, 6, pentru Paștele astronomic, Luna Plină și Pesach, apar la fel și la alte adrese Internet;

— coloanele 3 și 4, ale Paștelui catolic și Paștelui ortodox, au fost verificate prin recalcularea lor, respectiv cu algoritmul Oudin și algoritmul Gauss, într-un program scris în limbajul Pascal, și s-au obținut aceleași rezultate cu cele de pe *site*, mai puțin data din anul 2025, coloana 4, unde în loc de 20 aprilie era trecut eronat 20 mai; rezultatele sunt confirmate și de datele Paștelui din cărțile de rugăciune;

— coloana 7, a Zilei de Pesach, a fost calculată de autor.

În loc de concluzii

Data Paștelui creștin nu mai poate coincide cu data Paștelui ebraic, chiar dacă s-ar corecta calendarul ebraic, fiindcă data Paștelui creștin este o „dată ecleziastică”, stabilită la Sinodul de la Niceea, și nu data astronomică a Lunii Pline.

Data Paștelui ortodox coincide, o dată la câțiva ani, cu data Paștelui catolic și a celui protestant. Atunci sunt îndeplinite simultan condițiile puse în cele două calendare. Pentru a coincide mereu, astfel încât Paștele să fie serbat de toți creștinii la aceeași dată, ar trebui realizat un calendar pascal unic. Acesta ar trebui să țină seama de întârzierile calendarului ebraic, până la corectarea lor.

Pentru a adopta un calendar pascal unic, creștinii ar trebui să ajungă, la un conciliu, să-și îndeplinească reciproc dorințele: ortodocșii să adopte un calendar corect din punct de vedere astronomic (gregorian), iar catolicii, care au calendarul corectat, să consimtă și ei să amâne cu o lună sărbătorirea Paștelui, atunci când Paștele ebraic se află amânat cu o lună (iulian).⁷

Ca un epilog al acestor considerații, se poate vedea că adevărata cunoaștere nu se află la cineva anume, nici din punct de vedere științific, nici din punct de vedere religios, lucru nu de laudă, ci mai mult de smerenie și că ea se întrevede în unitatea tuturor, dăruită de Cel la care este. Bucuria pascală deplină se ivește când toți ajung iarăși împreună.

Autorul poate fi contactat la adresa: imacri@yahoo.com

7. Cu alte cuvinte, calendarul solar iulian, cu calculul lunar corectat, să fie utilizat de toți creștinii în anii de întârziere ai Paștelui ebraic, iar pentru restul timpului să fie adoptat de toată lumea calendarul gregorian.

Compatibilitatea și relația dintre știință și teologie

Pr. VASILE CITIRIGĂ

Facultatea de Teologie,
Universitatea „Ovidius” din Constanța

Bazele compatibilității dintre știință și teologie

Creația a devenit realitate palpabilă prin trecerea rațiunilor divine, a gândurilor lui Dumnezeu, pe un alt plan, acela al existenței lor fizice, prin voința lui Dumnezeu. Rațiunile divine există în planul lui Dumnezeu ca gânduri ale Lui, iar prin crearea făptuitorilor au fost imprimate în creație, constituind o mărturie a originii divine a Creației. Ele nu numai că nu încetează să mai existe din momentul realizării lor în lumea fizică, dar îi asigură acesteia un conținut rațional. Rațiunile divine din lucruri și ființe își au modelele în Logosul divin care e Rațiunea ipostatică supremă.

Logosul divin a adus la existență lumea conform rațiunilor tuturor ființelor unite în El; cu alte cuvinte, a trecut din planul gândurilor divine în planul existenței fizice rațiunile preexistente în El, pentru ca ființele să-și găsească unitatea în El. Prin rațiunile puse în lucruri, Logosul se găsește în fiecare ființă creată, iar prin unitatea pe care o asigură prezența rațiunilor divine din ele, Logosul divin se află în centrul lumii create. Făpturile, prin mișcarea lor, trebuie să ajungă la o unire strânsă cu rațiunile lor din Logosul divin și, prin aceasta, și cu El și între ele.¹ În acest fel, Creatorul a asigurat de la început convergența tuturor celor create în El, convergență care se întemeiază pe raționalitatea ce provine din Rațiunea supremă.

Pe cât de variate sunt lucrurile și ființele create, pe atât de variate sunt rațiunile din ele. Raționalitatea cosmosului își găsește unitatea, con-

1. Pr. prof. D. Stăniloae, în nota traducătorului, *Ambigua*, București, P.S.B. 80, 1983, p. 29.

vergența și sensul pentru care a fost gândită lumea numai dacă acestea sunt intuite, cunoscute și valorificate de rațiunea umană, de om, singura existență de pe pământ creată capabilă de cunoaștere și dialog. „Numai în om, raționalitatea de indefinite virtualități ale naturii, capătă un sens, un rost, sau ajunge tot mai deplin la împlinirea ei”.² Aceasta, pentru că numai omul, legat fiind, prin existența sa, de celelalte lucruri și ființe, poate cunoaște tot mai profund raționalitatea naturii și sensurile ei.

Rostul omului este acela de a descoperi și valorifica raționalitatea lumii în toată diversitatea ei, pentru a descifra în lume noi și noi sensuri și înțelesuri ale rațiunilor lucrurilor și, deci, ale lucrurilor însele. De aceea, la întrebarea dacă există ceva cu adevărat nou la un moment dat în lume sau toate se repetă, pe baza Revelației putem răspunde că, datorită bogăției nepuizabile a rațiunilor divine din lucruri și a rațiunii umane care le valorifică și descifrează în acestea noi și noi înțelesuri, istoria lumii nu este constituită dintr-o succesiune de evenimente care se repetă în mod monoton, ci dintr-o înțelegere continuu nouă a lumii, a sensului ei, omul găsiind în ființe noi și noi rațiuni, noi și noi aspecte, care constituie pentru el impulsuri spre cunoaștere.

Părinții Bisericii cred că sensurile mereu mai înalte ale rațiunilor eterne din lucruri sunt surprinse cu ajutorul Cuvântului suprem, de către rațiunea umană, care surprinde rațiunile lucrurilor în sens strict. Uneori, ei disting sensul lucrului de rațiunea lui strictă, numind-o pe cea din urmă *logos*, iar pe cea dintâi, *noema*. De asemenea, disting înțelegerea sensului (*noesis*) de rațiunea personală strictă, care sesizează rațiunea obiectivă a lucrului, numindu-le pe amândouă cele din urmă *logos*.³ Bazându-se pe această distincție, părintele Dumitru Stăniloae distinge, la rândul său, pe de o parte, rațiunile lucrurilor de cunoașterea acestora cu ajutorul rațiunii umane în sens strict și, pe de altă parte, între sensurile lor și înțelegerea lor în continuu progres printr-un act cunoscător mai sintetic și mai direct (intuiție). Tot pornind de la Părinții Bisericii, teologul român susține că există o legătură între rațiunile lucrurilor și cunoașterea lor prin rațiunea strict analitică, pe de o parte și, pe de altă parte, între sensuri și înțelegerea lor printr-o judecată mai directă și mai intuitivă.⁴

Legătura aceasta dintre rațiunile lucrurilor și cunoașterea lor prin rațiunea umană, capacitatea dată de Dumnezeu rațiunii umane de a descifra sensurile lucrurilor și a le cunoaște tot mai profund, constituie o primă bază a compatibilității și conclucrării teologiei cu celelalte științe. Atât teologia,

2. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, Editura IBMBOR, 1978, vol. I, p. 345.

3. *Ibidem*, pp. 346-347.

4. *Ibidem*, p. 347.

cât și științele se dezvoltă din observarea raționalității lumii și a legăturii acesteia cu Rațiunea supremă și rațiunea umană. Faptul că atât rațiunea umană, cât și rațiunile lucrurilor provin din Rațiunea supremă și în ea își găsesc convergența și sensul constituie baza, scopul, motivația și rațiunea existenței și dezvoltării tuturor științelor.

Dacă — așa cum ne învață Biserica Ortodoxă — Dumnezeu a adus la existență lucrurile pe baza rațiunilor existente în Logosul divin din veci și pentru cunoașterea acestora l-a înzestrat pe om cu rațiune, atunci efortul științific al omului este voit de Dumnezeu. „El a dat oamenilor știința, ca să fie slăvit în faptele Sale minunate“ (*I Sirah*, 38, 6). Iată ce spune în acest sens Sf. Vasile cel Mare: „Când Moise a spus: «Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul», a trecut sub tăcere apa, aerul, focul și toate acelea care se nasc din aceste elemente; că acestea erau în univers ca niște completări ale lumii; dar istoria facerii lumii le-a lăsat la o parte, pentru a deprinde mintea noastră cu cercetarea; i-a dat puține date, ca să mediteze asupra celor care nu s-au spus. Nu s-a spus despre apă că a făcut-o Dumnezeu; dar s-a spus că pământul era nevăzut. Dacă era nevăzut, gândește singur cu ce vâl era acoperit. Nu putea să-l acopere focul, pentru că focul este luminos și dă mai degrabă lumină, decât întunecime celor de care se apropie. Nici aerul nu era atunci vâlul care acoperea pământul; că aerul este transparent și diafan; primește chipurile obiectelor văzute și le transmite privitorilor care se uită la ele. Rămâne să ne gândim că apa acoperea fața pământului, pentru că materia lichidă nu fusese încă trimisă la locul său”.⁵ Și pentru psalmist, creația e material de studiu, motiv de meditație: „Cugetat-am la toate lucrurile Tale, la faptele mâinilor Tale m-am gândit“ (*Psalmul* 142, 5).

De aceea, este cât se poate de firesc faptul că, de-a lungul timpului, o sumedenie de oameni de știință au recunoscut autoritatea lui Dumnezeu în domeniul diferitelor științe și au găsit legături între Revelație și datele științelor. Un om de știință contemporan spune răspicat că „întregul univers este ocupat de inteligență și intenții, de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și extraordinar este faptul că — zice el — în amândouă cazurile este vorba de aceeași ordine și de aceeași inteligență”.⁶ Același savant vorbește de *ordinea matematică* din inima realității, o necunoscută care se ascunde în spatele cosmosului și care este „cel puțin o inteligență hipermatematică, în stare să calculeze”; aceasta este și „*producătoare de relații*, ceea ce înseamnă că este de tip abstract și spiritual”.

5. *Omiliile la Hexaemeron*, II, 1, P.S.B., vol. 17, apud dr. Alexandros Kalomiros, *Sfatul cel veșnic*, în vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Sibiu, Deisis, 2003, p. 80.

6. Jean Guilton, *Dumnezeu și știința*, trad. de Paula Mare, București, Albatros, 2000, p. 91.

Potrivit aceluiași om de știință, „sub fața vizibilă a realului există ceea ce grecii numeau *logos*, un element inteligent, rațional, care hotărăște, care dirijează, care animă cosmosul și care face ca acest cosmos să nu fie un haos, ci o ordine”.⁷

Un al doilea temei al compatibilității și conlucrării teologiei cu celelalte științe este *Revelația divină*, conținutul descoperirii dumnezeiești care, prin profunzimea ideilor și cantitatea inepuizabilă a informațiilor, invită la cercetare și constituie un continuu prilej de meditație. Nu numai că cercetarea științifică având ca obiect lumea e compatibilă cu teologia, ci — conform Revelației — teologia îi oferă științei garanția adevăratei cunoașteri. De aceea, Adam fiind încă în stare harică, netulburat de păcat, „a pus nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice” (*Facerea*, 2, 20), desigur, având la bază o cercetare prealabilă a modului lor de viață. Dar Adam primise poruncă să nu mănânce din pomul cunoașterii binelui și răului (*Facerea*, 2, 17), adică să nu se instituie măsură supremă de evaluare a binelui și răului în lume și să nu tindă la cunoașterea valorilor create în afara lui Dumnezeu sau despărțit de Dumnezeu. El avea poruncă să stăpânească, ceea ce presupune și implică și cunoașterea, dar pomul cunoașterii binelui și răului era simbolul rămănerii sub oblăduirea cunoașterii supreme, care Îi aparține lui Dumnezeu.

Deci Adam avea deja o Revelație, al cărei conținut constituia îndrumarul său în efortul de a cerceta, cunoaște și stăpâni; el trebuia să interpreteze corect acest îndrumar.

Pentru ca rezultatele cercetărilor științifice să fie apropiate de datele Revelației, ar fi necesar ca oamenii de știință să se folosească, în munca lor de cercetare, și interpretările Sfinților Părinți și ale marilor teologi asupra Descoperirii dumnezeiești. Pentru aceasta, însă, ar fi necesar ca știința să admită *ab initio* prezența lui Dumnezeu în creație și că legile după care se conduce universul nu sunt independente de Dumnezeu. Cu fiecare nouă descoperire, știința veritabilă va recunoaște în lume prezența rațiunilor divine provenite din Logosul Creator. În demersul său, raportându-se mereu la datele Revelației, omul de știință autentic poate împărtăși lumii tainele universului, și aceasta pentru că efortul onest și consecvent din cercetarea științifică poate conduce la intuiții compatibile cu Revelația. Pentru un astfel de cercetător, nu rațiunea este suverană, ci Revelația dumnezeiască și, în ultimă instanță, voia lui Dumnezeu exprimată în Scriptură și Tradiție.

Conținutul Revelației îl constituie cele descoperite de Dumnezeu privitor la Sine, la lume și la om; dar Cel care face aceste descoperiri este Dumnezeu Însuși, așa încât procesul cunoașterii Revelației este procesul

7. Jean Guitton, *op. cit.*, p. 76.

cunoașterii lui Dumnezeu. Autorul Revelației fiind Dumnezeu, metoda ei de pătrundere trebuie adaptată specificului cerut de obiectul cunoașterii. Dumnezeu este suprarățional și, deci, scapă cercetării raționale. De aceea, transformarea teologiei în știință duce la aplicarea în raporturile cu Dumnezeu a metodelor raționaliste și, implicit, la reducerea lui Dumnezeu la categoriile conceptelor filosofice. Coborât la nivelul de înțelegere al omului, Dumnezeu este transformat și prezentat în funcție de preferințele și posibilitățile științifice ale timpurilor și oamenilor, cu consecințe grave asupra înțelegerii lumii, vieții, omului și misiunii Bisericii. Știința poate fi compatibilă cu teologia atunci când prima folosește datele Revelației fără a socoti irațional ceea ce este suprarățional, ci recunoscându-și limitele puterii de pătrundere, iar teologia nu îl coboară pe Dumnezeu la nivelul de înțelegere al omului.

Garantul compatibilității dintre știință și teologie este Biserica. Atât teologul, cât și omul de știință trebuie să se încreadă în Biserică, „stâlpul și temelie adevărului” (1 Timotei, 3, 15). Căci izvorul cunoașterii creștine este Revelația, pe care Biserica o actualizează în mersul ei pentru a fi de folos în orice epocă și a răspunde diferitelor mentalități și aspirații umane. Revelația răspunde nevoii de cunoaștere a omului, iar Biserica, în calitate de organism care păstrează și transmite Revelația, susține și promovează cunoașterea creștină a lumii. Sigur, știința se concentrează exclusiv tocmai asupra cunoașterii, dar cu toate acestea, lipsită de lumina Revelației și a Duhului Sfânt, nu are o viziune unitară asupra lumii și nu observă decât părți ale realității.

Știința poate deveni chiar mărturisitoare a tainelor suprarăționale sau măcar să le intuiască, atunci când manifestă smerenie în cercetare și recunoaște că mai presus de rigurozitatea legilor și formulelor sale, mai presus de demonstrațiile ei analitice, există realitatea Adevărului revelat. „Dacă teologia este o mărturie a experienței directe, nemijlocite cu Adevărul-Hristos, o expresie a acestui Adevăr, știința, pe culmile ei cele mai înalte, poate da mărturie despre asumarea tainei, despre trăirea unui fior religios, despre bucuria mirării în fața unei lumi care nu poate fi cucerită exclusiv prin raționalitate”.⁸ Este adevărat că recunoașterea existenței Adevărului revelat de către savanți și mărturisirea Lui ca Adevăr suprem nu înseamnă, implicit, recunoașterea întregii Revelații ca temei al științei și nici recunoașterea Revelației ca normativă de către știință în întregul ei. Este vorba doar de oameni de știință mai înclinați spre religiozitate care, pentru a nu greși, au nevoie de lumina Duhului Sfânt, ceea ce presupune un înalt grad de înduhovnicire.

8. Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, București, Asab, 2004, p. 410.

Sfântul Vasile cel Mare folosește datele Revelației deopotrivă în cunoașterea științifică și în cea teologică. El respinge teoriile cosmologice ale filosofilor (despre veșnicia și pre existența cosmosului) și înaintea, printr-o continuă depășire a științei, în sistematizarea elementelor biblice și științifice cunoscute timpului său. Combătând teoriile materialiste și învățăturile eretice, el trece la interpretarea teologică (dar nu metafizică). Mesajul central al operei sale ne atrage atenția asupra faptului că este imposibilă sprijinirea rațională a dogmei. Dogma aparține altei sfere; ea este mai presus de rațiune și caracterul ei științific este de domeniul unui alt fel de cunoaștere. Folosirea dogmei în cunoașterea interioară a lumii duce la transformarea științei în metafizică, pe când întrebuintarea rațiunii în spațiul credinței scoate în evidență neputința și relativitatea celei din urmă.⁹ Compatibilitatea obiectivă dintre științe și teologie, precum și faptul că, în timp ce teologia își întemeiază cercetarea în cea mai mare parte pe credință, iar științele, pe rațiune fac ca sintagma „crede și nu cerceta” să fie fără logică.

Incompatibilitatea dintre știință și teologie nu poate exista decât subiectiv, și anume ca opinii ale unor oameni de știință, care, în îndrăzneala lor exagerată, nu iau în considerare datele Revelației, confirmate de atâtea rezultate științifice, dar și ca opinii ale unor teologi care, în intransigența lor, nu vor să accepte că știința este și ea un instrument care contribuie la întrezărirea puterii lui Dumnezeu și, deci, a existenței Lui. Teologul trebuie să înțeleagă că nu știința este criminală, atee și antireligioasă, ci aroganța celor care o folosesc în mod imoral.

Căci, dincolo și mai presus de toate părerile unor oameni de știință și teologi, există fundamente de necontestat ale compatibilității dintre știință și religie. Pe lângă cele enumerate, *un astfel de temei e creația însăși*. Existența lumii ca „natură” dinamică — adică realitate „în afara” lui Dumnezeu — pentru Care ea constituie obiect al iubirii și al providenței, urmându-și propriul curs de creștere și dezvoltare evolutivă, implică posibilitatea unei cercetări științifice pur obiective a ființelor de către mintea omenească. Ceea ce nu înseamnă, însă, că firea creată este „autonomă” ontologic. Ea a fost creată ca să participe la Dumnezeu, Cel care nu este doar primul mișcător și scopul creației, ci și supremul sens (*logos*) al permanenței sale.¹⁰ „Începutul (principiul), mijlocul și sfârșitul existențelor este Dumnezeu ca Cel care le face, dar nu ca Cel care le pătimește; în același fel este El și toate celelalte, prin câte Îl numim. Este început, ca

9. Pr. Gheorghe Metallinos, *Credința și știința în gnoseologia ortodoxă*, trad. de Ion Marian Croitoru, în *Omul de cultură în fața descreștinării*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2005, p. 156.

10. John Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. de Pr. Alexandru I. Stan, București, Editura IBMBOR, 1996, p. 180.

Făcător; mijloc, ca Proniator și sfârșit, ca Cel care le circumscrie” — zice Sfântul Maxim Mărturisitorul.¹¹ „Pentru că de la El și prin El și întru El sunt toate” (*Romani*, 11, 36). De aceea, știința nu poate ajunge la concluzii corecte privind lumea, decât ținând seama de sensul suprem al lumii și în aceasta se găsește rațiunea colaborării ei cu teologia.

Ceea ce studiază atât științele, cât și teologia este *creația*, care își are originea în Dumnezeu și este pătrunsă de *energiile dumnezeiești necreate*. Dumnezeu l-a investit pe om cu puterea de a cerceta creația și l-a înzestrat cu această capacitate, iar pentru a nu rătăci în cunoașterea ființelor și a lui Dumnezeu, i-a dat *Revelația dumnezeiască*. Toate acestea sunt temeiurile care ne îndreptățesc să susținem că știința și teologia sunt compatibile, dar și că raporturile dintre ele sunt *firești, posibile și necesare*.

Relațiile dintre știință și teologie

Teologia răsăriteană, în ansamblul ei, nu s-a aflat niciodată într-o poziție de ostilitate față de știința adevărată, mai întâi, pentru că nu și-a confundat scopul cu acela al științei și nu și-a abandonat idealul. Acest ideal este mântuirea omului sau cunoașterea lui Dumnezeu (*Ioan*, 17, 3). Teologia răsăriteană a înțeles în mod admirabil că știința are menirea de a descoperi legile și rațiunile divine în creație și că tocmai prin aceasta contribuie la descoperirea lui Dumnezeu în univers. Preocupată de transfigurarea universului, teologia răsăriteană folosește datele și observațiile științei ca să fundamenteze legătura universului cu Dumnezeu și misiunea omului de a participa la transformarea lumii în împărăția lui Dumnezeu.

Credincioasă acestor principii, Ortodoxia a evitat atât confuzia dintre știință și teologie, cât și conflictul dintre ele. Așa se face că mulți dintre sfinții Bisericii au fost și teologi și au dobândit și cunoașterea științifică. Astfel, la prăznuirea Sfintei Ecaterina¹² (pe 25 noiembrie), troparul sfintei glăsuiește: „Cu înțelepciunea ta, ca și cu razele soarelui, i-ai luminat pe

11. *Capete gnostice*, I, 10, în *Filocalia*, ed. rom., vol. II, București, Humanitas, 2004, p. 130.

12. Sf. Ecaterina (d. 305) s-a născut în Alexandria, ca fiică de neam împărătesc. Deșteaptă, frumoasă, crescută în belșug, Ecaterina a dobândit cunoștințe înalte, ajungând, foarte de tânără, printre cei mai de seamă înțelepți ai vremii sale. Cunoștea scrierile lui Vergiliu, Esculap și Hipocrat, ale lui Aristotel și Platon și ale altor înțelepți mari ai Antichității și vorbea multe limbi străine. În același timp, era o bună creștină și Îl iubea pe Hristos ca o logodnică. În zilele prigoanei pornite de împăratul Dioclețian, sosind Maximian în Alexandria Egiptului, a fost prinsă și Ecaterina și supusă la chinuri, ca să se lepede de credință. Ca pedeapsă, a fost silită, de asemenea, să se înfrunte cu o adunare de filosofi păgâni. Ecaterina a dovedit atâta înțelepciune și erudiție, încât i-a înduplecat pe cei 150 de învățați să creadă în Hristos și au primit cununa muceniciei. Ecaterinei i s-a tăiat capul (*Proloagele* pe luna noiembrie, Craiova, f.a., p. 86).

filosofii cei păgâni și ca o lună prea luminoasă, care strălucea în noaptea necredinței, întunericul l-ai gonit...”

„Credința este cunoașterea Celui Nezidit, iar știința e cunoașterea celui zidit”.¹³ Călăuzitorul în cele duhovnicești, învățatul sau așa-numitul „bătrân” este adevărat om de știință, fiindcă deține cunoașterea Celui Nezidit. Atât teologul, cât și omul de știință, pentru a cerceta, fiecare în domeniul lui, au nevoie de credință, pentru a înainta spre cunoaștere pe calea experienței. Sfinții sunt interpreți autentici ai Revelației fiindcă, prin aplecarea asupra datelor Revelației, ajung să înțeleagă conținutul acesteia și astfel, inspirați de Dumnezeu, dobândesc aceleași experiențe pe care le-au trăit Profetii și Sfinții Apostoli. Credința îi este indispensabilă și omului de știință, fiindcă numai acceptarea rezultatelor cercetărilor aparținând înaintașilor în domeniu îi poate înlesni cercetătorului realizarea unui progres și cunoașterea științifică temeinică pe calea experienței adecvate domeniului.

Astfel, putem spune că există o *credință a științei* și o *știință a credinței*. „Credința ortodoxă este atât dogmă, cât și știință. Însă, aceia care fac caz de *prejudecată* în dreptul credinței, nu trebuie să uite cuvintele lui Marc Bloch, potrivit cărora fiecare cercetare științifică este de la început *plină de prejudecăți*, fiindcă altfel n-ar fi fost posibilă cercetarea. La fel și credința”.¹⁴ Desigur, omul de știință nu se mulțumește cu convingerea, cu încrederea. Dar nici teologul nu rămâne la credința inițială, ci, sporind în credință, implicit înaintează în cunoaștere, care este și ea tot ca un fel de credință. „Mintea — zice Talasie Libianul — care începe să se înțeleptască (să filosofeze) în cele dumnezeiești începe de la credință și, trecând prin cele de la mijloc, sfârșește iarăși la credința cea mai de sus.”¹⁵ Aceasta este cunoașterea tainică de Dumnezeu. „Mintea începând să se înțeleptască (să filosofeze), de la credința cea apropiată sfârșește la teologia (cunoașterea de Dumnezeu) de dincolo de orice minte, care este credința care nu se mai uită și vederea celor nevăzute”.¹⁶ Încrederea omului de știință, dublată de efortul cercetării, rodește cunoașterea celor create, limitată la nivelul puterilor raționale ale omului, pe când credința sfântului rodește o cunoaștere nelimitată și negrăită. Pentru că „cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El” (1 Corinteni, 2, 9).

13. *Capete gnostice, loc. cit.*, p. 148.

14. *Ibidem*, p. 154.

15. Talasie Libianul, *Despre dragoste...* IV, 78; *Filocalia*, ed. rom., București, Humanitas, vol. IV, 2000, p. 38.

16. *Filocalia, ibidem*.

Ignorarea rolului credinței ca bază a cunoașterii l-ar lipsi pe omul de știință de elanul pe care i-l dă convingerea că tot ceea ce visează el că va descoperi chiar există. Totuși, dincolo de limitele cunoașterii omenești, lucrează credința izvorâtă din harul divin, după cum ne atrage atenția Sfântul Vasile cel Mare: „Credința precede gândurile despre Dumnezeu — credința, și nu devenirea. Credința este cea care, mai mult decât metodele rațiunii, atrage sufletul la consimțire; credința nu cea datorată necesităților pământești, ci cea care se naște prin intermediul energiilor Sfântului Duh... Și pentru a întregi discuția noastră, dacă credința este certitudinea lucrurilor celor nădăjduite și dovedirea celor nevăzute, să nu te străduiești să vezi din această clipă cele care sunt departe, nici să consideri pe cele ce sunt nădăjduite ca fiind îndoielnice, pentru ca nu cumva un lucru dintre acestea să ajungă să depindă numai de cunoaștere”.¹⁷

Pe de altă parte, teologul nu trebuie să ignore rolul rațiunii în cunoașterea Revelației și, deci, compatibilitatea dintre credință și rațiune, în condițiile în care se recunosc limitele rațiunii. Relația dintre științe și teologie este posibilă dacă se evită cele două excese legate de credință și rațiune: fără credință, fără rațiune, numai credința, numai rațiunea. Însuși faptul că teologia ortodoxă susține *relația* științei cu teologia indică ideea compatibilității lor, dar și ideea că ele nu se confundă. Dacă-și însușește cineva, pe calea științei, un adevăr cuprins în Revelație și, folosindu-se de rigoarea științifică, pătrunde în adâncimea adevărului, fără îndoială că un astfel de cercetător se va întări în credință, iar aceasta îl va ajuta să accepte și adevărurile suprarationale.

Din punct de vedere ortodox, dogmele creștine nu numai că nu stau în opoziție cu legile rațiunii și cu rezultatele sigure ale științei adevărate, ci în concluziile teologice găsim unele concordante cu rezultatele cercetărilor științifice. Iar pe măsură ce științele progresează, această concordanță devine tot mai evidentă. De aceea, teologul creștin are datoria înlăturării chiar și a presupuselor contradicții dintre credință și rațiune, dintre adevărul supranatural și cel natural.¹⁸ Bazându-se pe faptul că atât rațiunea, cât și credința vin de la Dumnezeu și conduc spre Dumnezeu și pe faptul că la o mare parte din datele Revelației omul are acces prin rațiune, care în cadrul efortului de cercetare își depășește limitele și într-un mod firesc apelează la credință pentru a adânci adevărurile suprarationale, teologul va descoperi concordanța dintre știință și teologie.

Nu este vorba, desigur, de a forța în vreun fel acomodarea unor teze ale științei cu dogmele credinței sau invers, ci de constatarea oricăror ana-

17. *Apud* Pr. Gheorghe Metallinos, *op. cit.*, pp. 155-156.

18. Pr. Iova Firca, *Cosmogonia biblică și teoriile științifice*, București, Editura Anastasia, 1998, pp. 116-117.

logii, concordanțe, compatibilități între adevărurile revelate și descoperirile sau teoriile științifice. Ba mai mult, acolo unde dogma credinței nu dezvoltă suficient de mult tema în așa fel, încât să ne satisfacă dorința de cunoaștere, mai ales în problemele care nu sunt esențiale pentru mântuire, putem suplini această lipsă cu adevărul verificat al științelor, care, prin însăși această calitate a lui, nu va contrazice niciodată vreo dogmă.¹⁹ „Pentru că cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire“ (1 Romani, 1, 20).

Dacă, însă, de pildă, conceptul de evoluție nu e acceptat de teologi, aceasta nu se întâmplă din cauza incompatibilității științei cu Revelația, fiindcă Scriptura nu descrie detaliile dezvoltării vieții și, deci, conflictul cu știința pe această temă nu are suport.²⁰ În lipsa unor precizări ale Revelației pe această temă, înainte de a declara deschis conflictul dintre științe și religie, trebuie să cercetăm Revelația în spiritul și în litera ei, ca să vedem dacă evoluția — nu teoriile evoluționiste — poate fi susținută.²¹

Sfinții Părinți au cunoscut și au fructificat unele date ale științelor din vremea lor, evaluând caracterul științific și veridicitatea lor în funcție de ansamblul tezaurului revelațional. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare s-a folosit de cunoștințele epocii sale și, prin demersul său, „binecuvântează încercările impulsionate de credință de a «îmbiserici» dialogul cu lumea gândirii și cunoașterii seculare“.²² La fel, Sfântul Ioan Damaschin a inclus și el unele dintre punctele de vedere ale științei epocii în *Dogmatica* sa, ceea ce indică legitimitatea practicii de a apela la datele științei mai ales atunci când aceasta ajută teologia să cunoască, și de pe alte poziții decât cele teologice, lumea creată de Dumnezeu.

Astăzi, științele au ajuns la o dezvoltare uimitoare și au scos la lumină taine nebănuite ale lumii create de Dumnezeu, așa încât fiecare descoperire nouă îi întărește celui credincios și rațional convingerea că lumea n-a apărut din întâmplare. Descoperirile științifice constituie temeuri ale credinței. Întrucât știința nu creează legi, vieți și adevăruri, ci doar descoperă aceste legi, taine ale vieții și principii universale valabile, omul de știință cinstit, ca și creștinul simplu, cunoscând prin mijlocirea științei tainele universului, ajung la cunoașterea lui Dumnezeu.

Astfel, științele teologice au nevoie astăzi de ajutorul disciplinelor profane, pentru că acestea oferă noi temeuri credinței. În demonstrarea

19. Pr. Iova Firca, *op. cit.*, p. 117.

20. Diacon Andrei Kuraev, *Ortodoxie și creaționism*, în vol. *Sfinții Părinți despre originile și destinul cosmosului și omului*, Sibiu, Deisis, Sibiu, 2003, p. 197.

21. Pentru cunoașterea unui nou mod de abordare teologică a evoluției, vezi Dr. Alexandros Kalomiros, *Cele șase dimineți*, în vol. *Sfinții Părinți...*, pp. 15-74.

22. Diacon Andrei Kuraev, *op. cit.*, p. 197.

rațională a adevărilor și motivelor credinței, filosofia și istoria sunt indispensabile oricui vrea să-și întărească credința. Filologia, istoria, geografia, studiul comparativ al textelor ajută la efortul exegetic al teologului care studiază Scriptura. Apoi, teologia poate beneficia de datele pe care i le oferă preistoria, geografia, paleontologia cu privire la aspecte legate de originea lumii, crearea omului, starea de justiție originară, natura și amploarea potopului, monogenismul uman etc.²³ Teologul care apelează la datele științelor profane este încurajat în cercetarea sa, pe linie teologică, de confirmările pe care aceste științe le aduc datelor Revelației. În acest sens, este impresionantă contribuția arheologiei.

Astăzi, viața a devenit atât de complexă, încât transferul de valori, date, cunoștințe și mijloace de lucru de la un domeniu la altul este inevitabil. Nici teologia nu mai poate face abstracție de vreo știință fără să se limiteze pe ea însăși: „Căci, oricât de ipotetice și de unilaterale ar fi unele concluzii ale științelor exacte, în numele adevărului care nu poate fi decât unul, ele trebuie cercetate cu seninătate de către cei iubitori de adevăr. Și singur sistemul de gândire bazat pe datele fundamentale ale revelației și care poate integra în el oricare dintre concluziile verificate la care s-a ajuns în atât de variatele domenii ale efortului omului de a pătrunde în tainele firii, pentru a da astfel o concepție unitară și armonică despre lume, va putea da convingerea despre realitatea obiectivă a cunoașterii noastre și despre sinceritatea și dorul inimii noastre după adevăr, bine și frumos”.²⁴

Așadar, după cum am văzut deja, relația dintre știință și teologie este nu numai *posibilă*, ci și *necesară*. Este necesară atât în folosul teologiei, cât și al celorlalte științe. Intrând în contact cu acestea, teologia poate face cunoscut în spațiul vast al lumii științifice cuprinsul Revelației interpretat autentic și într-o formă agreată de savanți și cercetători, corespunzând, așadar, exigențelor științifice ale acestora. Însuși Mântuitorul ne învață că „nu poate o cetate aflată pe vârful de munte să se ascundă; oamenii nu aprind făclie ca s-o pună sub obroc, ci o pun în sfeșnic și le luminează tuturor celor din casă” (*Matei*, 5, 14-15). Interpretarea Revelației în folosul științei și transmiterea conținutului acestei interpretări ar putea constitui puntea de apropiere a celor două domenii și ar putea prilejui apropierea omului de știință de adevărul revelat. S-ar stabili astfel o cale și un prilej de comunicare între teologi și ceilalți oameni de știință.

Căci nu există un conflict între știință și religie, ci doar între savanți și teologi. De aceea, ar fi de dorit ca generația actuală de teologi să se străduiască în vederea însușirii de cunoștințe culturale și științifice la un nivel cât mai ridicat. În felul acesta, ar putea fi date răspunsuri pertinente

23. Pr. Iova Firca, *op. cit.*, pp. 117-118.

24. *Ibidem*, pp. 119-120.

la problemele de interferență, provocatoare pentru timpurile noastre. Este necesar să depășim o mentalitate unilaterală, exclusivistă.²⁵ În acest fel, în loc să țină ascuns ceea ce trebuie descoperit, teologul ar pune la dispoziția științei date care ar putea „îmbiserici” efortul științific.

Dar multe date privitoare la lume nu fac obiectul Revelației și tocmai acestea îl frământă pe cercetător. Bunăoară, Biblia nu ne spune cât de mult a durat până să apară viața și în ce mod a apărut viața pe pământ. Ea insistă pe un singur lucru: totul iese din mâinile Creatorului suprem, prin Cuvântul și Duhul Său. Modurile în care voința lui Dumnezeu intră în lumea noastră și o transformă, pregătind-o pentru apariția omului, sunt întrebări lăsate în afara cadrului Revelației. Științele privesc tocmai spre aceste întrebări, fără a intra neapărat în confruntare cu Biblia, ci mai degrabă comentând-o.²⁶ Acest comentariu poate să țină cont de Revelație în ansamblul său, dacă teologia este preocupată de relația cu științele. Luând contact cu Revelația prin intermediul teologului, omul de știință va înțelege chiar prin demersul său cât de limitată și supusă greșelii este rațiunea. Sub influența binefăcătoare a comunicării cu teologia, omul de știință onest va recunoaște că răspunsul ultim pentru toate întrebările și preocupările omului nu-l poate da decât credința în Dumnezeu și ceea ce ne-a descoperit El.

Există, desigur, oameni de știință care nu sunt conduși numai de rațiune, ci și de sentimente, de subiectivism. Este cazul celor care elaborează interpretări ateiste privind apariția și evoluția omului, a universului, a vieții și a tuturor lucrurilor din univers. Aceste interpretări sunt „dictate de opțiuni subiective și nu au caracter științific”.²⁷ Asemenea interpretări nu trebuie să determine teologia să respingă știința în întregul ei, ci, evaluând rezultatele și interpretările cercetărilor științifice, să le califice pe cele cu caracter ateist ca fiind lipsite de valoare științifică și să-și definească poziția față de știința propriu-zisă din perspectiva Revelației.

O atitudine teologică responsabilă față de rezultatele cercetărilor științifice presupune încercarea de resemnificare a acestor rezultate din perspectiva Logosului, nu contestarea lor. Trebuie contestată, însă, legitimitatea interpretărilor filosofic-nihiliste ale rezultatelor cercetării. Așa au procedat Părinții, în tradiția bizantină, transferând mesajul teologic al antropogenezei din limbajul mitic, propriu culturii semite, în contextul raționalist-mistic al culturii elenistice.²⁸ În demersul atașării Revelației la

25. Adrian Lemeni, *op. cit.*, p. 486.

26. Diacon Andrei Kuraev, *op. cit.*, p. 209.

27. Pr. Doru Costache, *Logos, evoluție și finalitate. Spre o soluție transdisciplinară*, în volumul *Sfinții Părinți...*, p. 236.

28. *Ibidem*.

știință, trebuie ținut seama de faptul că, în însăși structura și conținutul Scripturii, descoperim că ea nu a fost concepută ca știință, ci ca document, ca o relatare ce exprimă iubirea lui Dumnezeu față de oameni, planul lui Dumnezeu privind lumea și sensul vieții omului, care este unirea acestuia cu Dumnezeu în Hristos. Nu caracterul științific îi asigură Scripturii autoritatea de document al Revelației, ci Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Care, prin Întruparea, Învierea și Pogorârea Duhului Sfânt a devenit și sensul Creației și al Revelației. Prin cuvintele Scripturii intrăm în legătură cu Persoana lui Hristos, Care este deasupra lor, prin lucrarea Sfântului Duh.

De aceea, relația dintre teologie și știință nu este constructivă și nu contribuie la stabilirea și afirmarea adevărului decât dacă, în conlucrarea lor, ambele se raportează la Hristos, centrul lumii și al vieții și sensul întregii existențe din cosmos. Întemeierea relației dintre științe și teologie pe Persoana lui Hristos este singura care poate repara greșelile materialismului, ale pozitivismului, ale nihilismului și ale tuturor teoriilor zise științifice, care au idolatrizat natura, materia, trupul omului și faptele lui, punându-l pe om în locul lui Dumnezeu. Recunoașterea lui Hristos drept Centru al lumii ar permite ca lumea să fie studiată de științe și de teologie din aceeași perspectivă. Atunci, omul nu s-ar mai privi pe sine însuși doar ca animal evoluat, ci ca persoană demnă de a comunica cu Dumnezeu, după al Cărui chip a fost creat.

Dar majoritatea oamenilor de știință nu se raportează la Hristos și nici în Dumnezeu nu cred, așa încât teologia trebuie să-L facă pe Dumnezeu cunoscut științelor în mod progresiv, prin intermediul Revelației. Trebuie tălmăcit conținutul Revelației în așa fel, încât științele să-și găsească în Revelație un punct de reper. Atunci când știința descoperă mecanismul și tainele prin care Dumnezeu a adus la existență făpturile și a creat materia în general, omul credincios este cuprins de admirație și sporește în credință. Acest lucru îl mărturisește răspicat Sfântul Vasile cel Mare: „Admirația noastră în fața marilor fenomene din natură nu se micșorează cu nimic atunci când descoperim mecanismul prin care vreunul dintre aceste lucruri minunate vin la existență”.²⁹ Iar atunci când această cunoaștere a lui Dumnezeu pe calea naturii este completată — grație relației dintre științe și religie — cu cea supranaturală, omul de știință poate ajunge, treptat, să Îl așeze pe Hristos în centrul preocupărilor sale.

Omul de știință este cel dintâi care are șansa extraordinară să înțeleagă că „stelele nu sunt simple podoabe strălucitoare pe o boltă de cristal fixă, care se rotește în jurul pământului”³⁰ și, drept urmare, să fie cuprins de o uimire și o admirație infinit mai mari pentru Creator, decât ceilalți

29. *Omilii la Hexaemeron*, în *P.S.B.*, vol. 17, p. 81-82.

30. Alexandros Kalomiros, *Sfatul cel veșnic*, în volumul *Sfinții Părinți...* p. 97.

oameni, întrucât pentru el e mult mai evidentă măreția creației lui Dumnezeu. Omul de știință înțelege ca nimeni altul „marele univers ascuns în infinitatea mică a celulelor și țesuturilor, ordinea uimitoare și detaliul cromozomilor și genelor, stupefiantul cod al ADN-ului — acest delicat computer ce ne reglementează ereditatea”³¹ — și toate acestea îi provoacă uimirea care poate fi generatoare de credință. Investigațiile științei, ajungând la cunoștința publicului larg, pot contribui la mântuire. Fiindcă ele îi sugerează omului că toate aceste minuni care alcătuiesc lumea trebuie să aibă un Autor.

Un savant în științele naturii spunea că, dacă ar fi rugat să facă un rezumat al întregii cunoașteri științifice contemporane privitoare la istoria creației, rezumat care să poată fi scris pe o singură pagină, n-ar putea găsi ceva mai bun decât prima pagină a Sfintei Scripturi. Cu toate că Scriptura nu are nevoie să fie legitimată de știință, fiindcă autoritatea ei vine de la Dumnezeu Care a insuflat-o, totuși, examinând știința în lumina Scripturii, constatăm cu bucurie că relația dintre științe și Revelație este o realitate care-i va ajuta pe tot mai mulți oameni să găsească adevărata gândire și căutare ce va descoperi tuturor celor care nu-și închid de bunăvoie ochii în fața adevărului, a strălucirii și a măreției Creației.³² Redescoperirea Scripturii ca sursă de inspirație și criteriu al cercetării de către oamenii de știință va duce la recunoașterea lui Dumnezeu ca autor al creației și, implicit, la mai multă smerenie și chiar la mântuire.

Încă în secolul al VII-lea Sfântul Maxim Mărturisitorul susținea raționalitatea intrinsecă a universului provenind din rațiunea supremă, din Logos: „Deci rațiunile tuturor celor ce sunt și vor fi în mod subzistent și substanțial... preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit... Căci nu este nici una dintre existențe a cărei rațiune să nu preexiste în Dumnezeu”³³ Rațiunile tuturor lucrurilor și ființelor au preexistat în Cuvântul lui Dumnezeu, în „Rațiunea creatoare și legiferatoare”³⁴, prin Care toate s-au făcut (*Ioan*, 1, 3). Și iată că astăzi oamenii de știință, după ce au pătruns în lumea microcosmosului și au depășit teoria mecanicistă a universului prin fizica cuantică, încep să se apropie de ordinea logică sau rațională care se află la temelie cosmosului. Unii dintre ei afirmă că „particulele elementare sunt considerate ca o manifestare a unui câmp cuantic în care materia și toate mișcările ei sunt produse de un fel de câmp informatic subiacent”³⁵. Astăzi, concepția creștină despre lume este confirmată

31. Alexandros Kalomiros, *op. cit.*, pp. 97-98.

32. *Ibidem*, p. 98.

33. *Ambigua*, P.S.B. vol. 80, p. 281.

34. *Ibidem*, p. 129.

35. *Apud* Pr. D. Popescu, *Teologie și cultură*, București, Editura I.B.M.B.O.R., 1993, p. 106.

de noi și noi rezultate ale cercetărilor științifice, mai ales din domeniul fizicii. Întrucât autorii sfinți ai Bibliei și Sfinții Părinți au scris sub inspirația lui Dumnezeu și au pătruns în tainele lumii ca urmare a stării lor înduhovnicite, teologia răsăriteană a intuit înaintea științei că materia este străbătută de energie și, de aceea, poate fi transfigurată, transformată în lumină. Este vorba despre o concepție energetică despre univers, susținută de patristică, pe care în vremea din urmă o confirmă și știința.

Deci, privitor la relația dintre științe și teologia răsăriteană, trebuie să spunem că „teologia a jucat un rol profetic față de știință sub mai multe aspecte, scoțând în evidență aspecte ale creației care aveau să fie descoperite mult mai târziu de știință.³⁶ Pe măsură ce știința se va apropia de cercetarea Revelației și teologiei în general și teologia va ști să descopere științei comorile Scripturii și Tradiției, științele și religia se vor dovedi tot mai compatibile. Căci, așa cum spunea Teofil al Antiohiei, „Pomul cunoașterii însuși era bun și rodul său era bun. Căci nu pomul avea moartea în el, cum cred unii, ci neascultarea avea moartea în ea; căci nu era nimic altceva în rod ci numai cunoaștere și cunoașterea este bună atunci când este folosită așa cum trebuie“.³⁷ Nu în dorința de a cunoaște stă păcatul, ci în dorința de a cunoaște în afara lui Dumnezeu.

Concluzii

C a și în cazul primilor oameni, Adam și Eva, conflictul om-Dumnezeu se naște din neascultare. Orice om are în sine dorința de a tinde spre Dumnezeu, adică chemarea de a fi teolog. Aceasta nu exclude chemarea de a fi om de știință, dar oamenii, precum odinioară Adam și Eva, vor să ajungă la știință ocolind voia lui Dumnezeu, adică Revelația și relația personală cu Dumnezeu Cel Personal. Știința, în afara relației cu fundamentul original al științei, cu Dumnezeu, duce la transformarea ei în pseudoștiință și la o înțelegere strâmbă a lui Dumnezeu, a lumii și a omului. Ca atare, neîncrederea în adevărul dumnezeiesc îl face pe om să apeleze cu încredere la descoperiri străine sau — ca în cazul lui Adam — la informațiile diavolului și tocmai în aceasta constă înstrăinarea științei de teologie.

În studiul de față, am urmărit să aduc argumente în favoarea compatibilității și relației dintre știință și teologie. Colaborarea dintre ele este firească, benefică, constructivă și voită de Dumnezeu, pe când conflictul dintre ele este nefiresc și artificial creat.

36. Pr. D. Popescu, *op. cit.*, p. 105.

37. *Apud* Alexandros Kalomiros, *Râul de foc*, în vol. *Sfinții Părinți...*, p. 131.

Pregătită în secolele anterioare, ruptura decisivă, cea mai categorică și mai adâncă dintre științe și teologie s-a produs odată cu Renașterea și Iluminismul. Ele vor facilita dezvoltarea antropocentrismului, ca urmare a încrederii exagerate în om, în posibilitățile și rațiunea lui. Omul „creat” de Renaștere nu mai are nevoie de Dumnezeu, fiindcă posibilitățile sale de cunoaștere și de prelucrare a universului sunt „nelimitate”. Rațiunea umană e declarată atotputernică și separată cu totul de rațiunea divină, legitimând în acest fel autonomia rațiunii divine, dreptul omului de a se considera suveran în explicarea și modelarea naturii.

„Iluminismul, prevalându-se de existența unei ordini naturale, din care scolastica eliminase orice prezență divină, a respins orice ingerință teologică în domeniul de activitate al științei și s-a declarat în favoarea unei autonomii a rațiunii care n-a mai vrut să știe de Dumnezeu”.³⁸ Pozitivismul lui August Comte proclamă atotputernicia experienței și idolatrizează activitatea științifică bazată pe faptele „pozitive”, confirmate de experiență. Acest curent filosofic limitează cunoașterea la *senzațiile* sau trăirile subiectului, negând direct sau indirect existența realității obiective și reflectarea ei în conștiință.³⁹ Fidel autonomiei omului și rațiunii sale față de Dumnezeu, pozitivismul dezvoltă, de fapt, o doctrină a activismului social, axat exclusiv pe dimensiunea orizontală a existenței, rămânând în sfera lumii limitate a faptelor cu valoare temporară, care nu-l scot pe om din lumea limitată terestră.

În secolul al XIX-lea, a apărut *scientismul*, doctrină pozitivistă care consideră că știința este totul. Ea poate rezolva singură toate problemele și este singurul câmp legitim de aplicare a inteligenței omenești. De aceea, scientismul s-a manifestat de la început ca o doctrină eliberată complet de implicațiile teologice și metafizice ale cunoașterii, iar în ultima vreme s-a manifestat în special sub forma opoziției radicale dintre știință și teologie, având tendința de a separa total problemele antropologiei (valori, scopuri, idealuri omenești, menirea omului, originea și destinul lui) de domeniul științei. Astfel, prin scientism se înțelege fetișizarea științei, absolutizarea puterii sau a rolului științei în procesul cunoașterii și în viața socială.⁴⁰ Scientismul reprezintă expresia mândriei culminante a oamenilor de știință și a încrederii lor exagerate în capacitățile rațiunii omenești.

Așa cum am văzut în cuprinsul acestui studiu, adevărata știință și adevărata teologie nu pot intra în conflict. Conflictele dintre ele se nasc acolo unde teologia încetează să fie adevărată teologie și știința încetează să fie adevărată știință. Chiar dacă numai una dintre ele devine pseudo-

38. Pr. D. Popescu, *op. cit.*, pp. 100-101.

39. *Dicționar de filozofie*, București, Editura Politică, 1978, p. 548.

40. *Ibidem*, p. 622.

știință, respectiv pseudoteologie, conflictul este inevitabil. Acesta poate fi generat uneori de către un slujitor al teologiei sau al științei, atunci când demersul său poartă cu el tărâșna ignoranței sau păcatul trufiei, al dorinței de originalitate cu orice preț, atunci când teologul vrea să facă teologie fiind departe de Dumnezeu, iar omul de știință cercetează și interpretează legile care guvernează lumea ca pe niște bunuri de care poate dispune în mod subiectiv.

Conștient sau inconștient, știința avansează înspre descifrarea misterului Revelației divine. Dar pe calea filosofării și a teoriilor științifice separate de teologia autentică nu pot fi pătrunse tainele lumii și nu poate fi intuit sensul creației.

Dialogul dintre științe și teologie este benefic atât pentru științe și pentru teologie, cât și pentru universul întreg. El „se dovedește util și în realizarea unei misiuni cât mai bune a Bisericii. Teologia oferă o finalitate nepieritoare perspectivelor din știință. În același timp, științele se pot constitui într-un veritabil instrument apologetic, pus în slujba teologiei. Receptarea și aprofundarea dialogului dintre teologie și științe în contextul actual va ajuta la inserarea mesajului Evangheliei în mentalitatea contemporană, aducând un plus remarcabil în activitatea misionară a Bisericii”.⁴¹ Recreștinarea științei este singura soluție pentru a fi evitată, în viitor, folosirea științelor în scop distructiv și pentru ca acestea să fie puse exclusiv în slujba promovării binelui în lume.

Autorul poate fi contactat la adresa: lazar_danyela@yahoo.com

41. Adrian Lemeni, *Teologie și știință. Perspective oferite de păr. Acad. Dumitru Popescu*, în vol. *Omagiu părintelui acad. Dumitru Popescu*, Alba Iulia, Reîntregirea, 2005, pp. 132-133.

Entități divine călăuzitoare și protectoare. De la zeii egipteni Anubis și Upuaut la câțiva posibili corespondenți semitici și creștini

RENATA TATOMIR

Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al-George”

Lucrarea de față își propune ca, prin evidențierea celor mai importante trăsături și atribute ale divinității egiptene Anubis, să prezinte, pe de o parte, importanța și complexitatea rolului pe care zeul înfățișat sub formă de șacal l-a avut în religia egipteană, iar, pe de altă parte, să semnaleze pe planul mentalului colectiv, dintr-o perspectivă mito-religioasă, prezența într-un cadru cultural-istoric mult mai vast a unui arhetip¹ canin. Din zorii istoriei, acest arhetip canin își găsește reflectarea în credințele și tradițiile religioase antice mai cu seamă ale Orientului Apropiat și Mijlociu, având totodată valențe psihologice, pentru ceea ce Carl Jung numea „inconștient colectiv”.²

După Jung, animalul reprezintă latura „divină” a psihicului uman. Savantul considera că animalele trăiesc într-o mai mare măsură în contact

-
1. În psihologia jungiană, un *arhetip* reprezintă o idee inconștientă, un tipar de gândire, o imagine etc., moștenită de la strămoșii rasei și prezentă în mod universal în psihicurile individuale. Jung considera că fundamentul teoriei sale arhetipale se găsește la Platon. Filosoful grec spusese că dispozițiile psihice și comportamentele sunt colective prin aceea că includ caracteristici de bază ale grupurilor de indivizi (Jung [2004]).
 2. „Dosarul” acestui arhetip poate fi extins încă și mai mult, dacă ținem seama de mitologia lupului și a carnasierului, atestată încă din neolitic și pusă în evidență în tot spațiul indo-european, din perspectiva istoriei religiilor, de către Mircea Eliade în capitolul „Dacii și lupii” din volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han* București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, pp. 21-37.

cu o ordine „secretă“ din natura însăși, iar în comparație cu viețuirea omului, animalele sunt de departe într-o strânsă legătură cu „cunoașterea absolută“ a inconștientului. În contrast cu ființa umană, animalul reprezintă acea ființă care-și urmează legile interioare dincolo de bine și de rău și, prin aceasta, este superior omului. Mai ales această relație om – câine, Jung o include în rândul arhetipurilor inconștientului colectiv. Mai recent, Woloy [1990] și, ulterior, White [1991] merg pe aceeași linie arhetipală, sugerând că legătura om-câine ar reprezenta nevoia religioasă instinctivă a omului de a se uni cu natura și, respectiv, că „în cele din urmă, câinele, [...] prezența sa constantă în cadrul experienței omenești, în strânsă legătură cu proximitatea față de lumea sălbatică, primitivă — câinele, deci, este *alter ego*-ul omului însuși“.

Analizând din perspectivă psihanalitică, Perin [1981] a argumentat că atitudinea ambivalentă a societăților omenești, de-a lungul istoriei, în ceea ce privește câinele a luat naștere datorită, pe de o parte, rolului simbolic particular al acestui animal, ca emblemă arhetipală a atașamentului și fidelității, un fel de furnizor ideal de iubire care reanimă reminiscențele iubirii materne și, fiind un posibil substitut al copilului, menține unitatea familială umană. Pe de altă parte, Serpell face o remarcă importantă cu privire la câine:

„Este o creatură interstițială, nici om, nici animal, oscilând mereu într-o manieră incomodă între rolurile de animal cu statut superior și om cu rang inferior. În consecință, rareori câinele este acceptat și apreciat doar pentru ceea ce este: un mamifer carnivor, de o diversitate unică, adaptat la o gamă enormă de asocieri reciproce cu oamenii. În loc de toate acestea, câinele a devenit o ființă metaforică, întrupând ori reprezentând un amestec straniu de trăsături admirabile și detestabile. Ca animal care se aliază cu oamenii de bună voie, câinele pare adeseori că-și pierde dreptul de a fi considerat un animal în adevăratul sens al cuvântului... Pe de altă parte, statutul ambiguu sau de intermediar al câinelui l-a înzestrat cu puteri supranaturale și cu abilitatea de a călători ca mesager spiritual sau psihopomp între această lume și cealaltă.“³

În acest context, trebuie precizat că, oriunde în lume, credințele populare și miturile le-au atribuit câinilor puteri terapeutice, fapt care le-a accentuat încă și mai mult misterul și statutul aparte, undeva la granița dintre lumea naturală și cea supranaturală.⁴

3. J. Serpell, *The Domestic Dog*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 254.

4. Cf. Menache, 1997.

Șacalul egiptean

Aceste aspecte au fost cu atât mai importante în religia și civilizația Egiptului antic, unde zeul cinocefal Anubis avea unul dintre rolurile majore în panteon. Mai mult decât atât, atributele mitologice și religioase ale zeului cu înfățișare canină (mai exact, reprezentat ca un șacal) chiar au depășit granițele vechiului Egipt și s-au răspândit și integrat în culturile de tip semitic.⁵ Însă, în acest din urmă caz semitic, nu se poate vorbi atât de o entitate divină importantă precum zeul psihopomp, funerar Anubis din religia egipteană, ci, mai degrabă, de entități ori „Puteri” spirituale cu valențe complexe, cu structură binară, antinomică, deopotrivă protectoare, terifiante și vindecătoare, care-și manifestă forța energetică în lumea fizică acționând la ordinele unei divinități ierarhic superioare (ca în culturile de tip semitic).

-
5. În lingvistică și etnologie, termenul *semit* (de la numele biblic Sem, unul dintre fiii lui Noe) a fost pentru prima dată utilizat cu referire la o familie de limbi de origine larg medio-orientală, care poartă acum denumirea de *limbi semitice*. În aceasta intră formele vechi și moderne de amharică, arabă, aramaică (limba maternă a lui Iisus), asiriană, akkadiană, ebraică, malteză, siriacă, tigrinya etc. În context lingvistic, limbile semitice reprezintă un subgrup al familiei mai mari de limbi afro-asiatice. Pe măsură ce studiile lingvistice s-au împletit cu cele culturale, conotația termenului s-a extins, desemnând culturi și etnii, precum și istoria diferitelor popoare asociate prin distribuția apropiată geografică și lingvistic. Pentru prima dată, termenul *semitic* a fost propus să se refere la limbile înrudite cu ebraica de către Ludwig Schlözer, în *Eichhorn's Repertorium*, vol. VIII (Leipzig, 1781), p. 161. Datorită lui, numele a intrat în uz și a devenit un termen tehnic fix (*The Catholic Encyclopedia*, vol. XIII). Conceptul de popoare sau populații „semitice” derivă din relatările biblice despre originile culturilor cunoscute vechilor evrei. Cele care sunt cele mai apropiate de ei, atât cultural, cât și lingvistic, au fost considerate a descinde din strămoșul biblic comun Sem, în timp ce despre inamici se spune adesea că descind din fratele cel blestemat al lui Sem, Ham. În *Facerea*, 10, 21-31, Sem este prezentat drept tatăl lui Aram, Ashur și al altora — cu alte cuvinte, strămoșii biblici ai arameilor, asirienilor, babilonienilor, caldeenilor, sabeenilor și evreilor, toți aceia ale căror limbi sunt strâns înrudite. De aceea, familia de limbi în care intră limbile acestora a fost numită *semitică* de către lingviști. Totuși, canaanii și amoriții vorbeau și ei o limbă aparținând acestei familii și, deci, numită semitică în ciuda faptului că în Biblie aceștia sunt descriși drept fiii lui Ham. Populațiile semitice și limbile lor din perioada modernă și din cea a istoriei antice au fost răspândite pe o arie întinsă, care unea Africa, Asia de Vest și Peninsula Arabia. Primele dovezi istorice scrise despre acestea au fost găsite în Semiluna Fertilă, o suprafață geografică incluzând civilizațiile babiloniană și asiriană, de-a lungul fluviilor Tigru și Eufrat, și care se extindea la nord-vest în sudul Asiei Mici (Turcia de astăzi) și în Levant, de-a lungul Mediteranei răsăritene. În context religios, termenul *semitic* se poate referi la religiile asociate cu vorbitorii acestor limbi. În acest sens, iudaismul, creștinismul și Islamul sunt descrise adeseori ca „religii semitice”, deși azi este mai răspândit termenul de religii abrahamice. Expresia se revelează în consistența ei atotcuprinzătoare dacă în cadrul religiilor semitice sunt incluse și religiile politeiste — precum cele ale lui Adad și Hadad —, care au înflorit în Orientul Mijlociu înaintea religiilor abrahamice.

Arhetipul canin acoperă o plajă amplă de variațiuni. În primul rând aceea de divinitate, în care Anubis se încadrează grație principalelor sale specificități: zeu psihopomp, paznic al porților prin care se făcea legătura între lumi și, implicit, între nivelurile realității (lumea terestră, materială, manifestată și cea „de dincolo”, invizibilă simțurilor fizice, unde individul defunct avea acces doar după ce compusul terestru care-l definea — corp + suflet + spirit — se desfăcea în părțile sale componente care acționau fiecare pe un alt nivel).

Cu cap de câine ori reprezentat în întregime sub forma unui șacal, Anubis a cunoscut o mare popularitate în Egiptul antic încă din Regatul Vechi (circa 2650-2134 î.Hr.). Anubis apare sub ipostaza sa psihopompă încă din cele mai vechi texte funerare, *Textele Piramidelor*, unde este înfățișat ca fiind acela care-l asistă pe defunct în călătoria sa în Lumea Cealaltă și veghează, totodată, asupra învelișului său material. Dar, fără îndoială, marea popularitate și-o datorează rolului pe care l-a jucat în mitul osirian. Potrivit tradițiilor religioase egiptene, Anubis ar fi ajutat-o pe zeița Isis să reconstituie cadavrul dezmembrat al soțului și fratelui ei, Osiris (care a devenit ulterior divinitatea supremă a regatului morților), confecționând astfel cea dintâi mumie. Mult timp după aceea, în Perioada Târzie (c. 712-332 î.Hr. sau 525-332 î.Hr.), Anubis se integrează și mai mult în ciclul osirian, devenind fiul adulterin al lui Osiris cu cealaltă soră a lui, Nephthys.

Dar, chiar dacă trăsăturile sale principale îl așează pe zeul cu cap de șacal în categoria divinităților, totuși, grație altor ipostaze supranaturale adiacente — bunăoară entitatea secundară Upuaut (o manifestare aparte a zeului-câine egiptean) — acesta se poate integra și în grupul așa-numitelor „puteri spirituale” cu înfățișare de câine ori de șacal. Aceste caracteristici îl pun pe Anubis în legătură cu celelalte entități divine cu aspect canin existente în religiile semite.

Dar, în ceea ce privește strict atributele sale majore, nu trebuie să neglijăm rolul special pe care Anubis l-a avut în triadele divine egiptene asupra cărora voi reveni în paginile următoare.



În scrierea egipteană hieroglifică, numele lui Anubis (*Inpw*) apare în variante diferite⁶, de exemplu *Inpew*, *Yinepu*, *Anpu*. Textele precizează că Anubis era fiul lui Sab (*zAb*)⁷ și, împreună cu Upuaut (sau, într-o altă

6. Cf. R.O. Faulkner, *Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1988, p. 23.

7. B. Altenmüller, *Anubis*, in: W. Helck, E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden, 1975, p. 327, R.O. Faulkner, *Dictionary*, p. 209. Cuvântul egiptean înseamnă și „culoare”.

transliterație, *Wepwawet*) din Assiut (noma Lykonpolis/Kynopolites din perioada elenistică) și cu o mai veche divinitate canină, Khentimentiu din Abydos, zeul psihopomp aparține categoriei de divinități cu manifestări canine, în mod predominant celei a șacalilor.⁸ Anubis a fost adorat încă din cele mai vechi timpuri și, în această privință, se pare că-l precede chiar și pe Osiris. Încă din textele piramidei lui Unas (Wenis/Unis, ultimul rege al dinastiei a V-a din Regatul Vechi, care a trăit/domnit aproximativ între anii 2375-2345 î.Hr.) — cele mai vechi dintre *Textele Piramidelor* — rolul său apare foarte limpede: zeul este asociat cu Ochiul lui Horus și încă de pe atunci era considerat călăuză în viața de dincolo pentru defunct, căruia îi arăta drumul spre Osiris. În acest sens, în formula 81 : 57 se precizează:

„Așează-te dinaintea lui Unas ca zeul lui, deschide-i calea în fața spiritelor, astfel încât să stea în picioare dinaintea spiritelor precum Anubis Khentimentiu. Înaintează! Înaintează dinaintea lui Osiris!”⁹

În mitologie, zeul egiptean Anubis este un exemplu deosebit de interesant al unor funcții interdependente — gardian al sufletului, entitate psihopompă și stăpân al magiei.¹⁰ Tocmai ca o consecință a religiei egiptene, alte societăți semite au fost conștiente de acest arhetip. Ca urmare a rolului pe care l-a jucat în diferite contexte, Anubis, zeul cu chip de șacal cu trăsături bicolore, negru și galben-auriu, reprezintă o entitate deosebit de complexă. Iată câteva dintre cele mai importante trăsături ale sale:

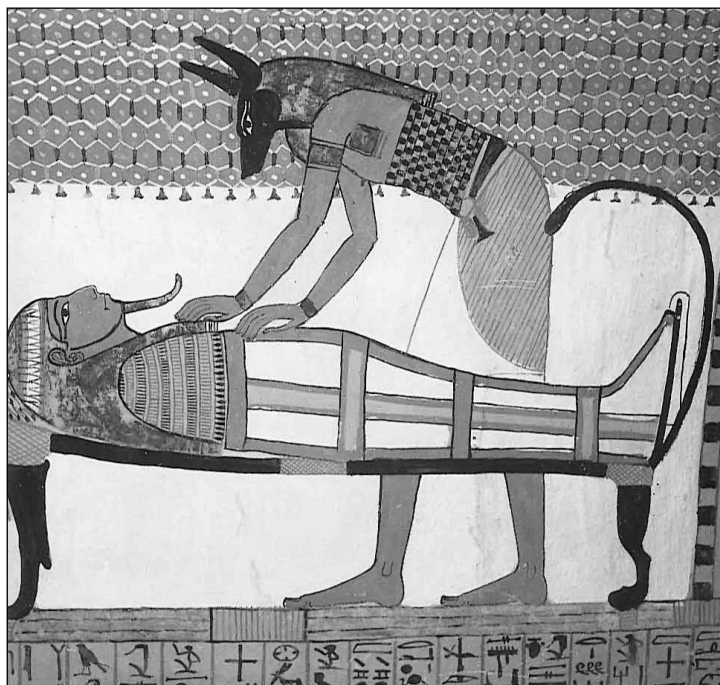
- este una dintre divinitățile arhaice asociate cu necropola;
- ca zeu al îmbălsămării, patrona și avea responsabilitatea mumificării corpului, fiind, totodată, și entitatea divină care călăuzea sufletul defunctului în universul misterios al Lumi(lor) de Dincolo;
- face parte dintre așa-numitele „Spirite ale Ocidentului” sau, mai exact, *Khenty Amentiu*¹¹, sub titulatura „Primul între cei de la Apus”. Forma de plural, *imentw*, e substantivul folosit pentru „defunct, decedat, mort”

8. Totuși, unii egiptologi sunt de părere că Anubis nu a fost asociat cu șacalul, ci cu câinele deșertului. Chiar numelui său originar i s-au acordat unele sensuri, care, deși nu sunt general acceptate, trimit cu gândul la câine: *Imrw* ar însemna „cățel” sau „cățelandru” (Hornung, 1986, p. 294). Alții au încercat să explice numele lui Anubis ca derivând dintr-un cuvânt cu sensul „copil regal”, ceea ce ar sugera că zeul, ca fiu al lui Osiris, suveranul defuncților, avea origine regală (Altenmüller, *Anubis*, p. 327)

9. *Texts from the Pyramid of Unas. Sarcophagus Chamber, South Wall*, www.pyramidtextsonline.com/text.htm

10. T. DuQuesne, *Jackal at the Shamans's Gate. A Study of Anubis Lord of Ro-Setawe (Oxfordshire Communications in Egyptology III)*, Londra, 1991, p. 11.

11. De remarcat că *Khenty Amentiu* era numele unei divinități anterioare, tot canine, care a fost ulterior înlocuită de Anubis.



Anubis

sau, literal, „cei de la apus“. Pentru egipteni, regatul morților sau Lumea de Dincolo se afla în punctul cardinal unde apune soarele (unde astrul, sinonim cu viața, „moare“ în fiecare zi), la vest. Defuncților transformați în spirite în Lumea de Dincolo li se spunea „cei de la apus“, iar prin asimilarea lor cu *ba*¹², „suflete“ — unul dintre principiile spirituale în care se descompunea individul după moarte — se dorea a fi precizat atributul lor distinctiv de „Puteri“. Chiar această particularitate îl pune pe Anubis în legătură cu entitățile spirituale din religiile semite, fie îngeri, fie genii.

12. Traducerea unanim acceptată a conceptului *ba* este aceea de „suflet“ sau „spirit“ (ori, în unele cazuri, „manifestare de ordin spiritual“). Așa cum preciza Gardiner ([1979], p. 173), o conotație mai lungă, dar mai precisă a lui *ba* ar putea fi „manifestare externă“; ceea ce, în mod metaforic, ar semnifica — prin simbolul păsării-*ba* cu cap de om, care sugerează și ideea de zbor, deci, de deplasare cu viteză mare (ori, în cazul zeilor, printr-o pasăre ce poartă pe creștet numai emblema distinctivă a divinității) — manifestarea perceptibilă a energiei Ființei, la fiecare nivel de realitate, sub forma fie a energiei cinetice, fie a vitezei de transfer a energiei în timp de o secundă. Prin urmare, ei i-ar fi caracteristică viteza. Nu întâmplător *Textele Piramidelor* specifică faptul că *ba* este principiul călăuzitor nu numai al vieții (*i.e.*, mișcarea, viteza), ci și al entităților luminoase numite Spirite, *Axw*, stadiul suprem de existență eternă și de desăvârșire spirituală la care aspira defunctul (P.T., formulele 1724-1725 = Faulkner [1969], p. 254). Chiar traducătorul a folosit cuvântul „putere“ pentru a preciza procesul evoluției spirituale a defunctului, care s-a desfășurat în condițiile necesare în viața de dincolo.

În ritualul egiptean, ceremonia funerară a Deschiderii Gurii era oficiată de preotul funerar¹³, *sm*, care purta masca lui Anubis, probabil ca o personificare simbolică¹⁴ a zeului, ceea ce vrea să spună, de fapt, că manifestarea sub forma animală exprimă însăși puterea particulară a animalului respectiv. Totuși, nu trebuie uitat că arhetipul egiptean al cânelui sau șacalului aparține unei categorii mult mai generale — forma unei ființe vii ușor confundabilă (animal – câine – plantă – om etc.). Asupra acestui fapt atrage atenția și D. Meeks: „Prin animalitatea sa, divinitatea semnalează că deține și exercită puterea particulară a unui animal, putere care, în genere, scapă posibilităților omenești”¹⁵. Și încă: „Formele animale folosesc ca [...] ecran, ca o veritabilă mască, prin care totodată poate fi dejucată curiozitatea unei alte divinități”¹⁶. În cazul lui Anubis, aceasta înseamnă că masca cu chip de câine ar putea sugera un „scut protector” contra acțiunilor malefice ale altor ființe-zeu (a se citi „forțe energetice”), entități spirituale, sau oameni.

Natura divină a lui Anubis este de un tip particular. Culorile sale opuse — negrul și galbenul-auriu —, precum și atributele sale îi reflectă statutul special: el este cel care unește cele două niveluri ale eternității, universul defuncțiilor și cel al zeilor. Este elementul aflat la intersecția celor două „câmpuri energetice” complementare și opuse, permițându-le celor două tipuri de entități care le „populează” să treacă de la un nivel la celălalt. În acest fel, în calitate de divinitate funerară, el este cel care îndeplinește toate acțiunile. Este mai cu seamă înzestrat cu abilitatea de a manipula elementele realității în beneficiul defunctului. Mai precis, ocupându-se cu manevrarea ritualurilor, îndeosebi a componentelor tangibile ale acestora (*i.e.*, arderea esențelor și celelalte operațiuni ale procesului de îmbălsămare), Anubis înlesnește transformarea defunctului într-un spirit de lumină. Nu e de mirare, așadar, că zeul apare menționat încă din Regatul Vechi ca o divinitate arhetipală care-i „deschide drumurile” decedatului în „câmpurile” (câmp = *sx-t*) vieții de dincolo. Termenul *sx-t*, „câmp”, este folosit atât pentru Câmpul Ofrandelor (*sx-t Htp*), cât și pentru Câmpul Trestiiilor (*sx-t iArw*), către care trebuie să se îndrepte defunctul pentru a ajunge în Lumea de dincolo de la vest, Amenti (locul

13. Preotul *sm* (sau funerar) oficia mai ales în cadrul cultului mormântului, îndeplinind elaboratele ritualuri de mumificare și de înmormântare. În cele mai vechi timpuri, în cadrul cultului, sarcina de a se îngriji de regele defunct îi revenea fiului acestuia, iar mai târziu, în familiile neregale, practica a fost preluată de fiul cel dintâi născut. În această funcție el a fost numit preot-*sm*.

14. „În anumite reprezentări, capul de șacal este aproape ca un fel de mască”, *cf.* J. Malek, *Egypt, 4,000 Years of Art*, Londra, 2003, p. 325

15. D. Meeks, C. Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, Paris, 19952, p. 85.

16. *Ibidem*, pp. 85-86.

unde morții erau judecați de Osiris și pedepsiți ori recompensați pentru faptele lor de pe pământ) și/sau în *Xr nTr*, „(tărâmul) divin inferior“.¹⁷ În opinia mea, aceste niveluri ale realității invizibile pot fi înțelese mai bine dacă operăm cu analogii și-i acordăm termenului *sx-t* aceeași conotație pe care o are câmpul în fizică, mai ales în fizica particulelor. Atunci când avem de-a face cu dimensiuni invizibile ale realității, imperceptibile simțurilor noastre fizice, metaforele lingvistice și cele vizuale sunt singurele ustensile cu ajutorul cărora le putem aduce la nivelul nostru de înțelegere. Cu condiția să fie respectat palierul de interpretare semantică, metaforic. Altminteri, riscul de a produce erori de interpretare este unul consistent. În virtutea acestor considerații, revenind la Anubis, după părerea mea, în acest câmp special de forțe, *sx-t*, funcția zeului este aceea de forță motrice care-i „deschide“ spiritului calea pentru a avansa/a „accede“. În această calitate, Anubis este înzestrat cu capacitatea de iluminare (într-un sens spiritual, dar și cu o conotație fizică, asociată cu natura dublă a luminii, undă-particulă), a cărei manifestare vizibilă este exprimată prin culorile contrastante, negru și galben-auriu. Cel puțin două dintre atributele zeului accentuează acest aspect:

— *nb-sHD* — „cel care aduce iluminarea“¹⁸, epitet care sugerează tipul de putere spirituală care-l iluminează pe defunct, transformându-l într-un *Ax* — fără îndoială, aflat în legătură cu culoarea galbenă a aurului, în natura sa simbolică¹⁹;

— *Km-H3t* — „cel cu fața neagră, meșter (iscusit) al parfumului“²⁰, unul dintre atributele lui Anubis legat de operarea cu esențe²¹.

Nu este întâmplător, cu siguranță, că în *Textele Sarcofagelor* (mai exact în IV § 269), despre aceeași divinitate se spune că este unul dintre Cele Șapte Spirite²², i.e., „Puteri“ (*b3w*)²³.

17. R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale (Études d'Égyptologie, III)*, Paris, 1936, pp. 5-7.

18. T. DuQuesne, *Black and Gold God. Colour Symbolism of the God Anubis with Observations on the Phenomenology of Colour in Egyptian and Comparative Religion*, Londra, 1996, p. 24. Anubis nu numai că aduce iluminarea, ci și comandă și controlează procesul fizic al iluminării.

19. R.H. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art*, Londra, 1994, pp. 83-84; A. Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Glückstadt, 1940, p. 59.

20. T. DuQuesne, *Black and Gold, op. cit.*, p. 25.

21. „Anubis îți aduce dulceața care-ți place [...], îți aduce tămâie în orice anotimp (...)“. Cf. R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts, I, Spells 1-354*, Warminster, 1973, p. 39.

22. Apud T. DuQuesne, *Black and Gold, op. cit.*, p. 25.

23. Vezi discuția pe care o propun asupra lui *ba/bAw* în R. Tatomir, *Soul and Spirit in Ancient Egyptian Religion. An Anthropological Approach*, în: *Annals of the „Sergiu Al-George” Institute, VI-VIII (1997-1999)*, pp. 61-72.

Iată unele dintre atributele divine ale lui Anubis, așa cum apar ele în *Textele Piramidelor*:

„Pământul vorbește: porțile zeului-pământ îți sunt deschise, porțile lui Geb sunt larg deschise pentru tine, tu apari la chemarea lui Anubis, el face un spirit ca tine asemănător lui Thoth, tu judeci zeii, tu stabilești hotare întinderilor cerești dintre cele Două Sceptre — *i.e.*, Egiptul — în această stare spiritualizată în care te găsești, stare pe care Anubis ți-a comandat-o [...] Portalul ceresc de la orizont s-a deschis pentru tine, iar zeii jubilează când te întâlnesc; ei te duc în ceruri împreună cu sufletul²⁴ tău, pentru că prin grația lor tu ai fost înzestrat cu un suflet (...)”²⁵

La începuturile religiei egiptene, Anubis a fost asociat cu steaua Sirius, cea mai strălucitoare de pe firmament, cunoscută în multe alte mitologii drept „Steaua Câinelui”. Sirius ocupa o poziție centrală în calendarul egiptean. Mult mai târziu, Sirius a fost pus în legătură cu Isis.

Steaua „Câinelui”

Denumită în limbaj de specialitate *Alpha Canis Majoris*, Sirius este cea mai strălucitoare stea de pe cerul nocturn din constelația *Canis Major* și, totodată, cea mai strălucitoare stea observabilă din emisfera nordică, având o magnitudine vizuală aparentă de $-1,47$. În comparație cu Soarele, Sirius A este mai fierbinte și de peste 21 de ori mai strălucitoare. Numele său vine din termenul latin *sirius*, preluat, la rândul său, din grecescul *σεῖριος* („strălucitor”, „incandescent”). Sirius, cea mai importantă stea din constelația „Câinele Mare”, este adesea denumită „Steaua Câinelui”. Aflată la o distanță de numai 8,6 ani-lumină, Sirius este una dintre cele mai apropiate stele de Terra. Poate fi văzută de oriunde de pe Pământ, iar în emisfera nordică este cunoscută ca un vârf al Triunghiului Iernii. Momentul său de maximă vizibilitate este în jurul datei de 1 ianuarie.

Dar ceea ce pare și mai interesant din perspectivă mitică și culturală este faptul că, în diferite limbi, această stea are câteva apelative care pun în evidență același arhetip canin. Astfel, în latină i se spunea și *Canicula*, sau „Micul Câine”, iar în cultura chineză și în cea japoneză este denumită *tiān láng xīng*, respectiv *tenrōsei*, adică, literal, „steaua lupului ceresc”.

24. Vezi asocierea cuvântului *ba*, „suflet/spirit”, cu puterea magică *baW*, cf. T. DuQuesne, *Jackal*, p. 12.

25. R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Supplement of Hieroglyphic Texts*, Oxford, 1969, §§ 796-800, p. 144.

Practic, s-ar putea spune aproape fără teamă de a greși că Sirius — Steaua Câinelui — apare în numeroase mituri din întreaga lume, precum și în diferite ritualuri religioase. Este înconjurată de un complex corpus de elemente de folclor. Importanța predominantă a avut-o, însă, în agricultură. În zona mediteraneană, influența stelei Sirius asupra realităților de ordin terestru s-a resimțit în mod particular. Pe planul spiritualității, Sirius întruchipa principiul căldurii cosmice. Și, tocmai din cauza acestei călduri, se credea că le provoacă turbare câinilor. De aici și expresia care s-a perpetuat până astăzi pentru arșiță, „zile de câine”. Este interesant că termenul grecesc pentru turbare este *lussa*, dar care desemnează totodată și accesele colerice ale unor războinici precum Ahile în *Iliada*. Etimologic, *lussa* înseamnă „natură de lup”, „ferocitate”. Urmând un itinerariu conceptual, se considera că lupii, câinii turbați și războinicii furioși manifestă toți aceeași căldură inflamantă, ca parte integrantă a naturii lor. În cazul grecilor, războinicii furibunzi, lupii și câinii turbați reprezentau entități cu comportament interșanjabil. În aceeași măsură, la nivel erotic, rolul lui Sirius nu era mai puțin pașnic. Pentru că experiența erotică pasională ar putea fi și ea reprezentată ca un conflict care l-ar putea transforma pe cel care iubește într-un individ lovit de nebunie, similară cu turbarea canină. Sirius era, încă o dată, cel mai adecvat simbol.²⁶

Upuaut

O ipostază particulară a lui Anubis este o altă divinitate tot cu înfățișare de șacal/câine, Upuaut (translitterat și sub forma *Wepwawet*), „deschizătorul de drumuri” către și în Lumea (Lumile) de Dincolo. În același timp, el are funcția și de forță spirituală care acționează pe câmpul de luptă. Zeul era reprezentat în veșminte și cu accesorii militare, iar stindardul său era purtat în procesiunea regală. În timpul ceremoniilor funerare și în sărbătoarea anuală a lui Osiris de la Abydos, statuia lui Upuaut era așezată în vecinătatea mormântului, pentru a veghea asupra defunctului, căruia îi deschidea porțile vieții eterne. Ca zeu-șacal, Upuaut juca un rol important în sărbătoarea *Heb-Sed*.²⁷

26. Ceragioli [1992], vol. 53-11, sect. A, p. 3891.

27. Unul dintre cele mai semnificative aspecte ale acestei sărbători este că la ea oamenii luau parte o singură dată în viață. Sărbătoarea *heb-sed* este atestată odată cu Dinastia I. Ea era celebrată, de regulă, după primii 30 de ani de domnie ai unui rege, iar apoi la fiecare 3 ani. Era un ritual extrem de important, care simboliza regenerarea, iar scopul său era de a-i asigura o lungă domnie regelui și după moartea acestuia, în viața eternă. Ritualurile oficiale erau menite să restabilească armonia dintre rege și univers, mai ales în cazurile în care monarhul era bolnav sau vârstnic.

În *Textele Piramidelor*, defunctul se referă la acest zeu cu următoarea formulă: „Upuaut a făcut ca eu să mă înalț în zbor la ceruri și să mă alătur fraților mei, zeii”.²⁸

Zeul cu manifestare războinică intră și el în componența unei triade divine, ca ipostază sau cea de a treia persoană, alături de Ptah-Ta-Tjemen și de Amon. Îndeosebi la sărbătoarea *Heb-Sed*, Upuaut domina scena. În calitate de deschizător de drumuri, avea rolul conducător²⁹: era călăuza și maestrul divin al ceremoniilor. Același rol îl avea și în misterele osiriene de la Abydos. Sunt atestați chiar doi zei cu același nume, un Upuaut din Nord și unul din Sud, din Siut.³⁰ Divinitatea avea, totodată, un templu și un colegiu de preoți, din care făceau parte și preoții *w^{ab}* ai lui Anubis.

Cele două divinități-șacal erau legate una de cealaltă în primul rând și mai ales pentru că ambele erau, prin excelență, zei funerari. Nu e mai puțin adevărat că atributele marțiale ale lui Upuaut îi accentuează funcțiile de ghid și protector, găsindu-și un corespondent în tradiția ebraică, în persoana războinicului arhanghel Mihail, și el o Putere spirituală conducătoare.

Spiritele Apusului egiptean

În imagistica funerară egipteană, este prezentat, în unele cazuri, un grup de șacali care trag barca solară pe cerul nopții. Acest grup canin este numit „Spiritele din Rosetawe”³¹ sau „Spiritele Apusului” (*b3w-Imntt*). Este interesant de observat că, în acest caz, șacalii aparțin concomitent universului invizibil al zeilor și celui al spiritelor, acționând ca în teoria bazelor de date.³² Cu alte cuvinte, entitățile-„șacali” unesc un câmp particular de referință (în termeni matematici, o „mulțime”) cu un altul (fiind concomitent aliniați în direcția acestuia), într-un singur punct, reprezentat prin entitatea spirituală — „defunctul”. Totodată, șacalii pot fi înțeleși și în sensul de componente ale unui agregat spiritual care să convertească un semnal de pe o anumită frecvență în altul de pe o frecvență diferită.

28. R.O. Faulkner, *Pyramid Texts*, § 463, p. 92.

29. C.J. Bleeker, *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*, Leiden, 1967, pp. 104-105.

30. *Ibidem*, p. 105.

31. T. DuQuesne, *Anubis and the Spirits of the West*, London, 1990, pp. 6-11.

32. Ei stabilesc o relație între două seturi care asociază un element unic (valoarea) al setului al doilea (rangul) cu fiecare element (argumentul) primului set (domeniul), așadar, o relație unu-la-mai-mulți (notată 1:N), în cazul în care fiecărui element al primei entități îi pot corespunde mai multe elemente din a doua entitate, dar fiecărui element din a doua entitate îi corespunde cel mult un element din prima entitate. (Lazarovici/Micle [2001] și varianta electronică: arheologie.ulbsibiu.ro/publicatii/carti/ai/1d.htm).

Tocmai pentru a înzestra spiritul defunctului cu viața eternă, acest așa-zis șacal-„convector“ îl călăuzește pe decedat în universul Lumii de Dincolo.³³ În ritualul funerar egiptean, apar adeseori reprezentări ale acestor canide, mai cu seamă începând cu Dinastia a XVIII-a, în *papyri* funerari și, ocazional, pe pereții mormintelor. Numărul acestor animale variază între unu și patru, cel mai des fiind reprezentați trei șacali.³⁴ Numărul nu este deloc întâmplător, religiei egiptene fiindu-i proprie triada³⁵, nu numai ca rezultat final al combinației dintre unitate și dualitate (lumea inițială, nediferențiată și cea prezentă, polarizată, duală), ci și în sens de pluralitate. În acest fel, nu e surprinzător să apară, alături de binecunoscutele triade de zei — de pildă, Thoth, Osiris, Anubis (și Iesdes), ori, în Dinastia a IV-a, Anubis, Osiris, Khentamenthes (Khentimentiu) —, și triade de spirite materializate sub forma șacalilor.

Corespondenți semitici

În tradiția semită, cu precădere în concepția ebraică despre Dumnezeu, în ciuda evoluției în direcția monoteismului, pluralismul constituie una dintre trăsăturile primare ale divinității.³⁶ Acest aspect apare mai cu seamă în relatarea despre Abraham, atunci când a fost vizitat de trei ființe antropomorfe care-l reprezintă (toate) pe Iahve (*Facerea*, 18, 1-16) și care îi promet că Sara îi va dăruia un fiu. Cu toate că despre vizitatori se spune că sunt trei bărbați, alteori tot despre ei se vorbește ca fiind îngeri și sunt descriși ca atare în 19, 1 și 15 în contextul vizitei pe care o fac la Sodoma.³⁷

33. În gândirea antică orientală, se considera că, din moment ce mișcarea și schimbarea sunt proprietățile esențiale ale lucrurilor, forțele care le provoacă nu se află în afara obiectelor, ca în gândirea antică greacă, ci constituie o proprietate inerentă a materiei. În consecință, reprezentarea orientală a divinului nu este aceea a unui conducător care conduce lumea „de sus“, ci a unui principiu care controlează totul din interior (Capra, *The Tao of Physics*, Colorado, 1975, p. 25).

34. T. DuQuesne, *Black and Gold*, *op. cit.*, p. 37.

35. J. Vercoutter, *Religion*, in *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 355.

36. Griffiths, 1996, p. 193: „La începuturile sale, religia lui Israel nu a fost monoteistă; superioritatea lui Iahve, dumnezeul lui Israel, față de alți zei era recunoscută, dar existența altor divinități nu era negată. În această abordare henoteistă, forța pluralității presupune că reputația, statutul de care se bucura Iahve, l-au făcut suprem printre zei sau printre «Cei Sfinți», probabil chiar prin subsumarea puterii tuturor celorlalți zei în personalitatea lui, dacă este să acceptăm expresia *elohîm* ca un plural «cantitativ» în maniera lui *mayîm*, «apă», în sensul de acumulare — masă — a picăturilor de ploaie individuale.“

37. J.G. Griffiths, *op. cit.*, p. 194.

Gerhard von Rad presupune că Iahve s-a manifestat simultan în toți trei.³⁸ După Sandmel, aceste ființe „angelice” ar putea fi descrise corect drept „ființe cerești, atât de evident subordonate lui Dumnezeu, încât ele nu-i compromit în nici un fel unitatea, din moment ce îndeplinesc misiunile lui Dumnezeu”³⁹. Cu toate acestea, cum trebuie înțeleasă expresia „ființe cerești”, având în vedere că toți trei deopotrivă *sunt și participă* la ființa divină, la natura sa?

O primă remarcă vizează faptul că, la fel ca în cazul șacalilor egipteni, aceste entități angelice nu au, de regulă, nume — cu doar câteva excepții, acestea fiind numele unor conducători ai îngerilor, *i.e.*, Gavriil, Mihail. În al doilea rând, trebuie să ținem seamă că în chiar primul verset al *Facerii* (1, 1) apare cuvântul ebraic *elohîm* (o formă de plural) pentru a-l desemna pe Dumnezeu — *Iahve Elohim*.⁴⁰ Pluralul poate indica, în acest caz, fie multitudinea stărilor care alcătuiesc sau pe care le iau manifestările lui Dumnezeu, fie puterile altor divinități (zei minori ca importanță și rang ierarhic, din panteonurile asimilate) pe care Dumnezeu, Iahve Elohim, i-a încorporat. În teologia egipteană, sunt binecunoscute cazurile când divinitățile importante din panteonul local al unei nome au dobândit supremația în panteonul național, asimilând în chip sincretic personalitățile, atributele și puterile divinităților secundare). Ca ilustrare a celor spuse, să remarcăm frecvența cu care sunt folosite formulări precum „bogat în manifestări” și „stăpânii manifestărilor” (*xprw*).⁴¹ Totodată, nu trebuie neglijate rolul și funcția conceptului *rûach* (spiritul/duhul lui Dumnezeu), cu sensul său inițial de „energie vitală”. Ulterior, sensul acesteia din urmă a fost extins, căpătând înțelesurile de „suflare a vieții” și „energie divină” deținută de fiecare om.

O tăbliță datând din timpul lui Assurbanipal, scrisă în akkadiană⁴², semnaleză comanda de a inscripționa, din rațiuni apotropaice, statuete din teracotă ale unor câini:

„Vei scrie numele lor pe umăr — *i.e.*, scapula — / Numele primului câine alb: / «Să nu cumpănești, vorbește deschis» / Numele celui de-al doilea: «Să nu cumpănești, mușcă» / Numele primului câine negru: / «Distruge-i viața» / Numele celui de-al doilea / «Lătratul lui este puternic» / Numele primului câine roșu: / «Acela care-i

38. G. von Rad, *Genesis*, London, 19723, p. 205.

39. S. Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York, 1978, p. 171.

40. Griffiths, 1996, p. 193.

41. E. Hornung, *Les dieux*, p. 112, 261.

42. C.A. Faraone, *Talismans and Trojan Horses*, New York, 1992, pp. 22-25, *apud* T. DuQuesne, *Black and Gold*, *op. cit.*, p. 45.

gonește și-i înspăimântă pe *assakku*» — *i.e.*, «demoni» — / Numele celui de-al doilea: «Cel care-și înfrânge dușmanii» / Numele primului câine albastru: / «Cel care respinge inima răului» / Numele celui de al doilea: «Mușcătura dușmanului său» / Numele primului câine multicolor: «Acela care-i permite binelui să intre» / Numele celui de-al doilea câine: «Acela care face ca răul să iasă».”

În acest caz, câinii ar putea fi personificări ale unor entități supranaturale, cu înțelesul de Puteri Tămăduitoare care nu acționează împotriva răului, decât cu sensul de entități demonice, malefice. Ca și în cazul lui Anubis, și culorile acestor câini sunt importante. În culturile mesopotamiene contrastul cromatic exprimă distincția dintre categoriile antinomice lumină/întuneric. Bunăoară, câinii negri sunt menționați frecvent în preziuni.⁴³ De obicei, câinele era asociat cu Gula, zeița vindecării.⁴⁴

În acest sens, mi se par elocvente două basoreliefuri descoperite în Siria, la Tell Mardikh, de misiunea arheologică italiană în campaniile din 1964 și 1965, conduse de profesorul Paolo Matthiae.⁴⁵

Cele două reliefuri rectangulare prezintă un mare interes pentru istoria religiilor antice orientale. Fragmentul al doilea, B1-2 (aflat astăzi la Muzeul din Damasc) are la capătul din dreapta o reprezentare a unei zeițe nude cu corp uman și cap de leu. Ea ține în mâini doi lei care par să dispară în cer. Pe pământ, în partea sa dreaptă, un câine îi dă laba, iar un iepure este orientat în direcția opusă. Pe revers, două antilope sunt orientate spre divinitate.

La modul general, scena descrie mitul zeiței-leu Ashtart. Dar aici se impune o digresiune legată de modul în care își imaginau mesopotamienii, sirienii și fenicienii ciclul planetei Venus. Încă de la început, steaua dimineții a fost reprezentată de un leu, Ashtar sau Athatar, care aduce cu sine un taur, simbolul căldurii caniculare diurne. În momentul în care soarele răsare, leul dispare în cer. Motivul mitologic al acestei dispariții a soarelui se spunea că ar fi fost *ab initio* uciderea lui repetată, la ordinele zeului creator însuși. Steaua înserării era reprezentată sub forma zeiței leoaice Ashtart sau Athatart. Ea mănâncă taurul și aduce cu sine o antilopă, simbolul răcorii nopții. De la începutul mileniului al III-lea î.Hr., mitul a fost modificat când s-a descoperit unitatea planetei Venus, inter-

43. J. Hempel, *Hund* (A), in: *Reallexikon der Assyriologie* IV, Berlin, 1972, p. 494.

44. R.H. Eisenman & M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury, 1992, p. 35/2; U. Seidl, *Die Babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbol Mesopotamischer Gottheiten*, in: *Orbicus Biblicus et Orientalis* 87, Göttingen, 1989, p. 143. Doresc să-i mulțumesc Suzannei Görke pentru interesul manifestat pentru acest subiect și sugestiile sale pertinente.

45. Zezi R. Du Mesnil Du Buisson, *Pages de mythologie syrienne. Le décor des deux cuves de Tell Mardikh*, in: *Rivista degli Studi Orientali*, XLII (IV), 1967, pp. 343-360 + 2 pl.

pretată deopotrivă ca steaua dimineții și a înserării. Ciclul a devenit continuu, iar despre steaua-leului s-a spus că se află mereu pe cer și pe pământ, fie vizibilă, fie invizibilă. „Moartea” sa în fiecare dimineață a devenit, de asemenea, doar temporară și mitică. Leul ucis (sau mort) a fost înlocuit de un alt animal, un substitut care continua ciclul stelei. Stelele dimineții și serii și-au pierdut personalitatea, iar steaua leonină a înserării care trecea pe deasupra pământului a devenit steaua leonină a dimineții. Cuplul divin Ashtar – Ashtart s-a transformat într-unul de divinități stăpânitoare și protectoare. Ashtar a ajuns zeul distinct al stelei-dimineții, în timp ce zeița, divinitatea stelei-înserării, s-a identificat cu aceasta.

Revenind la inscripție, zeița-leu are într-o parte un câine care pare a fi însoțitorul planetei Venus, în mod cert simbolul unei stele sau a unei constelații. În astronomia antică, se găsesc referințe clare despre două constelații: Câinele Mare și Câinele Mic.

O altă divinitate mesopotamiană își dispută, însă, cu Ashtart asocierea culturală cu Anubis — zeița sumeriană, cinocefală, Bau. Chiar și numele acesteia poate fi onomatopeic, asociat cu lătratul câinilor. Asocierea a fost împinsă până acolo, încât s-a apreciat că numele egiptean al lui Anubis, *Inpew*, *Yinepu*, *Anpu*, ar putea fi o continuare directă a tatălui lui Bau, zeul sumerian An.

Pentru egipteni, cea ce grecii numeau „Steaua Câinelui” (în egipteană, *Spdt*) era de fapt *Sothis* (Sirius), numit și „sufletul lui Isis”.⁴⁶ Este cea mai strălucitoare stea de pe cer, aparținând constelației Câinele Mare. În perioada greco-romană, Isis era reprezentată șezând pe un câine. Acest aspect poate fi pus în legătură cu funcția anterioară a lui Anubis: puterea sa protectoare a fost transmisă prin extrapolare tuturor entităților divine cu aspect canin. Numai că intensitatea acestei puteri divine protectoare era resimțită de oameni ca fiind atât de mare, încât a fost percepută doar în dubla sa ipostază — deopotrivă terifiantă și protectoare/vindecătoare. În acest fel, masca lui Anubis acționa ca un scut protector cu aspect canin.

Imaginea unei mari zeițe însoțite de un câine sau șezând pe spinarea unui câine există și în culturile mesopotamiene și siriene. De pildă, pe un vas din alabastru găsit în mormântul lui Tutankhamun, motivul de factură asiatică reprezintă un câine care flanchează steaua leului a înserării chiar în momentul în care acesta mănâncă taurul.⁴⁷

Pe un fildeș descoperit la Megiddo⁴⁸, câinele chiar înlocuiește leul, în timp ce prinde antilopa. Și această temă este pictată pe vasul din mormântul lui Tutankhamon.

46. Plutarh, *Œuvres morales* V/2. *Isis et Osiris*, 359 C-D, Paris, 1988, în: *Collection des Universités de France*, 28, p. 196.

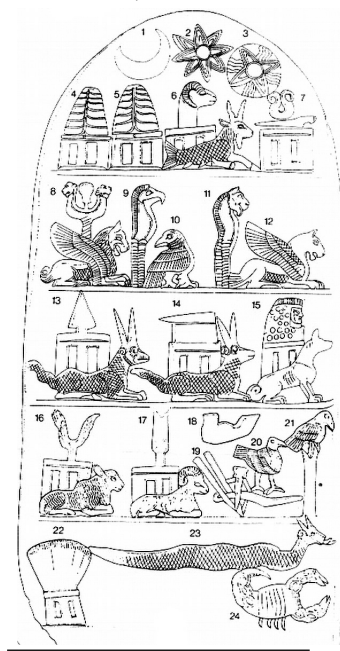
47. R. Du Mesnil Du Buisson, *Pages de mythologie*, p. 347 și nota 4.

48. *Ibidem*, nota 5.

Două scene de pe un basoreliev descoperit la Beisan⁴⁹, datând de la mijlocul mileniului al II-lea î.Hr., îl prezintă pe câine atacând leul steleidimineații, aparent în momentul dispariției sale de pe firmament. După un mileniu și jumătate, același câine este prezent la Palmyra, la picioarele Marii Zeițe a planetei Venus, Astarte, zeița cea bună.

Reprezentări de canide (câini și șacali) ca simboluri ale divinității mesopotamiene sunt păstrate pe mai multe *kudurru*.⁵⁰ Iată câteva exemple în care pot fi deslușite asemănările cu zeii șacali egipteni:

— Pe *Caillou Michaux*, păstrat în Cabinet des Médailles din Paris, un câine stă așezat în fața unui altar cu un simbol hathoric, cu deosebirea că aici este simbolul zeiței Iștar⁵¹, ceea ce indică asocierea planetei Venus cu câinele;



— Pe un basoreliev din Palmyra, același câine se află lângă „Astarte, buna Iștar“⁵²;

— Pe un *kudurru* din Susa (Iran ♁), din timpul lui Melisipak (1188-1174 î.Hr.), aflat acum la Paris, sunt mai mulți câini-*kudurru*, în special pe registrul al treilea, fiecare dintre ei în fața unui altar. Doi au urechi de șacal, cel de-al treilea semănând cu câinele de pe *Caillou Michaux*.⁵³

Inițial, zeul-leu Ashtar s-a numit „Teribilul” în textele de la Ras-Shamra, adică un zeu malefic, asociat în Orient cu ucigătoarele zile „de câine” sau „caniculare”. Cu această conotație, el a influențat reprezentarea semito-creștină a lui Lucifer, îngerul căzut, și a Demonului. Dar acest personaj a fost modificat din momentul în care a înlocuit planeta Venus.

49. A. Rowe, *The Illustrated London News*, 22 dec. 1928, p. 1181.

50. U. Seidl, *Babylonischen Kudurru*, pp. 140-143. *Kudurru* erau sculpturi în piatră folosite ca pietre de hotar, pe care erau înregistrate în Mesopotamia acordările de pământuri de către kassiiți vasalilor lor, între secolele XVI-XII î.Hr. Pietrele *kudurru* sunt singurele lucrări artistice din perioada domniei kassiiților în Babilonia, exemple din acestea fiind păstrate în Muzeul Luvru și Muzeul Național din Irak. Termenul *kudurru* e de origine akkadiană și înseamnă „frontieră, hotar”. Pietrele *kudurru* conțin reprezentări simbolice ale zeilor care protejau contractul, contractul însuși și blestemul divin aruncat asupra persoanei care l-ar fi rupt.

51. R. Du Mesnil Du Buisson, *Pages de mythologie*, p. 348, figurile. 1-2.

52. *Ibidem*.

53. W. Orthmann, *Der Alte Orient*, Berlin, 1975, in: *Propyläen Kunstgeschichte* 14, pp. 305-306, fig. 93.

În Palmyra, din mileniul al II-lea î.Hr. și până în epoca elenistică, Ashtar Bôl a fost protectorul-șef al orașului. În această divinitate se poate recunoaște cu ușurință zeul Ashtar fără aspect malefic, transformat într-o divinitate benefică și vindecătoare. Dar, ca zeu al stelei-dimineții, cerescul și cosmicul Ashtar a adus cu sine unele entități zoomorfe, precum lei, tauri și câini, care și-au păstrat caracterul înspăimântător.

Un alt aspect interesant apare în *Psalmul XXI* (v. 22), unde autorul îi atribuie câinelui o putere teribilă, capabilă să pună stăpânire pe însăși viața omului. Aici o putere de factură divină, personificată prin câine, își etalează caracterul supramundan: „Izbăvește de sabie sufletul meu și din gheara câinelui viața mea“.

Hermanubis — zeul cinocefal alexandrin

O combinație interesantă o constituie, fără îndoială, greco-egipteanul Hermanubis. În 332 î.Hr., când Alexandru cel Mare a ajuns stăpânul incontestabil al Egiptului, vitalitatea religiei egiptene atinsese o asemenea culme, încât cuceritorul a înțeles repede că singura modalitate de a stabili acolo o dominație durabilă este aceea de a câștiga religia tradițională de partea sa și de a o folosi în folosul propriu. Un pas important a fost încă din 331 î.Hr., când Alexandru a întreprins o călătorie în oaza Siwa, unde a consultat oracolul lui Amon și s-a declarat fiul divinității.

După venirea la putere a dinastiei ptolemeice (lagide — 306 î.Hr.), această politică religioasă conservatoare este menținută. Cu toate acestea, sosirea masivă a grecilor pe pământul Egiptului a antrenat și anumite schimbări. Acestea s-au petrecut mai cu seamă la Alexandria și l-au vizat în special pe Serapis, sub impulsul puterii. Este vorba despre același proces care a avut ca rezultat nașterea unui alt zeu alexandrin, Hermanubis, a cărui evoluție se poate urmări până în epoca romană.

Creat sub Ptolemei, Hermanubis a rezultat, așa cum indică numele său, din sincretismul dintre o divinitate greacă, Hermes, și una egipteană, Anubis. Caracterul htonian al lui Anubis, zeu al îmbălsămaților și ghid al morților, i-a împins pe greci să-l identifice cu Hermes, fiul lui Zeus și al nimfei Maia și mesagerul prin excelență al divinităților elene. În religia greacă, pe lângă funcția sa principală de mesager al zeilor, Hermes avea și misiunea de a conduce sufletele defuncțiilor în Hades, misiune care-l apropie de Anubis, dar și o multitudine de alte funcții, printre care zeu psihopomp, al răspântiilor, al călătoriilor, al locurilor care făceau legătura cu Lumea de Dincolo, dar și al comunicării și al mișcărilor intelectului. În epoca ptolemaică și romană, tocmai caracterul de zeu psihopomp i-a fost aplicat lui Hermanubis. Acesta era considerat fiul zeilor egipteni Osiris și Nephthys și era simbolul clerului egiptean.



Hermanubis

Dar, dacă acesta este o divinitate alexandrină apărută sub lagizi, totuși primele sale reprezentări figurate (de altfel, în general destul de rare) au apărut abia în epoca romană. Câteva elemente de tip sincretic, greco-egiptean servesc la identificarea zeului compozit: un *himation*, un fel de mantie tipic greacă; un *calathos* (un fel de coș de bucate divin), simbol al fertilității și abundenței, decorat cu o floare de lotus; o frunză de palmier care simbolizează Timpul, Eternitatea și Victoria — atât asupra oamenilor, cât și asupra morții — în vârful căreia se află un disc cu un *uraeus*, un indiciu egiptean; câinele aflat la picioarele sale (tot influență egipteană); sandalele, păstrate din garderoba mitologică a grecului Hermes; caduceul aceluiași zeu, un soi de baghetă în jurul căreia se înfășoară doi șerpi înlănțuiți cu aripi scurte; uneori (în reprezentările numismatice), Hermanubis apare în templul său.

Uneori, zeului îi sunt asociate și alte divinități. Cea dintâi este cu siguranță și cea mai semnificativă, Serapis, marele zeu dinastic alexandrin, soțul lui Isis. Prin această asociere, Hermanubis a revenit la originile sale egiptene și și-a regăsit locul în ciclul osirian. Dar apare reprezentat și în compania unor divinități tipic grecești, precum Hipocrat, Demeter sau Elpis. Hermanubis apare mai târziu și în literatura hermetică și alchimică, având un rol important în evoluția acestei literaturi în Evul Mediu și Renaștere.

Cu toate că la originea egipteană a lui Hermanubis se afla zeul-șacal Anubis, nu înseamnă că Hermanubis l-a înlocuit complet. Dimpotrivă, în epoca romană, Anubis a cunoscut din nou o mare popularitate. De aceea, în anumite reprezentări, este adeseori dificil de precizat dacă este vorba despre zeul alexandrin sau despre anticul patron al îmbălsămaților. Imaginea celui din urmă se transformă, așa cum atestă, de pildă, reliefurile din necropola de la Kôm el-Chougafa, la sud-est de Alexandria, unde apar trei Anubis cu cap de câine, datând din secolul al II-lea d.Hr. Toți trei au veșminte militare romane, dar numai doi dintre ei evocă aspectul războinic al zeului egiptean, în varianta Upuaut. Cel de-al treilea,

mult mai greu de identificat cu certitudine, este un Anubis anghiped, adică având coadă de șarpe, a cărei semnificație exactă încă se mai află în discuție. Aceste imagini ale vechii divinități egiptene, chiar dacă în veșminte în acord cu momentul istoric, atrag atenția că Anubis cel din epoca romană a rămas tot timpul gardianul prin excelență al mormintelor.

Câini sfinți și sfinți cinocefali

Cinocefalii există în mitologiile orientale și europene deopotrivă, fiind semnalati din Europa până în India și China. Legendele acestor culturi semnaleză mitul cinocefalilor care ar fi existat inițial în ținuturile sălbatice de la vest de Tibet și în nordul Persiei (Iranul de astăzi). Legendele europene de mai târziu au asociat cinocefalii cu toate regiunile neexplorate și ca atare enigmatice. În Europa, ei erau descriși ca oameni cu cap de câine, uneori uriași, asemănători cu umanoizii păroși. În schimb, în miturile indiene și chineze, despre cinocefali se spunea că au capacitatea de a se metamorfoza din oameni în câini, dar întotdeauna păstrându-și anumite trăsături zoomorfe când deveneau iarăși oameni (White [1991]).

Nici istoricul Lucian Boia nu ocolește problema personajelor de factură umano-divină, care acoperă diferite aspecte ale mitologiei zoocinetice a umanității, de la ființe zoomorfe ori zoocefale la cele în care dubla metamorfoză om – animal – om particularizează legătura dintre planurile realității. Ființele diferite par să fi străbătut întreaga istorie a imaginarului marcând într-un mod particular mentalitatea colectivă, dar și pe cea individuală. Astfel, istoricul atrage atenția în mod special asupra oamenilor cinocefali subliniind că aceștia „ocupau, fără îndoială, un loc aparte printre candidații la o condiție umană deplină”. Acest lucru este deosebit de evident în mitologia creștină a Bisericii primare, „...mai cu seamă, spune Boia, că dăruiseră Bisericii un sfânt. După tradiție, sfântul Cristofor, martir din secolul al III-lea, foarte popular în Evul Mediu, ar fi fost cinocefal; pe de altă parte, regele hunilor, Attila, este și el înfățișat cu cap de câine, punct extrem al transfigurării biologice a acestor năvălitori, atins spre sfârșitul secolului al XIII-lea”.⁵⁴ De unde această tendință (de

54. Boia [2003], p. 52. În ceea ce-l privește pe sfântul Cristofor, s-a încercat o apropiere între (și chiar stabilirea unei evoluții sincretice a entității divine) Anubis/Wepwawet și acest sfânt creștin martir provenit din rândurile soldaților, Cristofor, de la începuturile creștinismului. Figura lui a stimulat imaginația Occidentului medieval, creațiile fantastice de sorginte latină din Evul Mediu excelând în această privință. Potrivit primelor relatări grecești și latine — *BHG* 309-11 și respectiv *BHL* 1764 — Sfântul Cristofor era membru al unui trib african al marmariților. A fost capturat de forțele romane în timpul campaniei lui Dioclețian împotriva acestui trib la sfârșitul lui 301 —

evidentă factură orientală, am zice noi) de a integra în sânul Bisericii primare oameni diferiți, ciudați, pendulând între bestiarii și umanitate? Boia explică acest lucru prin faptul că, poate paradoxal, „teologia tolera formele umane monstruoase, impunând, pe de altă parte, o anume varietate de oameni diferiți, foarte deosebiți de toți ceilalți: sfinții, oamenii care ajungeau diferiți după parcurgerea unei căi inițiatice — prin imitarea lui Hristos — la capătul căreia se apropiau de lumina dumnezeiască“. Istoricul conchide că acest fenomen a fost „cea mai originală contribuție a Evului Mediu la tipologia Omului diferit“.⁵⁵ Literatura medievală europeană amintește adeseori despre o ciudată și enigmatică ființă cinocefală: Sfântul Augustin, Isidor de Sevilla, Paul Diaconul, Adam din Bremen și Ratramnus, toți consemnează cu un aplomb demn de un antropolog contemporan existența cinocefalilor. Iar Thomas de Cantimpré, citându-l pe Sfântul Ieronim, îi confirmă și el în *Liber de Monstruosis Hominibus Orientis* (*Cartea oamenilor monstruoși din Orient*), XIV.

Cinocefalia a avut un impact interesant mai cu seamă asupra iconografiei sfinților din Evul Mediu creștin, începând din primele veacuri. Această condiție de existență, obișnuită în mult mai vechea mitologie egipteană, a marcat câteva personaje sfinte din tradiția Bisericii Ortodoxe și a Bisericii Catolice deopotrivă. Iar relatările creștine sunt în mod vizibil ecouri târzii ale influenței mitice egiptene a zeului șacal Anubis.

Una dintre legende, apărută în mediul catolic, este aceea despre Sfântul Guinefort și are în centrul său un ogar despre care tradiția populară spune că ar fi trăit pe la mijlocul veacului al XIII-lea în Franța. Astfel sunt evidențiate calitățile apotropaice ale câinelui, sanctificat, chiar dacă neoficial, de către tradiția populară.

începutul lui 302 d.Hr. A fost transportat într-o garnizoană romană, unde a slujit ca soldat, în sau în apropiere de Antiohia din Siria. A fost botezat de episcopul refugiat Petru al Alexandriei și a murit pentru credința sa, pe 9 iulie 308. Episcopul Petru a aranjat ca rămășițele pământești să-i fie transportate la Marmarica în anul 311. Sfântul Cristofor a fost identificat cu sfântul creștin egiptean martir Menas. Iconografia bizantină îl înfățișează ca pe un om cinocefal, imagine provenită se pare dintr-o confuzie, rezultat al unei interpretări *ad litteram* și necritice a termenului grecesc *kunokephalos*. Adevărata explicație a capului de câine al patronului sfânt al călătorilor pe mare are o origine prozaică, peste care s-a suprapus mitul câinelui divin, de influență egipteană: locuitorii civilizați ai lumii greco-romane se obișnuiseră să-i descrie pe cei care trăiau la marginea lumii lor și dincolo de ea ca pe niște locuitori ciudați, barbari, ai unor ținuturi stranii, canibali, oameni cu cap de câine și chiar mult mai terifiianți. În acest fel, atunci când autorul martiriului sfântului Cristofor vorbește despre originea acestuia ca fiind în ținutul canibalilor și al oamenilor cu cap de câine, ceea ce vrea să spună este că el provenea de la marginea lumii civilizate, *i.e.*, tribul marmariților, o regiune periferică a Imperiului Roman.

55. Boia [2003], p. 53.

Încă de pe vremea celtilor, dar mai ales în perioada medievală, câinii și mai cu seamă cei de vânătoare erau deosebit de prețuiți. Guinefort fusese un câine credincios, care păzea pruncul unei familii. El a fost ucis dintr-o eroare nefericită, de către tatăl copilului, care-l suspectase că i-ar fi mâncat pruncul, când în realitate câinele îi salvase viața, ucigând un șarpe veninos care se încolăcise pe corpul micuțului. Îndurerat, în bună și veche tradiție celtică, tatăl încredințează corpul neînsuflețit al câinelui unui puț, în jurul căruia plantează o pădurice pentru a cinsti vitejia și fidelitatea câinelui. Când au aflat povestea, localnicii și sătenii au mers în pelerinaj la câinele-martir și s-au rugat la el ca la un adevărat sfânt. Acesta e motivul oficial înregistrat drept „Ogarul cel credincios”. Tradiția primară textuală, *sfântul-câine*, provine din *De Adoratione Guinefortis Canis* (*Despre venerarea câinelui Guinefort*). Relatarea s-a suprapus peste aceea despre un sfânt local din zona Burgundiei, asociat cu tămăduirea copiilor și care, în consecință, a fost metamorfozat într-un ogar. Étienne de Bourbon, un inchiuzitor care relatează din Dombes, la nord de Lyon, a consemnat o relatare din secolul al XIII-lea, în care Guinefort, deși i se prezentau indirect atributele sfințeniei, era totuși calificat drept eretic, în linia oficială a Bisericii Catolice. Prin urmare, câinele a fost „dezgropat, iar arbustul sacru tăiat și ars, împreună cu rămășițele pământești ale câinelui”. Aparent, un câine nu avea voie să intre în categoria sfinților oficiali, deși, în mod paradoxal, la fel de oficial putea fi etichetat drept eretic. Cu toate acestea, în ciuda eforturilor Inchiziției



Sfântul cinocefal Cristofor

Sfântul Guinefort



de a eradica cultul sfântului Guinefort, oamenii de rând au continuat să meargă în pelerinaj la crângul sacru, adresându-i animalului rugăciuni pentru protejarea copiilor lor.⁵⁶ Ruinele capelei dedicate sfântului Guinefort există și astăzi la Trévron, în Bretania (Côtes d'Armor).

Bibliografie

- ALTENMÜLLER, B., *Anubis*, în: W. Helck, E. Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden, 1975, pp. 327-333.
- BLEEKER, C.J., *Egyptian Festivals. Enactments of Religious Renewal*, Leiden, 1967.
- BOIA, L., *Între înger și fiară. Mitul omului diferit din Antichitate până în zilele noastre*, București, Humanitas, 2003.
- CAPRA, F., *The Tao of Physics*, Colorado, 1975.
- CERAGIOLI, R.C., *Feruidus Ille Canis: the Lore and Poetry of the Dog Star in Antiquity*, Harvard, 1992.
- DU MESNIL DU BUISSON, R., « Pages de mythologie syrienne. Le décor des deux cuves de Tell Mardikh », în: *Rivista degli Studi Orientali*, XLII (IV), 1967, pp. 343-360 + 2 pl.

56. „Iată ce s-a întâmplat recent în dioceza Lyon. Pe când predicam acolo împotriva vrăjitoriei și ascultam mărturisiri, am auzit multe femei mărturisind că-și duseseră copiii la Sfântul Guinefort. M-am gândit că acesta era un fel de sfânt. Am făcut cercetări și într-un târziu am aflat că, de fapt, acesta fusese un ogar ucis după cum urmează. În dioceza Lyon, în apropiere de sătucul călugărițelor numit Villeneuve, pe domeniul aparținând cavalerului de Villars-en-Dombe, a existat un castel al cărui stăpân avusese un prunc de parte bărbătească de la soția lui. Dar odată, pe când cavalerul și doamna lui și doica plecaseră de acasă, lăsându-l pe prunc singur în leagăn, un șarpe enorm a pătruns în casă și în leagănul copilului. Ogarul, care rămăsese acasă, a văzut acest lucru, s-a strecurat rapid sub leagăn, l-a răsturnat și a atacat șarpele cu colții și răspunzând la fiecare mușcătură a acestuia cu o mușcătură. În cele din urmă, câinele l-a răpus și l-a aruncat departe de leagăn, care a rămas plin de sânge, tot astfel cum erau și botul și capul câinelui. Și a rămas acolo, lângă leagăn, în căutarea șarpelui. Când doica s-a întors și a văzut cele întâmplate, a crezut că pruncul fusese ucis și mâncat de câine, așa că a tras un țipăt puternic. Mama copilului a auzit, a venit în goană, a văzut și a crezut la fel și ea. Apoi, cavalerul a crezut aidoma și, scoțându-și sabia, a ucis câinele. Doar apoi s-au apropiat de copil și l-au găsit nevătămat, dormind liniștit. După cercetări ulterioare, ei au descoperit că șarpele murise sfâșiat de mușcăturile câinelui. Acum, că aflaseră adevărul, au fost cuprinși de remușcări (*dolentes*) pentru că-și uciseseră câinele credincios în mod nedrept, așa că i-au aruncat corpul într-un puț din fața porții castelului, l-au acoperit cu un morman uriaș de bolovani, în apropierea căruia au plantat copaci ca un monument în amintirea lui. [...] Țăranii localnici, auzind despre nobila faptă a câinelui și despre moartea sa nevinovată, au început să viziteze locul și să-l cinstească pe câine ca pe un martir, cerându-i ajutorul pentru bolnavi și alte nevoi (<http://www.fordham.edu/halsall/source/guinefort>).

- DuQUESNE, T., *Anubis and the Spirits of the West*, London, 1990 ; *Black and Gold God. Colour Symbolism of the God Anubis with Observations on the Phenomenology of Colour in Egyptian and Comparative Religion*, Londra, 1996 ; *Jackal at the Shamans's Gate. A Study of Anubis Lord of Ro-Setawe (Oxfordshire Communications in Egyptology, III)*, Londra, 1991.
- ELIADE, Mircea, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.
- EISENMAN, R.H., WISE, M., *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury, 1992.
- FARAONE, C.A., *Talismans and Trojan Horses*, New York, 1992.
- FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts, I-IV*, Warminster, 1973-1978 ; *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Supplement of Hieroglyphic Texts*, Oxford, 1969 ; *Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1988.
- GARDINER, Sir Alan, *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs* (3rd ed.), London, 1979.
- GRIFFITHS, J.G., *Triads and Trinity*, Cardiff, 1996.
- HEMPEL, J., *Hund (A)*, în: *Reallexikon der Assyriologie*, IV, Berlin, 1972.
- HERMANN, A., *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Glückstadt, 1940.
- HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le Multiple*, Paris, 1986.
- JUNG, C.G., *Opere*, vol. 1: *Arhetipurile și inconștientul colectiv*, București, Editura Trei, 2004
- LAZAROVICI, G., MICLE, D., *Introducere în arheologia informatizată*, București, 2001.
- MALEK, J., *Egypt. 4,000 Years of Art*, Londra, 2003.
- Medieval Sourcebook: Stephen de Bourbon (d. 1262): De Supersticione: On St. Guinefort* (<http://www.fordham.edu/halsall/source/guinefort.html>)
- MEEKS, D., FAVARD-MEEKS, C., *Les dieux égyptiens*, Paris, 1995
- MENACHE, Sophia, "Dogs: God's Worst Enemies?" , în *Society & Animals, Journal of Human-Animal Studies*, vol. 5, no. 1/1997.
- ORTHMANN, W., *Der Alte Orient*, în: *Propyläen Kunstgeschichte*, 14, Berlin, 1975.
- PERIN, C., *Dogs as symbols in human development*, în B. Fogle (ed.), *Interrelations between People and Pets*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas, 1981, pp. 68-88.
- PLUTARH, *Œuvres morales, V/2: Isis et Osiris*, în: *Collection des Universités de France*, 28, Paris, 1988.
- ROWE, A., *The Illustrated London News*, 22 dec. 1928, p. 1181.
- SAINT-YVES, P., *Saint Christophe: Successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès*, Paris, 1936.
- SANDELMEL, S., *Judaism and Christian Beginnings*, New York, 1978.
- SEIDL, U., *Die Babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbol Mesopotamischer Gottheiten*, în: *Orbicus Biblicus et Orientalis*, 87, Göttingen, 1989.

- SERPELL, J., *From paragon to pariah: Some reflections on human attitudes to dogs*, în J. Serpell (ed.), *The Domestic Dog*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- TATOMIR, Renata, *Soul and Spirit in Ancient Egyptian Religion. An Anthropological Approach*, în: *Annals of the "Sergiu Al-George" Institute*, VI-VIII (1997-1999), pp. 61-72.
- VERCOUTTER, J., *Religion*, în: *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, pp. 352-371.
- Von RAD, G., *Genesis*, London, 1972
- WEILL, R., *Le Champs des Roseaux et le Champs des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale (Études d'Égyptologie, III)*, Paris, 1936.
- WEIR, A., *A holy dog and a dog-headed saint: St. Guinefort and St. Christopher Cynocephoros or Cynocephalus*, <http://www.beyond-the-pale.co.uk/dogsaints.htm>
- WHITE, D.G., *Myths of the Dog-Man*, Chicago, Chicago University Press, 1991.
- WILKINSON, R.H., *Symbol and Magic in Egyptian Art*, Londra, 1994.
- WOLOY, Eleanora M., *The Symbol of the Dog in the Human Psyche: A Study of the Human-Dog Bond* (Chiron Monograph Series; vol. 4), Wilmette, Ill., Chiron Publications, 1990.
- WOODS, D., *The Origin of the Cult of St. Christopher*, www.ucc.ie/milmart/chrsorig.html

Stéphane Lupasco : Du monde quantique au monde de l'art

BASARAB NICOLESCU

Laboratoire de Physique Nucléaire et des Hautes Energies (LPNHE)¹,
CNRS et Université « Pierre et Marie Curie », Paris

Introduction

Dans la décennie 1950-1960, un nom fait son entrée fulgurante dans le monde de l'art : Stéphane Lupasco (1900-1988). Pourtant il venait de très loin — du monde quantique, celui de l'infiniment petit et de l'infiniment bref. Comment peut-on expliquer ce phénomène insolite ?

Lors d'un entretien de 1952, André Parinaud demande à André Breton : « Vous ne pensez donc pas que les sciences physiques qui, depuis cinquante ans, modifient la structure de notre conception du monde, ont influencé l'œuvre des artistes ? ». André Breton lui répond : « Je témoigne que les artistes ont été unanimes, ou peu s'en faut, à se désintéresser de la théorie des Quanta et de la mécanique de Heisenberg [...]. Je vous accorde que les ponts ne sont pas absolument rompus, grâce à quelques penseurs comme Gaston Bachelard, à qui le surréalisme doit, notamment, de pouvoir se mirer dans un « surrationalisme », et à Stéphane Lupasco, qui, non seulement a remis l'affectivité en honneur sur le plan philosophique, mais encore, au terme de son *Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance*, en exauçant tout particulièrement le vœu des poètes, a substitué au principe de non-contradiction le principe de complémentarité contradictoire. »² Breton fait ici référence à l'*Essai d'une nouvelle théorie de*

1. Unité de Recherche des Universités Paris 6 et Paris 7, associée au CNRS.

2. André Breton, *Les artistes modernes se soucient moins de beauté que de liberté*, Paris, Arts, 7 mars 1952, p. 7, propos recueillis par André Parinaud, in André Breton, *Entretiens (1913-1952)*, Gallimard, Collection « Le Point du Jour », Paris, 1952, pp. 296-297.

la connaissance, qui est le titre du second tome du premier livre de Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, qu'il écrit en 1935.³ Avant de tenter de répondre à la question que nous avons formulée, il convient de décrire brièvement les fondements de la philosophie de Lupasco.

La physique quantique contient le germe d'une révolution conceptuelle sans précédent à l'époque moderne. Il ne s'agit pas seulement de bouleverser notre image du monde, mais plutôt de reconnaître un potentiel de vie et de transformation concernant notre monde, notre univers et, en dernier ressort, notre place dans l'univers. Ce fait a été pleinement ressenti par les physiciens qui ont posé les fondements de la physique quantique — Max Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg, Pauli, Schrödinger, Fermi, Dirac, Born, De Broglie : leurs débats passionnés et passionnants prouvent amplement qu'ils étaient conscients d'avoir touché à quelque chose qui dépassait de loin le cadre étroit de la physique.

Pourtant, leurs débats sont restés, dans une large mesure, en vase clos. La philosophie contemporaine, bien trop tributaire de son fondement littéraire, avait du mal à admettre que la science pouvait contribuer à la connaissance de l'homme lui-même. De plus, la compréhension des éventuelles conséquences de la physique quantique passait par un effort d'assimilation d'un formalisme mathématique complexe, effort auquel les philosophes de métier n'étaient pas, de par leur formation, préparés.

Il n'est donc pas étonnant que les premières tentatives de formuler une vision quantique du monde s'effectuèrent en marge du mouvement philosophique contemporain, grâce aux travaux du physicien Niels Bohr, de l'ingénieur Alfred Korzybski et d'un épistémologue de formation scientifique — Stéphane Lupasco. On peut ainsi constater l'apparition, dans la première moitié du vingtième siècle, de trois directions principales : (i) celle de Bohr, convaincu que le principe quantique de complémentarité pouvait constituer le point de départ d'une nouvelle épistémologie, embrassant aussi bien la physique que la biologie, la psychologie, l'histoire, la politique ou la sociologie ; (ii) celle de Korzybski, proposant un système de pensée non-aristotélécien, à une infinité de valeurs ; et (iii) celle de Lupasco, fondée sur la logique d'antagonisme énergétique.

Dans ce contexte, les travaux de Stéphane Lupasco occupent une place à part. Il n'y a que lui qui ait réussi à identifier une loi d'invariance, permettant, en principe, l'unification des différents domaines de la connaissance.

3. Stéphane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivité*, tome I — « Le dualisme antagoniste et les exigences historiques de l'esprit » ; tome II — « Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance », Paris, Vrin, 1935 ; 2^e édition : 1973 (thèse de doctorat).

Qui tient la contradiction tient le monde

La conviction que les résultats les plus généraux de la science doivent être intégrés dans toute démarche philosophique traverse, comme un axe, l'œuvre entière de Lupasco. Une des meilleures illustrations de la logique antagoniste de Lupasco est fournie par l'évolution historique, dans le temps, de sa propre pensée philosophique. Cette pensée se place sous le double signe de la discontinuité avec la pensée philosophique constituée et de la continuité (cachée, car inhérente à la structure même de la pensée humaine) avec la tradition. Elle a comme double source la logique déductive, forcément associative, et l'intuition qui, elle, n'est pas associative. Enfin, à un niveau plus fin, on peut déceler cette démarche antagoniste dans les grandes étapes qui ont marqué la constitution de la philosophie de Lupasco. Le principe du dualisme antagoniste est pleinement formulé dès 1935, dans sa thèse *Du devenir logique et de l'affectivité*. Il a comme point de départ une méditation approfondie sur le caractère contradictoire de l'espace et du temps, révélé par la théorie de la relativité restreinte d'Einstein, théorie qui atteint l'apogée de la physique classique. Les notions d'actualisation et de potentialisation sont déjà présentes, même si elles ne seront précisées que graduellement au niveau de la compréhension, mais aussi au niveau terminologique.

Un second pas est franchi avec *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, paru en 1940.⁴ Dans ce livre, Lupasco assimile et généralise l'enseignement de la physique quantique dans une véritable vision quantique du monde.

Les relations de Heisenberg donnent un éclairage tout à fait saisissant à la dynamique des particules quantiques.⁵ Selon l'interprétation de Lupasco, l'actualisation de la localisation spatiale entraîne la potentialisation de la quantité de mouvement et l'actualisation de la localisation temporelle entraîne la potentialisation de l'extension en énergie. Le concept d'identité d'une particule, dans le sens classique du terme, n'est donc plus valable dans le monde quantique.

La contradiction entre identité et non-identité, inhérente au monde de l'infiniment petit, au monde des particules, est acceptée par Lupasco, comme donnée inévitable de l'expérience et signe d'une relation révéla-

4. Stéphane Lupasco, *L'expérience microphysique et la pensée humaine*, Paris, P.U.F., 1941 (une édition préliminaire a été publiée en 1940 à Bucarest, à la Fondation Royale pour la Littérature et les Arts) ; 2^e édition : Le Rocher, collection « L'esprit et la matière », Monaco, 1989, préface de Basarab Nicolescu.

5. Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, voir le chapitre dédié aux travaux de Lupasco « La genèse trialectique de la Réalité », Paris, Le Mail, 1985 ; 2^e édition : Rocher, collection « Transdisciplinarité », Monaco, 2002.

trice entre progrès et contradiction. Cette acceptation était la conséquence d'un acte de courage intellectuel et moral dans un monde fortement dominé par l'image du réalisme classique. Lupasco saisit, dans toute son ampleur, la portée universelle de la découverte de Planck. Il voit dans cette émergence soudaine de la discontinuité le signe annonciateur d'un changement du cours de l'Histoire. Lupasco se sent ainsi fondé à formuler la question capitale, celle de l'extrapolation d'une idée scientifique à la Réalité dans sa globalité. Le concept d'antagonisme contradictoire, qui a surgi de la science peut, en retour, éclairer certains aspects obscurs de la science elle-même.

Dans le même livre *L'expérience microphysique et la pensée humaine* Lupasco saisit l'importance philosophique du *principe d'exclusion de Pauli*, véritable principe d'individuation dans le monde évanescents des particules. Une particule est définie généralement comme un ensemble de propriétés intrinsèques, appelées nombres quantiques ; il lui est associé une certaine énergie – impulsion. Les particules peuvent être classées en *fermions* — particules de spin demi-entier (par exemple, l'électron ou le proton) et *bosons* — particules de spin entier (par exemple, le photon ou le pion). Le principe de Pauli postule que deux fermions, même s'ils ont les mêmes nombres quantiques (ils sont identiques) s'excluent pourtant mutuellement. Autrement dit, il ne peut y avoir plus d'un fermion dans un état quantique déterminé. C'est ainsi (par l'application du principe de Pauli au cas des électrons) que la richesse des éléments chimiques observés dans la nature est engendrée. Le principe de Pauli introduit donc une différence dans l'identité supposée des particules, une tendance vers l'hétérogénéisation dans un monde qui semble superficiellement voué à l'homogénéisation.

Enfin, le dernier pas décisif est franchi en 1951, avec *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*⁶, qui représente l'essai d'une formalisation axiomatique de la logique de l'antagonisme. Cette formalisation est importante pour la cristallisation de la pensée de Lupasco, car elle introduit une rigueur, une précision sans lesquelles cette pensée pouvait être considérée comme une immense rêverie — fascinante, mais floue. Il y a une peur instinctive, venant du tréfonds de notre être, devant l'acceptation du *principe du tiers inclus* — *il existe un troisième terme T qui est à la fois A et non-A*, car cette acceptation semblerait mettre en doute notre propre identité, notre propre existence. Lupasco montre que l'acceptation

6. Stéphane Lupasco, *Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie — Prolégomènes à une science de la contradiction*, Paris, Hermann & C^{ie}, collection « Actualités scientifiques et industrielles », no. 1133, 1951 ; 2^e édition : Le Rocher, collection « L'esprit et la matière », Monaco, 1987, préface de Basarab Nicolescu.

du principe du tiers inclus, loin de conduire à l'imprécision, à l'arbitraire, au chaos, conduit à un formalisme logique, précis et prédictif.

En conclusion, la philosophie de Lupasco prend comme point de départ la physique moderne et la logique axiomatique, ce qui singularise cette philosophie dans le contexte contemporain. Les résultats les plus généraux de la science peuvent et doivent être intégrés dans les bases mêmes d'une démarche philosophique, si vraiment la Nature n'est pas un accident de l'existence.

Mais une objection de taille pourrait être formulée immédiatement : comment la philosophie, dans son désir de stabilité et de permanence, peut-elle accepter comme fondement la science, qui se trouve dans un état de perpétuel bouillonnement, de continuuel changement ?

Cette objection s'effondre à une analyse détaillée de la philosophie de Lupasco qui dépasse de loin, par ses généralisations, le cadre étroit de la physique. C'est vrai que la philosophie de Lupasco part des résultats les plus généraux de la science contemporaine, mais elle essaye d'extraire de ces résultats ce qui est encore plus général, dans une recherche d'invariance et d'universalité. Selon lui, *l'invariance, c'est la logique de l'énergie*.

Le tiers inclus

Le tiers inclus est inscrit au cœur même de la physique quantique par le principe de superposition : la superposition de deux états quantiques, disons « oui » et « non », est à nouveau un état quantique.

Le tiers inclus ne signifie pourtant pas qu'on puisse affirmer une chose et son contraire. Les aspects contradictoires cessent d'être absurdes dans une logique fondée sur le postulat « et ceci et cela » ou plutôt « ni ceci ni cela ».

Stéphane Lupasco avait eu raison trop tôt. L'absence de la notion de « niveaux de Réalité » dans sa philosophie en obscurcissait le contenu. Dans une série d'articles parus en 1983, j'ai formulé la notion de « niveaux de Réalité »⁷, qui trouva sa formulation plénière en 1985, dans mon livre *Nous, la particule et le monde*⁸. Cette notion donne une explication simple et claire de l'inclusion du tiers.

La compréhension de l'axiome du tiers inclus — *il existe un troisième terme T qui est à la fois A et non-A* — s'éclaire complètement lorsqu'on

7. Basarab Nicolescu, « Quelques réflexions sur la pensée atomiste et la pensée systémique », Paris, 3^e Millénaire, no. 7, mars-avril 1983, pp. 20-26. Dans le même numéro de cette revue, Stéphane Lupasco publiait « La systémologie et la structurologie ».

8. Basarab Nicolescu, *Nous, la particule et le monde*, op. cit.

introduit la notion de « niveaux de Réalité ». Représentons les trois termes de la nouvelle logique — A, non-A et T — et leurs dynamismes associés par un triangle dont l'un des sommets se situe à un niveau de Réalité et les deux autres sommets à un autre niveau de Réalité. Si l'on reste à un seul niveau de Réalité, toute manifestation apparaît comme une lutte entre deux éléments contradictoires (exemple : onde A et corpuscule non-A). Le troisième dynamisme, celui de l'état T, s'exerce à un autre niveau de Réalité, où ce qui apparaît comme désuni (onde ou corpuscule) est en fait uni (quanton), et ce qui apparaît comme contradictoire est perçu comme non-contradictoire.

C'est la projection de T sur un seul et même niveau de Réalité qui produit l'apparence des couples antagonistes, mutuellement exclusifs (A et non-A). Un seul et même niveau de Réalité ne peut engendrer que des oppositions antagonistes. Il est, de par sa propre nature, *autodestructeur*, s'il est séparé complètement de tous les autres niveaux de Réalité. Un troisième terme, disons T', qui est situé sur le même niveau de Réalité que les opposés A et non-A, ne peut réaliser leur conciliation.

On pourrait rétorquer qu'on ne fait ainsi que déplacer le problème. Si on tolère l'existence d'une infinité d'aspects pour décrire un monde d'interconnexions irréductibles, on arrive fatalement à dissoudre le réel dans une multiplicité à jamais inaccessible dans son ensemble. C'est là, justement, le mérite historique de Stéphane Lupasco : il a su reconnaître que la multiplicité infinie du réel peut être restructurée, dérivée à partir de seulement *trois* termes logiques.

Le développement rigoureux de son formalisme axiomatique conduit Lupasco à postuler l'existence d'un troisième type de dynamique antagoniste, qui coexiste avec celle de l'*hétérogénéisation*, qui gouverne la matière vivante, et avec celle de l'*homogénéisation*, qui gouverne la matière physique macroscopique. Ce nouveau mécanisme dynamique demande l'existence d'un état d'équilibre rigoureux entre les pôles d'une contradiction, dans une semi-actualisation et semi-potentialisation strictement égales. Cet état, appelé par Lupasco *état T* (« T » étant l'initiale du « tiers inclus »), caractérise le monde microphysique. La nouvelle dynamique agit comme une véritable force conciliatrice entre l'hétérogénéisation et l'homogénéisation. La structure binaire homogène – hétérogène qui semblait être celle de l'antagonisme énergétique est ainsi remplacée par une *structure ternaire*, dont les conséquences générales sur le plan conceptuel ont été analysées par Lupasco lui-même dans *Les trois matières*.⁹

9. Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, Paris, Julliard, 1960 ; réédité en édition de poche en 1970, dans la collection « 10/18 » ; 2^e édition : Strasbourg, Cohérence, 1982.

Les physiciens étaient conscients, dès le début de la mécanique quantique, que la résolution des problèmes conceptuels qu'elle a mise en évidence pouvait passer par la formulation d'une nouvelle logique. En 1936, Birkhoff et Von Neumann présentent une première proposition d'une telle *logique quantique*. Depuis, un nombre important de travaux a été consacré à l'étude d'une formulation cohérente d'une logique quantique. À mon sens, le formalisme général axiomatique développé par Lupasco dans *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie* constitue l'ossature même de la logique quantique.

La philosophie du tiers inclus apparaît comme une philosophie de la *liberté* et de la *tolérance*. Il y a, en fait, trois types de tiers inclus.

Le *tiers inclus logique* lupascien est utile sur le plan de l'élargissement de la classe des phénomènes susceptibles d'être compris rationnellement. Il explique les paradoxes de la mécanique quantique, dans leur totalité, en commençant avec le principe de superposition. Plus loin encore, de grandes découvertes dans la biologie de la conscience sont à prévoir si les barrières mentales par rapport à la notion de niveaux de Réalité vont graduellement disparaître.

Le *tiers inclus ontologique*, impliquant la considération simultanée de plusieurs niveaux de Réalité, est essentiel pour la compréhension de l'art.

Le troisième tiers, qui permet l'interaction entre le Sujet et l'Objet — le *tiers caché* — est le gardien de notre mystère irréductible, seul fondement possible de la tolérance et de la dignité humaine. Sans ce tiers, tout est cendres.

Les trois matières

Lupasco pose au centre de sa méditation philosophique le concept *d'énergie*. Dans la physique classique, le rôle central est joué par la notion d'objet, la notion d'énergie restant une notion dérivée, secondaire. La physique moderne, relativiste et quantique, a renversé cette hiérarchie. La notion d'objet est remplacée par la notion d'événement, de relation, d'interconnexion. Le vrai mouvement est celui de l'énergie. Ce dynamisme énergétique régit l'ensemble des phénomènes physiques.

Selon la logique formulée par Stéphane Lupasco, la manifestation d'un phénomène quelconque est équivalente à une certaine *actualisation*, à une tendance vers l'identité, mais cette même manifestation implique un refoulement, une *potentialisation* de tout ce que ce phénomène n'est pas, autrement dit de la non-identité. La potentialisation n'est pas une annihilation, une disparition, mais simplement une sorte de mise en mémoire du non-encore manifesté.

En théorie quantique, chaque observable physique a plusieurs possibles valeurs, chaque valeur ayant une certaine probabilité. Une mesure pourrait donner lieu, donc, à plusieurs résultats. Mais, évidemment, *seul* un de ces résultats sera obtenu effectivement, ce qui ne signifie pas que les autres valeurs de l'observable en question soient dénuées de tout caractère de réalité.

Une conséquence immédiate de l'introduction du concept de potentialisation est que la causalité locale (celle de l'actualisation) est toujours associée, dans l'approche de Lupasco, à une finalité antagoniste. La causalité locale n'est valable que dans un domaine restreint de la Réalité. La causalité globale est présente à toutes les échelles de la Réalité.

La Réalité tout entière n'est qu'une perpétuelle oscillation entre l'actualisation et la potentialisation. La considération de la seule actualisation conduit inexorablement à un réel tronqué. Il n'y a pas d'actualisation absolue.

Mais l'actualisation et la potentialisation ne sont pas suffisantes pour une définition logique cohérente de la Réalité. Le mouvement, la transition, le passage du potentiel à l'actuel n'est pas concevable sans un *dynamisme indépendant* qui implique un équilibre parfait, rigoureux entre actualisation et potentialisation, qui permet précisément cette transition.

La Réalité possède donc, selon Lupasco, une *structure ternaire*. Dans l'analyse scientifique d'un *système* physique, biologique, sociologique ou psychique, nous devons certainement chercher à mettre en évidence son *anti-système*, son système contradictoire. Mais un travail autrement plus délicat est nécessaire pour la mise en évidence de cet évanescent troisième terme, qui se trouve dans l'état T, d'équilibre rigoureux entre les contradictoires (d'ailleurs, même dans la philosophie de Lupasco, la notion d'état T n'est apparue que tardivement, vers 1950, au moment de l'élaboration de son formalisme axiomatique).

La physique, la biologie, la sociologie ou la psychologie ne sont, dans cette direction, qu'à leurs balbutiements. Et comment s'interdire de penser que c'est justement dans cette direction que les découvertes capitales pourront être faites dans les décennies à venir si vraiment le dynamisme énergétique de l'état T, se soumettant à ce que Lupasco appelle *l'orthodéduction quantique*, est le substrat même de la Réalité ?

Un éclairage différent de la structure ternaire de la philosophie de Lupasco peut être obtenu en considérant les notions d'*homogénéisation* et d'*hétérogénéisation*, introduites par celui-ci. L'homogénéisation est le processus dirigé vers l'identique, vers une accumulation sans fin de tous les systèmes dans un même état, vers un désordre total, vers la mort conçue comme non-mouvement. La source physique du concept est le Deuxième Principe de la Thermodynamique (ou Principe de Carnot-Clausius) qui indique que, pour un système macrophysique fermé, il y a augmentation

de l'entropie, croissance du désordre, dégradation de l'énergie vers la chaleur. Selon la logique de Lupasco, homogénéisation et hétérogénéisation se trouvent dans une relation d'antagonisme énergétique. L'hétérogénéisation est le processus dirigé vers le différent. Elle est issue, en tant que concept, du principe d'exclusion de Pauli, qui agit comme dynamisme d'individuation. Une hétérogénéisation absolue conduit vers un ordre statique où tout mouvement est absent, vers la mort par l'extrême différenciation. Afin que le mouvement soit possible, il faut que l'homogène et l'hétérogène coexistent. *L'antagonisme hétérogénéisation – homogénéisation est ainsi un dynamisme organisateur, structurant.*

À nouveau, le couple antagoniste hétérogénéisation – homogénéisation n'est pas suffisant pour assurer le mouvement. Un troisième dynamisme est nécessaire, qui implique l'équilibre parfait, rigoureux entre l'homogène et l'hétérogène (qui n'est, donc, ni homogène, ni hétérogène).

La logique axiomatique de Lupasco dégage ainsi trois orientations privilégiées, trois dialectiques : une *dialectique d'homogénéisation*, une *dialectique d'hétérogénéisation* et une *dialectique quantique*. Lupasco utilise le terme de *tridialectique* pour caractériser la structure de sa pensée philosophique, terme qui exprime la structure ternaire, tripolaire (homogène – hétérogène – état T), de toute manifestation de la Réalité, la *coexistence* de ces trois aspects inséparables dans tout dynamisme accessible à la connaissance logique, rationnelle.

Dans un sens approximatif, on pourrait parler de trois logiques, mais il s'agirait plutôt de trois orientations privilégiées d'une et même logique. La tridialectique de Lupasco, ayant sa source dans la physique quantique, constitue néanmoins une grille générale de lecture de phénomènes d'une grande diversité. Les dynamismes antagonistes, dans leurs équilibres variés, engendrent les *systèmes*. Un concept plus fin de matière est ainsi défini dans la philosophie de Lupasco.

La structure ternaire de systématisations énergétiques se traduit par la structuration de trois types de matières, mais qui ne sont pas isolées, séparées. La conclusion de Lupasco que *toute manifestation, tout système comporte un triple aspect — macrophysique, biologique et quantique (microphysique ou psychique)* — est certainement étonnante et riche de multiples conséquences.

Bien entendu, Lupasco n'a jamais affirmé que le monde microphysique *soit* le monde psychique. Il a simplement mis en évidence l'*isomorphisme* entre ces deux mondes dû au fait que rien n'y est d'une actualité (réalité) absolue et que rien n'y est d'une potentialité (irréalité) absolue. Le monde microphysique et le monde psychique sont deux manifestations *différentes* d'un même dynamisme tridialectique. Leur isomorphisme est assuré par la présence continue, irréductible de l'état T dans toute manifestation.

Enfin, on pourrait croire superficiellement que l'antagonisme, la lutte des contradictoires impliquent la séparation. C'est l'inverse qui est vrai. La logique formelle de Lupasco entraîne d'une manière inéluctable la *non-séparabilité* : tout système impliquant l'existence d'un système antagoniste, il résulte que deux systèmes quelconques vont être liés par une certaine chaîne de systèmes antagonistes. *L'antagonisme énergétique est donc une vision de l'unité du monde, unité dynamique, unité d'enchaînement indéfini des contradictoires fondée sur une structure ternaire universelle.*

Lupasco et le monde de l'art

a) André Breton : de l'admiration à l'excommunication

André Breton et Stéphane Lupasco se sont connus, fréquentés et respectés. André Breton fut parmi les premiers à saisir l'importance de la philosophie de Lupasco pour la compréhension de l'art. Dans un entretien publié à Madrid en 1950, Breton dit : « Il est aujourd'hui bien connu que le surréalisme ne s'est proposé rien tant que de faire franchir à l'esprit la barrière que lui opposent les antinomies de l'ordre action et rêve, raison et folie, sensation et représentation, etc., qui constituent l'obstacle majeur de la pensée occidentale. Dans son effort continu en ce sens, il n'a cessé d'évaluer les appuis qu'il trouvait dans la dialectique d'Héraclite et de Hegel (compte tenu récemment du correctif qu'y apportent les travaux de Stéphane Lupasco) [...] ». ¹⁰ Dans cet entretien, Breton fait référence au magnifique livre de Lupasco *Logique et contradiction*¹¹, pour lequel il éprouvait une constante admiration. En effet, l'œuvre de Lupasco est centrée sur ce qu'on peut nommer les *antinomies transfigurées*. C'est justement ce qui gênait Sartre : « Pour Sartre, qui place la réalité dans le champ même de la conscience — écrit Mark Polizzotti —, les tentatives de Breton pour unifier action consciente et action inconsciente en « un certain point de l'esprit » où les dualités « cessent d'être [perçues] contradictoirement » sont au mieux frivoles ». « La source profonde du malentendu, écrit Sartre, réside en ceci que le surréaliste se soucie fort peu de la dictature du prolétariat et voit dans la révolution, comme pure violence, la fin absolue, au lieu que le communisme se propose comme fin la prise de pouvoir et justifie par cette fin le sang qu'il versera. ». ¹² Si Sartre pensait cela de Breton, on s'imagine aisément l'horreur que Lupasco devait lui faire éprouver...

10. André Breton, Interview de José M. Valverde, Madrid, Correo literario, septembre 1950, in *Entretiens, op. cit.*, p. 283.

11. Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, Paris, P.U.F., 1947.

12. Mark Polizzotti, *André Breton*, Gallimard, collection « Biographies », Paris, 1995, p. 628.

Les appréciations de Breton sont encore plus claires dans *L'anthologie de l'humour noir*, où, dans la chapitre dédié à Jean-Pierre Duprey, il se réfère à nouveau à *Logique et contradiction* : « L'idée de prééminence attachée à la lumière sur l'obscurité — écrit Breton — peut sans doute être tenue pour un reliquat de l'accablante philosophie grecque. J'accorde à cet égard une importance capitale et une vertu libérante des plus hautes à l'objection présentée par M. Stéphane Lupasco au système dialectique de Hegel, beaucoup plus tributaire encore d'Aristote qu'il n'eût fallu [...] », tout en ajoutant : « Cet ouvrage — aux yeux des artistes — aura en outre l'immense intérêt d'établir et d'éclairer la connexion < des plus énigmatiques > qui existe entre les valeurs logiques et leur contradiction, d'une part, les données affectives, d'autre part ».¹³

En effet, *Logique et contradiction* est une étonnante méditation sur *l'affectivité*, qui apparaît comme un monde à part par rapport au monde logique : « Dans tout connaître, dans la structure même de tout processus cognitif, il y a donc un *sujet d'inconnaissance* et un *objet de connaissance*. Et c'est là la source de la logique inconsciente et de la logique consciente, qui caractérisent l'expérience logique. »¹⁴ L'affectivité est directement liée à l'interaction entre le Sujet et l'Objet. En absence de l'affectivité, le Sujet devient Objet. L'affectivité a donc « une nature extérieure par rapport à la nature de l'univers logique ».¹⁵ Elle « n'est rien de ce qu'est l'expérience ou la logique, n'est ni identique, ni diverse, ni extensive, ni intensive, ni temporelle, [...] elle échappe, par là-même, à toute conceptualisation ».¹⁶ Lupasco écrit encore : « L'affectivité ou l'être est comme accordé aux configurations existentielles du non-être logique, sans que nous puissions saisir, ni en tant que configuration logique, ni en tant qu'affectivité, la source et les raisons, le sens de cette donation réciproque ».¹⁷

André Breton a certainement dû beaucoup méditer sur le troisième chapitre, « La logique de l'Art ou l'expérience esthétique ». Pour Lupasco, l'art est la recherche de la « contradiction logique existentielle »¹⁸ et l'esthétique est « la science quantique en germe, en enfance », une « conscience de la conscience »¹⁹. L'art d'une époque donnée utilise le matériel cognitif de l'étape respective et, par conséquent, l'histoire de l'art se greffe « sur

13. André Breton, *Anthologie de l'humour noir*, Sagitaire, Paris, 1950, article sur Jean-Pierre Duprey, p. 345.

14. Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, *op. cit.*, p. 61.

15. *Ibidem*, p. 135.

16. *Ibidem*, p. 131.

17. *Ibidem*, p. 203.

18. *Ibidem*, p. 164.

19. *Ibidem*, p. 165.

l'histoire du connaître, c'est-à-dire sur le devenir logique ».²⁰ Lupasco prophétise que l'art « s'épanouira le plus amplement vers la fin d'un développement < utilitaire >, c'est-à-dire d'un développement logique de cognition ».²¹ Cette prophétie devait avoir une résonance particulière pour André Breton.

C'est tout naturellement qu'André Breton s'adresse à Stéphane Lupasco pour répondre, à côté de Heidegger, Blanchot, Malraux, Bataille, Magritte, Caillois et Joyce Mansour, au fameux questionnaire publié dans *L'art magique*.²² Sur une carte postale du 16 septembre 1955, André Breton écrit à Lupasco : « Même si MM. les philosophes m'avaient gâté (ce qui est loin d'être le cas), votre opinion entre les leurs ne laisserait pas de m'être la plus précieuse ».²³

Lupasco évoque, dans son texte, « le conflit cosmologique du sujet et de l'objet » et il considère que la magie baigne dans le mystère « parce que le mystère des mystères, c'est précisément cette réalité indiscutable et absolue des états affectifs ». On peut pénétrer ce mystère, propose-t-il, « magiquement », par une « causalité saltatoire ». Le « psychisme magique », « avec ses ombres magiques, que pénètre le mystère ontologique de l'affectivité », correspond à la troisième matière de Lupasco.

La dédicace qu'André Breton écrit sur l'exemplaire de *L'art magique* envoyé à Lupasco est à la fois émouvant et inquiétant : « À Stéphane Lupasco, tout premier qualifié pour pénétrer ces « ombres magiques du psychisme » (et de qui, par ailleurs, je m'atterre de penser qu'il a pu se prêter à la glorification de mesures inquisitoriales !) ».²⁴ De quelles « mesures inquisitoriales » pouvait-il bien s'agir ?

b) Georges Mathieu et la mise en cage d'Aristote

Dans sa dédicace, Breton fait référence à l'exposition « Cérémonies commémoratives de la deuxième condamnation de Siger de Brabant », organisé par Mathieu et Hantaï dans les cinq salles de la galerie Kléber à Paris, du 7 au 27 mars 1957. Le programme de ces « cérémonies »²⁵ garde la mémoire d'une suite époustouflante de mises en scène, d'œuvres d'art,

20. Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, op. cit., p. 168.

21. *Ibidem*, p. 169.

22. Stéphane Lupasco, *Réponse au questionnaire d'André Breton*, in A. Breton, *L'art magique*, en collaboration avec Gérard Legrand, Paris, Club Français du Livre, 1957, pp. 76-77.

23. André Breton, carte postale du 16 septembre 1955 adressée à Stéphane Lupasco (archives Alde Lupasco-Massot).

24. Alde Lupasco-Massot, communication privée.

25. Georges Mathieu, *L'abstraction prophétique*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », no. 475, 1984, pp. 317-332.

de documents, de programmes musicaux, de conférences, de déclarations, de cérémonies qui se déroulèrent, à un rythme effréné, pendant trois semaines. Plusieurs personnalités importantes — Carl Gustav Jung, T.S. Eliot, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean Paulhan, Stéphane Lupasco — ont pris part à cet événement qui eut un grand retentissement médiatique. Le but de l'insolite, mais très minutieusement préparée, manifestation était de « mettre en cause les fondements de notre civilisation occidentale, depuis l'invasion en Europe, et donc en France, de la pensée d'Aristote telle que la traduisit Siger de Brabant. Ces événements qui retracent l'évolution culturelle et spirituelle de l'Occident depuis l'Édit de Milan de 313 jusqu'en 1944 réactivent les convictions propres à entériner l'engagement irréversible de Georges Mathieu pour une « renaissance ». »²⁶

Stéphane Lupasco était présent dans la partie du programme intitulée « Cycle populaire 1832-1944 (De l'encyclique *Mirari vos* à la révolution de 1944-1946) », notamment dans la section « principaux moments commémorés ». Dans une des salles, on pouvait voir un immense portrait de Lupasco. En bas de ce portrait, à sa gauche, Mathieu a placé un petit buste d'Aristote dans une cage fermée par un grillage. Tout autour, sur les murs, sur le plafond, sur le plancher, il y avait une multitude de photos, objets et inscriptions. Une des photos prises pendant l'exposition²⁷ nous montre Mathieu contemplant Lupasco et Aristote. Un trio intéressant — Aristote, Lupasco, Mathieu — a surgi ainsi au cours de la manifestation. Cet événement, certes provocateur, pouvait-il justifier l'excommunication de Lupasco ? En tout cas, le silence s'instaure dans les relations entre Breton et Lupasco.

Mathieu a fait la connaissance de Lupasco en 1953, par l'intermédiaire de Cioran, suite à la lecture passionnée que Mathieu a faite de son livre *Le Principe d'antagonisme et la logique de l'énergie*.²⁸ Ainsi a commencé une amitié exemplaire qui a duré plus de trois décennies.

Il faut rendre à César ce qui est dû à César : c'est Mathieu qui ouvre à Lupasco les portes du monde de l'art — peintres, journalistes, philosophes, écrivains : Dalí, Michaux, Revel, Axelos, Abellio, Alvard, Parinaud, Bourgois. Mathieu sollicite Lupasco à contribuer à la revue luxueuse

26. Lydia Harambourg, *Georges Mathieu*, Neuchâtel, Ides et Calandes, 2001.

27. Archives d'Alde Lupasco-Massot.

28. Georges Mathieu, *Mon ami Lupasco*, allocution au Congrès International « Stéphane Lupasco — L'homme et l'œuvre », 13 mars 1998, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, Salle Hugot, organisé par le Centre Culturel Roumain, Le Service Culturel de l'Ambassade de Roumanie en France et le Centre International de Recherches et d'Études Transdisciplinaires, avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres ; texte publié dans Horia Bădescu et Basarab Nicolescu (dir.), *Stéphane Lupasco — L'homme et l'œuvre*, Monaco, Le Rocher, Collection Transdisciplinarité, 1999, pp. 13-28.

et largement distribuée *Paris Review — US Lines*²⁹ et à la revue *Ring des Arts*³⁰. À la parution du livre *Les trois matières*, il publie une belle chronique dans *Arts*.³¹ Et c'est Mathieu qui publie, dans *Le Figaro*, une extraordinaire nécrologie « La double mort de Lupasco ». ³² Pratiquement tous ses livres citent Lupasco. Bref, Mathieu a beaucoup contribué à la célébrité de Lupasco dans le monde de l'art.

Les écrits théoriques de Mathieu sont aussi fortement imprégnés par les idées de Lupasco. Ainsi, sa théorie de l'abstraction lirique³³, dans la continuation de sa très intéressante « embryologie de signes »³⁴, est fortement influencée par Lupasco. D'ailleurs, Mathieu ne cache pas cette influence : ses écrits sont littéralement truffés de références à Lupasco.

Mathieu procède ainsi non seulement par admiration pour l'œuvre de Lupasco, mais aussi en vertu d'une profonde parenté avec son propre acte créateur. L'œuvre de peintre de Mathieu est une véritable incarnation de la logique du contradictoire. La fureur de l'acte créateur, dans toute sa nudité existentielle, semble surgie de la matière psychique du tiers inclus, par une mise en évidence éclatante de l'affectivité, ce tiers caché qui a hanté Mathieu durant toute sa vie.

c) Salvador Dalí et l'obscurcissement de la lumière

Dans un des entretiens d'Alain Bosquet avec Salvador Dalí, nous pouvons assister à cet échange intéressant : « A.B. : Quel est l'homme célèbre avec qui vous aimeriez passer la nuit ? — S.D. : Hélas, il est mort ; c'est Max Planck. — A.B. : Curieuse idée. — S.D. : Il a découvert le corps noir en physique. — A.B. : L'homme des *quanta* ? — S.D. : C'est cela. »

L'intérêt de Dalí pour la théorie de la relativité restreinte d'Einstein est bien connu. L'espace-temps fait son entrée sur la scène du monde

29. Stéphane Lupasco, « Quelques aperçus sur la logique dynamique du contradictoire / A Few Notes on the Dynamic Logic of the Contradictory », *Paris Review — US Lines*, Paris, 1953, sous la direction de Georges Mathieu, cahier central avec des contributions de Louis de Broglie, Norbert Wiener, Serge Lifar, A. Rolland de Renévill et al. La revue a été distribuée à 15.000 exemplaires.

30. Stéphane Lupasco, « Le principe d'antagonisme et l'art abstrait », *Ring des Arts*, 1960, Zurich, Cercle d'Art Contemporain, 1960, illustrations de Georges Mathieu, avec des contributions de Jean-François Revel, Pierre Restany, Abraham Moles, Georges Mathieu, Alain Bosquet et al.

31. « *Les trois matières* vue par Mathieu », *Arts*, 3 janvier 1961.

32. Georges Mathieu, « La double mort de Lupasco », *Le Figaro*, Paris, 28 octobre 1988, texte republié dans Georges Mathieu, *Désormais seul en face de Dieu*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1998, pp. 174-176. Dans le même livre (pp. 267-272) est republié le texte « Mon ami Lupasco », sous le titre « Dialogue avec Lupasco ».

33. Georges Mathieu, *L'abstraction prophétique*, op. cit.

34. Georges Mathieu, *Au-delà du Tachisme*, Paris, Julliard, 1963, pp. 164-171.

comme un *univers-bloc* où il n'y a ni lieu, ni temps, mais des *événements*. Le fait que l'espace et le temps sont entremêlés (ils n'ont pas d'existence séparée) a dû intriguer Dalí. Dans son livre magistral sur la 4^e dimension dans l'art moderne, Linda Dalrymple Henderson a montré clairement l'influence de la théorie de la relativité dans la peinture de Dalí (tout particulièrement dans la série de « montres molles »).³⁵ Le « paradoxe des jumeaux » a dû beaucoup impressionner Dalí, pour d'évidentes raisons. Mais l'influence exercée par le monde quantique est pratiquement ignorée dans la littérature critique sur Dalí.

Certaines peintures et surtout les écrits à caractère théologique de Dalí (par exemple, celui consacré au Dogme de l'Assomption au ciel de la Vierge Marie, promulgué au 1^{er} novembre 1950) montrent avec clarté que Dalí était familiarisé avec la mécanique quantique, dont le père fondateur était justement Max Planck. Les propriétés du monde quantique ont même fortement stimulé l'imaginaire de Dalí. Il était convaincu que les particules quantiques sont des éléments angéliques.³⁶

De qui pouvait-il tenir toutes les informations, sinon de Lupasco ? Lupasco et Dalí se sont rencontrés plusieurs fois. Lupasco, accompagné par sa famille, a rendu visite à Dalí, à Cadaqués ; une photo nous montre un Dalí humble et attentif regardant un Lupasco ferme, dont la pipe transmettait vers Dalí ses volutes de fumée.

Lupasco a consacré à Dalí une étude parue dans le numéro spécial « Hommage à Salvador Dalí » de la revue *XX^e siècle*.³⁷ Il y observe que, depuis toujours, l'être humain a considéré que les forces divines viennent d'en haut, d'un monde au-dessus de nous, d'un « sur-monde ». Lupasco attribue le nom même de « surréalisme » à cette croyance. Pour Lupasco, néanmoins, le cas de Dalí montre toute l'importance du « sub-monde » quantique. Dalí serait un visionnaire qui capte le mouvement quantique, la continuelle création et annihilation des formes, en voyant face à face d'insolites entités, sans aucun correspondant dans notre propre monde, mais qui pourtant sont réelles dans leur propre monde. C'est pourquoi Lupasco propose le vocable de « subréalisme » pour qualifier la création artistique de Dalí. Lupasco mentionne aussi que Dalí lui a confié que *L'expérience microphysique et la pensée humaine* était son livre de chevet.

35. Linda Dalrymple Henderson, *The Fourth Dimension and Non-Euclidean Geometry in Modern Art*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1983.

36. Bruno Froissart, *Salvador Dalí et le monde angélique*, in Salvador Dalí, *Journal d'un génie*, Gallimard, collection « Idées », no. 313, 1974.

37. Stéphane Lupasco, *Dalí and Sub-realism*, in « Hommage to Salvador Dalí », Special Issue of the *XX^e Siècle Review*, Secaucus, NJ, Chartwell Books, 1980, pp. 117-118.

Paradoxalement, à la différence de Mathieu, Dalí a très peu cité les travaux de Lupasco.³⁸ Mais, en témoignage de son admiration, il invite Lupasco à faire partie du Comité d'Honneur pour l'Épée de membre de l'Académie des Beaux-Arts³⁹, à côté de Giorgio de Chirico, Eugène Ionesco et Félix Labisse. Aussi, Dalí fait-il un geste symbolique d'une grande importance en invitant Lupasco, en 1978, à l'émission télévisée « Les mille et une visions de Dalí ».⁴⁰ C'est au cours de cette émission que Dalí dit à Lupasco : « Vous venez d'obscurcir de façon magistrale la lumière ! »⁴¹

d) Frédéric Benrath, Karel Appel, René Huyghe et les autres amis

Les travaux de Lupasco s'adressaient en premier lieu au monde scientifique. La déception de Lupasco fut grande : les scientifiques gardaient un étrange silence. L'explication est relativement simple : les scientifiques ont horreur du mot « contradiction », car la construction de la science est fondée sur le principe de la non-contradiction. Dalí le savait très bien quand il disait : « L'autorité ne pourra laisser d'être officiellement reconnue à la trépanation pisseuse du petit principe de [non-]contradiction... »⁴² Le malentendu était de taille : la logique de Lupasco est *non-contradictoire*, mais elle met en évidence les contradictions rencontrées par la lecture des phénomènes quand la logique classique est utilisée. En revanche, les artistes, qui sont des praticiens de la contradiction, ils ont accueilli avec enthousiasme les travaux de Lupasco. Celui-ci était ravi et a multiplié ses écrits sur l'art et les artistes. Ses travaux, en relation avec l'art baroque, ont fait d'ailleurs l'objet d'une thèse de doctorat soutenue aux États-Unis.⁴³

Ainsi, Lupasco écrit-il *Science et art abstrait*⁴⁴ (dédié à son épouse, Yvonne, qui était peintre) et *Du rêve, de la mathématique et de la mort*⁴⁵ ;

38. Salvador Dalí, « Louis Aragon Dubreton », *Nation Française*, juin 1959.

39. Salvador Dalí, lettre adressée à Stéphane Lupasco du 16 octobre 1978 et expédiée de Port Lligat (archives Alde Lupasco-Massot).

40. « Les mille et une visions de Dalí », 19 février 1978, chaîne A2, émission réalisée par Brigitte Derenne et Robert Descharnes, avec la participation de Salvador Dalí, Stéphane Lupasco et André Robinet.

41. *Le Monde*, 12-13 février 1978, p. 12.

42. Salvador Dalí, *Oui — Méthode paranoïaque-critique et autres textes*, Denoël/Gonthier, collection « Médiations », No. 88, 1971, p. 31.

43. G. Yvette Thomas, *Au seuil d'un nouveau paradigme — Le baroque à la lueur des théories lupasquiennes*, New York – Berne – Frankfurt/Main, Peter Lang, 1985, thèse de doctorat en philosophie, Department of French and Italian, University of Arizona, 1982.

44. Stéphane Lupasco, *Science et art abstrait*, Paris, Julliard, 1963 ; livre traduit en allemand sous le titre *Naturwissenschaft und Abstrakte Kunst*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1967.

45. Stéphane Lupasco, *Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Paris, Chr. Bourgois, 1971.

en outre, à Madrid paraît un recueil intitulé *Nuovos aspectos del arte y del ciencia*⁴⁶.

À part l'étude sur Dalí, Lupasco écrit aussi sur Frédéric Benrath⁴⁷ et Karel Appel⁴⁸. On retrouve dans ces études les idées déjà évoquées de Lupasco. Par exemple, Lupasco écrit à propos des peintures de Benrath : « [...] l'antagonisme y palpite. [...] l'ontologie est-elle du ressort unique des artistes, qui ne la cherchent pas, ne la discutent pas, mais la font ; elle échappera toujours à la philosophie, et plus encore, bien entendu, aux cérémonies didactiques ! Sont-ce, de telles œuvres d'art, les traces insolites, les incursions fulgurantes d'un autre Univers, dont elles constitueraient le fondement ? Benrath est de ceux qui ont le privilège d'être à son écoute... »⁴⁹ Quand Lupasco écrivait ces lignes, Benrath était âgé de vingt-quatre ans...

Dans la peinture d'Appel, Lupasco voit la preuve expérimentale de la matière biologique, postulée dans *Les trois matières*. Il y contemple bien « cette féerie étrange des dynamismes du tumulte et des arborescences du carnage ». Il écrit ensuite : « Appel est un peintre de l'infra-vital, de l'infra-charnel, dont les teintes si vives sont comme l'ennemi, principe de son existence même, qu'exige la parturition ténébreuse de la vie. »⁵⁰ Appel nous a laissé un beau portrait de Lupasco, qui peut être vu sur l'Internet.⁵¹ Aussi, la toile d'Appel « Portrait de Michel Tapié et Stéphane Lupasco » se trouve-t-elle au Stadelisch Museum d'Amsterdam.⁵²

46. Madrid, Guadarama, 1968 ; il s'agit de la traduction en espagnol de *Science et art abstrait*, *op. cit.* et de *Qu'est-ce qu'une structure ?*, Paris, Christian Bourgois, 1971.

47. Stéphane Lupasco, « Quelques considérations générales sur la peinture « abstraite » à propos des toiles de Benrath », in Julien Alvard et Stéphane Lupasco, *Benrath*, Lyon, À la Tête d'Or et New York, George Wittenborn Inc., 1959 (réédition de la préface dans le catalogue pour l'exposition de Frédéric Benrath, Paris, Galerie Prismes, 1956) ; le texte de Stéphane Lupasco a été publié séparément en une plaquette par Babel Éditeur, Mazamet, 1985, à 20 exemplaires enrichis d'une eau-forte de Benrath et 200 exemplaires comportant la reproduction d'une toile de Benrath ; ce texte a été publié ensuite sous le titre *Sur la peinture abstraite*, Mazamet, Babel Éditeur, 1992.

48. Stéphane Lupasco, « Appel, peintre de la vie », in « The Great Adventure of Modern Art », *XX^e Siècle* (Supplément « Chroniques du jour »), Nouvelle série, no. 17, Christmas 1961, New York, Tudor Publishing Company, couverture de Marc Chagall, avec une lithographie originale de Karel Appel ; texte républié dans Karel Appel, *Reliefs 1966-1968*, exposition 1968, Paris, CNAC, 1968.

49. Stéphane Lupasco, « Quelques considérations générales sur la peinture « abstraite » à propos des toiles de Benrath », *op. cit.*

50. Stéphane Lupasco, « Appel, peintre de la vie », *op. cit.*

51. Karel Appel, « Le philosophe Stéphane Lupasco », 1956 (collection privée) à l'adresse <http://www.bowi-groep.nl/index.php?module=gallerij&gallerij::artiestID=10>

52. Alde Lupasco-Massot, « Lupasco et la vie », in Horia Bădescu et Basarab Nicolescu (dir.), *Stéphane Lupasco — L'homme et l'œuvre*, pp. 29-35.

Les idées de Lupasco ont intrigué les critiques d'art. Ainsi, René Huyghe, salue, dès 1955, les mondes insoupçonnés qui vont s'ouvrir à l'esprit, grâce à la compréhension des œuvres d'art par la logique du contradictoire.⁵³ Il s'est intéressé depuis toujours aux rapports entre science et l'art. « L'art et la science — dit René Huyghe en réponse à une question de Simon Monneret — ne sont pas deux mondes séparés, avec frontières et douaniers, mais deux visions compensatrices, qui se complètent. »⁵⁴ Certes, Huyghe cite assez souvent Lupasco dans ses livres, mais, strictement parlant, il ne s'agit pas d'une influence, mais d'une convergence : « J'ai rencontré sa pensée alors que la mienne était constituée, mais j'ai été frappé aussitôt par leur convergence. Nous sommes partis des mêmes constatations. Je suis très admiratif des conséquences qu'il en a tirées. »⁵⁵ Avec une grande générosité, René Huyghe a bien voulu participer au premier colloque en France dédié à la pensée de Lupasco, que j'ai organisé en 1982, à la Sorbonne.⁵⁶

Lupasco a eu des échanges d'idées fructueuses avec bien d'autres artistes et critiques d'art : Matta, Tapié, Soulages, Michaux, Pro Diaz, Nicolas Schöffer, Alain Jouffroy, Michel Ragon et Julien Alvard. Alain Jouffroy a été peut-être celui qui a exprimé le mieux le rôle que Lupasco ait joué dans la vie artistique de l'époque : « [...] vous représentez, face aux artistes, une sorte de < séismographe créateur > de leurs œuvres. »⁵⁷

Conclusions

Lupasco était convaincu que son œuvre avait un caractère scientifique. À la manière d'un physicien théoricien, il cherchait les preuves expérimentales de ses théories. Une fois les trois matières déduites, Lupasco est arrivé inévitablement à l'idée de l'existence de trois Univers. Il me disait souvent : « Mon cerveau est mon laboratoire. » Notre Univers est certainement un univers à prédominance macrophysique. Mais Lupasco voyait, dans son cerveau, les deux autres univers qui, pour nous, simples

53. René Huyghe, *Dialogue avec le visible*, Paris, Flammarion, 1955.

54. René Huyghe, *De l'art à la philosophie*, réponses à Simon Monneret, Paris, Flammarion, 1980, p. 119.

55. *Ibidem*, p. 156.

56. Colloque-débat sur l'œuvre de Stéphane Lupasco, 24 avril 1982, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris, organisé par l'Association Hypériorion et la Revue *3^e Millénaire*, avec la participation de René Huyghe, Marc Beigbeder, Jacques Costagliola, Basarab Nicolescu, Michel Random et Stéphane Lupasco.

57. Alain Jouffroy, lettre adressée à Stéphane Lupasco le 7 mars 1955 (archives Alde Lupasco-Massot).

mortels, nous semblent plutôt du domaine de la science-fiction : un Univers à prédominance biologique et un autre à prédominance psychique. Dans l'Univers biologique « les systèmes macrophysiques seraient mineurs, fragiles et éphémères, sans cesse battus en brèche et potentialisés par des amas macromoléculaires, des configurations et des structures biologiques, dont il est difficile d'imaginer l'ampleur, la souplesse, la richesse de diversification, la force... »⁵⁸ Dans l'Univers psychique, « [...] tous les couples conscientiels : perceptifs, conceptuels, notionnels, vont surgir ; des consciences contradictoires vont s'éclairer mutuellement [...]. Et je serai, en même temps, une activité subjective ambivalente, toute une suite et un ensemble de sujets observateurs antagonistes, qui sortent de l'ombre de l'inconscient, pour palpiter au ras d'une fine *subconscience* en équilibre, interférant à chaque instant avec la conscience de la conscience, l'aiguillonnant, la modifiant. »⁵⁹ Mots de poète, ce qui est, après tout, normal pour celui qui a débuté avec un volume de poèmes.⁶⁰ Je suis emmené à conclure que la fascination que le monde des arts exerçait sur Lupasco s'explique par le fait que des peintres comme Benrath ou Appel montrent l'existence réelle de l'Univers biologique, tandis que ceux comme Dalí ou Mathieu montrent l'existence réelle de l'Univers psychique. Ils rendent visibles les Univers cachés de la logique de la contradiction.

L'Auteur peut être contacté à l'adresse suivante : nicolesc@lpnhp.in2p3.fr

58. Stéphane Lupasco, *Les trois matières*, collection « 10/18 », *op. cit.*, p. 47.

59. *Ibidem*, p. 151.

60. Stéphane Lupasco, *Dehors...*, Stock, 1926 (seul livre de poèmes de Stéphane Lupasco).

Recenzii

Livres à signaler

Book Reviews

Între știință și religie ușa e larg deschisă: un dialog transdisciplinar, inaugurat de o colecție editorială

CRISTINA HERMEZIU

Este posibil ca matematica sau fizica să fi fost discipline prea reci, în timpul liceului sau al universității. Inutile, cu determinările lor prea exacte în ecuația vieții cotidiene, dominată de multe ori de hazard. Este posibil, de asemenea, ca slujbele religioase să rămână la stadiul unor ritualuri puțin fantastice. Inutile în fața unei relații cu Divinitatea care se arată, de multe ori, imprecisă. Și, cu toate acestea, este posibil ca orice om obișnuit, preocupat de cele ale vieții de zi cu zi și de cele ale spiritului, să fie frământat de întrebări care par fără răspuns: De ce a avut loc marea explozie inițială numită *Big Bang*? Este, oare, evoluția felul de a crea al lui Dumnezeu? Suntem, oare, determinați de genele pe care le purtăm în noi? Există vreo legătură între Dumnezeu și știință? Care ar fi aceasta? Întrebări al căror rost este din ce în ce mai prezent într-o lume care nu ia din știință decât fructele progresului tehnologic, iar din credință, pe cele ale fanatismului religios. Colecția „Știință și religie”, inițiată și coordonată la Curtea Veche Publishing de doi oameni de știință — Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi — reușește să ofere publicului un dialog substanțial între două domenii care par, pentru mulți și de multă vreme, în conflict.

Nici o vrăjmășie, asigură, cu bonomie de pastor anglican și precizie de fizician, John Polkinghorne, autorul volumului *Quarci, haos și creștinism*, tradus de Alexandra Corina Stavinschi și publicat în noua colecție „Știință și religie” la Curtea Veche Publishing: „Consider credința creștină ortodoxă ca fiind atât surprinzătoare, cât și deosebit de stimulativă, tot astfel cum o teorie științifică bună îmbogățește imaginația cuiva și-i satisface deopotrivă dorința intelectuală de a înțelege. Mi-am dedicat cea mai mare parte din anii de muncă fizicii teoretice și nu am părăsit această muncă pentru că m-aș fi săturat sau m-ar fi dezamăgit, ci numai și numai pentru că am simțit că împlinisem ce aveam de făcut acolo și venise timpul să fac cu totul altceva. Mă îmboldește nevoia de a lua în serios atât știința, cât și religia, fiind convins că ele sunt prietene, și nu vrăjmașe, în căutarea lor comună pe calea cunoașterii” — afirmă autorul în prefața volumului.

John Polkinghorne este președinte la Queen's College din Cambridge și membru al Academiei Regale. Acum preot anglican, John Polkinghorne a fost, până în 1979, profesor de matematică-fizică la Cambridge University. După ce a scris șase cărți despre legăturile dintre știință și religie, cu argumentații aprofundate, a șaptea — editată acum și în România —, *Quarci, haos și creștinism*, s-a dorit a fi o sinteză, „o vedere de ansamblu” asupra dezbaterilor la temă. Limbajul simplu — traducerea își găsește, și ea, tonul — contopește aproape magic două discursuri ireductibile: viziunea științei și viziunea religioasă se întrepătrund, își trimit sugestii, își aplică reciproc legi, metode, scopuri, spre o nouă înțelegere a lumii, posibilă prin exersarea acestui dialog. La orice pagină ai deschide cartea, firul argumentației convinge prin limpezime, scriitura printr-o stilistică transparentă, curățată de termeni prea științifici, opaci. Ce legătură poate exista între rugăciune și lumina laser? Ca principiu literar, legătura este cea instaurată de paralelism și de parabolă. Ca principiu hermeneutic, termenii se contaminatează reciproc, realitățile se recrează una pe alta: „...ce facem când ne rugăm? [...] am vorbit despre o lume fizică, flexibilă și deschisă către viitor, o lume a adevăratei deveniri. Noi avem de jucat mărunțul nostru rol în realizarea acestui viitor; avem micul nostru spațiu de manevră. Dumnezeu și-a rezervat, de asemenea, pentru Sine, un pic de spațiu providențial în făurirea viitorului lumii. Când ne rugăm, primul lucru pe care-l facem este să-I oferim spațiul nostru de manevră, pentru ca El să-l folosească în modul cel mai eficient în raport cu propriul Său spațiu de manevră, potrivit cu voința sa providențială. [...] Ceea ce face ca lumina laser să aibă proprietăți neobișnuite este faptul că este ceea ce fizicienii numesc «coerentă». Lumina este alcătuită din unde, iar, în lumina coerentă, toate undele sunt sincrone. Toate vârfurile undelor se alătură și se adună, obținând efectul maxim [...] Când ne rugăm, noi căutăm o coerență asemănătoare laserului, între viața noastră și cea a lui Dumnezeu” (pp. 91-92).

Cărțile publicate în colecția „Știință și religie”¹ dau măsura dezbaterii mondiale pe care întrebările cheie ale oamenilor de știință sau ale oamenilor credinței au suscitată-o prin dialogul lor. Publicarea traducerilor dar și a cercetărilor românești în domeniu, sub girul unor personalități științifice recunoscute la nivel internațional, „recuperează” pentru publicul românesc o știință complexă, domeniul transdisciplinarității,

1. Până acum, în această colecție au apărut: Magda Stavinschi (editor), *Perspective românești asupra științei și religiei*, 2006; John Polkinghorne, *Quarci, haos și creștinism*, traducere de Alexandra Corina Stavinschi, 2006; Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori), *Science and Orthodoxy. A Necessary Dialogue*, 2006; Ian G. Barbour, *Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere?*, traducere de Victor Godeanu, 2006.

dar și o tematică nouă, interzisă, iluzorie în anii comunismului. Reflecțiile unor filosofi, precum John Polkinghorne, pot conduce către revelații de ordin epistemologic și ontologic, într-un fel, la îndemână, odată ce oglinda transdisciplinară le-a făcut să interacționeze și să se arate. Aparent prea aride, matematica și fizica sunt mai spectaculoase decât am fi crezut vreodată, iar Dumnezeu, dacă nu are barbă și tron în cer, în orice caz există, într-o formă mult mai subtilă, în legile vieții de zi cu zi. Iar modul nostru de a fi în lume poate fi schimbat de gustul de a explora posibilitatea unui nou sistem de valori fondat pe dialogul transdisciplinar între știință și religie. Ușa a fost deschisă de Basarab Nicolescu și Magda Stavinschi, care coordonează, la Curtea Veche Publishing, colecția „Știință și religie“.

The Latest on the Sokal Affair: Beyond Three Extremisms

Comments on Alan Sokal' book Pseudosciences et postmodernisme : Adversaires ou compagnons de route ?

BASARAB NICOLESCU

The Sokal affair started with a hoax. In 1994, a mathematical physicist from the University of New York, unknown outside a closed circle of physicists, sent an article to the journal *Social Text*, entitled *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity* [Sokal, 1996a].

The text itself was peppered with accurate quotations by physicists such as Bohr and Heisenberg and philosophers, sociologists, historians of science or psychoanalysts such as Kuhn, Feyerabend, Latour, Lacan, Deleuze, Guattari, Derrida, Lyotard, Serres, or Virilio. In the bibliography, it also listed authors such as Lupasco, the included middle being given as an example of "feminist logic"... Sokal's commentary made however a number of absurd assertions, creating the impression that he was perfectly attuned to postmodernism and, in particular, to the *Cultural Studies* current of thinking. The journal's editors were delighted with the apparent adhesion of a physicist to their cause and published Sokal's text without hesitation, without even the slightest verification.

Almost as soon as the article appeared in print, Sokal himself revealed the hoax in a further article published in *Lingua Franca* [Sokal, 1996b] and, from that moment on, buoyed by the Internet effect, his fame was made. On a political level, Sokal wanted to show his friends of the American left wing that a revolution or social transformation could not be carried out based on the notion of reality as presented by philosophical relativism. Only physics (according to Sokal's view on what physics is) could play such a role.

This unleashed a storm of reactions on the Internet and the publication of books and countless journal articles on the exposure of a very real problem. For some, Sokal was the apostle of Enlightenment against

the post-modern obscurantists. For others, he was part of the thought police or merely a philistine impostor.

The Sokal Affair had the merit of highlighting a phenomenon that is becoming increasingly pervasive in contemporary culture: that of the radicalisation of relativism. Indeed, it is evident that relativist extremism has a nefarious capacity to appropriate the language of the exact sciences. Taken out of context, this language can then be manipulated to say almost anything, indeed to demonstrate that everything is relative. The first victims of this form of deconstruction are the exact sciences that find themselves relegated to the rank of mere social constructs among many others, once the constraint of experimental verification has been put between parentheses. Therefore, it is not surprising that in a few months Alan Sokal became the hero of a community aware of a blatant contradiction between its everyday practices and its social and cultural representation.

Paradoxically, however, the Sokal Affair served to reveal the extent of another form of extremism, namely *scientist extremism*, the mirror-image of *religious extremism*. Indeed, Sokal's position was supported by some notable heavyweights, including Nobel Prize-winner Steven Weinberg, who wrote a long article in the *New York Review of Books* [Weinberg, 1996].

For Weinberg, "The gulf of misunderstanding between scientists and other intellectuals seems to be at least as wide as when C.P. Snow worried about it three decades ago". But what is the cause of this "gulf of misunderstanding"? According to Weinberg, one of the essential conditions for the birth of modern science was the severance of the world of physics from the world of culture. Consequently, from that moment on, any interaction between science and culture can only be seen as detrimental. And with this, in one full swoop, he dismissed as irrelevant the philosophical considerations of the founding fathers of quantum mechanics.

To some, Weinberg's arguments caused some to snort as if from the whiff of the scientism of another century: the appeal to common sense in support of the claim about the reality of physical laws, the discovery through physics of the world "as it is", the one-to-one correspondence between the laws of physics and "objective reality", the hegemony on an intellectual level of the natural science (because "we have a clear idea of what it means for a theory to be true or false..."). However, Weinberg is certainly neither a positivist, nor a mechanist. He is without doubt one of the most distinguished physicists of the 20th century and a man of broad culture, and due attention should be paid to his arguments.

Weinberg's central idea, repeatedly pounded out like a mantra, concerns the discovery by physics of the existence of *impersonal laws*, the impersonal and eternal laws which guarantee the objective progress of science and explain the unfathomable gulf between science and culture.

The tone of the argument is overtly prophetic, as if in the name of a strange religion without God. One is almost tempted to believe in the immaculate conception of science. We are led to understand, therefore, that, for Weinberg, what is really at stake in the Sokal Affair is the *status of truth and reality*. Truth, by definition, cannot depend on the social environment of the scientist. Science is the custodian of truth and, as such, its severance with culture is complete and definitive. There is only one Reality: the objective reality of physics. Weinberg states unequivocally that for culture or philosophy, the difference between quantum mechanics and classical mechanics or between Newton and Einstein's theory of gravitation is insignificant. The contempt with which Weinberg treats the notion of hermeneutics therefore seems quite natural.

Weinberg's conclusion comes down like a cleaver: "the conclusions of physics may become relevant to philosophy and culture when we learn the origin of the universe or the final laws of nature", that is to say never!

In 1997, Sokal decided to write a counterargument to the famous *Social Text* article, to express his actual thinking. For this, he took on, as a co-author, the Belgian physicist Jean Bricmont, who was supposed to have a good knowledge of the intellectual situation in France. The collaboration resulted in the publication of *Intellectual Impostures*, which *via* its provoking title was intended to become a bestseller. I do not know if its hoped-for destiny was ever attained, but the content of the book surprised by its intellectual patchiness and the repercussions were far beneath the resounding success of Sokal's original hoax. The impostors in question — most of whom are French — are Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Felix Guattari and Paul Virilio.

It would be tedious to go again, here, over the nature of the "imposture". The method of the American and Belgian physicists was simple: sentences are removed from their original context and then shown to be meaningless or inaccurate from the perspective of mathematics or physics. For example, Lacan wrote that: "In this pleasure space (*espace de jouissance*), to take something that is bounded, closed, constitutes a locus, to speak of it is a topology" [Sokal & Bricmont, 1997]. Sokal and Bricmont's commentary follows: "In this sentence, Lacan uses four mathematical technical terms ('space', 'bounded', 'closed' and 'topology') but without paying attention to their *meaning*; this sentence is meaningless from a mathematical point of view." The method the authors used disqualified the book and people thought that the Sokal Affair was definitively closed.

But Sokal is back. He has recently published in France a new book with the catchy title *Pseudoscience and Postmodernism: Antagonists or Fellow-Travelers?* [Sokal, 2005]. It is to be noted in passing that Jean Bricmont

has written or largely contributed to a third of the book. Indeed, in the introduction, he sets the scene by quoting, in the first lines, Jerry Fodor: “The point of view to which I adhere [...] is *scientism*”.

It is undoubtedly the case that drawing comparisons between postmodernism and pseudoscience has a certain appeal, even if Sokal concedes that he has only found a few postmodern thinkers who rally to the cause of the pseudosciences.

The real novelty of the book is elsewhere, however, and can be found in Appendix A, entitled “Religion as pseudoscience”. It should be made clear, here, that Sokal is not referring to cults or new religious movements, but to established religions — Christianity, Judaism, Islam, and Hinduism. It is, therefore, hardly surprising that Sokal points an accusatory finger at Pope John Paul II, whom he describes as the head of a “major pseudoscientific cult”, Catholicism [*ibidem*].

This last statement smacks simply of defamation, interesting as it may seem, nonetheless, to try to understand why religion for Sokal (and Bricmont) is a pseudoscience in the same way that astrology is.

Sokal candidly explains that “religion refers to real or alleged phenomena, or real or alleged causal relations, which modern science views as improbable”. He goes on that “[religion] attempts to base its affirmations on a form of reasoning and system of proofs that is far from satisfying the criteria of modern science in terms of logic and verification” [*ibid.*]. Sokal’s epistemological error is plain to see: he assumes modern science to be the only arbiter of truth and Reality. At no point does he entertain the idea of a plurality of levels of Reality, with science applying to certain levels and religion to others. For Alan Sokal, there can only be one level of Reality, a hypothesis which is epistemologically untenable in light of what modern science has taught us.

Sokal’s attitude is strangely reminiscent of Lenin’s position when, in 1908, in *Materialism and Empiriocriticism*, he attacked the theories of physics that implied the multi-dimensional space-time, by proclaiming that the revolution could only be carried out in four dimensions. Lenin, like Sokal, believed in the existence of a single level of Reality. Or rather, he stuck to this belief in order to justify his revolution.

It seems clear that we could find numerous arguments to pick serious holes in the affirmations made by Sokal and his friends. But, to my mind, this approach is futile, and going down this alley merely runs with the risk of entering an interminable polemic involving the parodying of the other side’s position to the point of trading insults. The three extremisms at stake here, of which religious extremism is the one which the public is most familiar, have brought to the fore a fundamental problem — that of the status of truth and Reality — and of showing us the consequences, including the political ones, of this problem.

What we need to do at present is to go beyond these three extremisms, which are the germ of new forms of totalitarianism. The Sokal affair gives us a good opportunity to reformulate, on a new and rigorous basis, not only the conditions for the dialogue between the hard sciences and the humanities, but also of the dialogue between science and culture, science and society and science and spirituality. Ultimately, the source of the violent polemic unleashed by the Sokal Affair is the considerable confusion between the *tools* and the *conditions* of the dialogue. Sokal and his friends are right to denounce the anarchic migration of concepts from the hard sciences to the humanities which can only lead to a semblance of rigor and validity. But the moderate relativists are also right to denounce the desire expressed by certain scientists to ban the dialogue between science and culture. Indeed, Weinberg falls prey to exactly the same form of confusion as his contradictors. Why does he declare himself to be “against philosophy” (title of one of the chapters of his book *Dreams of a Final Theory* [Weinberg, 1992])? Simply because he criticises the tools of philosophy as not being productive in the process of scientific creation.

Are we obliged to choose between these three extremisms, as the only possible outcome? Certainly not. Transdisciplinarity is a rampart against the fascination caused by the three extremisms.

If there is a dialogue between the different disciplines, it cannot be founded on the concepts of one or other discipline but on what the disciplines have in common: the Subject itself. The Subject which, interacting with the Object, refuses any form of formalisation and always maintains an element of irreducible mystery. The Subject which throughout the 20th century has been considered as the Object: object of experience, object of ideologies which claimed to be scientific, object of “scientific” studies that are aimed at dissecting it, formalising and manipulating it, and revealing in so doing, a self-destructing process in the irrational struggle of the human being against itself. At the end of the day, it is to the resurrection of the Subject that the Sokal Affair sends us: a veritable transdisciplinary quest, the painstaking working out of a new art of living and thinking.

References

- SOKAL, Alan D., *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, *Social Text* 46/47, Spring/Summer 1996 ; *A Physicist Experiments with Cultural Studies*, *Lingua Franca* 6(4), May/June 1996 ; *Pseudosciences et postmodernisme : Adversaires ou compagnons de route ?*, Paris, Odile Jacob, 2005, translation from English by Barbara Hochstedt, foreword by Jean Bricmont.
- SOKAL, Alan, BRICMONT, Jean, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- WEINBERG, Steven, *Dreams of a Final Theory*, New York, Pantheon Books, 1992 ; *Sokal's Hoax*, *New York Review of Books* 43(13), August 8, 1996.

Pierre Gisel, *Teologia. Statutul, funcția și relevanța sa*
Craiova, Universitaria, 2007, 216 p.

GELU CĂLINA

Pierre Gisel, PhD, the author of the work *Teologia. Statutul, funcția și relevanța sa* (*Theology. Its Status, Function, and Pertinence*), issued in January 2007 for the first time at the Universitaria Publishing House of the University of Craiova, Romania, and translated by Assist. Prof. Radu Pasalega, PhD, Faculty of Letters, University of Craiova, is a Professor of Theology at the Faculty of Theology and Religious Sciences, University of Lausanne, Switzerland. Among many other tomes and studies (*La subversion de l'Esprit. Réflexion théologique sur l'accomplissement de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1993 ; Gisel P., Tétaz J.M., *Théorie de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 2002 ; Gisel P., Emery G., *Le christianisme est-il un monothéisme*, Labor et Fides, 2001 ; Gisel P., *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999 ; Gisel, P., Evrard, P. [ed.], *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996), Professor Pierre Gisel is the coordinator of the famous work: *Encyclopédie du protestantisme*, Geneva, Cerf/Labor et fides, 1995.

In the present book, the Professor meditates upon the actual status of Theology, especially within the Occidental environment, but the West as a cultural landscape is not seen as an opponent towards the Orthodox tradition, but as a counterweight able to balance the religious phenomena that are external to Christianity, which these phenomena are contesting.

This is the central core of the present tome. During his resplendent career, Professor Gisel always chose to sustain a permanent internal dialogue within Christianity, even by coordinating a collection ("Orthodox Perspectives"), containing works of some important Orthodox theologians (among whom Christos Yannaras), published by a well-known Protestant publishing House in Geneva: Labor et Fides.

The structure of the present tome rests upon the idea that theology should hold a tight contact with the present social and cultural situation, which this book takes as a starting point for its investigation, and which,

consequently, opens an insolit perspective. Facing the obvious process of secularization, synchronized to the temptations by which the modern or post-modern human being is assaulted, the purpose of this tome is to establish a dialogue between the modern world and the Christian horizon, the only possible solution that would be able to revigorate for the best the two partners of this dialogue.

The Origins of Modern Mind: The Story of a Failure

Dana Jalobeanu, *Inventarea modernității: filosofie naturală, teologie și știință în secolul al XVII-lea*, Cluj-Napoca, Napoca Star, 2006, 322 p.

SORANA CORNEANU

In her book on *The Invention of Modernity: Natural Philosophy, Theology and Science in the 17th Century*, Dana Jalobeanu guides the reader through a process of gradual defamiliarization. Armed with the methodological flexibility and historical sensitivity of the most recent trends in the intellectual history of early modern thought, she aims to make the reader go beyond canonical perceptions and see both sides of the coin: the 17th century witnessed at once the first grand formation of our own ways of thinking *and* a search with purposes and in terms which we can hardly recognize as our own. But to show that these are sides of the *same* coin, as Dana Jalobeanu emphasizes, is to inquire into the often unacknowledged fine structure of the historical roots of “modern mind”: an inquiry which offers a rich basis for reflection worth undertaking in our own troubled world, a world that has remained, among other, more pressing things, a world of ideas.

Dana Jalobeanu devotes the first half of her book to an extended exercise in clearing the ground for the more in-depth demonstrations of the other half. Far from remaining content with an arid “background and context” type of introduction, this first part offers important clarifications as to the approach and general perspective of the book. While acknowledging the force of the “myth of origins” to which such an inquiry is indebted, she pleads for a position of intellectual honesty which will guide the historian in her attempt to unravel the *style* of 17th-century thought as *from within* as possible. To do so, she argues, one will have to pay close, “antiquarian” attention to a larger pool of primary texts than those of the canonical textbook figures (including letters, diaries and scientific journals), to their specific idioms and reading codes, to the actors, audiences,

institutions and strategies involved in this process of communication. On the other hand, one will also need to go beyond our own disciplinary and methodological divisions and recognize, in the texts of the time, the interpenetration of themes and methods pertaining to what only the subsequent history has divided into different disciplines: these texts are at once philosophy, science, theology, psychology or moral theory.

The thesis of the book is that, if we look at the 17th century in this way, we will begin to see *what was at stake* in the pursuits of early modern natural philosophy. There are two strong claims the author makes, based on a careful analysis that looks less at doctrines as such as at the questions they tried to answer and the commitments they reflected. One claim is that central to the inquiries of the 17th-century natural philosophers was *a program for the reformation of received knowledge*, one that involved both a reconstruction of the world-image and of man, with constant theological and moral overtones. It is from this perspective that Dana Jalobeanu looks at the big themes of the 17th century and argues that the big transformations in cosmology, the obsession with system-building, the much discussed method, or the theme of the limits of the intellect are best seen as so many facets of a reformation program common to most of the figures which the history of science, the history of philosophy or the history of religion usually treats separately or partially. The author pursues this interpretive key through detailed and fresh analyses not only of the canonical texts (of a Bacon, Descartes, Leibniz or Newton), but of less known texts as well (such as those of a Robert Boyle, Thomas Browne, Joseph Glanvill, Thomas Sprat and others associated with the Royal Society), while at the same time reconstructing eloquent vignettes of the intellectual atmosphere at a European university around 1600 or of the strife for a public image of the new philosophy and of the new philosophers.

The book's other claim, and the conclusion of the whole investigation, is that while the story of the 17th century is largely a story of the philosophical-scientific-theological quest for ways of reforming knowledge and man, it is also, and for the same reason, *the story of a failure*. Undertaken as a project much larger than may appear in a strict epistemological or methodological reconstruction, this quest kindled more dreams than there could be answers: it left behind a rest, a list of further queries that have since been more and more neatly removed from the field of respectable scientific inquiry. The nature of matter and bodies, the nature of force, the causes and laws of nature, and the cooperation of God with his creation — these great questions and ultimate motors of the 17th-century quest were left unanswered and some of them subsequently bequeathed to other "disciplines". Besides, no less of a casualty of this

impressive and originating failure was the therapeutic model of philosophy: the association of the pursuit of knowledge with the reformation of the moral self and, at times, with a soteriological vision, has remained, too, a thing of the past.

The combined effect of these two related claims is to offer a provocative perspective on the origins of modern mind, one of the very few, as yet, on the Romanian academic scene: an exercise in de- and re-familiarization for a reader who, after reading this book, will discover the 17th century much as Helena discovers Demetrius, after their midsummer night's dream, "like a jewel,/ Mine own, and not mine own".

În aceeași colecție au apărut:

Ian G. Barbour

Când știința întâlnește religia. Adversare, străine sau partenere?

•

John Polkinghorne

Quarci, haos și creștinism. Întrebări pentru știință și religie

•

Basarab Nicolescu, Magda Stavinschi (editori)

Science and Orthodoxy, A Necessary Dialogue

•

Magda Stavinschi (editor)

Perspective românești asupra științei și teologiei

Sunt în curs de apariție:

John D. Caputo, Gianni Vattimo

După moartea lui Dumnezeu

•

Richard Dawkins

Himera credinței în Dumnezeu

•

Niels Henrik Gregersen

Dumnezeu într-o lume evoluționistă

•

Thierry Magnin

A deveni tu însuți în lumina științei și a Bibliei

•

Andrew Newberg, Eugene D'Aquili, Vince Rause

De ce Dumnezeu nu va dispărea niciodată

•

Robert Pollack

Credința biologiei și biologia credinței

Editor: GRIGORE ARSENE
Redactor: MARIA ALEXE
CURTEA VECHE PUBLISHING
str. Arh. Ion Mincu 11, București
tel.: (021)222.47.65, (021)222.57.26
fax: (021)223.16.88
redacție: 0744.554.763
internet: www.curteaveche.ro
e-mail: redactie@curteaveche.ro

*The collection “Știință și Religie” (Science and Religion)
aims to all people who wish to explore the potential
of a new sistem of values founded on the transdisciplinary dialogue
between Science and Religion.*

ISSN 1843-3200

